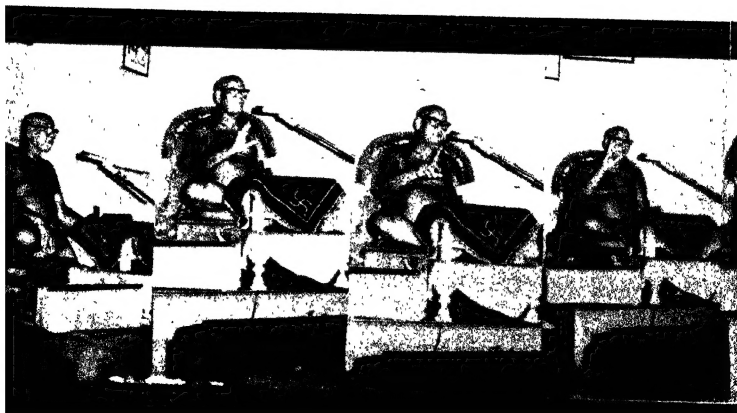
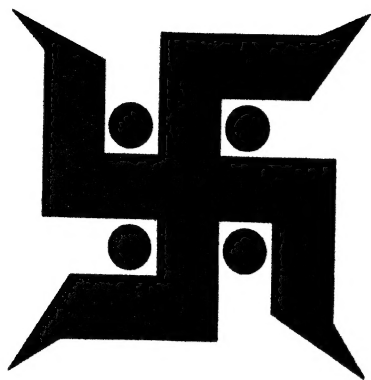


ॐ

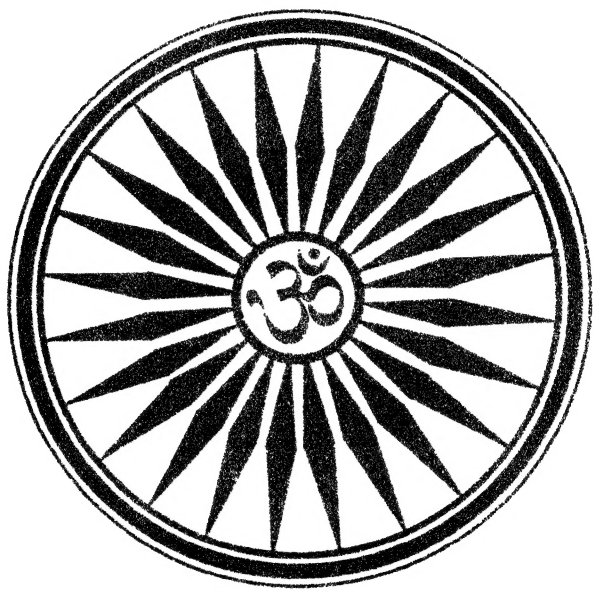




आस्था और चिंतन



आचार्यरत्नश्रीदेशभूषणजी महाराज
अभिनन्दन ग्रन्थ



आस्था और चिन्तन
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ

AASTHA AUR CHINTANA
Acharyaratna Shri Desh Bhūshan Ji Maharaj Abhinandan Granth

प्रकाशक

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ समिति,
1617 दरीबा कला, दिल्ली-110006.

परामर्श मंडल

डॉ. रौलतसिंह खेठारी
श्री जेनेन्द्र कुमार
डॉ. विजयेन्द्र त्नातक
डॉ. ज्योति प्रसाद जैन
श्री लक्ष्मण कुमार जैन
श्री सुभाष जैन (सकुन प्रकाशन)

डॉ. रमेशचन्द्र गुप्त
(प्रधान सम्पादक)

वरिष्ठ प्राध्यापक, हिन्दी विभाग
पी.जी.डी.ए.पी. कॉलेज (सांख्य),
(दिल्ली विश्वविद्यालय)
नेहरू नगर, रिंग रोड, नई दिल्ली

3 सी-14, नई गेहलक रोड, करौल बाग,
नई दिल्ली-110005

सम्यक् रत्नाकर परमजईतु पम्पोजलक
जैन विद्या भूषण, साहित्य भनीपी

सुमल प्रसाद जैन
(प्रमुख सम्पादक)

सम्पादक मंडल

डॉ. रामलाल गुप्त (प्रधान सम्पादक)

प्रोफेसर पी.सी. जैन

डॉ. मोहनचन्द

डॉ. बालदेव झांझी

डॉ. महेन्द्र कुमार 'निर्वोच'

डॉ. पुष्पा गुप्त

श्री विज्ञानस्युक्त्यारुह

श्री जगदीश कौशिक

सुमन प्रसाद जैन (प्रबन्ध सम्पादक)

प्रकाशक : आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ समिति,
1617 बरीबा कला दिल्ली-110006

वितरण : अभिनन्दन ग्रन्थ समिति की नीति के अनुसार

प्रकाशन : शुभ पंचमी सन 1987

मुद्रक : नागरी प्रिंटर्स, नवीन शाहपुरा दिल्ली
ए.आर.प्रिंटर्स, नई बस्ती, सीतामपुरा, दिल्ली

रपीन चित्र : लकुन प्रिंटर्स, नवीन शाहपुरा दिल्ली
इयाम-बन्धन चित्र : जी.आर. प्रिंटिंग प्रेस, चौपीवाड़ा, दिल्ली

AASTHA AUR CHINTANA: Acharyaratna Shri Desh Bhushan Ji Maharaj
Felicitation Volume Published by Acharyaratna Shri Desh Bhushan Ji Maharaj
Abhinandan Granth Samiti, 1617, Darba Kalan, Delhi-110006. Edition 1987

CHIEF EDITOR : Dr R C Gupta

ORGANISING EDITOR : Sumat Prasad Jain



सन्देश

मुझे यह जान कर पुसन्नता हुई है कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की ऐतिहासिक दिगम्बरी साधना से 51 वर्ष पूरे होने के उपलक्ष्य में उनके सम्मान में एक युक्त अभिनन्दन ग्रंथ, "वास्था और चिन्तन" के रूप में उन्हें समर्पित किया जाएगा जिसमें आचार्य जी के रचनात्मक व्यक्तित्व एवं कृतित्व के सम्बन्ध में व्यापक प्रकाश डाला गया है ।

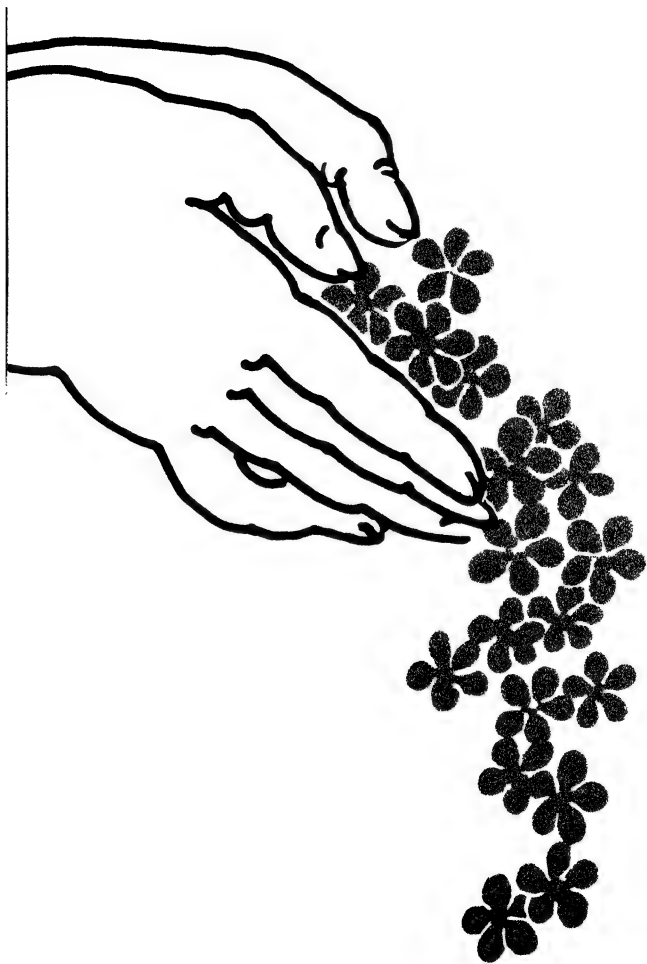
2. आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी पिछले 51 वर्षों से भारत के विभिन्न क्षेत्रों की पदयात्रा करते हुए सत्य, अहिंसा, दया, शान्ति, संघ, अपरिग्रह और उदात्त मानव मूल्यों का उपदेश जन-सामान्य को देते रहे हैं । देश के कोने-कोने में अपनी पदयात्रा के द्वारा उन्होंने सामाजिक त्रुटियों और अक्षिज्वालों की ओर समाज का ध्यान आकृष्ट किया है और असंख्य लोगों को नैतिक जीवन व्यतीत करने हेतु प्रेरणा दिलवाई है । मैं इन्हे इस कार्य की व्यापारिक दृष्टि से ही नहीं बल्कि राष्ट्रीय एकता और अखण्डता की दृष्टि से भी बहुत महत्वपूर्ण मानता हूँ । वे देश की विभिन्न भाषाओं के प्रकाण्ड पंडित हैं और जन-भाषा की सम्मूर्ति के लिए कृत संकल्प हैं ।

3. मैं इस शुभ अवसर पर उन्हें हार्दिक बधाई देता हूँ और उनकी दीर्घायु की कामना करता हूँ ।

जेलुसिन्धु
१ जून १९८७

नई दिल्ली

29 जून, 1987





प्रधान मंत्री

नई दिल्ली

29 मई, 1987

प्रिय श्री अग्रवाल,

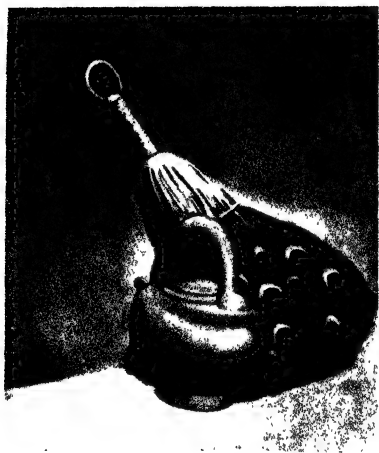
आपका 15 मई, 1987 का पत्र मुझे मिला ।

मुझे यह जानकर प्रसन्नता है कि जैन समाज राष्ट्रीय एकता के प्रतीक जैन धर्मचार्य श्री देशभूषण महाराज को दिगम्बरी साधना के 51 वर्ष पूर्ण करने पर उन्हें "आस्था और चिंतन " नामक अभिनन्दन ग्रन्थ भेंट करने जा रहा है ।

इस अवसर पर मेरी हार्दिक शुभकामनायें ।

आपका,

(13/5/87) श्री



आशीर्वाचन*

श्रीमत्परम-गङ्गीर-स्वाहावाच्योच-साञ्छनम् ।
श्रीवात् जैलोचनवाचस्य शासनं विन-शासनम् ॥

भारतवर्ष के जैन समाज ने गुरुभक्ति की 'भावनावल' 'आस्था और चिन्तन' नामक जिस अभिनन्दन ग्रन्थ की रचना की है वह विगम्बर जैन साधु पर लादा गया एक भारी बोझ है। हमारे जैसे गुणरहित एवं विद्वत्सारहित साधारण जैन मुनि को उठा कर पहाड़ पर बिराजमान करने की जो चेष्टा हुई है वहा से उसके नीचे गिरने का भय भी निरन्तर बना हुआ है। भारत के जैन एवं जैनतर विद्वानों एवं समाजसेवियों ने जो सी स्तुतियाँ एवं प्रशंसा-वचन भेजे हैं, हम उनके बोध्य नहीं।

विगम्बर साधु आत्मा में लीन रहता है और स्वमार्गानुष्ठी कर्तव्य-पथ पर अग्रसर रहता है। जैसे नदी का जल बहता रहता है, उसके जल से पिपामु अपनी प्यास बुझाते हैं, स्नानार्थी स्नान कर लेते हैं तथा कुछ लोग उसके जल से अन्य प्रयोग भी ले लेते हैं, परन्तु नदी का जल लम्बे और बुरे का भेद किए बिना निरन्तर बहता रहता है और अपने कर्तव्य-पथ का पालन करता है उसी प्रकार विगम्बर साधु भी किसी की प्रशंसा या सम्मान से न तो आनन्दित होता है और न ही निन्दा-वचनों से दुःखी होता है। सुख और दुःख में समान भाव बने रहना उसका वास्तविक स्वभाव है। हाणि-नाम, सुख-दुःख, यश-अपयश सभी इन्हो से वह परे है।

मुझे मालूम हुआ है कि पिछले पाच-छह वर्षों से इस गुरुत्वाय ग्रन्थ का निर्माण चला आ रहा है। देश-विदेश के अनेक विद्वानों ने जैन विद्याओं के विभिन्न पक्षों में चिन्तन के नवीन आयाम जोड़े हैं। जैन परम्परा और उसके तत्त्व चिन्तन को प्रोत्साहित करना आज के युग की बहुत बड़ी आवश्यकता है। जैन तत्त्व चिन्तन के इस आयाम के प्रति अपना योग देने वाले सभी लेखकों एवं देश-विदेश के विद्वानों को मेरा शुभाशीर्ष है। मेरी दृष्टि में यह अभिनन्दन किसी एक जैन साधु का अभिनन्दन न होकर समग्र जैन परम्परा और उसके इतिहास का अभिनन्दन है। अहिंसा के प्रति समर्पित समग्र मानवता का अभिनन्दन है।

अभिनन्दन ग्रन्थ समिति ने अनेक और निष्काम रूप से कार्य करके अपना जो कर्तव्य सम्पादित किया है उससे न तो मैं आनन्दित हूँ और न ही इस अवसर पर कोई प्रशंसा-वचन ही कहना चाहता हूँ। इतना अवश्य कहूँगा कि मैंने आठ वर्ष दिल्ली में जो बाहुमर्ष किए हैं और टूटे-फूटे शब्दों से जिस सम्मार्थ की ओर संकेत किया है वह ही आत्मकल्याण का मार्ग है। उन शब्दों को हृदय में रखकर आप यदि आत्मकल्याण के प्रति अट्ठा रखेंगे तो वह ही मेरा वास्तविक अभिनन्दन है। यात्रक का कल्याण हो जाए तो हमारा भी कल्याण हो जाता है। अभिनन्दन ग्रन्थ को मूर्त रूप देने में और उसकी रूपरेखा निर्धारित करने में अभिनन्दन ग्रन्थ समिति के महामंत्री सुमतप्रसाद जैन व उनके सहयोगियों ने जो विशेष परिश्रम किया है, उन्हें मेरा आशीर्वाद है। आत्मकल्याण की भावना का प्रचार व प्रसार करने वाले सभी जैन एवं जैनतर भाई-बहनों को हम हादिक शुभाशीर्ष देते हैं और उनकी दीर्घायु की कामना करते हैं।

शांतिगिरि, कोयली (कनाटक)

बाहिरा दिवस

गुरुस्मृतिवार, दिनांक २-१०-१९८६

—आचार्यरत्न श्री वैद्यनाथजी महाराज

* प्रतिनिधिमंडल को शांतिगिरि में दिया गया आचार्य श्री का अवसरानुकूल सदेश।

प्रणामांजलि

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज वर्तमान युग में जैन धर्म की प्रभावना करने वाले शीर्षस्थ आचार्य हैं। वे हमारे लिए परमपूज्य हैं और मुक्तुल्य हैं। दीक्षा और संयम की दृष्टि में वर्तमान में अरिष्टतम आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज हम सबकी प्रणामांजलि के पात्र हैं। हम उन्हें प्रियार नमोज्ञतु करते हैं।

जैन धर्म और संस्कृति की रक्षा करने में आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज विगत अष्टावताब्दी में साधनारत हैं। आपने अनेक तीर्थक्षेत्रों एवं मण्डिरों का जीर्णोद्धार एवं नवनिर्माण करवाया है और विश्वास जिन-विम्बों की प्रतिष्ठा करवाई है। निरन्तर अमृतमय उपदेश देकर और सम्पूर्ण भारत में अनयक पद-यात्राएं करके आपने श्रावकों में धर्म के प्रति रुचि जाग्रत की है। प्राचीन हस्तलिखित एवं मुद्रित दुर्लभ ग्रन्थों का आपने विद्वत्पूर्ण सम्पादन किया है और मानव-समाज को आध्यात्मिक आलोक प्रदान करने के लिए अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया है।

ऐसे युगप्रमुख आचार्य के व्यक्तित्व एवं कृतित्व के प्रति श्रद्धा प्रकट करने की दृष्टि से अभिनन्दन ग्रन्थ समिति ने जो प्रयास किया है वह सराहनीय है। इस ग्रन्थ में देश-विदेश के विद्वानों के जैन विद्या विषयक लिख्य बहुत ही सुदृष्टिपूर्ण दृष्टि से प्रस्तुत किये गए हैं। १००० पृष्ठों के इस ग्रन्थ अभिनन्दन ग्रन्थ 'आस्था और चिन्तन' को देखकर बहुत प्रसन्नता हुई है। इसके सम्पादन कार्य से जुड़े हुए महार्मियों श्री सुमतप्रसाद जैन और प्रधान सम्पादक डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त के श्रम और साथ ही महाराज श्री के प्रति उनकी श्रद्धा से ही यह कार्य प्रकाश में आ सका है। उन्हें और सम्पादन मंडल के अन्य सभी सहयोगियों को हमारा आशीर्वाद।

हमें विश्वास है कि यह ग्रन्थ सम्पूर्ण विश्व के लिए अहिंसा का सन्देशवाहक बनेगा और जिन-बाणों के प्रचार-प्रसार में इससे बल मिलेगा। ऐसे उत्तम कोटि के ग्रन्थ बहुत कम देखने में आते हैं। ग्रन्थ के प्रकाशन में रुचि लेने के लिए समिति के सभी सदस्य, दातार एवं आस्थाशील श्रावक इसी प्रकार उपयोगी कार्यों में मग्न रहें, ऐसी हमारी कामना है।

बहीत (उ० प्र०)

दिनांक ४-४-१९८७

—श्री १०८ आचार्य बिमल सागर

Encyclopaedia of the Divine Practice

The Abhinandan Granth of Acharya Shiromani divine soul Acharya Deshbhushanji Maharaj is much more than a book. It is an encyclopaedia of the divine practice of Aribanta. In its 1800 odd pages it covers many subjects, experiences, philosophies, religious traditions, and different branches of divine knowledge. I was very happy to learn that the Acharyaratna Shri Deshbhushanji Maharaj Abhinandan Granth Samiti has brought out this scholarly volume to honour the great sage of our times. Acharya Deshbhushanji Maharaj is a symbol of knowledge and practice. His studies, analysis and writings on a variety of subjects are impressive. At the time of our first meeting he was editing Siri Bhoovalaya which is a complex collection of every deep knowledge once described by Dr. Rajendra Prasad, our First President as The eight wonder of the world.

When I decided to travel abroad to spread the message of Lord Mahavir, I faced much opposition from some sectarian people. Acharya Deshbhushanji Maharaj was a staunch supporter of my mission. He blessed my journey and lovingly gave me the title of Dharmacharya, the Acharya of Religion. He has my gratitude and respect. He is a true guru, teacher, advisor and instructor. He has immense knowledge of Matrika Vidya. He is an authority on Mantras, particularly the Namokar Mantra. He has done a lot for the betterment of temples, education, libraries, social reform and Jain unity.

It is appropriate that we should celebrate the phenomenal work of this wise and talented saint who has given so much to the world. My blessings to all involved in the emergence of this great book which is destined to gain rapid respect in every University and Library. My thanks to all.

February 26, 1987

—Acharya Shri Sushil Kumar ji

संयोजना

सम्यक्त्व ब्रह्मार्थ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज भारतवर्ष की परमकाव्यिक अहिंसात्मक श्रमण संस्कृति की सर्वाधिक प्राचीन परम्परा के युगप्रमुख प्रतिनिधि हैं। मानव सभ्यता के विकास के प्रथम चरण में इस महनीय परम्परा का सूत्रपात जैन धर्म के आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव ने किया था जिसे कालान्तर में कमवा, तेईस तीर्थंकरों ने अनुप्राणित किया—अजितनाथ, संभवनाथ, अभिनन्दननाथ, सुमतिनाथ, पद्मप्रब, सुपावर्चनाथ, वन्दप्रब, पुष्पदन्त, मोतलनाथ, ज्ञेयासनाथ, वासुपूज्य, विमलनाथ, अनन्तनाथ, धर्मनाथ, शान्तिनाथ, कुम्भनाथ, अरुनाथ, प्रल्लिनाथ, मुनिसुव्रत, नमिनाथ, मेमिनाथ, पारवनाथ और महावीर स्वामी। बौद्ध साहित्य में भी भगवान् ऋषभदेव की स्तुति एवं अर्चा का अनेक प्रसंगों में गौरवपूर्ण उल्लेख मिलता है। पुरातात्विक दृष्टि से हड़प्पा, मोहन-जो-दड़ो से प्राप्त कुछ मुहरों पर साधनारत विगम्बर मुनियों की भूवनमोहिनी कायोत्सर्ग मुद्रा के दर्शन होते हैं। सिन्धु घाटी के अभिलेखों के महान् अध्येता एवं विश्लेषक श्री पी० आर० देशमुख के अनुसार जैनो के प्रथम तीर्थंकर श्री ऋषभदेव का सिन्धु सभ्यता से सम्बन्ध रहा है। भारतीय इतिहास में सिन्धु घाटी की सभ्यता एवं संस्कृति से लेकर आज तक इस महनीय परम्परा का एक गौरवशाली श्रृङ्खलाबद्ध इतिहास मिलता है।

वर्तमान युग में आचार्यरत्न श्री श्री १०८ ओं देशभूषण जी महाराज जैन समाज के ज्योतिषुरुष, अप्रतिम उपसर्ग-विजेता और विगम्बरत्व की अव्यज्जवा के रूप में परम आदर और श्रद्धा की दृष्टि से संपूजित हैं। बीसवीं शताब्दी के पूर्वार्ध से उत्तरार्ध तक श्रमण सभ्यता एवं संस्कृति के उन्नयन में आप का ऐतिहासिक योगदान रहा है। विदेशी आक्रमणों, केन्द्रीय सत्ता के अभाव और विभिन्न राज्यों के शासकों की धर्मनिरपेक्षता के कारण क्षुत्प्राय विगम्बर साधुओं की परम्परा को नया जीवन देने में चारित्र्यकर्मती आचार्य श्री शांतिसागर जी एवं श्रमणराज बहुश्रुत आचार्य श्री देशभूषण जी के योगदान को कौन विस्मृत कर सकता है? इन दोनों महान् विभूतियों के सात्विक संकल्प, सतत साधना एवं तपश्चर्या के कारण ही विगम्बरत्व को इस युग में पुनः सामाजिक एवं धार्मिक स्वीकृति मिल सकी है।

साहित्य-साधना के मजल तीर्थ, प्रज्ञा-गुरुष, अनन्त श्री विभूषित आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को तपोनिधि परमपूज्य आचार्य जयकीर्ति जी महाराज ने दिनांक ८ मार्च १९३६ को दिगम्बरी दीक्षा से शीघ्रकृत किया था और तभी से आप अनयक, अपराज्य, अविचल भाव से जिन-जासत की प्रतिष्ठा और मानव-मात्र के कल्याण के लिए प्रयत्नशील हैं। ८ मार्च १९६७ को आपके दिगम्बर स्वरूप को धारण किये हुए इक्ष्वाकुन वर्ष पूर्ण हो चुके हैं। विगत अनेक शताब्दियों में इतनी दीर्घ कालावधि तक विगम्बरत्व का प्रचार-प्रसार और इसकी सामाजिक प्रतिष्ठा करने वाला अन्य कोई तपस्वी दृष्टिमत नहीं होता। इस दृष्टि में आपका ऐतिहासिक व्यक्तित्व मृगणीय, अनुकरणीय, वन्दनीय एवं अभिनन्दनीय है।

पूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी वास्तव में देश के भूषण हैं। कर्नाटक एवं महाराष्ट्र के सन्निध्यस्थ जिला बेलगाव (कर्नाटक) के कोथली नामक गांव में जन्म लेने वाले इस मन-श्रवर ने लगभग सम्पूर्ण भारतवर्ष की अनेक बार पद-यात्रा की है। आचार्यश्री के धार्मिक एवं आध्यात्मिक उपदेशामृत का साधो व्यक्तियों में लाभ उठाया है और उनकी निर्मल वाणी एवं विचारणा शक्ति में मानव-मात्र को ज्ञान, विवेक व शान्ति की प्राप्ति हुई है। इस निर्भीक सन्त ने आर्या के अन्न, अथर एवं सनातन स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए भारतीय जन-मानस को स्वतन्त्रता एवं आत्मकता का महामन्त्र दिया। वास्तव में आचार्यरत्न की सारगर्भित सारस्वत वाणी में भारतीय संस्कृति और दर्शन की सार्वभौम आध्यात्मिक चेतना के दर्शन होते हैं।

लोककल्याण के निमित्त निरन्तर तपश्चर्यारत और वृत्तिशील धर्मचक्र के समान धर्मसभाओं में अपने उपदेशामृत से लाखों भव्य जीवों को उपकृत करने वाले आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज केवल जैन धर्म के ही नहीं, वरन् सम्पूर्ण मानव जाति की भौतिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक चेतना की परिशुद्धि के लिए मुनिमान तीर्थस्वरूप हैं। वैचारिक क्रांति और कल्याणकर उपदेश वाणी के उद्बोधक के रूप में आप अनासक्त कर्मयोगी और ज्ञान के वैदोष्यमान सूर्य हैं। अपनी ऊर्ध्वमुखी चेतना और प्रकाश-श्रेष्ठ अनुभूति द्वारा आपने समग्र राष्ट्र को अप्रतिम चरदान के रूप में रचनारमक आलोक से दीर्घत किया है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन वन्द्य

नपौनिधि, बहुभाषाविज्ञ आचार्य श्री देशभूषण जी भारतीय साहित्य के गम्भीर अध्येता एवं मर्मज्ञ विद्वान् हैं। भारतीय साहित्य की आध्यात्मिक एवं दार्शनिक निधियों को जन-जन तक पहुँचाने में उन्होंने स्वयं को समर्पित कर दिया है। इस भविष्यद्वष्टा, अनासक्त कर्मयोगी ने राष्ट्र के रचनात्मक निर्माण और उत्तर एव दक्षिण के रासात्मक सम्बन्धों को विकसित करने के लिए विभिन्न भारतीय भाषाओं तथा सांस्कृत, तमिऴ, कन्नड़, बगला, गुजराती आदि के भक्ति साहित्य को राष्ट्रभाषा हिन्दी में तथा हिन्दी के भक्ति-साहित्य को अन्य भारतीय भाषाओं में अनुवर्तित किया है। आचार्य श्री देशभूषण जी की सतत साहित्य-साधना के कारण ही अनेक समर्थ श्रुतियों की विभिन्न अज्ञात एव महत्त्वपूर्ण रचनाएँ प्रकाश में आ सकी हैं। आपकी गणना भारतीय भाषाओं के उन युगप्रभुषण साहित्य-सेवियों में की जा सकती है जिन्होंने धर्म की रक्षा एव साहित्य के अन्वय के लिए समर्पित होकर भारत के विभिन्न भाषा-भाषियों में प्रेम एवं सद्भाव की अविविच्छिन्न कड़ियों को जोड़ा है। जिन-बाणी के प्रचार-प्रसार के लिए आपने अनेक प्राचीन एवं दुर्लभ पांडुलिपियों को प्रकाश में लाने का अहिंसा प्रयास किया है। पुस्तकप्रिय धर्ममन्ध-राशि-गंगा के आप अभिनव भगीरथ हैं।

परम बन्धनीय, सिद्ध तपस्वी आचार्य देशभूषण जी सांस्कृतिक अनुवर्तना के प्रमुख उद्बोधक महापुरुष हैं। आपके चरण रचनाधर्मों हैं। अनेक प्राचीन तीर्थक्षेत्रों के जीर्णोद्धार एव नए तीर्थों की सृष्टि के मूल श्रेष्ठ आप ही रहें हैं। आपके भागीरथ प्रयत्न से भारत की सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक राजधानी श्री अवोध्या जी में जैन धर्म के आरा प्रवर्तक भगवान् श्री श्वषभदेव की बत्तीस फुट की कलात्मक मूर्ति की प्रतिष्ठा एवं भव्य मन्दिर जी का निर्माण सम्भव हो सका है। साधना स्वयं ब्रूलमिरि पारवन्वाच (जयपुर, झारिया जी) एवं गौरवमण्डित शान्तिमिरि (कोथानी) पूज्य आचार्यश्री के रचनात्मक क्रिया-कलापों का सजीव इतिहास हैं। आपके पावन शेरणा से लेकर जिनमन्दिरों, कालेश्वर, पाट-शास्त्रा, पुस्तकालयों, बाबुशालाओं, औषधालयों एव धर्मशास्त्राओं का निर्माण एव उद्धार हुआ है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी इस युग के सर्वप्रमुख विगम्बर जेनाचार्य हैं। एक विगम्बर सन्त के रूप में जीवन व्यतीत करते हुए श्री आचार्य श्री अत्यन्त उदार एव सहृदय हैं। भारत एव विश्व के सभी धर्मों के प्रति उनके मन में समानता भाव है। उन्होंने प्रायः सभी धर्मों के प्रमुख ग्रन्थों का अध्ययन किया है। इसीलिए उनकी पवित्र बाणी में सभी धर्मों के सिद्धान्तों एव आदर्शों का समावेश पाया जाता है। आचार्यश्री की सम्मति में जैन धर्म की वृष्टभूमि अत्यन्त उदार है। वे जैन धर्म को आत्मा का धर्म मानते हैं। उनकी दृष्टि में जैन धर्म में ही विश्वधर्म होने की क्षमता है। इसीलिए आचार्यश्री अपनी साधना एव तपश्चर्या में जैन धर्म को विश्वव्यापी बनाने में निरन्तर सलग्न हैं। वास्तव में वे नए युग की आस्था के सबल प्रतीक हैं। बहुमुखी रचनात्मक व्यक्तित्व एवं कृतित्व के धनी आचार्य श्री देशभूषण जी धर्म के सजीव एवं मूर्तिमन्त मन्धक हैं।

धर्मप्राण मुमुक्षुओं के लिए आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज का व्यक्तित्व सहज आस्थाग्राम रहा है। गरीरधर्मों होते हुए भी आप में रक्त-मांस की गंध नहीं है। अध्यात्म की शुद्ध-ज्योत्स्ना में परिव्याप्त प्रभा-मंडल आपके दिव्य शरीर को अलौकिक आभा प्रदान करता है। इसी कारण प्रतिकूल परिस्थितियों श्री आपके सम्मुख नतमस्तक हुई हैं। आप उपसर्गजयी और महान् परिग्रहजिता हैं। एलाचार्य मुनि श्री विद्यामन्ध जी महाराज सरीभे श्रमणों के परमगुरु और चिररत्न माननीय मृत्यो के सजग प्रहरी हैं, महान् अध्यात्मनायक, मन्तस्वी, मनीषी, उदार और उदात्त बहुआयामी व्यक्तित्व के धनी तथा प्रेरणा के असय अमृत-कोष हैं।

प्रस्तुत अभिनन्दन धन्य

जैन-समाज की शीर्ष अध्यात्ममणि, गौरव-शिखर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के महत्त्वपूर्ण अवदान में प्रेरित होकर उनके मन्वंजन तिताय रचनात्मक कार्यों और धर्म-प्रचार की महान् सेवाओं को लक्षित करते हुए यह परमावश्यक था कि हम उनकी कीर्ति को मूर्त स्वरूप प्रदान करने के निमित्त एक विज्ञान अभिनन्दन धन्य को प्रस्तुत करते इस मलका पुरुष का सारस्वत अभिनन्दन कर अपने कर्तव्य का पालन करें। इस प्रकार के युग-प्रभुषण राष्ट्रप्रेम सत का अभिनन्दन वास्तव में एक राष्ट्रीय एव सांस्कृतिक आवश्यकता है। इसीलिए भारतवर्ष के जैन समाज में योगेन्द्र-बुद्धामणि, परमहंस, धर्म-साधक आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की दीर्घकालीन सेवाओं एवं श्रेष्ठ व्यक्तित्व के प्रति वितन्त्र श्रद्धा व्यक्त करने के लिए एक विज्ञान अभिनन्दन धन्य जैन-धर्म के विश्वकोश के रूप में उनके कर-कर्मलों में समर्पित करने का पावन सकल्प किया था।

इस प्रकार आचार्यरत्न श्री १०८ देशभूषण जी महाराज का सारस्वत अभिनन्दन विगम्बर मुनि-परम्परा का सार्विक कीर्ति-आलेख है। यह व्यष्टि को नहीं, परम्परा को नमन है। व्यष्टि में समष्टि की प्रतिच्छवि है। इस ग्रन्थ को दो भागों में विभक्त किया गया है—(१) आस्था, और (२) चिन्तन। आस्था खड के अन्तर्गत पांच उपखंड हैं—आस्था का अर्थ, काशत्रयी व्यक्तित्व, रसबन्धिका, अमृतक, सुख-सकल्य।

आस्था और चिन्तन

‘भाषा का अर्थ’ के अन्तर्गत साहित्यकारों, राजनेताओं, केन्द्रीय मंत्रियों, राज्यपालों, संसद सदस्यों, मुनियगणों एवं समाज के प्रतिष्ठित आबकों द्वारा आचार्यों के प्रति शुभकामनाएँ व्यक्त की गई हैं। ‘काशजयी व्यक्ति’ के अन्तर्गत इस महान् साधक के दिव्य व्यक्तित्व, उनके जीवन की अलौकिक घटनाओं, उनकी प्रेरणा से निमित्त विभिन्न तीर्थसेवो तथा मानव-कल्याण सम्बन्धी योजनाओं की जानकारी, उनके द्वारा सम्पन्न विभिन्न चातुर्मासों आदि का उल्लेख किया गया है। ‘रसबन्तिका’ के अन्तर्गत पालि, प्राकृत, अपभ्रंश, कौरसेनी, संस्कृत, हिन्दी तथा उर्दू भाषा में देश के अनेक रससिद्ध कवियों द्वारा आचार्यों की गुण-गरिमा का काव्यमय उल्लेख किया गया है। ‘अमृत कण’ में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी द्वारा देश के विभिन्न भागों में दिये गए प्रवचनों में से तथा उनके द्वारा सम्पादित, लिखित महत्त्वपूर्ण धर्म-ग्रन्थों में से चुने हुए अंश प्रस्तुत किये गए हैं और ‘सृजन संकल्प’ खंड में आचार्यों के साहित्यिक अवदान का मूल्यांकन किया गया है।

इस अभिनन्दन ग्रन्थ का दूसरा खंड ‘चिन्तन’ के रूप में है जिसे सात उपखंडों में विभाजित किया गया है—(१) जैन दर्शन मीमांसा, (२) जैन तत्त्व चिन्तन, (३) आधुनिक सम्बंध, (४) जैन प्राच्य विद्याएं, (५) जैन साहित्यानुमोचन, (६) जैन धर्म एवं आचार, (६) जैन इतिहास, कला और संस्कृति, (७) गोम्मेटा दिग्दर्शन। इन खंडों में देश-विदेश के शीर्षस्थ विद्वानों, विभिन्न विश्वविद्यालयों के कुलपतियों, विभागाध्यक्षों, आचार्यों, विद्या विशेषज्ञों, अनुसन्धित्सुओं एवं जैन पीठाधीश्वरों के जोधपूर्ण निबन्ध समाकलित किये गए हैं। यह अभिनन्दन ग्रन्थ वास्तव में जैन धर्म, दर्शन, कला, संस्कृति, इतिहास, साहित्य आदि के सम्बंध में विश्वकोश के समान महत्त्वपूर्ण ग्रंथ माना है और आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के व्यक्तित्व की अनेक चमत्कारी घटनाओं के प्रामाणिक उल्लेख, उनके सम्पर्क में आने वाले मुनियों और आबकों के आश्रयमय वचनों और आचार्य-रत्न के धार्मिक प्रवचनों का सार-संक्षेप व अमृत-मुल्य सुनिश्चित-वचनों के समाहार से इसमें जैन समाज को ही नहीं, समूचे मानव-जाति को दिशा देने की सामर्थ्य है।

प्रस्तुत ग्रंथ के अभिनन्दनीय महापुरुष आचार्यरत्न श्री महाराज के घरणों में भक्ति का अर्थ समर्पित करते समय लोक-मग्न की लुप्तभूमि में जैन धर्म के गौरवशाली अतीत एवं महान् परम्परा का स्वर्णिम इतिहास में यी आँखों में तेर रहा था। अपनी इस कल्पना की मूर्त रूप देने के लिए मैंने महानगरी दिल्ली की साहित्यिक एवं सांस्कृतिक गतिविधियों के प्राण, सुधी समानोषक, सहृदय कवि, साहित्यकार एवं पी० जी० डी० ए० पी० साध्य कानेज (दिल्ली विश्वविद्यालय) के वरिष्ठ प्राध्यापक, डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त से सम्पादन-कार्य के सम्बन्ध में आवश्यक विचार-विमर्श किया। धर्मप्राण डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त ने इस सारस्वत अनुष्ठान के लिए अपनी ओर से भरपूर सहयोग देना सहर्ष स्वीकार कर लिया। उनके द्वारा दिये गए आश्वासन के उपरान्त पुराणपुरुष, परमप्राध्य, आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव और उनकी पीरवशाली परम्परा के घरणों में आस्था का दीप प्रज्ज्वलित करने की भावना से श्री १०८ आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज म्यास, दिल्ली के पराधिकारियों एवं सदस्यों ने दिनांक ३१ अगस्त १९८० को आचार्यचरण के प्रति आस्थाशील आबकों की एक विशेष बैठक बुलाई जिसमें अभिनन्दन ग्रन्थ समिति का विधिवत् गठन किया गया। समिति की साधारण तथा द्वारा अनुमोदित इस मंगल अनुष्ठान को मूर्त रूप देने के लिए द्रुतगति से कार्य का शुभारम्भ कर दिया गया। आवश्यक प्रबन्ध व्यवस्था एवं साधनों के निरन्तर अभाव में भी समिति ने श्रैष्ठ्यपूर्वक अपने शायित्व का कुशलतापूर्वक निर्वाह कर एवं अनुरक्षणीय उदाहरण प्रस्तुत किया है।

राज्यवार दिनांक २६ अक्टूबर १९८० को आयोजित बैठक में समिति का सविधान स्वीकृत किया गया और प्रस्तावित अभिनन्दन ग्रंथ की योजना की सन्तुष्टि के उपरान्त श्री मुमत्तप्रसाद जैन (अवैतनिक महामंत्री) एवं प्रधान सम्पादक डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त को यह अधिकार दिया गया कि वे परामर्शदाता मंडल तथा सम्पादक मंडल का स्वरूप ही गठन कर लें।

कार्यारम्भ के समय इस अभिनन्दन ग्रन्थ की ११०० पृष्ठों में पूर्ण करने का विचार किया गया था, किन्तु देश-विदेश के विद्वानों और आस्थाशील आबकों द्वारा इस विषय में अत्यधिक उत्साह दिखाते के कारण वर्तमान में यह लगभग २००० पृष्ठों का कलेवर ग्रहण कर गया है। इसके सम्पादन-मंडल में विभिन्न विषयों के अधिकारी विद्वानों और जैन विद्या के अध्ययन-अध्यापन में समर्पित मनोवियों डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त (पी० जी० डी० ए० पी० साध्य कानेज), डॉ० मोहनचंद (रामजस कानेज), डॉ० दामोदर शास्त्री (श्री सालबहादुर शास्त्री सम्स्कृत विद्यापीठ), डॉ० पुष्पा गुप्ता (नर्मोबाई कानेज), डॉ० महेन्द्र कुमार निर्दोष (हसरत कानेज), प्रो० पी० पी० जैन (दक्षिण इन्स्टीट्यूट फॉर टेक्नोलोजी, बम्बई), श्री विशानस्वरूप रस्तगी (रिसर्च स्कॉलर, सम्स्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय), श्री जगदीश कौशिक (रिसर्च स्कॉलर, बौद्ध दर्शन विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय) का सहयोग प्राप्त हुआ है। डॉ० महेन्द्र कुमार को ‘अमृत कण’, डॉ० मोहनचंद को ‘जैन तत्त्व चिन्तन’, आधुनिक सम्बंध’, श्री विशानस्वरूप रस्तगी को ‘जैन दर्शन मीमांसा’, प्रो० पद्मचन्द जैन को ‘जैन प्राच्य विद्याएं’, डॉ० पुष्पा गुप्ता को ‘जैन साहित्यानुमोचन’, डॉ० दामोदर शास्त्री को ‘जैन धर्म एवं आचार’ और श्री जगदीश कौशिक को ‘गोम्मेटा दिग्दर्शन’ शीर्षक खण्डों का सम्पादन करने का दायित्व दिया गया था जिसे उन्होंने पूर्ण मनोयोग से सम्पन्न किया। ‘भाषा का अर्थ’, ‘काशजयी व्यक्ति’, ‘रसबन्तिका’, ‘सृजन संकल्प’ का सम्पादन

डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त ने किया है। 'जैन प्राच्य विद्याए' एवं 'जैन साहित्यानुशीलन' शीर्षक खण्डों के सम्पादन में भी उनका सहयोग रहा है। 'जैन इतिहास, कला और संस्कृति' के स्वतन्त्र सम्पादन तथा केच सभी खण्डों के पारस्परिक सामंजस्य का दायित्व भुगत रहा है। सम्पादन मंडल के सभी सहयोगियों की सारगर्भित मध्या मुझे सदैव उपलब्ध रही है। डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त, डॉ० मोहनचन्द्र, डॉ० रामोदर शास्त्री, डॉ० महेन्द्र कुमार 'निर्दोष' तथा श्री बिनयचन्द्रकृष्ण स्तुती तो समय-समय पर विचार-विमर्श के लिए कार्यालय में आते रहे हैं और कार्य को भीष्ट सम्पन्न कराने के लिए अनेक बार प्रेरणें भी गयीं हैं, किन्तु उन्होंने किसी भी प्रकार के मार्ग-भ्रम को स्वीकार नहीं किया। इस उदारतापूर्वक दिये गए सहयोग के लिए समिति की ओर से मैं उनके प्रति आभार व्यक्त करता हूँ।

प्रस्तुत ग्रन्थ के लिए जैन धर्म के शीर्षस्थ आचार्यों एवं मुनियों का आशीर्वाद हमारे साथ रहा है। उन्होंने कृपापूर्वक समय-समय पर हमारा मार्ग दर्शन किया है और मनोबल बढ़ाया है। परामर्श मंडल के सदस्यों ने आवश्यकतानुसार ग्रन्थ की रूपरेखा को समझा, सराहा और अपने उपयोगी सुझाव दिए, सम्पादन मंडल के सभी विद्वान् और विशेषज्ञ डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त तथा डॉ० मोहनचन्द्र विगत सात वर्षों से इस कार्य में मिश्रित भावना से सहज मग्न रहित रहे, लेखकों से बिना किसी पारिषदिक के शोधपरक निबन्ध एवं अन्य महत्वपूर्ण सामग्री प्राप्त हुई। कुछ लेखक इन्तु तो इस बीच देव-योग से कालकवलित भी हो गए। अभिनन्दन ग्रन्थ समिति की ओर से मैं इन सभी सहयोगियों का साधुवाद करता हूँ।

इस अभिनन्दन ग्रन्थ को सुसज्जित रूप में प्रस्तुत करने की दृष्टि से मुझे समाज के विभिन्न वर्गों के अनेक सज्जनों का सहयोग मिला है। इस धर्म कार्य के लिए सर्वश्री नरेन्द्र पल्लोहा, श्रेणिक लाल शर्मा, अजित बघीचाध्याय, जुगमन्दर दास जैन 'पुणेश', मुन्शी सुमेरचन्द्र जैन (पञ्च), अनन्त कुमार जैन (जैन मेडिकोज), सुधीर जैन, विष्णु कुमार शर्मा, जिनेंद्र कुमार जैन कागजी, अनिल कुमार जैन (वर्धमान पेपर प्रोबन्ड), का निष्कास भाव में सहयोग प्राप्त हुआ है। श्री सुरेंद्र जैन ने समिति के लिए बिनाकलम में उदारता से महयोग दिया है। शांतिगिरि के चित्र प्रकाश ने भी कुछ दुर्लभ चित्र प्राप्त हुए हैं। श्री महताबसिंह जैन जोहरी, श्री बिनेंद्र कुमार जैन सराफ, श्री प्रेमचन्द्र जैन (पहाड़ी धीरज) ने भी अपने निजी सङ्ग्रह में कुछ चित्र उपलब्ध कराए हैं। श्री पवन कुमार जैन, श्री संजय चराडवा ने अपनी तृप्तिका में ग्रन्थ को सज्जित करने में सहयोग दिया है।

अभिनन्दन ग्रन्थ को मर्बाग सुन्दर, उपयोगी एवं प्रामाणिक रूप देने के लिए देश-विदेश के हजारों साधु-सन्तों एवं मनीषियों ने सम्पर्क एवं पत्र-व्यवहार किया गया। समिति ने अपने गठन से अब तक लगभग पन्द्रह हजार पत्रों का आदान-प्रदान इस सास्वत अनुष्ठान के निमित्त किया है जो स्वयं से उन अभिनन्दन का एक हिस्सा बन गया है। इस विज्ञापनकार्य अभिनन्दन ग्रन्थ का मुद्रण विभिन्न मुद्रणालयों में हुआ है। इस दृष्टि में सर्वश्री कृष्णकान्त चौधरी, भगवत स्वर्ण प्रसाद, रामकिशोर शर्मा, शेरचर जैन, पंकज जैन, अम्बुज जैन, गंगाशरण शर्मा की सेवाएँ उल्लेखनीय हैं। जिल्दमास श्री मकमूद अली ने भी बड़े सौंय का परिचय दिया है। अधिकांश सामग्री सन् ८२-८३ में ही प्रकाशित हो चुकी थी। इस सामग्री को उन्होंने इतनी लम्बी अवधि तक मजोर रखा और सुसज्जित जिल्द बांधी, इसके लिए वे निश्चय ही हमारी बधाई के पात्र हैं।

इस विज्ञापन अभिनन्दन ग्रन्थ के प्रकाशन के निमित्त जिन दत्तार महापुरुषों ने आचार्यजी के प्रति आस्था व्यक्त करते हुए संरक्षक अथवा साधारण सदस्य बन कर धन मुनन कराया है, उनके प्रति आभार व्यक्त करना भी मैं अपना कर्तव्य समझता हूँ। अभिनन्दन ग्रन्थ समिति के इतिहास में जनवरी ८३ से दिसम्बर ८५ की अवधि निष्क्रियता और उदासीनता की रही है। यद्यपि सम्पादकों ने अपना सभी कार्य सर्वथा अर्धनैतिक रूप में किया है और कार्यालय सम्बन्धी व्यवस्था पर भी राशि व्यय नहीं की गई, तथापि कागज के क्रय और मुद्रण व जिल्दबंदी के भुगतान तो करने ही थे। इस सम्बन्ध में मुझे यह कहते हुए सकोच है कि अभिनन्दन ग्रन्थ समिति के गठन से लेकर अब तक हमें समय-समय पर आर्थिक कठिनाइयों से सघर्ष करना पड़ा है। समाज के अनेक महापुरुषों ने वचन तो दिया किन्तु या तो उसका पालन नहीं किया अथवा बारम्बार स्मरण दिलाने पर भी कष्टग्रस्त गति से सहयोग दिया। परिणामस्वरूप ग्रन्थ के प्रकाशन में शिथिलता होता गया और सन् १९८० में प्रारम्भ किया गया यह भक्तिपरक अनुष्ठान वन-केन-प्रकरणे सन् १९८० में पूरा हो पा रहा है। यह भी समाज के लिए कम गौरव की बात नहीं है।

आर्थिक सहयोग समय पर प्राप्त न होने का एक दुष्परिणाम यह हुआ है कि इस ग्रन्थ की सामग्री मुद्रण के लिए विभिन्न वर्णों ने देनी पड़ी है और प्रेष भी बदलती पड़ी है। परिणामतः मुद्रण की एकरूपता में बाधा पड़ चुकी है और प्रुफ-समोधान के समय वर्तनी की एकरूपता भी खलित हुई है।

इस प्रकार की विषम स्थिति में जनवरी १९८६ में समिति को प्राणवान् बनाने के लिए विशेष सभा का आयोजन किया गया। सभा में विद्वान् के अनुसार पदाधिकारियों एवं कार्यकारिणों का पुनर्गठन हुआ और इस सभा में उपस्थित सभी महापुरुषों ने कार्य को यथाशीघ्र पूर्ण करने के लिए सहयोग देने का आश्वासन दिया और इस कार्य को सफल बनाने के लिए बुद्ध स्तर पर कार्य किया। इस नवगठित समिति के अध्यक्ष श्री लालचन्द्र जैन एडमोकेट ने समय-समय पर उपयोगी मार्गदर्शन किया और आर्थिक कारणों से समिति का कार्य प्रभावित न हो इसके लिए

प्रोत्साहन एवं सक्रिय सहयोग दिया। समिति के पदाधिकारी श्री अजितप्रसाद जैन ठेकेदार (अध्यक्ष); डॉ० कैलाशचन्द्र जैन (उपाध्यक्ष), श्री सुभाषचन्द्र जैन (सन्धी), श्री महेश्वर कुमार जैन (कोषाध्यक्ष) श्री उपयोगी मन्त्रणा और कार्य में सहयोग देते रहे हैं। अभिनन्दन ग्रंथ के सफल समापन के अवसर पर बैखराज प्रेमचन्द जैन (सन्धी) की अविस्मरणीय सेवाएं विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। समिति की संयोजना, गठन, अर्थ-व्यवस्था का निमंत्रण एवं अन्य अनेक प्रकार के दायित्वों का उन्होंने निष्काय भाव से निर्वहण किया है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ समिति के विधान के अनुसार इस महान् कार्य की गतिविधियों को दिशा देने के लिए ग्यारह सदस्यीय समिति का गठन किया गया है। श्री अनन्त कुमार जैन (जैन मेडिकोज) के संयोजकत्व में संचालन समिति अपना कार्य पूर्ण मनोयोग से कर रही है। इस संचालन समिति के सभी सदस्य धन्यवाद के पात्र हैं।

'आस्था और चिन्तन' के विवाद भावलोक में निरन्तर सात बरसों तक बिचरण करते रहने के कारण सम्भवतः मैं अपने पारिवारिक एवं सामाजिक दायित्वों के प्रति न्याय नहीं कर पाया। इस सार्विक सकल्य को मूर्त रूप प्रदान करने में मेरे परिवार जनों—धर्मपत्नी कृष्णा जैन तथा पुत्रो सजय, सदीप और शरत्—का प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष समर्पित सहयोग रहा है। प्रस्तुत अभिनन्दन ग्रन्थ के सफल प्रकाशन पर उन सबका हृषित होना स्वाभाविक है। इस प्रकार के धर्म कार्यों में उनका निरन्तर रुचि बने रहे, यही मेरी कामना है।

भगवान् श्री जिनैन्द्रदेव, जिनबाणी एवं धर्मगुरुओं की भक्ति के निमित्त निष्काम भाव से आयोजित इस सारस्वत अनुष्ठान की समापन बेला के अवसर पर युगप्रमुख दिगम्बराचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने कृपा-प्रसाद के रूप में मुझ जैसे अल्पज्ञ एवं साधारण व्यक्तित्व को 'सम्भवत्त्व रत्नाकर', 'साहित्य सन्धी' और 'जैन विद्याभूषण' जैसे गौरवशाली पदों से समलङ्कृत किया है। विश्वधर्म-प्रेरक आचार्य सुशील कुमार जी ने भी विनाक ५ मई १९८७ को इस असाधारण कार्य की प्रशंसा करते हुए मुझे 'परमार्हन्त धर्मोपासक' का पद प्रदान किया है। इस सबसे मैं एक ओर तो सकोच का अनुभव कर रहा हूँ, किन्तु दूसरी ओर मुझे सुखद सन्तोष का भी अनुभव हो रहा है। एक प्रकार से इन महान् धर्मगुरुओं द्वारा यह मेरे धर्म और साधना की सामाजिक स्वीकृति है। मैं उनका हृदय से आभारी हूँ। वास्तव में उन्हीं की अज्ञात प्रेरणा से यह कार्य सम्पन्न हो सका है।

दिनांक १०-५-१९८७

सुमत्प्रसाद जैन
अवैतनिक मन्त्राम्नी एवं प्रबन्ध सम्पादक

प्रस्तावना

यत्र स्वाध्याय सिद्धान्तो यत्र वीर्य विपण्यः ।

तत्र जीविषयो मूर्तिर्ध्यानयो ध्यावाचः ॥

परम पूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण श्री महाराज श्रमण परम्परा के प्रतीक हैं । श्रमणों का स्मरण, श्रुत्येव से श्रीमद्भागवत तक—एक लम्बी जनेतर शृंखला मे भी अद्यापूर्वक किया गया है । श्रमण शब्द सर्वप्रथम श्रुत्येव के दशम मण्डल में उपलब्ध होता है । वही श्रमणमेव, अजितनाग और नेमिनाथ की प्रशंसा मे अनेक श्रुचाओं की रचना की गई है । डॉ० राधाकृष्णन् ने भी अपने प्रसिद्ध ग्रंथ 'इंडियन फिलासफी' में ऐसा लिखा है । श्रुत्येव के एक सूक्त १०/१३६ मे मुनियो का अनोखा वर्णन उपलब्ध होता है । तैत्तिरीयाय्यक (२/७) मे श्रमणो के सम्बन्ध मे लिखा है—वातरशानाम्प्रीणामुर्ध्वमनि । सायणाचार्य ने इसकी व्याख्या की है—वातरशानाख्या श्रम्य श्रमणा ऊर्ध्वं मनिनो बहुधुः । बृहदारण्यकोपनिषद् (४/३/३२) मे श्रमणो को पूज्य कहा गया है । श्रीमद्भगवत्गीता (२/५६) तथा श्रीमद्भागवत (५।३।२०) मे भी उनका श्रव्यात्मक वर्णन किया गया है । जैनाचार्य रविचन्द्र ने श्रमण के अम शब्द पर बल देते हुए लिखा—तपसा प्राप्य सम्बन्धं तपो हि अम उच्यते । आचार्य देशभूषण जी ने इस दीर्घकालीन विरासत को जिया है । बचपन से अब तक ८० वर्ष का उनका जीवन तप मे ही बीता है । इस कलियुग मे ऐसे श्रम-साध्य तप का अभिनन्दन हर हम स्वयं अभिनन्दनीय बने हैं । महाराज तो वीतरात्री हैं, उन्हें न निन्दा से अर्थ है और न प्रशंसा से । वह दोनों से ही ऊपर हैं ।

आज वह आचार्य पद पर दशकों से प्रतिष्ठित हैं । उन पर 'बरे राहू चागुरी' से 'आचार्यते आचार्यः' व्युत्पत्ति पूर्णरूप से घटित होती है । उन्होंने केवल-प्रणीत धर्म को स्वयं अपने आचरण मे ढाला और दूसरों को ढालने की विधि बताई । उनका संघ अनुशासन-बद्ध है । वह आचार्यश्री के दिक्षावे मार्ग पर आत्मज्ञान के लिए ऊर्ध्वपंथी है । आचार्यश्री ने आचरण के जिस सम्यक् पथ पर सब को जागे बढाया, वह उसी पर चला, तिलमात्र छहर-छहर नहीं हुआ, यह सब न देखा है । यही कारण है कि उनके शिष्य आचार्य, एलाचार्य और उपाध्याय-जैसे पावन पदों पर प्रतिष्ठित हैं । वे सभी देश को सम्यक् दिशा मे से जाने का प्रयास कर रहे हैं । इससे जन-जन मे धर्म और नैतिकता अपने सही अर्थों मे प्राणवत हो उठेगी, ऐसा हमे विश्वास है ।

आचार्यश्री उष्णकोटि के आध्यात्मिक शिक्षक हैं । उन्होंने ईसा की पहली शती में हुए आचार्य कुन्दकुन्द के इस विधि वाक्य को—आचार्य वही है जो साधारण साधुओं को कर्मों का क्षय करने वाली शिक्षा देता है—जीवन-कसौटी माना है । उन्होंने इस लक्ष्य की प्राप्ति करने के लिए स्थूल से सूक्ष्म की ओर शर्न-शर्न-किन्तु दृढ़तापूर्वक बढ़ने का सूत्र दिया है । इसी कारण वे अध्यात्म विद्या के साथ-साथ व्यावहारिक ज्ञान की भी काम महत्त्व नहीं देते । उनकी दृष्टि मे टेन्कोकल शिक्षा की अध्यात्म-मूला होना ही चाहिए । ऐसा हुए बिना वह विषय चिह्नस करेगी, यह मुनिविषय है । कोई भी व्यावहारिक शिक्षा जो केवल बाह्य को समुन्नत बनाती है, अत को नहीं, वह ऐसे ही है जैसे किसी का एक कदम बढ़ता जाये और दूसरा वहीं-का-तही रहे । वह टूट जायेगा । लक्ष्य तक पहुँचे बिना बीच मे ही डह पड़ना, उसकी नियति बन जायेगा । अध्यात्म के बिना मानव मे छिपा अतिमानव कभी प्रगट न हो सकेगा, ऐसा वे मानते हैं । वे स्थूल को नकारते नहीं, किन्तु उसकी सार्यकता तभी है, जब वह सूक्ष्म को पा सके । आचार्यश्री की दृष्टि सूक्ष्म पर टिकी है । स्थूल और सूक्ष्म का—पुद्गल और चेतना का—बारीक और आस्था का अनानुकासीन सम्बन्ध है । पुद्गल दृष्ट है, मूर्तिक है, साकार है और गम्य है । उसे पकड़ कर हम सूक्ष्म तक पहुँच सकते हैं । ऐसा किये बिना हमारी गुजर नहीं । मानव संस्कृति के समाप्त होने का डर है ।

स्थूल से सूक्ष्म तक की यात्रा बिना दिव्य चरित्र के नहीं हो सकती । आचार्यश्री की दृष्टि मे दर्शन, ज्ञान और चरित्र को एक साथ चलना चाहिए । जैन आचार्यों ने 'सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्राणि सोऽस्यार्थ' से यह सिद्ध किया है कि हृदय में अष्टा हो, ज्ञान हो और चारित्र हो, तभी हम 'तमसो मा ज्योतिर्गमय' के सूत्र को चरितार्थ कर सकते हैं, अन्यथा नहीं । आज के दार्शनिक, वैज्ञानिक और राजनीतिज्ञ चरित्र के बिना ही, अनमानस को एक सही दिशा मे ले जाने का दावा करते हैं, किन्तु स्पष्ट है कि बिश्व एक चतुराका मोह मे रहा है । हिंसा और आत्मेयात्र एक चरम सीमा तक बढ चुके हैं । आचार्य देशभूषण जी महाराज मे अहिंसा को ही सम्यक् चरित्र कहा । उसके बिना शिक्षा अधूरी है और मानव जीवन भी । उन्होंने अपने को इसी रूप मे ढाला है । वे अहिंसा के अवतार हैं । वे जन-मानस को इसी दिशा मे अग्रसर करने के लिए प्रयत्नशील

आस्था और चित्तान

है। विश्व की मानव संस्कृति को यदि जीवंत रहना है, तो बहिष्ता के अन्धाधुनिक कोई उपाय नहीं है।

आचार्यश्री मूलतः कन्नडभाषी हैं, किन्तु उन्होंने मराठी, गुजराती, तथा तमिल पर मातृभाषा-वत् अधिकार प्राप्त किया है। इसके साथ ही वे संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश के भी ज्ञाता हैं। हिन्दी में भी अधिकारपूर्वक प्रवचन करते और लिखते हैं। उन्होंने हिन्दी, मराठी, कन्नड और गुजराती में अनेक ग्रन्थों की रचना की है। इससे उनकी सृजन-शक्ति का पता चलता है। उनकी दृष्टि में भारत की भाषायिक एकता के लिए विभिन्न भाषाओं में साहित्य-लेखन और विचारों का आदान-प्रदान आवश्यक है। वे चाहते हैं कि उत्तर और दक्षिण भारत के लोग एक-दूसरे की भाषा और साहित्य का गहन अध्ययन करें। इसका प्रारम्भ उन्होंने स्वयं किया और अपने भक्तों को एक राह दिखाई। एतदर्थ उन्होंने तमिल, कन्नड, मराठी और गुजराती के ग्रंथों का हिन्दी में और हिन्दी के ग्रन्थों का दक्षिणी भाषाओं में अनुबाद किया। इसके लिए मूल ग्रन्थ की भाषा का ठोस ज्ञान आवश्यक है, तभी अनुबादक उस ग्रन्थ के भावों के साथ तादात्म्य स्थापित कर सकता है। अनुबाद की प्रामाणिकता के लिए यह आवश्यक है। इस दिशा में आचार्यरत्न की मायता सर्वव्यति है। फिर भी, विनम्रता इतनी कि वे अपने पाठकों से कहते हैं कि आप केवल सार ग्रहण करें, क्योंकि मैं भाषा-अल्पज्ञ हूँ। अनेक भाषाओं के ज्ञाता और अनेक ग्रन्थों के मष्टा होने पर भी, उनमें अहंकार बिल्कुल नहीं है। अच्छे-से-अच्छा लिखे और अमहंकारी रहे, यह मुक्ति है, किन्तु वह तभी और साधक, जिसमें अपने कर्तापन का आभास भी नहीं, उसके लिए यह कठिन नहीं है। जो अपने को परभाव का कर्ता मानता ही नहीं, उसमें किसी ग्रन्थ के लेखक, अनुबादक अथवा सम्पादक होने का हम्प कैसे जमेगा? जमेगा ही नहीं। दीर्घ तपसाधना ने आचार्यश्री को अभिमान में डूब नहीं बड़ने दिया। आचार्यश्री सही नहीं हैं वे साधु हैं।

आज बुद्धावस्था में भी वे अनुसन्धित्वात्मा के लिए मेरणा-जोत हैं। उन्होंने असंख्य हस्तलिखित प्रतियां पढ़ी हैं। जहां भी गये, हस्त-लिखित ग्रन्थ भण्डारों को अवश्य टटोला। आचार्यश्री का कथन है कि बड़ा ऐसे-ऐसे रत्न पड़े हैं, जिनसे भारतीय साहित्यकार अभी तक निरांत अनभिज्ञ हैं। उनका सम्पादन और प्रकाशन होना ही चाहिए। यदि जैन शोध संस्थान और विश्वविद्यालय इस कार्य को सम्पन्न कराएँ तो उनका महत्त्व बढ़ेगा। शोध संस्थानों का तो यही उद्देश्य होना चाहिए। यह एक अम-साध्य कार्य है। केवल श्रम ही नहीं, उसके पीछे लगन की ठोस भूमिका भी जरूरी है। एतदर्थ एक धर्म साधु एक उपयुक्त पात्र है।

जैन साधु जानता है कि आत्मज्ञान ही सच्चा ज्ञान है, किन्तु श्रुतज्ञान भी अपने स्थान पर महत्त्वपूर्ण है। उसे नकारा नहीं जा सकता। आचार्यश्री एक विमम्बर आचार्य हैं। योग और तप ही उनका जीवन है। वे सुमुमुक्षु हैं, किन्तु प्राचीन भण्डारों में छिपे विभूतप्राम श्रुत को प्रकाश में लाने के लिए जो कुछ वे कर सकते हैं, कर रहे हैं। इसे भी वे ज्ञानसाधना ही मानते हैं। आत्मज्ञान और श्रुतज्ञान का ऐसा समन्वय और कहीं बेचना को नहीं मिलता। वे साधु और विद्वान् दोनों के लिए ही अनुकरणीय हैं।

आचार्यश्री परमबुद्धात्मा हैं। उठते-बैठते, सोते-जागते उन्हें सदैव 'जीवेत्तु कृपापरत्त्वम्' का ध्यान रहता है। जिसका हृदय सदैव दूसरों की मंगल भाषना से ओत-प्रोत होगा, वह स्वयं मंगल रूप है। आचार्यश्री मंगल की साक्षात् प्रतिमा हैं। उनका शरीर, मन, प्राण सब कुछ जग-जन, जीव-जीव के मंगल में लगा हुआ है। यही कारण है कि उनके दर्शन-भाग से लोग आनन्दित हो उठते हैं। चारों ओर मुख-मालि छा जाती है। दुष्टियों के दुष्ट दूर हो जाते हैं और बिम्बानुर मिथिलता का अनुभव करते हैं। जिसके हृदय में मंगल है, उससे जग-भेतन दोनों का मंगल होगा, ऐसा वैज्ञानिकों के प्रयोगात्मक परीक्षणों से भी सही साबित हुआ है। रूस में इस प्रकार के अनेक प्रयोग किये गए हैं।

इस सर्वधर्म में आचार्य अमृतचन्द्र का एक कथन इष्टम्भ है। उनके अनुसार जो बुद्धी जीवों की वेदना का अनुभव नहीं करते वे अपनी वेदना को भी नहीं जान पाते। अपने को जानने के लिए परवेदना का अनुभव आवश्यक है। ऐसा किये बिना, अपने चैतन्य की उपासना मोह और अज्ञान के अतिग्रस्त कुछ नहीं है। जो पर-वेदना को नहीं जानते और निज की जानने का प्रयत्न करते हैं, वे उसी भ्रान्ति दुर्गति का प्राण हो जाते हैं, जैसे आखें बन्द कर चलने वाला हाथी किसी गहरे गड्ढे में गिर जाता है। अर्थात् स्वचैतन्यत्व की कटहनी तभी समझ में आती है, जब वह पर-वेदना का अनुभव करता है। आचार्य अमृतचन्द्र का वह श्लोक इस प्रकार है—

न कदाचानापि पर्यवेदनां विना, निज वेदना जिम ! जगस्य आयते ।

जगभोजनेन नियतसि वासिष्ठा, पररक्षितरक्षत विभुपासि मोगिष्ठा ॥ (सधृतत्वस्कोट)

'आचार्यरत्न श्री देशभूषण श्री महाराज अभिनन्दन शर्मा' एक बहुदकाय ग्रन्थ है। इसमें बारह खण्ड हैं—आस्था का अर्थ, कामजयी व्यक्तित्व, रमबलिका, मूल संकल्प, अमृत कण, जैन दर्शन की भाषा, जैन तत्त्वदर्शन : आधुनिक मंदिर, जैन प्राच्य विद्या, जैन माहिरानुशीलन, जैन धर्म एवं आचार्य, जैन इतिहास, कला और संस्कृति, गोमटेय दिग्दर्शन। प्रथम पात्र खण्ड आचार्यश्री के जीवन और व्यक्तित्व को उजागर करते हैं, शेष में जैन दर्शन, जैन सिद्धान्त, जैन इतिहास-संस्कृति और पुरातत्त्व का विवेचन-विवेचन है। कुल मिलाकर यह ग्रन्थ 'अभिनन्दन ग्रन्थ

श्रृंखला' में विषय, रूप, आकार तथा सुरक्षिपूर्ण मुद्रण की दृष्टि से अद्वितीय है और अपना एक पृथक् स्थान बनाने में समर्थ हो सका है। इससे अनेक विषयों के अनुसन्धित साधान्वित होने, ऐसा मुझे विश्वास है। यह एक विद्वत्साधु प्रयत्न है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण श्री के व्यक्तित्व और कृतित्व को समग्र रूप से आबक समाज के सम्मुख प्रस्तुत करने की भावना से तैयार किया गया यह विज्ञान अभिनन्दन ग्रन्थ जैन विद्याओं के सभी पहलुओं पर प्रकाश डालता है। इसकी योजना बनाने और विगत पाच वर्षों से निरन्तर उसे सकुशल रूप में निभाने का श्रेय श्री सुमतप्रसाद जैन (महामंत्री एवं प्रबन्ध सम्पादक) को है, जिन्होंने इस कार्य को सुरक्षिपूर्ण ढंग और सात्विक धर्म-भावना से सम्पन्न कराया है। शष्पों का नाम निर्धारण, उनमें सफलित विषयों का चयन और उनसे सम्बन्धित उत्तम कोटि के विद्वानों की खोज श्री सुमतप्रसाद जैन और प्रधान सम्पादक डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त की सूक्ष्म-वृक्ष की परिचायक है। उनके साथ डॉ० मोहनचंद, प्रो० पी० सी० जैन, डॉ० दामोदर शास्त्री, श्री बिशनस्वरूप रस्तगी, डॉ० पुष्पा गुप्ता, डॉ० महेन्द्रकुमार और श्री जगदीर कौशिक ने भी सगन और श्रम में काम किया है। सम्पादन ही ग्रन्थ का मूलसाधार होता है। वह यहाँ सृष्ट है। इसके साथ ही, ग्रन्थ के लगभग १८०० पृष्ठों का कलात्मक मुद्रण, निर्दोष प्रूफ रीडिंग, आचार्यश्री के चित्रों का चयन, पूरे ग्रन्थ का आकर्षक गैट-अप आदि का प्रबन्ध भी आसान नहीं था। अभि-मन्दन ग्रन्थ समिति के पदाधिकारियों एवं सम्पादन-मंडल ने यह भार जिस सहजता और छैयें के साथ निभाया, वह उनकी असीम श्रद्धा का परि-चायक है। श्री लालचन्द जैन एडवोकेट (अध्यक्ष), वैद्य श्री प्रेमचन्द जैन (मन्त्री), श्री सुभाषचन्द जैन बिजली बाने (मन्त्री) और श्री महेन्द्र कुमार जैन (कोषाध्यक्ष) की सेवाएँ इस दृष्टि से सराहनीय हैं। इन सबको मेरा पूर्ण आशीर्वाद है। आचार्यरत्न श्री को त्रिवार नमोऽस्तु।

—एलाचार्य मुनि विद्यानन्द

सदस्य मंडल

(क) संरक्षक

- अजितप्रसाद जैन, पटाखेवाले
अनन्त कुमार जैन, जैन मैडिकोज
कमलकान्त जैन, कूँबा सेठ
कश्मीरचन्द गोधा (असर्ज सांतिविजय एड कपनी)
(डा०) कलाशचन्द जैन, राबा टायर
(श्रीमती) पुष्पा जैन धर्मपत्नी श्री अनन्त कुमार जैन
प्रदमन कुमार जैन, सर्राफ
रमेशचन्द जैन, राजपुर रोड
(श्रीमती) शकुन्तला जैन धर्मपत्नी श्री अजितप्रसाद जैन पटाखेवाले
(श्रीमती) शकुन्तला जैन धर्मपत्नी श्री अजितप्रसाद जैन जोहरा
(स्वर्गीय) सुरेशचन्द जैन, वैदावाले
सुरेशचन्द जैन, डिप्टी गंज
नरेन्द्र कुमार जैन सुपुत्र श्री महाबीर प्रसाद जैन, गाजियाबाद बाले

(ख) सदस्य

- अजित प्रसाद जैन, पीतलबाने
अजित प्रसाद जैन, ठेकेदार
अनिल कुमार जैन, दरियावाज
अनिल कुमार जैन, माडीबाने
अभिमानः कुमार जैन, मस्जिद मोठ
(डा०) एस० के जैन
ओमप्रकाश जैन सर्राफ, रिवाडी
(श्रीमती) कुमुम जैन, विवेक विहार
कृष्ण कुमार जैन, असरफी मैडिको
जिनैन्द्र कुमार जैन, कागजी
जिनैन्द्र कुमार जैन, कूँबा सेठ
जिनैन्द्र कुमार जैन, बगलौर
(न्यायप्रति) जी० सी० जैन
(डा०) डी० सी० जैन
त्रिलोकचन्द जैन, पहाडी घोरज
दरोगामल जैन, कागजी
दामचन्द बाफना, मस्जिद मोठ
धनीचन्द जैन, सितारेवाले
धनेन्द्र कुमार जैन, जोहरा
नन्मूल जैन, विजया बैंक
नन्मूल जैन, सर्राफ
नरेन्द्र कुमार जैन, जोहरा
नरेन्द्रचन्द जैन, नरेन्द्र उद्यान
नरेन्द्रचन्द जैन मादीपुरिया
नानक चन्द जैन, कालका जी
नाम गम जैन, जोहरा
(श्रीमती) निर्मला जैन, भगनगम रोड
पद्मचन्द जैन, दिगम्बर आर्ट कंटेज
पद्ममन जैन, कागजी
पन्नालाल जैन, तेज अखबार
पुरुषोत्तम कुमार जैन, भामीरथ देवेस
प्रमोद कुमार जैन, कागजी
(वैद्यराज) प्रेमचन्द जैन
प्रेमचन्द जैन, जैना वाच कम्पनी
प्रेमचन्द जैन मादीपुरिया

फूलचन्द जैन, कागजी
 बलवन्तराय जैन, सी० सी० कासोली
 बाबूदयाल जैन, लक्ष्मी नगर
 भुजप्पा लप्पाराव यलगुजरी
 महताब सिंह जैन, जौहरी
 महेंद्र कुमार जैन, मस्जिद मोठ
 महेंद्र कुमार जैन, टेकेदार
 महेशचन्द जैन, मस्जिद मोठ
 (श्रीमती) मैना सुन्दरी जैन
 (डॉ०) मोहनचन्द
 रमेशचन्द जैन, सराफ
 रमेशचन्द जैन, कपडेवाले
 (डॉ०) रमेशचन्द्र गुप्त
 राजेन्द्र प्रसाद जैन, कम्पोजी
 रोजननाथ जैन, मस्जिद मोठ
 सान्धव जैन, एडवोकेट
 बिजय कुमार गगवाल, जलगांव
 विनय कुमार जैन, दूधवाले
 बिमल कुमार जैन, बिबेक बिहार
 (श्रीमती) शकुन्तला जैन, रामनगर (पहाड गज)

शान्तप्पा यशवन्तप्पा मिर्जी
 श्रीचन्द जैन, बाबलवाले
 श्रीपाल जैन, मोटरवाले
 श्रीपाल जैन, पहाडी धीरज
 श्रीमन्दर कुमार जैन, कागजी
 सतीश जैन (रज्जो भाई)
 सनत कुमार जैन, सितारेवाले
 सलेक चन्द जैन, कूँबा सेठ
 सातवीडा बालवीडा पाटिल, मजलेकर
 सुखमाल चन्द जैन, सितारेवाले
 सुभाष चन्द जैन, कागजी
 सुभाष चन्द जैन, बिजलीवाले
 सुमत प्रसाद जैन, बडमान जुम्स
 सुमत प्रसाद जैन, कपडेवाले
 (श्रीमती) सुमेर चन्द जैन
 सुरेश चन्द जैन, मबीन साहदरा
 सुशील कुमार जैन, कूँबा सेठ
 स्वर्ण कुमार जैन (आयकर विभाग)
 ह्रीशक्ता भीमवीडा, नमलापुरे

कार्यकारिणी समिति

| | |
|--------------------|--------------------------------|
| अध्यक्ष : | सायबन्द जैन, एडवोकेट |
| उपाध्यक्ष : | अवितप्रसाद जैन, ठेकेदार |
| " : | डॉ० कैलाश बन्द जैन |
| सहाय्यी : | सुमसप्रसाद जैन |
| सम्प्री : | वैद्यराज प्रेमचन्द जैन |
| " : | सुधाश बन्द जैन, बिजलीवाले |
| कोषाध्यक्ष : | महेन्द्र कुमार जैन, मस्जिद मोठ |
| सचिव कार्यकारिणी : | सुमेरचन्द जैन मुसी जी |
| " : | पन्नासात जैन, तेव अखबार |
| " : | महनाबसिंह जैन, जौहरी |
| " : | डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त |
| " : | जिनेन्द्र कुमार जैन, कागजी |
| " : | बिनयकुमार जैन, दूधवाले |

संचालन समिति

| | |
|---|------------------|
| बालचन्द जैन, एडवोकेट | (अध्यक्ष) |
| सुमतप्रसाद जैन | (सहामन्त्री) |
| महेन्द्र कुमार जैन, मन्त्रिध भोठ (कोषाध्यक्ष) | |
| डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त | (प्रधान सम्पादक) |
| श्रीमती पुष्पा जैन, बकीलपुरा | |
| कमलकान्त जैन, कूबा सेठ | |
| बिमल कुमार जैन, बिबेक बिहार | |
| जिनेन्द्र कुमार जैन, कागजी | |
| बिनय कुमार जैन, दूधवासे | |
| बैद्यराज प्रेमचन्द जैन | |
| अनन्त कुमार जैन, जैन मेडिकोव | (संयोजक) |

जिने भक्तिजिने भक्तिजिने भक्तिः सदास्तु मे ।
सम्यक्त्वमेव संसार-वारणं मोक्ष-कारणम् ॥

श्रुते भक्तिः श्रुते भक्तिः श्रुते भक्तिः सदास्तु मे ।
सज्ज्ञानमेव संसार-वारणं मोक्ष-कारणम् ॥

गुरो भक्तिगुरो भक्तिगुरो भक्तिः सदास्तु मे ॥
चाग्निमेव संसार-वारणं मोक्ष-कारणम् ॥

आचार्यग्ल श्री १०८ देशभूषण जी महाराज का सारस्वत अभिनन्दन
दिगम्बर मुनि-परम्परा का सात्विक कीर्ति-आलेख है। यह व्यक्ति मे
समष्टि की प्रतिच्छवि है।

आस्था और चिन्तन

- आस्था का अर्थ
- ज्ञानत्रयी व्यक्तित्व
- रमयानिका
- भ्रम-कण
- सृजन-संकल्प

अनुक्रमणिका

- जैन दर्शन की माया
- जैन तत्त्व चिन्तन : आधुनिक संदर्भ
- जैन प्राच्य विद्याएं
- जैन साहित्यानुशीलन
- जैन धर्म एवं आचार
- जैन इतिहास, कला और संस्कृति
- गोमटेश दिग्दर्शन

आस्था और चिन्तन
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रंथ

आस्था

- (अ) आस्था का अर्थ (पृष्ठ १—३६)
- (आ) कासकयी व्यक्तित्व (पृष्ठ १—१५६)
- (इ) रसवन्तिका (पृष्ठ १—८८)
- (ई) अमृत-कण (पृष्ठ १—११६)
- (उ) मृजन-सकल्य (पृष्ठ १—८८)

चिन्तन

- (अ) जैन दर्शन बीमासा (पृष्ठ १—१७६)
- (आ) जैन सत्त्व चिन्तन आधुनिक सन्दर्भ (पृष्ठ १—१६८)
- (इ) जैन प्राण्य विचारें (पृष्ठ १—२२०)
- (ई) जैन साहित्यानुशीलन (पृष्ठ १—१८८)
- (उ) जैन धर्म एव आचार (पृष्ठ १—१५२)
- (ऊ) जैन इतिहास, कला और संस्कृति (पृष्ठ १—१८४)
- (ए) गोम्पटेश विवरणन (पृष्ठ १—५२)

ग्रन्था का अर्घ्य

(पृष्ठ १—३६)

[माहिषकारो, राजनेताओं, केन्द्रीय मंत्रियों, राज्यपालों, ससद् मण्डलों, मुनिगणों एवं समाज के प्रविष्टित श्रावकों द्वारा आचार्यश्री के प्रति व्यक्त शुभकामनाएँ एवं मन्देश]

सर्वश्री जैनेन्द्रकुमार १, अशोककुमार सेन ३, कृष्णचन्द्र पन्त ३, एस० एम० एच० बर्नी ४, आर० के० त्रिवेदी ४, बी० एन० पांडे ५, एच० एम० दुवे ५, चुरीद आलम खान ६, अजित पाजा ६, मोनेन्द्र मकवाणा ७, जगप्रवेश चन्द्र ७, कुलानन्द भारती ८, रमेश मी० जगजिनामी ८, जस्टिस एम० एच० बेग ९, अर्जुन सिंह ९, जी० एस० द्विवेदी १०, सैयद शाहबुद्दीन १०, डॉ० चन्द्रशेखर त्रिपाठी ११, जयप्रकाश अग्रवाल ११, मदन पांडेय १२, निहालसिंह जैन १२, रामाश्रय प्रसाद सिंह १३, श्रीरेन्द्रमिह १३, नन्दकिशोर शर्मा १४, केशवराव पारधी १४, मनकूल सिंह चौधरी १५, कालीप्रसाद पांडेय १५, बृद्धिचन्द्र जैन १६, हरेन सुमित्र १६, गगाराम १७, समरब्रह्म चौधरी १७, सुरेन्द्रपाल सिंह १८, डी० पी० यादव १८, कमला प्रसाद रावत १८, डालचन्द जैन १९, जगन्नाथ प्रसाद १९, रामेश्वर नौखरा १९, भारतसिंह २०, डॉ० मनोज पाण्डेय २०, लाल डहोमा २१, प्रो० नारायणचन्द पराशर २१, जे० के० जैन २२, जयदम्बी प्रसाद यादव २३, प्यारेलाल खंडेलवाल २४, मधुप्रकाश मालवीय २४, कैलाशपति मिश्र २५, पुष्पोत्तमदास काकोडकर २५, तनाबाबू २६, अटलबिहारी बाजपेयी २६, समरेन्दु कुट्ट २७, जर्ज कर्नाडिस २७, प्रमोद महाजन २८, मोहन धारिया २८, डॉ० विजयकुमार मल्होत्रा २८, श्रीकूराम जैन २९, डॉ० के० जी० देशमुख २९, एम० चन्द्रशेखर २९, परमपूज्य जगद्गुरु शंकराचार्य जी (पुरी) ३०, आचार्य तुलस सागर जी ३०, आचार्य मन्मथ सागर जी ३०, लु० सिद्धसागर जी ३०, श्री चारुकीर्ति स्वामी जी ३१, स्वामी नन्दनन्दानन्द सरस्वती ३१, अक्षयकुमार जैन ३१, रमेशचन्द जैन ३२, लक्ष्मीनिवास बिरला ३२, प्रो० कृष्णदत्त बाजपेयी ३२, धवल आनन्द कीसल्याण ३२, कालीचरण ३२, कश्मीरचन्द मोघा ३३, दयानन्द योगशास्त्री ३३, बालचन्द्र शास्त्री ३४, डॉ० प्रेमचन्द जैन ३४, रामचन्द्र सारस्वत ३४, प० वीरचन्द जैन ३५, बाबूलाल पर्वदी ३५, नगेन्द्रकुमार जैन बिलासा ३५, डॉ० अनन्तकुमार गुप्ता ३६, डॉ० नरेन्द्र भानावत ३६, माणकचन्द नाहर ३६

कालजयी व्यक्तित्व

(पृष्ठ १- १५६)

| | | |
|-----------------------------------|---|----|
| १. एक कालजयी अपराजेय व्यक्तित्व | डॉ॰ रमेशचन्द्र गुप्त, श्री सुयसप्रसाद जैन | १ |
| २. एक महान् सन्त-रत्न | आचार्यसम्प्राट् श्री आनन्द ऋषि जी | ५७ |
| ३. जैन धर्म के मुख्य नेता | आचार्य श्री ज्ञातिसागर जी | ५७ |
| ४ आदराञ्जलि | आचार्य मुनि श्री विद्यानन्द जी | ५७ |
| ५ निम्नलिखित व्यक्तित्व | मुवाचार्य महाप्रज्ञ मुनि श्री नयमल जी | ५८ |
| ६. विरल विभूतियों मे एक | राष्ट्रमन्त्र मुनि श्री नवराज जी | ५६ |
| ७ अभिनन्दन | उपाध्याय श्री अमर मुनि जी | ६० |
| ८ स्नेह-सौजन्य के साक्षात् प्रतीक | उपाध्याय श्री पुष्कर मुनि जी | ६१ |
| ९ आचार्यश्री के प्रथम दर्शन | उपाध्याय मुनि श्री भरतसागर जी | ६२ |
| १० सन्त-रत्न | श्री देवेन्द्र मुनि शास्त्री जी | ६३ |
| ११ महाराज श्री श्री जीवन ज्ञात्री | आचार्यकल्प श्री ज्ञानभूषण जी | ६४ |
| १२ श्री महावीर वाणी के उद्घोषक | आचार्यकल्प श्री श्रवण सागर जी | ६७ |
| १३. यतिवर्ग नमोऽस्तु | मुनि श्री नेमिसागर जी महाराज | ६८ |
| १४. मेरे गिज्ञा गुरु | मुनि श्री मधव सागर जी | ६८ |
| १५ विषयविभूति | मुनि श्री आर्यनन्दी जी | ६९ |
| १६. उज्ज्व कोटि के आचार्य | मुनि श्री पारवकीर्ति जी | ६९ |
| १७. जैन शासन के उज्ज्वल नक्षत्र | श्री गिरीश मुनि जी | ७० |
| १८. अद्भुत है उनकी व्याख्यान शैली | मुनि श्री कुन्वत ऋषि जी | ७१ |
| १९ प्रातः स्मरणीय | मुनि श्री बुद्धिसागर जी | ७१ |
| २०. परोपकारी गुरुदेव | आधिकारल ज्ञानमती जी | ७२ |
| २१ विनम्रता की प्रतिभूति | शुल्क रत्नकीर्ति जी | ७४ |
| २२. महान् उपकारी | शुल्क जयभूषण जी | ७४ |
| २३ अलौकिक जीवन | आयिका अचयमती जी | ७५ |
| २४ पावन धर्मतीर्थ | शुल्क जयकीर्ति जी | ७५ |
| २५. भारत-वीरव | शुल्क सन्मति सागर 'ज्ञानानन्द जी | ७६ |
| २६. मत शीघ्र के भूषण | शुल्क कामधिरय नन्दी जी | ७६ |
| २७ संकल्प और त्याग की प्रतिभूति | शुल्किका राजमती जी | ७७ |
| २८ भारत की बोधा | शुल्किका कीर्तिमती जी | ७६ |
| २९. निष्ठ-पुरुष | ड० कुसुमबाई जैन | ७६ |
| ३०. भारत-वीरव | ड० सुनीता शास्त्री | ८७ |
| ३१. जनकल्याणकारी सन्त | ड० धर्मचन्द जी शास्त्री | ८० |
| ३२. बन्धियों की भावना | डॉ॰ रमेशचन्द्र गुप्त | ८१ |

| | | |
|--|---------------------------------|-----|
| ३१. Homage to Acharyaratna Shri Deshbhushana Ji | Justice T.K. Tukol | ८३ |
| ३४. साधुरत्न आचार्य देशभूषण महाराज | पं० सुमेरुचन्द्र जैन दिवाकर | ८७ |
| ३५. आध्यात्मिक एवं सामाजिक उपलब्धियों के समयप्रष्टा | श्री कामेश्वर वर्मा 'नयन' | ९० |
| ३६. अनुभूति की जाती है, कही नहीं जाती | डॉ० लालबहादुर शास्त्री | ९१ |
| ३७. जिन-आसन-प्रभावक | स्वामी श्री सुमेरु चन्द जैन | ९२ |
| ३८. श्रमण-परम्परा मे एक ज्योतिर्मय व्यक्तित्व | आचार्य राजकुमार जैन | ९५ |
| ३९. महान् प्रभावक दिगम्बर सन्त | डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन | ९८ |
| ४०. राष्ट्रीय एकता के आध्यात्मिक गुरु | श्री बलचन्द्रराय तायल | ९९ |
| ४१. पावन स्मृतिया | श्रीमती शशिप्रभा जैन 'सर्शाक' | १०० |
| ४२. मेरे शिक्षा गुरु | श्री विमलकुमार जैन सोरपा | १०१ |
| ४३. समन्वय सेतु | पं० मोतीलाल 'विजय' | १०२ |
| ४४. आचार्यरत्न अनीशद नगर मे | डॉ० महेन्द्र सागर प्रबोधिनी | १०४ |
| ४५. आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | डॉ० कैलाशचन्द्र जैन | १०५ |
| ४६. स्मृतिया जो धुधलायी नहीं | श्री बसन्त कुमार जैन शास्त्री | १०६ |
| ४७. गुणाचार्य महान् सन्त | श्री धन्नासाध जैन | १०७ |
| ४८. भूमी-बिसरी यादें | श्री निहामधन्द्र जैन | १०८ |
| ४९. धर्मचक्र प्रवर्तक | श्री सत्यकचन्द्र जैन | ११० |
| ५०. आचार्य महाद्रुम बन्दे | डॉ० गुणीलचन्द्र दिवाकर | १११ |
| ५१. बन्दीय पत्रक | पं० बलमद्र जैन | ११२ |
| ५२. साधना के मूर्तरूप | सेठ सर भागचन्द्र सोनी | ११२ |
| ५३. कुछ अमिट यादें | श्री श्रीपाल जैन कसेरे | ११३ |
| ५४. लोककल्याणकारी साधक | श्री सुधीरकुमार जैन | ११३ |
| ५५. मेरा तो उद्धार हो गया | श्री बाह्रिद अली | ११४ |
| ५६. धर्म के महान् आचार्य | श्री प्रेमचन्द्र जैन मावीपुरिया | ११४ |
| ५७. सचल तीर्थ | श्री सुमतिचन्द्र शास्त्री | ११५ |
| ५८. जल-आत बन्धन | डॉ० प्रेमचन्द्र रोवका | ११५ |
| ५९. प्रणामाञ्जलि | डॉ० उदयचन्द्र जैन | ११६ |
| ६०. वैभ्र और समाज के भूषण | श्री लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज' | ११६ |
| ६१. महान् व्यक्तित्व | श्री भगतराम जैन | ११६ |
| ६२. दिव्य पुरुष | डॉ० जयकिशन प्रसाद खंडेलवाल | ११७ |
| ६३. प्रेरणा के अमिट स्रोत | श्री महाताबचन्द्र जैन | ११७ |
| ६४. कालजयी चिन्तन के कुछ स्वर | श्रीमती निर्मला जैन | ११८ |
| ६५. परमकारुणिक आचार्यश्री | श्री अजितप्रसाद जैन ठेकेदार | १२० |
| ६६. चार्चित्ति भिरोगमि | श्री जिनपौड़ा जम्मोडा पाटिल | १२० |
| ६७. श्री पार्श्वनाथ दिगम्बर जैन मन्दिर जी के उद्धारक | श्री कर्मचन्द्र जैन | १२१ |
| ६८. राजस्थान मे आचार्य देशभूषण जी | डॉ० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल | १२२ |
| ६९. सन्त भिरोगमि परम गुरुदेव | पं० यतीन्द्रकुमार बैथराज | १२३ |
| ७०. कलकला में ससंघ पदार्पण | श्री कमलकुमार जैन गौहल्ल | १२४ |
| ७१. सिद्धियों के धनी | आचार्य जिनेन्द्र | १२४ |
| ७२. आचक्र सद्कर्म करता रहे | श्री अजितप्रसाद जैन पीतल वाले | १२५ |

| | |
|--|--|
| ७३. निर्भिक और मार्मिक कस्ता | |
| ७४. धर्मध्वजा के उन्नायक | |
| ७५. साधवों न हि सर्वत्र | |
| ७६. एक अपूर्व अतिशयी घटना | |
| ७७. A Devotee's Homage | |
| ७८. अविनाय क्षेत्र (बरेली) का विकास | |
| ७९. उपसर्ग विवेता | |
| ८०. सार्वजनीन हित के प्रेरक | |
| ८१. साड़ी पर हवन | |
| ८२. सजीव तीर्थ | |
| ८३. विश्वविभूति | |
| ८४. आरा (बिहार) में महाराज का लेखन कार्य | |
| ८५. अद्भुत स्मृति के धनी | |
| ८६. माधना की पराकाष्ठा | |
| ८७. पवित्र जीवन | |
| ८८. निष्काम साधक | |
| ८९. श्रमण संस्कृति के उन्नायक | |
| ९०. सफल मार्गदर्शन | |
| ९१. तपस्वी साधुराज | |
| ९२. पावन व्यक्तित्व | |
| ९३. धर्ममूर्ति आचार्यश्री | |
| ९४. आत्मानुसंधान और परकल्याण का मकल | |
| ९५. श्रमण शिरोमणि | |
| ९६. On my having the first Darsana of Acharyaratna Shri Deshbhushan Ji Maharaj | |
| ९७. संकल्पों के प्रति निष्ठा | |
| ९८. भक्तवत्सल एवं विनोदप्रिय | |
| ९९. धर्म दीपक | |
| १००. चन्दन न बने बने | |
| १०१. अनेकान्त सावधोम | |
| १०२. गुप्त गुण लिखा न जाय | |
| १०३. गतिशील धर्मचक्र | |
| १०४. हृष्टि अनन्त हरि कथा अनन्ता | |
| १०५. कृपा सिधु, नर रूप हृष्टि | |
| १०६. राष्ट्रसन्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | |
| १०७. सद्गुरु महिमा अपार | |
| १०८. शत-शत बन्दन | |

| | |
|---------------------------------|--|
| १०९. आचार्यपथ रो सिद्धिसेवसूतणी | |
| ११०. समस्या और समाधान | |

| | |
|---|---------|
| श्री मांगीलाल सेठी 'हरिब' | १२५ |
| प० राजकुमार शास्त्री | १२६ |
| श्री ताराचन्द जैन | १२६ |
| श्री मिथीलाल पाटनी | १०७ |
| Km. Shakuntala D. Chowgle | १२७ |
| श्री मुमल प्रकाश जैन | १२८ |
| श्रीमती जैनमती जैन | १२८ |
| श्री कन्हेदीलाल जैन | १२९ |
| श्रीमती जयश्री जैन | १२९ |
| कु० किरणमाला जैन | १२९ |
| श्री सुरेन्द्र कुमार जैन जीहरी | १३० |
| श्री सुबोध कुमार जैन | १३० |
| श्री दशोपाम जैन | १३० |
| श्री जिनन्द्रकुमार जैन | १३१ |
| श्री केवलचन्द एच० रावत | १३१ |
| श्री अक्षयकुमार जैन | १३२ |
| डॉ० बोधनाथ पाठक | १३२ |
| सेठ मुनहरीनाथ जैन | १३३ |
| प० जमनाप्रसाद जैन हान्सी | १३३ |
| श्री मिथीलाल शाह जैन शास्त्री | १३३ |
| श्री महनाथ सिंह जैन जीहरी | १३४ |
| श्री राजेन्द्रप्रसाद जैन 'कम्मो जी' | १३४ |
| वैद्यराज प० मुन्दरलाल जैन | १३६ |
| Dr B.K. Khadabadi | १३७ |
| श्रीमती ऊषा जैन | १३८ |
| वैद्य प्रेमचंद जैन | १३९ |
| आचार्य श्री सुबल सागर जी महाराज | १४० |
| गणधराचार्य कुन्धनाथ जी | १४० |
| मनि श्री देवनन्दि जी | १४० |
| कु० अनन्तमति जी | १४१ |
| कु० चन्द्रभूषण जी | १४२ |
| श्री सुरेन्द्रचन्द जैन | १४२ |
| श्री अनन्तकुमार जैन | १४३ |
| डॉ० रघुवीर वेतालका | १४४ |
| श्री आलपुर बी० डी० (मदलगा) | १४५ |
| श्री विजिन्द्रकुमार जैन, श्रीमती जे० के० गांधी, | |
| श्री महन्द्रकुमार जैन, श्री घनेन्द्रकुमार जैन, श्रीमती लकुन्ला जैन, श्रीमती सतीश जैन, श्री सुशील जैन, श्री पुरुषोत्तम जैन, श्री महावीरप्रसाद जैन, | १४६-१४७ |
| प्रो० माश्व श्रीधर रणवि | १४८ |
| डॉ० महेंद्रकुमार 'निर्दोष' | १४९ |

रसवन्तिका

(पृष्ठ १ - ४०)

पृष्ठ

| | | |
|---|-------------------------------|----|
| १. अध्यात्म-गुरुष | डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त | १ |
| २. इन्द्रियजयी श्री देशभूषण जी | श्री मुमयप्रसाद जैन | २ |
| ३. क्षितिज से उभरा मूरज | डॉ० गुरेशचन्द्र गुप्त | ३ |
| ४. हे मरस्वती-गुरु | डॉ० उदयचन्द्र जैन | ३ |
| ५. स्तुति-पत्रक | डॉ० योगेन्द्रनाथ शर्मा 'अरुण' | ४ |
| ६. हे भारत के सत नेजस्वी | श्री जयप्रकाश 'जय' | ४ |
| ७. घन्य देश वह | डॉ० कस्तूरचन्द्र 'सुमन' | ५ |
| ८. परमहंस आचार्यरत्न को शत-शत बार प्रणाम | श्री कल्याण कुमार जैन 'शशि' | ६ |
| ९. हे तपोरत्न, भारत-भूषण | श्री तेमिचन्द्र जैन 'बिनोद' | ७ |
| १०. अभिनन्दन | डॉ० कैलाश 'कमल' | ८ |
| ११. अभिनन्दन | श्री आशिका अभयमती जी | ८ |
| १२. कोटि-कोटि प्रणाम | श्री विमलकुमार जैन सौराष्ट्र | ८ |
| १३. स्तवन | मुनि मुमन्त भद्र | १० |
| १४. कर गृहा विषय बन्दन है | श्री शर्मलाल जैन 'सरस' | ११ |
| १५. हे शक्ति के प्रभु | डॉ० नरेशचन्द्र बजरंग | १२ |
| १६. बन्दन करता हूँ बार-बार | श्री हजारीलाल काका बुदेलखरी | १३ |
| १७. अभिनन्दन | डॉ० सोधनाथ पाठक | १५ |
| १८. हे आत्मिक-गुरुष | डॉ० रमेशचन्द्र आनन्द | १६ |
| १९. अभिनन्दन होते रहे | श्री सुजित मुनि शास्त्री | १७ |
| २०. शत-शत अभिनन्दन | डॉ० गुरेश शीतल | १७ |
| २१. आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी | डॉ० प्रकाश सिन्हा | १८ |
| २२. हे आचार्य आपकी जय हो | श्री राजमल पबैया | १८ |
| २३. अक्षित चरण अङ्गा-मुमन | श्री मिथीलाल जैन | १९ |
| २४. प्रखर सूर्य | श्री जवाहरलाल 'भारत' | १९ |
| २५. इस भुविबर का नमन करो | श्री मैत्री निहान्त | २० |
| २६. गुरु-गौरव आध्यात्मिक भूषण | श्री वमन्त कुमार जैन | २० |
| २७. सस्कृति के महासूर्य | श्री प्रभात जैन | २१ |
| २८. मेरा नमन करो स्वीकार | श्री शारदचन्द्र शास्त्री | २१ |
| २९. आस्था के प्रतीक | श्री मुमयप्रसाद जैन | २२ |
| ३०. बयकार तो बोलो | श्री सुवैद्य जैन | २२ |
| ३१. उन पवित्र पदार्थगुरु से विनय सहित प्रणाम है | श्री अरुण शर्मा 'सुधाकर' | २३ |
| ३२. शत-शत बन्दन | श्री हार्मोदर चन्द्र | २४ |
| ३३. सचल तीर्थ | डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त | २५ |
| ३४. हे गुरु-कल्याणी | डॉ० रुचिरा गुप्ता | २५ |
| ३५. मार्गसाह | डॉ० बीणा गुप्ता | २५ |

| | | |
|--|-----------------------------|-----|
| ३६. आचार्य देशभूषण जी | श्री कपूरचन्द्र जैन | २६ |
| ३७. शत-शत प्रणाम | श्री जिनैन्द्रकुमार जैन | २६ |
| ३८. विराजो श्रीलाधारी | श्री गुरप्रसाद कपूर | २६ |
| ३९. त देशभूषण महर्षिमह समीधे | डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य | २७. |
| ४०. संस्तुति: | डॉ० कर्णराज शेषगिरि राव | २७ |
| ४१. देशभूषणाष्टकम् | प० ययाचन्द्र साहित्याचार्य | २८ |
| ४२. महाश्रेष्ठवन्दनम् | प्रो० नारायण बासुदेव तुमार | २८ |
| ४३. आचार्य-स्तव-द्वादशी | प० रामरत्न प्रभाकर शास्त्री | २९ |
| ४४. देशभूषण गुणस्तुति. | श्री प्रकाशचन्द्र जैन | ३० |
| ४५. आचार्य देशभूषण-स्तुति: | मुनि श्री ज्ञानभूषण जी | ३१ |
| ४६. आचार्य मुनि देशभूषणमह बन्धे जगद्वन्दितम् | डॉ० रामोवर शास्त्री | ३३ |
| ४७. आचार्य देशभूषण स्तुति: | प० इन्द्रलाल शास्त्री | ३६ |
| ४८. आहार्यदेशभूषण-पुदी | डॉ० प्रेमसुमन जैन | ३६ |
| ४९. सिरिदेवो देशभूषणो जयह | डॉ० श्रीरजन सूरिदेव | ४० |
| ५०. अभिनन्दन | श्री सुनील कुमार जैन | ४० |
| ५१. जगदाणदो देशभूषणो | डॉ० उदयचन्द्र जैन | ४० |
| ५२. महाराज श्री की जीवन-नाथा | डॉ० रिशव गाजियाबादी | ४१ |
| ५३. ए देव, तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ | श्री कृष्णपुरारि 'जिया' | ४५ |
| ५४. गुल ए अकीबत | श्री नमचन्द्र जैन | ४७ |

अमृत-कण

(पृष्ठ १—११६)

| | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|-----|
| १. जैनधर्म का शाश्वत स्वरूप | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | १ |
| २. जैन दर्शन एवं प्रकृति | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | १५ |
| ३. जैन आचार-संहिता | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | ३६ |
| ४. भ्रम एवं मनोविकार | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | ५६ |
| ५. व्यक्ति एवं समाज | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | ७४ |
| ६. चिन्तन के विविध आयाम | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | ८१ |
| ७. राष्ट्र की सम्मोहन | आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज | ११२ |

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन नामः

सृजन-संकल्प

(पृष्ठ १-८०)

१ साहित्य-गुरुष आचार्यग्ल श्री देशभूषण जी

२ भववान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन

३. शास्त्रसार समुच्चय

४. भरतेश-वैद्य

५. धर्मांशु

६. रत्नाकर-गतक

७. योगामृत

८. अपरात्रितेश्वर ज्ञातक

९. प्रब-शिरोमणि 'श्री भूवल्लभ'

१०. सिरि भूवल्लभ

११. गमोकार ग्रन्थ

१२. गमोकार ग्रन्थ

१३. मेरुमंदर पुराण

१४. उपदेश-सार-संग्रह

१५. उपदेश-सार-संग्रह

१६. श्री निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति

१७. गुण-शिष्य प्रश्नोत्तरी

१८. डाई हजार वर्षों में श्री भववान् महावीर स्वामी की विश्व को देन

१९. दशमसप्त धर्म

२०. नर से नारायण

२१. चौदह मुण्डवान चर्चा कोष

२२. गमोकार-मन्त्र-कल्प

२३. गमोकार-मन्त्र-कल्प

२४. भावनासार

२५. भावनासार

२६. धर्मांशुसार

२७. मानव जीवन

२८. भववान् महावीर और मानवता का विकास

२९. शास्त्र-मुष्क

३०. स्वामिभूति से रसामुभूति श्री ओर

डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त

श्री सुमतप्रसाद जैन

प्रो० सुरेशचन्द्र गुप्त

डॉ० मोहनचन्द

श्री सुमतप्रसाद जैन

डॉ० रमेशचन्द्र आनन्द

डॉ० रमेशचन्द्र मिश्र

डॉ० सुन्दरलाल कपूरिया

डॉ० देवराज पणिक

डॉ० बालकृष्ण अकिचन

श्री अनुपम जैन

मुष्मी सुरेशचन्द्र जैन

श्रीमती मीरा जैन

डॉ० रवीन्द्रकुमार सेठ

डॉ० भरत सिंह

श्री अमल भंडारी

डॉ० राज बुद्धिराजा

डॉ० सुरेश चौधरी

डॉ० नरेन्द्रनाथ बिषाठी

डॉ० सतीशकुमार भार्गव

श्री गुरुप्रसाद कपूर

श्री सुनील कुमार

श्री सुरेश जैन

पं० संदीपकुमार जैन

डॉ० शास्त्रचन्द्र जैन

डॉ० प्रमोदकुमार जैन

डु० कबिरा गुप्ता

वैद्य प्रेमचन्द जैन

वैद्य प्रेमचन्द जैन

वैद्य प्रेमचन्द जैन

डॉ० मोहनचन्द्र

१

१७

२१

२५

३१

३५

३९

४१

४३

४७

४८

५०

५२

५४

५७

५९

६१

६३

६४

६६

६७

६८

७४

७६

७८

७९

८०

८०

८०

८०

८१

जैन दर्शन बीमांसा

(पृष्ठ १—१७६)

| | | |
|--|---|-----|
| १. सम्पादकीय | श्री बिशानस्वरूप कस्तगी | १ |
| २. स्याद्वाद साहित्य का विकास | आचार्य-सम्पाद पूज्य श्री आनन्द श्रुति जी महाराज | ६ |
| ३. द्वैतवाद और अनेकान्त | मुखाचार्य महाप्रज्ञ जी (मुनि नथमल) | १७ |
| ४. स्याद्वाद सिद्धान्त—सनन और बीमांसा | श्री रमेश मुनि शास्त्री | २१ |
| ५. अन्य दर्शनों में अनेकान्तवाद के तत्त्व | श्री मुख्त मुनि शास्त्री | २६ |
| ६. स्याद्वाद | डॉ० मल्लदेव मिश्र | २६ |
| ७. समन्वय का मार्ग : स्याद्वाद | डॉ० अरुणलता जैन | ३३ |
| ८. मध्य की सर्वाङ्ग साधना | श्री देवेन्द्र मुनि शास्त्री | ३७ |
| ९. तत्त्वज्ञता | श्री जितेन्द्र वर्मा | ४८ |
| १०. जैन-दर्शन में द्रव्य की अवधारणा | श्री कपूरचन्द जैन | ५२ |
| ११. The Jaina Idea of Universe | Prof. M. S. Ranadive | ६५ |
| १२. Jain Concept of Living | Dr. J. D. Bhomaj | ९६ |
| १३. जैन दर्शन सम्मत आत्मा | डॉ० प्रेमचन्द जैन | १० |
| १४. जैन दर्शन में जीव द्रव्य | डॉ० श्यामस कुमार जैन | ८१ |
| १५. पुद्गल और आत्मा का सम्बन्ध | आचार्य अनन्तप्रसाद जैन | ८५ |
| १६. जैन कर्म सिद्धान्त तुलनात्मक विवेचन | डॉ० रामभूति त्रिपाठी | ८७ |
| १७. जैन दर्शन में बन्ध और मोक्ष | प्रो० अमोक्ष कुमार | ८८ |
| १८. आचार्य कुम्भकुन्द की सन्तुलित दृष्टि | डॉ० नालबहादुर शास्त्री | ८९ |
| १९. प्रवचनसार में ससार और मोक्ष का स्वरूप | डॉ० रमेशचन्द जैन | ९६ |
| २०. खडगहलयोग का अभिनेत्री म जैन-तत्त्व-विमल | श्री जगदीश कौमिक | १०१ |
| २१. प्रमाणबीमांसा एक अध्ययन | श्री श्रीचन्द चोरडिया | १०५ |
| २२. योगिप्रत्यक्ष : एक विवेचन | डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर | ११३ |
| २३. शब्दाद्वैतवाद : जैन दृष्टि | डॉ० लालचन्द जैन | ११५ |
| २४. आदिपुराण में जैन दर्शन के तत्त्व | डॉ० उदयचन्द जैन | १३८ |
| २५. समन्वय का अमोक्ष दर्शन अनेकान्त | उपाध्याय श्री अमर मुनि | १३७ |
| २६. आगम-साहित्य में योग के बीज | मुनि श्री गोकुलकुमार जी | १४० |
| २७. आचार्य कुम्भकुन्द और उनका दार्शनिक अवदान | डॉ० प्रबुद्धराज अग्रिवाली | १४४ |
| २८. भारतीय दर्शन के सन्दर्भ में जैन महाकाव्यों द्वारा विवेचित मध्यकालीन जैन-तत्त्व दार्शनिकवाद | डॉ० मोहनचन्द | १५१ |
| २९. Kundakunda on Samkhyā-Purusa | Dr. Shiv Kumar | १६१ |
| ३०. Some Less Known Verses of Siddhasena Divakara | Prof. M. A. Dhaky | १६५ |
| ३१. The Style of Writing for Debate in Indian Philosophy | Sh. Bishan Sarup Rustagi | १६६ |
| ३२. The Ultimate goal of Jain Philosophy | Prof. J. L. Shastri | १७१ |

जैन तत्त्व चिन्तन : आधुनिक सन्दर्भ

(पृष्ठ १-१६८)

| | | |
|--|-------------------------------|-----|
| १ सम्पादकीय | डॉ० मोहनचन्द | १ |
| २. जैन दर्शन की सैद्धांतिक साम्यताओं के सन्दर्भ में पुनर्जन्म के वैज्ञानिक अध्ययन की समीक्षा | शुनि श्री महेश कुमार जी | १४ |
| ३. अपराध क्षति एक जैन दृष्टिकोण से सम्बद्ध एक आधुनिक शोधकार्य की रूपरेखा | डा० रमेश भाई लालन | २४ |
| ४. वर्तमान युग में अहिंसा का महत्त्व | श्री कामेश्वर शर्मा 'नयन' | २७ |
| ५. अनेकान्तवाद और सर्वोदयवाद | डॉ० भागवत जैन | २६ |
| ६ जैन शास्त्रीय परम्परा एवं आधुनिक वैज्ञानिक मान्यता के सन्दर्भ में थोर्न-ड्रय की प्राप्ति-कारिता एक समीक्षा | श्री नन्दलाल जैन | ३२ |
| ७ आधुनिक सन्दर्भ में जैन दर्शन के पुनर्गठनाङ्कन की दिशाएँ | डॉ० दयानन्द भार्गव | ३६ |
| ८ सामाजिक समस्याओं के समाधान में जैन धर्म का योगदान | डॉ० सागरमल जैन | ४० |
| ९. जैन दर्शन आधुनिक सन्दर्भ | डॉ० हरेश प्रसाद शर्मा | ४६ |
| १० विश्वधर्म के रूप में जैन धर्म-दर्शन की प्रासङ्गिकता | डॉ० महावीर सरन जैन | ५८ |
| ११ धर्म संस्कृति की विश्व मान्यता को देन | श्री श्रीकृष्ण पाठक | ६४ |
| १२ जैन धर्म की विश्व की भौतिक देन | डॉ० कस्तूरचन्द 'सुमन' | ६६ |
| १३ आधुनिक युग में जैन सिद्धान्तों की उपयोगिता | डॉ० विमलकुमार जैन | ७० |
| १४ वैज्ञानिक आदिनि में जैन धर्म | श्री राजीव प्रचंडिया | ७४ |
| १५ परम ज्ञानियों में एक वैज्ञानिक महावीर | स्वामी बाहिव काशीजी | ८० |
| १६ आधुनिक धार्मिक एकता के परिप्रेक्ष्य में तुलसी साहित्य व महावीर बाणी में भाव-साम्य | श्री जगत भट्टारी | ८७ |
| १७ गुजरात के इतिहास-निरूपण में आधुनिक जैन साधुओं का योगदान | श्री रतेश जयसिंह | ९२ |
| १८. The Survival of Jainism | Prof. Bansidhar Bhatt | ९७ |
| १९. Studies in South Indian Jainism : Achievements and Prospects | Dr. B. K. Khadabadi | १०३ |
| २०. Evolution, Agriculture and the Jain Philosophy | Dr. H. K. Jain | १०८ |
| २१. How Karma Theory Relates to Modern Science | Dr. Duli Chandra Jain | ११२ |
| २२. Aparigraha, its Relevance in Modern Times | Prof. Angraj Chaudhary | १२३ |
| २३. Importance of Morality in Jainism | Sh. J. B. Khanna | १२८ |
| २४. आधुनिक भाषाविज्ञान के सन्दर्भ में जैन प्राकृत | राष्ट्रसन्त मुनिश्री नवराम जी | १२६ |
| २५. Values, Education and Jainism | Sh. Som Pal Sharma | १६३ |

जैन प्राच्य विद्याएं

(पृष्ठ १-२२०)

| | | |
|---|---|-----|
| १. सम्पादकीय | डॉ० मोहनचन्द | १ |
| २. जैन अवत्-उत्पत्ति और आधुनिक विज्ञान | प्रो० जी० आर० जैन | ६ |
| ३. Some Strange Notions in Jaina Cosmology | Dr. Sajjan Singh Lishk | १५ |
| ४. प्रारम्भिक जैन ग्रन्थों में बीजगणित | डॉ० मुकुट बिहारी साहू अग्रवाल | १६ |
| ५. Contribution of Ancient Jaina Mathematicians | Dr. B. S. Jain | ११ |
| ६. The Jaina Ulterior Motive of Mathematical Philosophy | Prof. L. C. Jain & Sh. C. K. Jain | ४६ |
| ७. जिनसद्गणि के एक गणितीय सूत्र का रहस्य | डॉ० राधाचरण गुप्त | ६० |
| ८. Contribution of Mahaviracharya in the development of theory of Series. | Dr R. S. Lal | ९१ |
| ९. महावीराचार्य कृत 'गणितसार संग्रह' | डॉ० अलेक्जेंडर बोरोदारस्की | ७७ |
| १०. Sumatibarsa Gani and Some Other Jaina Jyotiss | Prof. David Pingree | १९ |
| ११. Survey of the Work done on Jain Mathematics | Sh. Anupam Jain | १०५ |
| १२. संस्कृत व्याकरण को जैन आचार्यों का योगदान | डॉ० सूर्यपाल बासी | ११३ |
| १३. पूज्यपाद देवनन्दी का संस्कृत-व्याकरण को योगदान | डॉ० प्रभा कुमारी | १३१ |
| १४. आयुर्वेद के विषय में जैन दृष्टिकोण और जैनाचार्यों का योगदान | आचार्य राजकुमार जैन | १६६ |
| १५. दक्षिण में जैन-आयुर्वेद (प्राणावायु) की परम्परा | डॉ० राजेन्द्रप्रकाश भटनागर | १८३ |
| १६. आयुर्वेद को जैन सन्तो की देन | डॉ० तेजमिह मीढ | १६७ |
| १७. आयुर्वेद और जैन धर्म एक विवेचनात्मक अध्ययन | डॉ० प्रमोद मालवीय, डॉ० शोभा मोवार, डा० यशदत्त शुक्ल, प्रो० पूर्णचन्द्र जैन | २०१ |
| १८. संगीत समयसार के मन्त्रों में गायक-गुण-दीप-विवेचन | श्री बाचस्पति मोद्गस्य | २०५ |

जैन साहित्यानुशीलन

(पृष्ठ १-१८८)

| | | |
|---|---|-----|
| १. सम्पादकीय | डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त, श्री सुमतप्रसाद जैन | १ |
| २. संस्कृत में प्राचीन जैन साहित्य | डॉ० शिवचरण साह जैन | ६ |
| ३. जैन संस्कृत महाकाव्यों में रस | डॉ० पुष्पा गुप्ता | १२ |
| ४. The Jaina Contribution to Indian Poetics | Dr. K. Krishnamoorthy | ४० |
| ५. Exposition of Sahda-Shaktis by Siddhicandragani | Dr. Satyapal Narang | ४४ |
| ६. The Ramayana of Valmiki and the Jaina Puranas | Dr. Upendra Thakur | ४८ |
| ७. जैन-साहित्य में राम-भावना | डॉ० शशिरानी अग्रवाल | ५५ |
| ८. जैन राम-कथा की विशिष्ट परम्परा | डॉ० योगेन्द्रनाथ शर्मा 'अरुण' | ६१ |
| ९. राम-कथा का विकास प्रमुख जैन काव्यों तथा आनन्द रामायण के परिप्रेक्ष्य में | डॉ० अरुणा गुप्ता | ६४ |
| १०. जैन रामायण 'पञ्चमचरित' का ध्यावहारिक महत्त्व | डॉ० देवनारायण शर्मा | ७४ |
| ११. स्वयम्भू-रचित 'पञ्चमचरित' में वर्णित राम का व्यक्तित्व | प्रो० कृष्ण चंद जैन | ७७ |
| १२. जैन धर्म तथा दर्शन के तदर्थ में उत्तरपुराण की रामकथा | श्रीमती बीषा कुमारी | ८१ |
| १३. जैन राम-कथाओं में धर्म | डॉ० सुरेन्द्रकुमार शर्मा | ८१ |
| १४. प्राकृत कथाकारों का अहिंसात्मक दृष्टिकान | डॉ० प्रेमसुमन जैन | ८२ |
| १५. प्राकृत-जैन कथा-साहित्य का महत्त्व | सुधा बाब्या | ८७ |
| १६. जैन अपभ्रंश कथा-साहित्य का भूल्यांकन | श्री भामल कुशल | १०७ |
| १७. जैन भक्तकवि बनारसीदास के काव्य-निदान्त | डॉ० सुरेशचन्द्र गुप्त | ११२ |
| १८. जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में अष्टद्वय और उनका प्रतीकाई | डॉ० आरित्य प्रबन्धिया 'दीप्ति' | ११८ |
| १९. हिन्दी के विकास में जैन विद्वानों का योगदान | डॉ० प्रेमचन्द्र रावका | १२४ |
| २०. जैन दर्शन में वीर भाव की अवधारणा | डॉ० नरेश भानावत | १२६ |
| २१. जैन गद्य काव्य . एक अध्ययन | डॉ० विजय कुशयेष्ठ | १३० |
| २२. जैन हिन्दी-काव्य में व्यवहृत सद्योपरक काव्य-रूप | डॉ० महेन्द्रमाधव प्रबन्धिया | १४४ |
| २३. १६वीं शताब्दी का अर्चरित हिन्दी-कवि ब्रह्म गुणकीर्ति | डॉ० कम्पूरचंद कासलीवाल | १४७ |
| २४. भगवान् नेमिनाथ एवं राजमती से सम्बन्धित हिन्दी-रचनाएँ | श्री वेदप्रकाश गर्ग | १५० |
| २५. कवि-कंकण छीहल 'पुनर्मुखाकन | डॉ० कृष्णनारायण प्रसाद 'भागव' | १५७ |
| २६. प्रबुद्ध रोहितेय - समीक्षात्मक अनुशीलन | डॉ० रामजी उपाध्याय | १७१ |
| २७. आधुनिक हिन्दी जैन महाकाव्य . सीमा और सम्भावना | डॉ० इन्दुराय | १७६ |
| २८. तमिसनाडु में जैन धर्म एवं तमिल भाषा के विकास में जैनाचार्यों का योगदान | प० सिंहचन्द्र जैन शारुपी | १८० |
| २९. उर्दू भाषा में जैन साहित्य | डॉ० निजामउद्दीन | १८६ |
| ३०. सफ़ाद् अकबर की जैन धर्म में कवि | श्री संजयकुमार जैन | १८८ |

जैन धर्म एवं आचार

(पृष्ठ १—१४२)

| | | |
|--|--------------------------------|-----|
| १ सम्पादकीय | डॉ० रामोदर शास्त्री | १ |
| २. जैन साधना में ध्यान, स्वरूप और दर्शन | श्री देवेन्द्र मुनि शास्त्री | ६ |
| ३ जन्मुद्दीप : एक अध्ययन | आयिका ज्ञानमती माताजी | १६ |
| ४ परममिद्धि का चरम सोपान : दिगम्बरत्व | डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन | २३ |
| ५ जैन धर्म-परम्परा का धर्म-दर्शन | प० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री | ३० |
| ६ श्रमण कौन ? | डॉ० पन्नालाल जैन साहित्याचार्य | ३३ |
| ७. जीवदया का विश्लेषण | प० बंशीधर व्याकरणशास्त्री | ३७ |
| ८ मन्मथ-चारित्र्य | प० बालचन्द्र मिद्वान्तशास्त्री | ४६ |
| ९ जैन शासन | प० नरेन्द्रकुमार व्यापतीर्थ | ५६ |
| १०. जैन साधना-पद्धति अर्थात् आचरक की ११ प्रतिमाएं | डॉ० विदुलता शर्मा | ६० |
| ११ Five Controlling Factors : A Unity Amidst Varieties | Prof. Mahesh Tiwari | ६६ |
| ११ Jainism : Symbol of Emergence of New Era | Dr. Sangha Sena | ७१ |
| ११. Jaina Ethical Theory | Dr. Kamal Chand Sogani | ७३ |
| १४. The Jaina Value of Life | Dr. Ramjee Singh | ७३ |
| १५. Abandonment of Passions in Jainism | Dr. B.K. Sahay | ८१ |
| १५. Jain Concept of Ahimsa | Dr. P.M. Upadhye | ८३ |
| १७. अहिंसा का स्वरूप और महत्त्व | डॉ० चन्द्रनारायण मिश्र | ८५ |
| १८. जैनधर्म : कल्याण की एक अजल धारा | श्री सुमतप्रसाद जैन | ८७ |
| १८. सुमत-शासन में अहिंसा | प्रो० उमाशंकर व्यास | ८८ |
| २०. जैन दर्शन में अहिंसा | श्री सुनीलकुमार जैन | १०३ |
| २१. श्रमण-नस्त्वृत्ति का युगपुरवच 'हिरण्यवर्म' | डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन | १०५ |
| २२. अवसान महावीर का जीवन-दर्शन | श्री नीरज जैन | १०८ |
| २३ व्यावहारिक जैन प्रतिमानों की आधुनिक प्रासंगिकता | डॉ० ल० के० ओड | ११० |
| २४. जैन धर्म के नैतिक अमोघ अम्भ | डॉ० उमा शुक्ल | ११६ |
| २५ अनैकान्तात्मिक प्रवचन की आवश्यकता | डॉ० रतनचन्द्र जैन | ११६ |
| २६ जैन योग-परम्परा में क्लेश-मीमांसा | डॉ० अरुणा आनन्द | १२१ |
| २७. कल्याणको में ज्ञान कल्याणक | डॉ० कन्देलीलाल जैन | १२४ |
| २८ उत्तम ब्रह्मचर्य : मोक्षमार्ग का अन्तिम चरण | श्री प्रतापचन्द्र जैन | १२७ |
| २९. जैन धर्मशास्त्रों और आधुनिक विज्ञान के आलोक में पृथ्वी | डॉ० रामोदर शास्त्री | १२८ |

जैन इतिहास, कला और संस्कृति

(पृष्ठ १-१००)

| | | |
|---|---------------------------------|-----|
| १. सम्पादकीय | श्री सुमतप्रसाद जैन | १ |
| २. संस्कृति का स्वरूप . भारतीय संस्कृति और जैन संस्कृति | प्रो० विजयेन्द्र स्थापक | ६ |
| ३. The Jaina Inscriptions From Mathura | Dr. Umakant P. Shah | १७ |
| ४. Dikpalini Matrikas | Prof. Arya Ramchandra G. Tiwari | १८ |
| ५. भारतीय धार्मिक समन्वय में जैनधर्म का योगदान | प्रो० कृष्णदत्त वाजपेयी | ३६ |
| ६. अमृतचन्द्र और काण्डा सष | प० कैनासचन्द्र शास्त्री | ३६ |
| ७. जैन सरस्वती प्रतिमाओं का उद्भव एवं विकास | डॉ० वजेन्द्रनाथ शर्मा | ४२ |
| ८. चतुर्विध सष-प्रस्तरांकन | श्री वीलेन्द्रकुमार रस्तोगी | ४६ |
| ९. सूत्रावधान ऐतिहासिक, सांस्कृतिक एवं वाङ्मयिक मूल्यांकन | प्रो० राजाराम जैन | ४७ |
| १०. मौर्य बम्बुगुप्त विज्ञानाचार्य | श्री चन्द्रकांत बाली | ७३ |
| ११. जैन साहित्य में आर्थिक प्राम-व्यवस्था से सम्बद्ध मध्यकालीन 'महत्तर', 'महानम' तथा 'कुटुम्बी' | डॉ० मोहनचंद | ८० |
| १२. तीर्थंकर तथा वैष्णव प्रतिमाओं के समान लक्षण | डॉ० भगवतीलाल राजपुरोहित | ६४ |
| १३. मालवा से प्राप्त अष्टपुरा देवी की दुर्लभ प्रतिमाएँ | डॉ० गुरेन्द्रकुमार आर्य | ६५ |
| १४. एशियाई श्रमण परम्परा एक बहुहृद्गम दृष्टि | प्रो० बन्धुबेखार प्रसाद | ६८ |
| १५. जैन धर्म, जैन दर्शन तथा श्रमण संस्कृति | डॉ० लक्ष्मीनारायण दुबे | १०५ |
| १६. भारतीय संस्कृति में श्रमण संस्कृति का योगदान | डॉ० रवीन्द्रकुमार जैन | १०८ |
| १७. जैनधर्म और उसका भारतीय संस्था और संस्कृति को योगदान | डॉ० चमनलाल जैन | ११७ |
| १८. जैन परम्परा का सांस्कृतिक मूल्यांकन | डॉ० मोरेश्वर पराबकर | १२३ |
| १९. भगवान् महावीर श्रमण संस्कृति के महान् उद्गापक | डॉ० नन्दकिशोर उपाध्याय | १२७ |
| २०. आन्ध्रप्रदेश में लोक संस्कृति की जैन परम्परा | डॉ० कर्ण गणेशचमिदि राव | १३० |
| २१. Jaina Influence on Tamils | Prof. S. Thanyakumar | १३३ |
| २२. प्राचीन जैन स्थल भद्रिलपुर ऐतिहासिकता | डॉ० के० भी० जैन | १३८ |
| २३. विगम्बर तीर्थ गेरसप्पा के जैन मन्दिर और उनकी वर्तमान दृढ़ता | श्री अमरचन्द नाहटा | १४० |
| २४. जैनधर्म और स्थापत्य का गमन तीर्थ —ओमिया | डॉ० सोहनकृष्ण पुरोहित | १४२ |
| २५. प्रसिद्ध कला तीर्थ राणकपुर | डॉ० चमनप्रकाश पाटवी | १४६ |
| २६. जैन सांस्कृतिक गरिमा का प्रतीक कुन्देलखण्ड | श्री विमलकुमार जैन सोरठा | १४६ |
| २७. मालवा की परमारकालीन जैन प्रतिमाएँ | डॉ० साधारणी आर्य | १५१ |
| २८. जैनधर्म में देवियों का स्वरूप | डॉ० पुष्पेन्द्रकुमार शर्मा | १५३ |
| २९. जैन आगमों में नारी | डॉ० विजयकुमार शर्मा | १५६ |
| ३०. दिल्ली का ऐतिहासिक जैन सारथवाह . नट्टल साहू | श्री कुन्दलनाथ जैन | १६८ |
| ३१. जैन मण्डिरी के शासकीय अधिकार | श्री नालचन्द जैन, एडवोकेट | १७३ |
| ३२. जयपुरी कलम का एक सचित्र लेख | श्री अम्बरलाल नाहटा | १७४ |
| ३३. मोहन-जो-दड़ो : जैन परम्परा और प्रमाण | एलाचार्य मुनिश्री विश्वानन्द जी | १७६ |

गोम्मटेश दिग्दर्शन

(पृष्ठ १-५२)

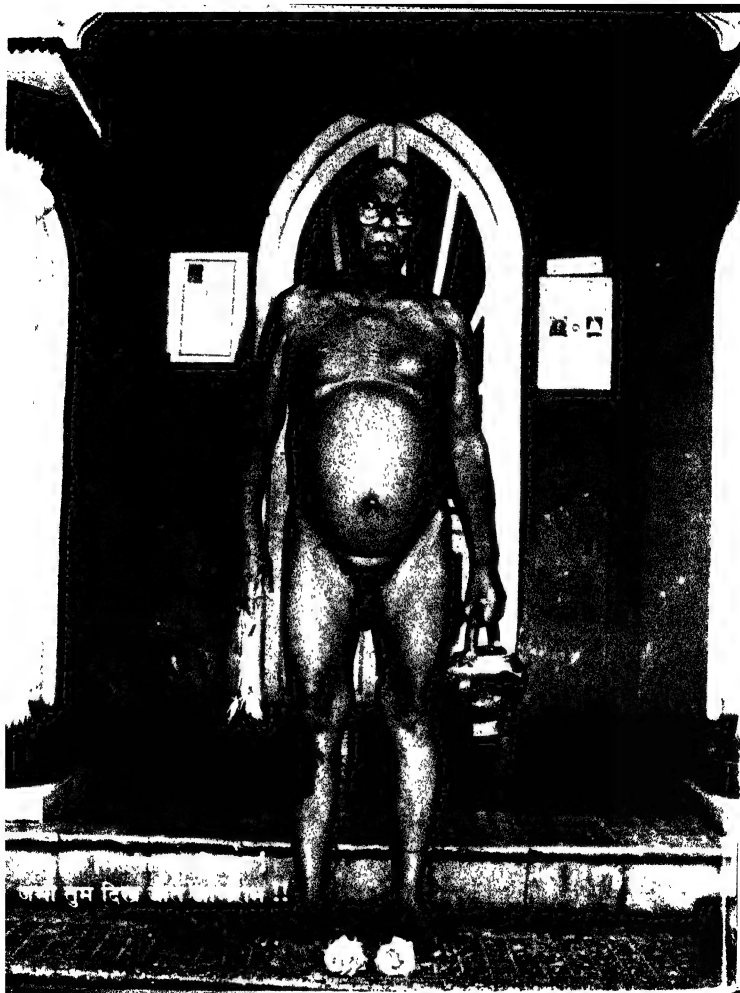
| | | |
|---|-------------------------|----|
| १. सम्पादकोप | श्री सुमतप्रसाद जैन | १ |
| १ Spiritual Magnificence of Bhagawan Gommateshwara | Justice T K. Tukol | ५ |
| and Foreign Writers | | |
| १. Colossal Image of Bahubali . The Sublime Sculpture | Dr. Vilas A. Sangave | ११ |
| ५. Gommateswara Mahamastakabhishek : A unique | Sh. Satish Kumar Jain | १५ |
| 1000 th year Event | | |
| ५ श्रवणबेलगोला के अभिलेखों में बाल परम्परा | श्री जगदीश कीशिक | २० |
| ६. गुणो-गुणों में बाहुबली | डॉ० विद्यावती जैन | २६ |
| ७. श्रवणबेलगोला के अभिलेखों में वर्णित वैकिण प्रणाली | श्री विश्वनाथरूप रस्तगी | ४२ |
| ८. जन-जन की भट्टा के प्रतीक भगवान् गोम्मटेश | श्री सुमत प्रसाद जैन | ४५ |

परिशिष्ट

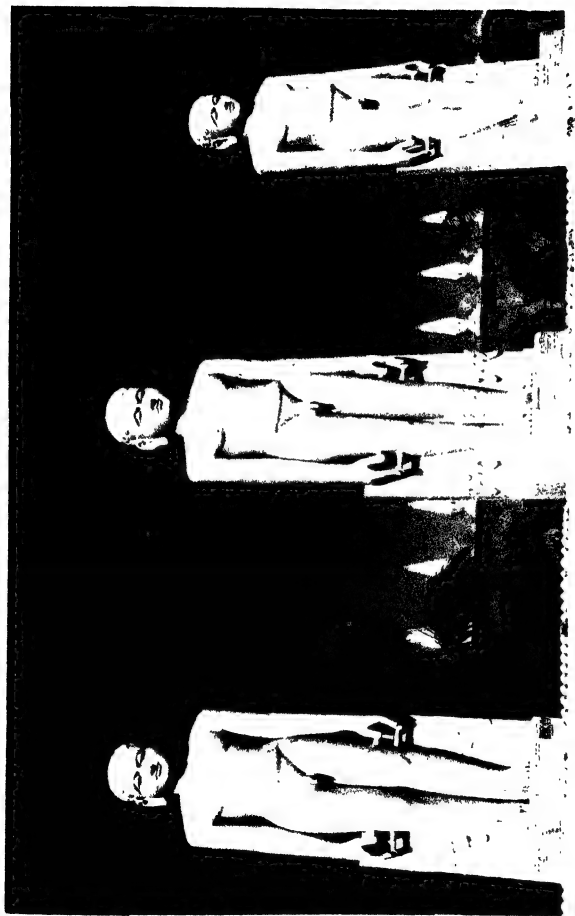
१. वातारो की मामावनि
२. मेखकानुक्रमणिका

मन्त्रद्रष्टा ऋषि



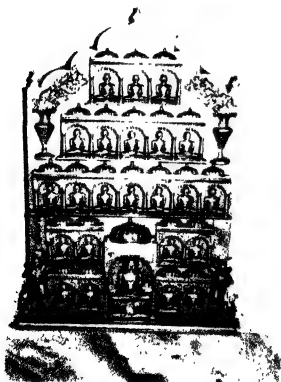


जन्म तुम दिख करे जाय !!



आचार्यरत्न दारा शांतिगिरि (कर्नाटक) में निर्मित भ. चन्द्रप्रभ,
भ. शान्तिनाथ एवं, भ. महावीर स्वामी की मध्य एवं मनोलेख प्रतिमाएँ

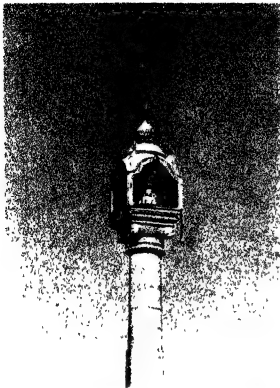
मेरु मंदिर एवं नन्दीश्वर द्वीप की संरचना



घातु-निर्मित आकर्षक कलान्मक चोखासी



नार्थकर पार्श्वनाथ की अतिशययुक्त प्राचीन प्रतिमा



शांतिगिरि के गगनचुम्बी मानस्तम्भ एवं तीर्थकर प्रतिमा



नवनिर्मित विशाल अपराजितेश्वर द्वार



शान्तिगिरि का विहंगम दृश्य

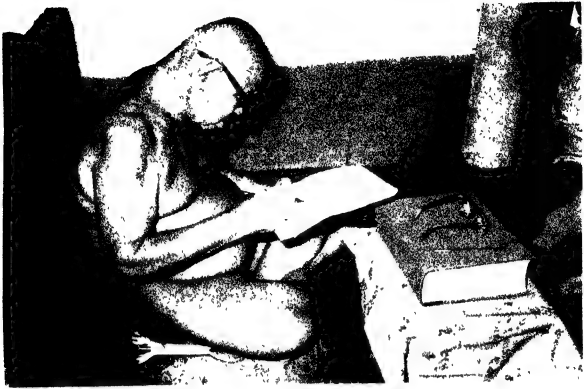


आचार्य श्री की बालक्रीड़ा एवं
निर्भीकना का साक्षी नारियल वृक्ष

ध्यान की विभिन्न मुद्राएँ



अनवरत साहित्य-साधना



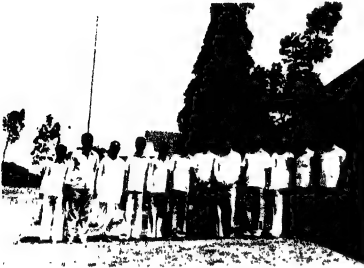
जयपुर पंचकल्याणक में धर्मदेशना (सन् 1982)



आचार्य श्री सदलगा के चातुर्मास में संसंध (सन् 1986)

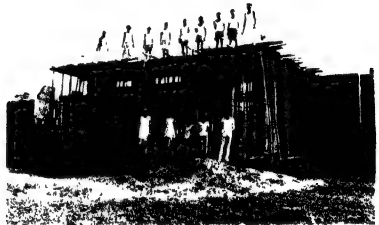


आचार्यरत्न द्वारा सम्पन्न कोथली के रचनात्मक कार्य—



श्री देशभूषण हाई स्कूल एवं उसके अध्यापकगण,

निर्माणाधीन श्री देशभूषण आरोग्यधाम



शार्निगारि का सजीव हाथी



‘आस्था और चिन्तन’ ग्रन्थ की योजना से परिचित कराते हुए
अभिनन्दन ग्रन्थ समिति के महामंत्री श्री सुमनप्रसाद जैन एवं कतिपय
अन्य सहयोगी श्री अजितप्रसाद जैन ठेकेदार व डॉ. मोहनचन्द





आस्था का अर्थ



प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना श्री देशभूषण जी महाराज के प्रति श्रद्धा-सम्मान के उपहार स्वरूप हुई है। आचार्य देशभूषण जी जैन सन्त हैं। मुद्रा से वे जैनाचार्य भवे ही माने जाएँ लेकिन आज की भोगवादी सहृद्वादी प्रदर्शनवादी तुष्णालं पदार्थाकांक्षी सहाराभि-युक्त सम्प्रदाय के सम्मुख आचार्यश्री एक जीते जागते प्रसन्नचिह्न हैं। नाना लपेटों में लिपटे मसारी मनुष्य के सामने निपट मानवता एव आत्मता के जागृत्य प्रतीक हैं। ऐसे में इस उस धर्म के नहीं प्रस्तुत धर्मार्थ के प्रकाश स्तम्भ हैं। 'आचार्य देशभूषण अभिनन्दन ग्रंथ' अनायास ही जैन विश्वक विश्वकोष के समान ही बन गया है। जैन अध्यात्म चिन्तन से लगाकर जैन व्यवहार, जैनाचार, इतिहास, कला, संस्कृति, साहित्य आदि सभी विषयों का इसमें समावेश हो गया है। जैन विचार के उदय और क्रमिक इतिहास का आकलन भी इसमें पाया जाता है। तत्कालीन अन्यान्य विचारधाराओं के साथ असमजस अवस्था सामंजस्य की प्रक्रिया का विवरण भी इसमें देखा जा सकता है।

'धर्म' अपने आप में एक स्मूर्ण इकाई है। उसमें खण्ड नहीं है। इस प्रकार जीवन अखण्ड है फिर मने ही उसके कितने ही पहलू अथवा आयाम हो। 'धर्म' जीवन में समग्रभाव में अन्तर्भूत होने के कारण अविभाज्य है। 'धर्म' का वर्णन, ज्ञान अथवा आचार से क्या सम्बन्ध है? कहा गया है—“न धर्मो धार्मिकैर्विना”। 'धर्म' धार्मिक से अलग या बाहर कही नहीं है। वह जानने, मानने या करने में नहीं है। उनको तो जीया ही जा सकता है, जाना, माना, किया नहीं जा सकता है। इन तीनों में वह आबद्ध नहीं है फिर अज्ञात-अविष्कृत भले ही हो। जैन तत्त्वशास्त्र का पहला सूत्र है—“सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याभि-भोज्यमार्गः” किन्तु इस सूत्र में मार्ग भर दर्शाया गया है। किन्तु यात्रा ही आरम्भ न हो तो मार्ग को जान लेने भर से क्या होता है। मुख्य स्थानबिन्दु अर्थात् 'सम्यग्दर्शन' से आगे यात्रा के आरम्भ में एक विशेष बात की मुझे याद आती है। जैन गुरुकुल की पाचवी कक्षा में मैं रहा हूँ। बताया गया 'सम्यक् दर्शन' पूर्वक ज्ञान 'सम्यक् ज्ञान' हो जाता है। अर्थात् ज्ञान अपने आप में मान ज्ञान ही है न वह अपने में 'सम्यक्' है न 'असम्यक्'। दर्शन के सम्यक्त्व के साथ ही युगपत् वह निर्गुण ज्ञान सहज सम्यक् हो जाता है। यह बात तब समझ में नहीं आई थी अब धरर उसकी गहराई का पता चल रहा है। जैन विचार में ज्ञान के पाच प्रकार गिनाए गए हैं। 'मति', 'भूति' को सामान्यतया सब लोग जानते और व्यवहार में लाते हैं। ज्ञान के विशिष्ट रूप हैं—'अवधि' और 'मन पर्याय'। किन्तु सचाई यह है कि उनकी गणना भी छद्ममध्य ज्ञान में ही है। ज्ञान तो है पाचवाँ—'केवल ज्ञान', जहा जाता जैय से पृच्छ रह नहीं जाता, केवल ज्ञान ही ज्ञान-रूप में स्वयं रह जाता है। इसी को 'भूति' या 'निर्वाण' कहते हैं। ज्ञान में अब तक कुछ आकर मगसा रहना है न तब तर वह शुद्ध नहीं है क्योंकि अन्तर्ग नहीं है। सत्य जगत् है और भाषा उस और ज़िन्न मात्र कर सकती है। बाध नहीं सकती।

जैन धर्म को लोग अधिकांश इसलिए मानते और पहचानते हैं कि वहां 'अहिंसा' को 'धर्म' नहीं 'परम धर्म' माना गया है। 'परम' अर्थात् प्रत्येक स्थिति-परिस्थिति, प्रत्येक देश-कास में वह समत है। परिणाम में भी वह अचूक है। सामान्यतया इस अहिंसा के आग्रह को अतिवाद कह कर टाक दिया जाता है। पर माघी जी ने इस अत्युत्कट वैज्ञानिक और आध्यात्मिक-ओद्योगिक युग में भी 'अहिंसा' की समता को काग्यर कर दिखाया। 'अहिंसा' को स्मूल कर्म के स्तर पर आसानी से मान लेंगे। मान लेगे कि किसी को कष्ट देना, भी दुःखाना, घात करना ठीक नहीं है। पर सैद्धान्तिक एवं तात्त्विक विचार के क्षेत्र में ऐसी उदारता को उचित नहीं मानेंगे। रुत और असत के द्वन्द को वहां नितान्त माना जाएगा किन्तु जैनाचार्यों ने 'स्वाध्वाद' और 'अनेकान्तवाद' के रूप में सत्य सम्बन्धी वादविवाद को सदा के लिए स्थिर और निष्पन्न बता दिया। मत मान्यता आपेक्षिक ही हो सकती है। सत्यता उनकी सापेक्ष है। अपेक्षया विरोधी मान्यताओं में भी सत्य का अंश हो सकता है। भाषा अपर्याप्त होती है अतएव प्रत्येक कथन अमूर्क अंग की ओर से ही सही हो सकता है। सर्वाङ्गीण नहीं। जैन विचार के इस आविष्कार ने मत-अतान्तर सम्बन्धी विवाद-वितण्डा सदा के लिए निरुलं कर दिया।

सिद्धान्त ध्रुव है, जीवन गतिशील। इस तरह देखा जाता है कि सिद्धान्त का आधार अपनी जगह छूटा रह गया है और इतिहास आगे बढ़ गया है। मत पर टिक गया यह—गति में मानो रुक गया है। इस प्रकार मतवादिता में संश्रुत 'धर्म' सम्प्रदाय की सृष्टि कर चलता है और साम्प्रदायिकताएँ फिर हड़, चर्च और ताप-उत्ताप पैदा करती हैं। यही वे हिंसा फूटती है। नेता, व्यवस्थापक इसका दोष 'धर्म' को देने लगते हैं। सब पुच्छ तो मतवादिता के पीछे 'अस्मिता' की हुंकार होती है। अपना मान-मुमान होता है और उसमें सांसारिक तुलना, आकांक्षा छिपी रहती है। राजकारण इन आकांक्षाओं को तीव्र उत्प्रेत बनाता है। अर्थात् सम्प्रदायवाद पृथक्वाद तथा अन्याय्य इतरवाद प्रत्यतः अहंवाद के ही रूप होते हैं। इस अहं का उपचार केवल धर्म के पास है। अम्य कही नहीं। कारण धर्म चिन्मय है, निरन्तर है, ऊर्ध्वमान्, गतिमान् का स्वयं उसका एक आयाम है। अर्थात् इतिहास यदि विकास पाता है तो 'धर्म' के आधार पर। जो बुद्धि 'धर्म' को विकास के मार्ग में अवरोध मानती है वह अपने ही सम्मोहन में पड़ी है और मनोसृष्टि के कम को अपनी मुट्ठी में बसा मान लेना चाहती है। ऐसा अहम्-वर्षी विज्ञान आज मानव जाति को किस ध्वंस के सीर्ष पर ले आया है यह प्रकट है।

यदि जल है, प्रवाह है, तो दो तट हुए बिना नहीं रह सकते। तट भी दो हैं प्रवाह एक है यही जीवन की स्थिति है। हम हैं—इसका बोध हमें अपने भीतर से प्राप्त होता है। अनुभूति के इस स्रोत को हम अन्तरात्मा कहते हैं किन्तु बोध के लिए जो भी हमें इन्द्रियाँ प्राप्त हैं वे बाहर की ओर झुलती हैं। अर्थात् अन्तर्जगत् और बाह्यजगत् केतना के तट की दृष्टि से ही दो कहे जा सकते हैं। किन्तु यदि चैतन्य प्रवाहित है तो एक साथ दोनों तटों को निरन्तर छूता और साधता हुआ ही गन्तव्य की ओर बढ़ता जाता है। उसमें आध्यात्मिक, नैतिक, सामाजिक, सांसारिक इस प्रकार का एक उपक्रम अथवा अनुक्रम देखा जा सकता है। नितान्त बाह्य तट को छूता हुआ सांसारिक, तो आन्तरिक को व्यबहृत करने वाला आध्यात्मिक। जीवन की समग्रता में इन दोनों अथवा चारों में कोई स्तर अकृता या अनभिन्ना नहीं रहता। प्रत्युत सब वैश्विक पुरुष में उसरोत्तर भरपूरता पाता हुआ दिखाई देता है।

आज का ज्ञान विज्ञान वस्तु जगत् को प्रधानता देता है और हो सकता है यह प्रतिक्रिया हो। कारण यह है कि पहले हम सचमुच ही 'आत्म' की ओर अतिरेकपूर्वक झुक गए थे। समाज राष्ट्र आदि संज्ञाओं के प्रति अनवधानता आ गई थी। जीवन का सम्मुख चिन्तित हो गया था। आज बही चिन्तन दूसरी अति पर दीखता है। आत्मवाद को कुचलकर संसारवाद धर्पणित हो उठा है।

प्रभृति की अतिशयता है। सफलता अभीष्ट बन गई। राह में नीति-अनीति का विचार अनिष्ट है। नैतिकता मानो गति में अवरोध पैदा करती है। सत्ता-सम्पदा को पा सकेगा वही जो नीति-अनीति के वैचारिक परिग्रह से मुक्त हो। सफलता जैसे स्वयं में अपना बड़ा समर्पण है। आप शीर्ष पर पहुँच जाए तो आपका किया घरा सब कुछ श्लाघ्य और स्तुत्य हो जाएगा। व्यवहार में आत्मों का या मूल्य का विचार किया तो सब आप गए। आज सम्यता के जिस उत्कर्ष पर आधमी आ पहुँचा है वहा उसकी यह स्थिति बन गई है।

विचारशील जब चिंतित हैं। आधमी की कारगुबारी ने पर्यावरण को धक्कर रूप से प्रदूषित कर दिया है। उन्नति में ही गिरावट दीखने लगी है। गंका होने लगी है कि विज्ञान के सहारे कही समुख भयवान् में हटकर सैतान की शरण में तो नहीं जा रहा है।

ऐसी भयावह स्थिति में मैं यह अनुमति नहीं अतीव शुभ मानता हूँ कि इस धन्य के सम्पादकीय विद्वन्मण्डल ने बृहद् आकार-प्रकार में धर्म के तत्त्वविवेचन के माना आयामों को समाहित कर इस कोश की संरचना सम्पन्न की है जिसे एक नितान्त अपरिग्रही, अविचल दिग्दर्शक आचार्य के करारबिन्द में अर्पित किया जायेगा। मैं इस अनुष्ठान के आयोजकों, विमर्शक धन्य के सम्पादकों, का आधुनाद करता हूँ।





D.O. No. 1968/MLJ/86

मंत्री
विधि और न्याय
नई दिल्ली-११०००१ (भारत)
MINISTER
LAW AND JUSTICE
NEW DELHI-110001 (INDIA)
May 5, 1986

I am very glad to know that Acharyaratna Shri Deshabhushanaji Maharaj, India's leading Digambara Saint, has completed 51 years of Digambara Sadhana. To commemorate the event the Jain Community of India is going to present him a felicitation volume. I send my good wishes for the success of the function.

Sd/-
A. K. SEN



इस्पात और खान मंत्री, भारत सरकार
MINISTER OF STEEL AND MINES
INDIA
नई दिल्ली
7 मार्च, 1986

मुझे यह जानकर प्रसन्नता है कि आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज अपनी दिगम्बरत्व साधना के ५१ वर्ष पूरे कर रहे हैं। इस लम्बे तपस्याकाल में आचार्य श्री ने देश के कोने-कोने में विभिन्न भाषाओं में लोगों को नैतिकता, सदाचार एवं सद्ब्यवहार की प्रेरणा देकर विश्वबंधुत्व के पोषण में अमूल्य योगदान दिया है। यह उचित ही है कि इस अवसर पर एक अभिनंदन ग्रंथ का प्रकाशन किया जा रहा है। मैं आचार्यश्री के दीर्घायु होने की कामना करता हूँ।

ह०/-
कृष्ण चन्द्र पंत



हरियाणा राज्यपाल
चण्डीगढ़

HARYANA RAJ BHAVAN,
CHANDIGARH

आचार्य श्री ने भारतीय स्वतन्त्रता संग्राम में रचनात्मक भूमिका निभाई है। उन्होंने भारतवर्ष के कोने-कोने में पद यात्रा करके सामाजिक कुरीतियों और धार्मिक अन्धविश्वासों को दूर करने के लिए प्रबल प्रचार किया और आम लोगों को साफ-सुथरा जीवन व्यतीत करने के लिए प्रेरित किया। मुझे आशा है कि यह ग्रन्थ जैनमत के मूल सिद्धान्तों पर प्रकाश डालेगा। हमारे देश में विभिन्न धर्म हैं, इसलिए किसी भी धर्म विशेष के लोगों को दूसरे धर्मों की जानकारी अवश्य होनी चाहिए। इससे राष्ट्रीय एकता को बल मिलेगा। मैं इस दिव्य अनुष्ठान के सफल निष्पादन के लिए अपनी शुभ कामनाएँ भेजता हूँ।

ह०/-

एस० एम० एच० बर्नी



GOVERNOR
GUJARAT

RAJ BHAVAN
GANDHINAGAR-382020
GUJARAT

It gives me pleasure to learn that Acharyaratna Shri Deshabhushan Ji Maharaj, India's leading Digambar Saint, a rare spiritual leader, selfless ascetic and a crusader who aroused public opinion against unjust prohibitory regulations imposed by the British rulers and the Indian princes, has completed 51 dedicated years of his Digambar Sadhana on March 26.

At a time when our country is confronted with problems like violence and fissiparous tendencies, the life and preachings of Acharyaratna should inspire our people to work for national unity, tolerance and strengthening of human values

I congratulate him for his altruistic service to the society and wish him a very long life.

Sd/-

R. K. TRIVEDI

GOVERNOR,
ORISSA



RAJ BHAVAN
BHUBANESWAR-751008
May 16, 1986

I am glad, the Jain Community belonging to Digambar Faith is felicitating Acharya Ratna Shri Deshbhushan Ji Maharaj on completion of his 51 years of dedicated spiritual service and a commemorative volume is being published on the occasion

Deshbhushan Ji Maharaj is an outstanding spiritual and religious leader gifted with the rare quality of pious, austere and righteous life. A crusader against social evils and religious superstitions, the Acharya has devoted his entire life to the cause of national unity, religious tolerance, spiritual and moral regeneration of the society.

I pay my respectful homage to this great saint of Digambar Faith and sincerely wish that the felicitation volume entitled 'Aastha evam Chintana' (Faith and Meditation) will inspire its readers to lead a nobler life

Sd/-

B. N. PANDE



RAJ NIWAS
AIZAWL

Dated : 6.5.86

I am extremely happy to know that the Jain community of India proposes to bring out a special volume entitled 'Aastha evam Chintana' for being presented to Acharyaratna Shri Deshabhushanaji Maharaj on the occasion of completion of 51 years of his spiritual crusade.

Countless men are born in this planet of ours and pass away in course of time but very few succeed in creating a lasting impact on the society or leaving foot prints 'on the sands of time'. Acharyaratna belongs to that rare category of elevated souls who are totally dedicated to the well being of humanity at large and their spiritual development and, what is more, they transmute the traditional values into the practical idiom of today. The 51 dedicated years of his life during which the Acharyaratna relentlessly fought against social evils, carried on a tirade against religious superstitions and worked for peace and amity among people, constitute a unique record of selfless service which will undoubtedly inspire the present as well as the coming generations. Such a great personality transcends religious and geographical boundaries and commands reverence from people irrespective of caste, creed, language and State. The proposed compilation will be a fitting tribute to this saintly and dedicated soul.

While paying my respectful regards to Acharyaratna Shri Deshabhushanaji Maharaj, I wish the venture of the Felicitation Volume Committee all success.

Sd/-

H. S. DUBEY



बल्म मंषी

भारत

नई दिल्ली-110011

MINISTER OF TEXTILES

GOVT. OF INDIA

NEW DELHI-110011

March 4, 1986

I am glad to know that Acharya Ratna Shri Desh Bhushan Ji Maharaj, a leading Digambara Acharya and eminent spiritual leader will be completing 51 years of dedicated service in the cause of Digambara principles of universal brotherhood, national unity and religious tolerance, on March 26, 1986. On this auspicious occasion I send to the Samiti my hearty felicitations and homage to His Eminence Acharya Ratna Shri Desh Bhushanji Maharaj.

Sd/-

KHURSHED ALAM KHAN



मोजना राज्य मंषी,

नई दिल्ली-110001

भारत

MINISTER OF STATE FOR PLANNING

NEW DELHI-110001

INDIA

मार्च 6, 1986

मुझे यह जानकर अति प्रसन्नता हुई कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ समिति श्री देशभूषण जी की दिगम्बरी साधना के ५१ वर्ष पूरे किए जाने के अवसर पर एक विशाल अभिनन्दन ग्रन्थ "आस्था एवं चिन्तन" का प्रकाशन करने जा रही है। श्री देशभूषण जी ने विदेशी सरकार द्वारा अनेक यातनाएं सहकर भी भारत घ्रमण करके भारतवासियों में स्वतंत्रता की लहर फैलाने में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया तथा राष्ट्रीय एकता के लिए दक्षिण भारतीय भाषाओं का हिन्दी में एवं हिन्दी ग्रन्थों का दक्षिण भारतीय भाषाओं में अनुवाद करके सराहनीय कार्य किया है। आशा है कि आचार्यरत्न से हमें लम्बी अवधि तक इसी प्रकार सहयोग मिलता रहेगा।

ह०/-

अजित पाँजा



कृषि राज्य मंत्री
भारत

नई दिल्ली-११०००१

MINISTER OF STATE, AGRICULTURE
INDIA

NEW DELHI-110001

अगस्त 22, 1986

मुझे यह जानकर अत्यन्त हर्ष हुआ कि सात्विक दिगम्बर साधना के ५१ वर्ष पूरे होने के शुभ अवसर पर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को एक अभिनन्दन ग्रन्थ "आस्था और चिन्तन" समर्पित किया जा रहा है। आचार्यश्री ने सदैव अपने सारगर्भित प्रवचन व लेखन-शक्ति के द्वारा देश को निर्भीकता, एकता व अखण्डता का पाठ पढ़ाया है। इस महत्त्वपूर्ण कार्य की सफलता के लिए मैं अपनी शुभकामनाएं भेजता हूँ।

ह०/-

योगेन्द्र मकवाणा



मुख्य कार्यकारी पार्षद
दिल्ली प्रशासन, दिल्ली

CHIEF EXECUTIVE COUNCILLOR
DELHI ADMINISTRATION, DELHI

दिल्ली, दिनांक 21 MAR, 1986

I am glad that revered Acharya Ratna Shri Deshbhushan Ji Maharaj, India's leading Digamber Acharya has completed 51 years of his penance and Sadhana and that on this occasion you are going to present him an Abhinandan Grantha. The inspiring lives of such saints and ascetics are like light pillars in the dark and turbulent ocean because of the surrounding atmosphere of selfishness, violence and untruth. The projected Granth would undoubtedly have an uplifting and elevating influence.

I wish your efforts every success.

Sd/-

JAG PARVESH CHANDRA



कार्यकारी पार्षद (शिक्षा)
दिल्ली प्रशासन, दिल्ली
EXECUTIVE COUNCILLOR (EDU.)-
DELHI ADMINISTRATION, DELHI
का० पा० गि०/ए६/४५७५
दिल्ली, दिनांक 10 सितम्बर, 86

मुझे यह जानकर अत्यन्त हर्ष हुआ कि भारतवर्ष के जैन समाज द्वारा आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को उनकी ५१ वर्ष की तप साधना के उपलक्ष्य में "आस्था और चिन्तन" नामक अभिनन्दन ग्रन्थ भेंट किया जा रहा है।

जैन धर्म एक महान् धर्म है। इसके मुनियों ने सदैव ही समाज सुधार, मानव प्रेम, जन-हित और देश प्रेम बढ़ाने का प्रचार किया। मुझे आशा है आपका यह ग्रन्थ पाठकों के लिए बहुत ही प्रेरणादायी होगा।

मेरी शुभकामनाएं आपके साथ हैं। मैं आपके आयोजन की सफलता की कामना करता हूँ।

ह०/-

कुलानन्द भारतीय

MINISTER OF STATE FOR EXCISE
GOVT OF KARNATAKA



Vidhana Soudha, Bangalore-1
Dated : 18th March, '86

I am glad to know that the Jain Community of India is proudly presenting a big felicitation Volume 'Aastha evam Chintana' on the occasion of completion of 51 years of spiritual crusade of Acharyaratna Shri Deshbhushanaji Maharaj, India's leading Digambara Acharya. This is a noble cause that could be done to a rare spiritual and religious leader of an ancient religion, Jainism.

I hope that the Volume which will be in the form of an encyclopaedia of Jainology will contain thought-provoking articles besides the contributions made by the Swamiji in weeding out the social evils and religious superstitions as also his administering oaths to millions of people for leading a pious and righteous life.

I wish every success in this endeavour.

Sd/-

RAMESH C. JIGAJINAGI



Justice M H. Beg
CHAIRMAN

भारत सरकार
GOVERNMENT OF INDIA
अल्पसंख्यक आयोग

MINORITIES COMMISSION
लोक न्याय भवन (पाँचवी मंजिल)
Lok Nayak Bhawan (Fifth Floor)
खान बाज़ार, नई दिल्ली-110003
Khan Market, New Delhi-110003
May 29, 1986

I am happy to know about the great services of Acharya Ratna Shri Desh. Bhushanaji Maharaj, who upholds the spiritual greatness of our country.

I am sure that men of his eminence and depth of knowledge and fellow-feeling, illumined by a bright vision of the future of humanity and with sympathy for all, will rescue the country as well as the whole world from prospects of tragedies which could overtake us if we do not respect the values which the Maharajaji stands for and preaches.

Sd/-
M. H. BEG

ARJUN SINGH
M.P.



VICE PRESIDENT
ALL INDIA CONGRESS
COMMITTEE (I)
March 20, 1986

I am immensely pleased to learn that Jain Community of India is presenting to His Holiness Shri Deshbhushan Ji Maharaj, India's leading Digambara Acharyashri, a big felicitation volume, entitled 'Aastha Aur Chintana' (Faith and Meditation) on the eve of completion of 51 years of his spiritual crusade, on the 26th March, 1986

Acharyashri Ji, a highly spiritual religious leader, has always been an avowed supporter of national unity, religious tolerance and human values dedicated to universal brotherhood.

My best wishes and hearty greetings on this auspicious occasion.

Sd/-
ARJUN SINGH

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



200 Jor Bagh Road,
New Delhi-110 003
8th April, 1986

I am so glad that the Jain community is going to present a big felicitation volume entitled 'Aastha Aur Chintana' to His Holiness. While paying my homage to His Holiness I wish all success for the preparation and completion of the Abhinandan Granth—It may carry the life mission and teachings of Acharya Ratna Shri Desh Bhushan Ji Maharaj.

Sd/-
G. S. DHILLON

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



187, North Avenue,
New Delhi-110001
March 22, 1986

Acharyaji is remarkable for combining Jnan with Karma and what impresses one about his life is not only his scholarship and erudition but his propagation of the highest spiritual values which bind all human beings into one family, rising above all differences of religion, language or race. In celebrating 51 years of his spiritual crusade, the Jain community shall not only be honouring a great contemporary Saint but commemorating its own contribution to the national life and culture.

I would be grateful if you would kindly convey my sincere felicitations to the Acharyaji and my best wishes for many more years of service to the cause of national unity, religious tolerance and universal brotherhood. If India has survived through the ages it is because of Gurus, Rishis and Sufis like him.

Sd/-
SYED SHAHABUDDIN,

Member of Parliament
(Lok Sabha)



६६, नार्थ एवेन्यू,
नई दिल्ली
Phone : 384473
फ़ोन नं० १-३-१६०६

मुझे यह जानकर प्रसन्नता हुई कि विश्वबन्धुत्व के महान् सन्देशाहक, राष्ट्रीय एकता के आध्यात्मिक प्रतीक आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की तप-साधना के ५१ वर्ष पूर्ण होने के उपलक्ष में आप 'आस्था और चिन्तन' नामक अभिनन्दन ग्रन्थ का प्रकाशन कर महाराज जी के करकमलों में भेंट करने जा रहे हैं। सम्पूर्ण विश्व में आधुनिकता की मानसिकता ने मानव-मूल्यों को बुरी तरह प्रभावित किया है। मनुष्य को मनुष्यता के रास्ते पर चलाने के लिए ऐसे मनीषियों की आज आवश्यकता है। आप जानते हैं कि धार्मिकता के निरन्तर ह्रास के कारण अराजकता, बिखराव और बहुत-सी कुरीतियां व विसंगतियां बढ़ी हैं। मनुष्य को मनुष्य बनाने वाला धर्म उपेक्षित होता जा रहा है जिसके अभाव से विश्व में शान्ति व्यवस्था, एकता समाप्त होती जा रही है।

आहार निद्रा भय मैथुनंश्च

सामान्यमेतत् पशुभिः नराणां

धर्मोहि क्षोषां अधिको विशेषां

धर्मोविहीना पशुभिसमानः ॥

आपका यह अभिनन्दन ग्रन्थ सभी लोगों में धर्म का उदय करे और उनके बीच कटुता की दीवार समाप्त कर सद्भावना व प्रेम की ज्योति जगाये।

ह०/-

डॉ० चन्द्रशेखर त्रिपाठी

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



1998, Naughara,
Kinari Bazar,
Chandni Chowk,
Delhi-110006.
Date 28.2.86

श्री आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज जैन साधुओं की प्रथम श्रेणी में आते हैं। लाखों-करोड़ों नागरिक आपकी वाणी सुनकर धर्म की ओर आकर्षित होते हैं। आप जैसे महापुरुष धर्म में लोगों की आस्था जगाते हैं। मैं भगवान् से प्रार्थना करता हूँ कि आप हजारों साल धर्म की ज्योति लेकर चलते रहें ताकि लोग अपने सही धर्म के मार्ग को पहचान सकें।

ह०/-

जयप्रकाश अग्रवाल

आस्था का अर्थ

११

Member of Parliament
(Lok Sabha)



72, North Avenue,
New Delhi-110001.
Phone : 381329
34, Court of Wards Colony,
Betiahata, Gorakhpur (U.P.)
Phone : 3029
दिनांक ४-१-१९८६

देश, धर्म और समाज की सेवा का जो दीर्घ इतिहास श्री महाराज जी ने अपनी अनवरत साधना एवं अध्यवसाय से निर्मित किया है उसको देखते हुए यह अभिनन्दन ग्रन्थ निश्चित रूप से श्लाघनीय प्रयास है। आप इस प्रयास के लिए मेरी ओर से बधाइयां स्वीकार करें। यह देश सदा से ऋषियों-मुनियों का देश रहा है। इस देश के सन्तों, ऋषियों और मुनियों ने केवल वचन से नहीं, बल्कि मनसा एवं कर्मणा प्रत्येक बात जो उनके मुह से निकली है उसे अपने जीवन में चरितार्थ कर समाज के सामने आदर्श प्रस्तुत किया है और यही कारण है कि भारत देश और उसके निवासी सहिष्णुता के आगार एवं सहअस्तित्व पर अमल करते रहे हैं। आज भी विश्व में शायद ही ऐसा कोई देश होगा जिसमें इतनी विभिन्नता रहते हुए भी सहअस्तित्व की भावना गहराई में विद्यमान हो। इन्हीं सन्तों की कड़ी में श्री महाराज जी के प्रति मैं अपने श्रद्धासुमन अर्पित करता हूँ।

ह०/-

मदन पाण्डेय

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



15 नार्थ एवेन्यू,
नई दिल्ली
24.7.1986

आपके पत्र द्वारा यह जानकर प्रसन्नता हुई कि भारतवर्ष का जैन समाज परम तपस्वी आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की सात्विक साधना एवं संकल्प के प्रति श्रद्धा व्यक्त करने की भावना से आस्था और चिन्तन नामक अभिनन्दन ग्रन्थ का प्रकाशन करने जा रहा है। मेरी शुभकामनाएँ।

ह०/-

निहाल सिंह जैन

संसद् सचिव
(लोक सभा)



सी-२/३० तिलक मार्ग
नई दिल्ली

आज के अशान्त वातावरण में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज जैसे सन्तों की उपदेश वाणी ही एकमात्र शान्ति स्थापना का उपाय हो सकती है। जैन समाज की ओर से आयोजित यह ज्ञानपरक अनुष्ठान हम सब के लिए गौरवपूर्ण है। मैं आचार्यश्री द्वारा दीर्घकाल तक समाज को मार्गदर्शन दिए जाने की ईश्वर से प्रार्थना करता हूँ।

आशा है वर्तमान अभिनन्दन ग्रन्थ "आस्था और चिन्तन" आचार्यश्री के मिशन को पुरस्सर करता हुआ जैन धर्म एवं दर्शन का अमूल्य कोष सिद्ध होगा।

ह०/-

रामाश्रय प्रसाद सिंह

संसद् सचिव
(लोक सभा)



४८, नार्थ एवेन्यू,
नई दिल्ली

आचार्य श्री देशभूषण जी ने अपनी सजग चेतना से भारतीय जनमानस को निर्भीकता एवं अहिंसा का सन्देश दिया है। सामाजिक कुरीतियों का उन्मूलन करने में उनकी उल्लेखनीय भूमिका रही है।

जैन समाज ने इस महान् तपस्वी के कर-कमलों में "आस्था और चिन्तन" नामक अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित करने का जो संकल्प किया है मैं उस अनुष्ठान के प्रति अपनी हार्दिक शुभ-कामनाएँ अर्पित करता हूँ।

ह०/-

वीरेन्द्र सिंह

सप्तद सचिव
(लोक सभा)



पो० सालवरी जिला भाभाघाट,
(गुजरात प्रदेश)
फोन : PCD 32 Ext. 1
45, मार्च एवेन्यू
नई दिल्ली-110001
फोन : 372982
31-7-86

यह जानकर अत्यन्त प्रसन्नता हुई कि जैन समाज के परमादरणीय सन्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की सात्विक साधना एवं संकल्पों के प्रति श्रद्धा व्यक्त करने की भावना से भारतवर्ष का जैन समाज जैन विद्याओं के कोष के रूप में "आस्था और चिन्तन" नामक अभिनन्दन ग्रन्थ उनके कर-कमलों में समर्पित करने जा रहा है। इस अवसर पर मेरी शुभकामनाएँ स्वीकार करें।

ह०/-
नन्दकिशोर शर्मा

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



45, मार्च एवेन्यू
नई दिल्ली
23-7-86

यह जानकर प्रसन्नता हुई कि भारतवर्ष का जैन समाज आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की इक्यावन वर्षीय दिगम्बरी साधना के प्रति श्रद्धा व्यक्त करने के हेतु एक विशाल अभिनन्दन ग्रन्थ उनके पावन कर-कमलों में भेंट करने जा रहा है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने उत्तर और दक्षिण के भाषापरक आयामों को एकमूत्रता में बाँध कर राष्ट्रीय एकता को सुदृढ़ किया है और विभिन्न भाषाओं के साहित्यिक वैभव को सम्पन्न करने में अपनी सक्रिय भूमिका निभाई है।

मैं आचार्यश्री के इस रचनात्मक कृतित्व के प्रति अपने श्रद्धा-सुमन अर्पित करते हुए उनकी दीर्घ आयु की कामना करता हूँ।

ह०/-
केशवराव पारधी

संसद् सचिव
(लोक सभा)
23, फिरोजशाह रोड
नई दिल्ली
फोन : 385003



बजनेर रोड, हीरापुरा, जयपुर
फोन : 76980
पिक सिटी फिल्मस, जयपुर
फोन : 75069
छवि सिनेमा, बूरतगढ़
फोन : 31
मोटाराम भवन, बूरतगढ़
फोन : 8 5-3-86

जैन समाज के हित के लिए भारत के प्रमुख दिगम्बराचार्य, श्रेष्ठ अध्यात्मयोगी, महान् धर्मसाधक, निस्पृह तपोनिधि, शलाका पुरुष, विश्वबन्धुत्व के महान् संदेशवाहक, सरस्वती पुत्र श्री देशभूषण जी ने जिन परिस्थितियों में पदयात्रा द्वारा सारे भारतवर्ष का भ्रमण किया, जिस प्रकार अंग्रेजी शासकों, राजे-रजवाड़ों की अनेक प्रतिबन्धात्मक आज्ञाओं का उल्लंघन कर जनकल्याण के लिए मार्च किया है यह शब्दों द्वारा वर्णन करना सम्भव नहीं है। मुझे आशा ही नहीं, पूर्ण विश्वास है कि ऐसे महान् कालजयी युगसाधक की तप साधना के ५१ वर्ष पूर्ण होने पर जो विशाल अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित होने जा रहा है, वह निश्चित रूप से जैन समाज के लिए उपयोगी सिद्ध होगा। मेरी ओर से हार्दिक बधाई व शुभकामनायें स्वीकार करे।

ह०/-

मनफूल सिंह चौधरी

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



2, गार्ड एबेन्यू,
नई दिल्ली
11-3-1986

यह जानकर प्रसन्नता हुई कि आप महान् कालजयी युगसाधक आचार्यरत्न दिगम्बराचार्य श्री देशभूषण जी महाराज की उत्कृष्ट दिगम्बरी साधना के ५१ वर्ष पूरे होने के उपलक्ष्य में "आस्था और चिन्तन" शीर्षक से एक विशाल अभिनन्दन ग्रन्थ महाराजश्री के कर-कमलों में भेंट करने जा रहे हैं।

मैं ईश्वर से प्रार्थना करता हूँ कि महाराजश्री के सद्प्रयास से लोगों को नई स्फूर्ति, साहस एवं मार्गदर्शन मिलता रहे और उनकी कृति अमर रहे। मैं इस ग्रन्थ के सफल प्रकाशन एवं विशाल लोकप्रियता में अपने को शरीक मानता हूँ।

ह०/-

कालीप्रसाद पाण्डेय

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



यह जानकर अत्यन्त प्रसन्नता हुई कि जैन समाज आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की दीर्घ साधना के प्रति श्रद्धा व्यक्त करने के निमित्त "आस्था और चिन्तन" नामक अभिनन्दन ग्रन्थ महाराज के कर-कमलों में भेंट करने जा रहा है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने राष्ट्र के रचनात्मक निर्माण और उसके प्रति अखण्ड चेतना को जागृत करने का जो सद्प्रयास किया है उसके प्रति मैं अपना हार्दिक सम्मान प्रकट करता हूँ।

ह०/-

वृद्धिचन्द्र जैन

Member of Parliament
(Lok Sabha)



Tel. No. 3017209
72, South Avenue,
New Delhi-110011
Dated 23-6-86

यह जानकर अत्यन्त प्रसन्नता हुई कि आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ समिति "आस्था और चिन्तन" नामक अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित करने जा रही है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज तप-साधना के मूर्त आदर्श हैं, जो स्वयं आत्मान्वेषण में निरत हैं और अपने श्रद्धालुओं को निर्भीकता का उपदेश देते हैं।

मैं आचार्यश्री जी की दीर्घ आयु की कामना करता हूँ तथा जैन समाज द्वारा आस्था और चिन्तन नामक ग्रन्थ प्रकाशन के प्रति अपनी हार्दिक शुभकामनाएं प्रकट करता हूँ।

ह०/-

हरेन भूमिज

MEMBER OF PARLIAMENT
(LOK SABHA)



3-5 मार्च एवेन्यू,
नई दिल्ली
दि० 23-7-86

बहुभाषाविद् आचार्य श्री देशभूषण जी वास्तव में भारतीय साहित्य के गम्भीर अध्येता एवं ममज्ञ विद्वान् हैं। उन्होंने अपनी साहित्य-साधना एवं प्रेरक वाणी से समाज को स्वस्थ दिशा देने का स्तुत्य प्रयास किया है।

इस प्रकार के आदर्श युग-साधक एवं तपस्वी की अप्रतिम सेवाओं के प्रति सम्मान प्रकट करने के लिए जैन समाज द्वारा जैन विद्याओं के कोष के रूप में अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित करने का कार्य वास्तव में एक शुभ संकल्प है। इस सारस्वत अनुष्ठान की सफलता के लिए मेरी शुभकामनाएँ स्वीकार करें।

ह०/-

गंगाराम

Member of Parliament
(Lok Sabha)



209, North Avenue,
New Delhi-110001
Telephone : 381713
Dated 23-7-1986.

जैन समाज के परमादरणीय सन्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज तप के मूर्त आदर्श हैं और अपने श्रद्धालुओं को आत्मान्वेषण व निर्भीकता का उपदेश देते हैं। इस प्रकार महाराजश्री आत्मकल्याण एवं विश्वकल्याण दोनों दिशाओं में प्रयत्नशील हैं।

मैं आपकी दीर्घ आयु की कामना करते हुए 'आस्था और चिन्तन' नामक ग्रन्थ के आयोजन पर हार्दिक शुभकामनाएँ प्रकट करता हूँ।

ह०/-

समरबहा चौधरी

संसद् सदस्य
(लोक सभा)



इम्प्यू-29, ग्रेटर कैलाश-2

नई दिल्ली

१-२-१९८६

यह जानकर अत्यन्त हर्ष हुआ कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज एक राष्ट्रीय सन्त के अनुरूप भारतीय जनमानस को सत्य एवं अहिंसा के सन्देश से नवचेतना देते आए हैं। सामाजिक कुरीतियों को हटाने में भी वे अग्रणी रहे हैं। ऐसे महान् समाजमुधारक तपस्वी के प्रति कभी भी उन्मूलन नहीं हुआ जा सकता।

ह०/-

सुरेन्द्रपाल सिंह

संसद् सदस्य
(लोक सभा)



ब, प० पन्त मार्ग,

नई दिल्ली

१-८-८६

जैन धर्म की व्यापक पृष्ठभूमि के आलोक में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के अभिनन्दन का आयोजन वास्तव में सराहनीय है। इस प्रकार के निस्पृह सन्त एवं तपस्वियों का वस्तुतः अभिनन्दन होना ही चाहिए। मैं उनकी सेवाओं के प्रति अपनी हादिक श्रद्धा अर्पित करता हूँ।

ह०/-

डी. पी. यादव

संसद् सदस्य
(लोक सभा)



१४, नार्थ एवेन्यू,

नई दिल्ली

१-८-८६

जैन धर्म संघ की सुदीर्घ परम्परा को आधुनिक काल में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की धर्म-साधना द्वारा आदर्श रूप प्राप्त हुआ है। जैन समाज को जीवन्त रूप प्रदान करने में आचार्यश्री की धर्मप्रभावनाओं की कितनी महत्त्वपूर्ण भूमिका है, इससे सभी परिचित हैं। “आस्था और चिन्तन” नामक इस सारस्वत अनुष्ठान के लिए मैं अभिनन्दन ग्रन्थ समिति को बधाई देता हूँ और महाराज जी की दीर्घ आयु की कामना करता हूँ।

ह०/-

कमला प्रसाद रावत

Member of Parliament
(Lok Sabha)



३२, मीना बाग
नई दिल्ली
२८-२-८६

आचार्यरत्न हमारे देश के महान् अध्यात्मवादी, मानवता के पुजारी, देशभक्ति से पूर्ण महान् तपस्वी हैं। उनका जीवन मानव-समाज के लिए एक अनुकरणीय उदाहरण है। उनके बताये मार्ग पर इस भौतिकवादी संसार में ज्ञान प्राप्त कर आत्मकल्याण के मार्ग पर हम लोग प्रशस्त हों, ऐसी कामना करता हूँ।

ह०/-

डालचन्द जैन

Member of Parliament
(Lok Sabha)



४७-४६, साठव एबेन्यू,
नई दिल्ली
२४-७-८६

जैन समाज आचार्यरत्न श्री देशभूषण जो महाराज की साधना के प्रति श्रद्धा व्यक्त करने के निमित्त एक बृहद्काय अभिनन्दन ग्रन्थ उनके कर-कमलों में भेंट कर रहा है। आदर्श युगसाधक एवं तपस्वी की अप्रतिम सेवाओं के प्रति सम्मान प्रकट करने के लिए यह प्रयास वास्तव में एक शुभ संकल्प है।

ह०/-

जगन्नाथ प्रसाद

संसद् सदस्य
(लोक सभा)



७१, नार्थ एबेन्यू,
नई दिल्ली
१-८-८६

भारतवर्ष प्राचीन काल से ही अध्यात्मप्रधान देश रहा है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी जैसे तपस्वियों और युगचिन्तकों ने भारतीय संस्कृति की धारा को अविच्छिन्न रूप से प्रवाहित किया है। जैन परम्परा के इस महान् तपस्वी की तपसाधना के प्रति मैं श्रद्धा अर्पित करता हूँ।

ह०/-

रामेश्वर नीखरा

Member of Parliament
(Lok Sabha)



बी-१/१४३, पश्चिम बिहार,
मई दिल्ली
१-६-६६

आपके पत्र द्वारा यह जानकर सुखद अनुभूति हुई कि दिगम्बर सन्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने अपनी साधना के फाल्गुन पूर्णिमा दिनांक २६ मार्च, १९६६ को इक्याबन वर्ष पूर्ण कर लिए हैं।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज साधना एवं तपस्या की महान् विभूति हैं जिनकी सद्प्रेरणा से भारतीय धर्म संस्था को स्वस्थ एवं मानवीय मूल्य प्राप्त हुए हैं। मैं आशा करता हूँ कि आचार्यश्री अपनी दिव्य एवं सारस्वत वाणी से दीर्घ काल तक धर्मप्रभावना करते हुए देश का उपकार करते रहेंगे।

जैन समाज ने इन महान् तपस्वी के कर-कमलों में आस्था और चिन्तन नामक अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित करने का जो संकल्प किया है मैं उस अनुष्ठान के प्रति अपनी हार्दिक शुभ-कामनाएँ अर्पित करता हूँ।

ह०/-

भारत सिंह

Member of Parliament
(Lok Sabha)



सी० २/६७, मोती बाग-१
१-३-६६

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ समिति ने आचार्यरत्न की तप-साधना के ५१ वर्ष पूरे होने पर एक अभिनन्दन ग्रन्थ 'आस्था और चिन्तन' शीर्षक से आचार्यरत्न को समर्पित करने का निश्चय किया है। यह जानकर अत्यन्त प्रसन्नता हुई। मैं अपनी शुभकामनाएँ इस समिति को देता हूँ।

ह०/-

डॉ० मनोज पाण्डेय

**Member of Parliament
(Lok Sabha)**



**Lower Zarkawt
Aizawl, Mizoram
13 May, '86**

I am an admirer of great sons of this country in various fields. I used to visit religious places of different faiths, including Jainism.

I am firmly convinced that the philosophy of Jainism has much relevance in the World, particularly where violence prevails.

I wish you and all the Jain Community a very fruitful life.

Sd/-

LALDUHOMA

**Member of Parliament
&
Chairman, Committee on
Government Assurances
(Lok Sabha)**



**Phones : Office : 695717
Res. : 388140
Office : 143, Parliament House,
New Delhi-110001
Res. : 9, Mahadev Road,
New Delhi-110001
Permanent Address :
V.P.O. Sera
Distt. Hamirpur (H.P.)
Pin-177038**

I am happy to learn that Acharyaratna Shri Deshabhushanaji Maharaj Abhinandan Samiti plan to publish and present an Abhinandan Granth to respected Acharyaji on his completion of 51 years of the Digambara Sahana. Acharyaji has made a significant contribution to our national culture in general and Jainism in particular. His patronage of several Indian languages in promotion of religion and culture has contributed to national integration.

I send my good wishes to the Samiti for this noble attempt.

Sd/-

Narain Chand Parashar



मेरा यह सीमांत है, आज से लगभग ३० वर्ष पूर्व प्रायुवा अवस्था के उषा काल में परम पूज्य १०८ आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज से मेरा सम्पर्क दिल्ली में हुआ। उनकी त्याग और तपस्यापूर्ण चर्या के निकट सम्बन्ध से निश्चय ही जन-सेवा की भावना का प्रादुर्भाव होता है। अडिग निष्ठा के साथ किसी कार्य में संलग्न होना और उसमें सफलता प्राप्त करने तक लगे रहना गुरुवर्य के श्रीचरणों में बैठकर अच्छी तरह सीखा जा सकता है।

तीर्थकर परम्परा में स्वात्मानुभव से पूर्वाचार्यों द्वारा रचित प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंश जैन साहित्य में आत्मकल्याण, जनकल्याण और उन्नति के प्रचुर साधन स्थान-स्थान पर उपलब्ध है। आचार्य महाराज ने उनका गम्भीर अध्ययन और मनन करके विपुल साहित्य का सृजन किया है, जिसके द्वारा आत्मिक शांति का मुमुक्षु सासारिक वासनाओं से विमुख होकर शान्ति के वास्तविक मार्ग का चयन कर सकता है।

अपने वर्तमान जीवन में ५१ वर्षीय अबिराम तपस्या, त्याग और समता से ओतप्रोत साधु जीवन में उन्होंने प्रमुख भारतीय भाषाओं को अपने सुगम उपदेशों का माध्यम बनाया है और इसके द्वारा उन्होंने देश में एकता को दृढ़ किया है, अनेकों जैन और अजैन मानवों को अहिंसा और सदाचार के मार्ग पर लगाकर उद्धार किया है और प्राणिमात्र का कल्याण किया है।

उनकी तप-साधना के ५१ वर्ष समाप्त होने पर “आस्था और चिन्तन” अभिनन्दन ग्रंथ समता, सदाचार और ज्ञानवर्धन के लिए एक प्रकाश दीप बनेगा, ऐसा मेरा विश्वास है। पूज्य आचार्यश्री के चरणों में श्रद्धासहित नमिति।

ह०/-

जे० के० जैन



भारत आज भी हजारों वर्ष की परतंत्रता के काल को भोगने पर जिन्दा है तो इसका मुख्य कारण है भारत की ऋषि-मुनियों से संस्कारित-पोषित इसकी सनातन संस्कृति। संतों-महात्माओं ने भारत को भारत बनाकर रखने में महत्त्वपूर्ण भूमिका अदा की है। यही कारण है कि भौतिक जगत् में प्रगति के शिखर पर पहुँच जाने वाले देश भी भारत के जीवन-दर्शन एवं संस्कृति को समझना व अपनाना चाहते हैं। यही एकमात्र चीज भारत को जगत् में महत्त्व का स्थान दिलाती है। आचार्यरत्न मान्यवर श्री देशभूषण जी जैसे महाराज इसके आधार स्तम्भ हैं। इनमें प्राण फूकने वाले, जीवन देने वाले ऋषि है।

भारतीय समाज जब-जब जड़ता को, रूढ़िवादियों को, प्राप्त होता रहा है तो इससे छुटकारा दिलाने वाले समाज मुधारक ही तो अपने समाज में ऋषि और संत के नाम से पूजित हैं। आचार्यरत्न जी पैदल यात्रा करते हुए, देश के विशाल प्रांगण में रहते हुए, समाज से कुरीतियों को दूर भगाने को सतत प्रयासरत है। वास्तव में आज वे करोड़ों लोगों के प्रेरणा के स्रोत, सदाशयता, सदाचार की प्रतिमूर्ति हैं और अपने व्यक्तित्व के द्वारा व्यक्तियों को सद्गुणो बनाने का यज्ञ कर रहे हैं। आज वे देश में सार्वदेशिक महापुरुष के रूप में लोगों को उन्हीं की भाषा में उपदेश देने की अद्भुत क्षमता का प्रगटीकरण कर उन्हें शान्ति, सुख-सन्तोष प्रदान करते हैं। मैं ऐसे महापुरुष का अन्तःकरण से अभिवादन और अभिनंदन करता हूँ।

ह०/-

जगदम्बी प्रसाद यादव

संसद् सदस्य
(राज्य सभा)



दूरभाष : ३८११२६
१० डा० राजेन्द्रप्रसाद रोड
नई दिल्ली-११००११
दूरभाष : ७४६१६, ७४६८८
स्थायी पता :
भारतीय जनता पार्टी कार्यालय
मुकजी चौक, भोपाल (म० प्र०)
दिनांक १६.३.८६

आचार्यश्री का व्यक्तित्व न केवल धार्मिक है वरन् उन्होंने लोगों को निर्भीक और सुधारवादी बनने का उपदेश भी दिया है। महाराजश्री के इन उपदेशों का समाज पर भारी प्रभाव पड़ा है तथा लाखों लोगों को सदाचारी जीवन व्यतीत करने को प्रेरणा हुई है। आचार्यरत्न देश की एकता और अखंडता के लिये प्रतिबद्ध हैं। उनके जीवन का यही संदेश है कि सत्य कहो और निर्भीक बन कर अपने मार्ग पर दृढ़ता से आगे बढ़ो। आस्था और चिन्तन जीवन के सर्वांगीण विकास के लिये आवश्यक है। धर्म पर आधारित जीवन पद्धति युग की आवश्यकता है। मैं आचार्यरत्न के चरणों में अपने श्रद्धा-सुमन अर्पण करते हुए अभिनन्दन ग्रन्थ की सफलता की कामना करता हूँ।

ह०/-

प्यारेलाल खंडेलवाल

संसद् सदस्य
(राज्य सभा)



३८, अशोक रोड,
नई दिल्ली-११० ००१
२ अप्रैल १९८६

आचार्य जी एक बहुमुखी प्रतिभा के व्यक्ति हैं तथा उन्होंने राष्ट्र की अमूल्य सेवा की है। आज हमारे देश और भारतीय समाज में जो सामाजिक कुरीतियां व्याप्त हैं, इनको निर्भीकता से ही समाप्त किया जा सकता है। जाति-पांति, साम्प्रदायिकता, क्षेत्रीयता आज हमारे राष्ट्र के लिए सबसे बड़ा खतरा है और यदि इनका मुकाबला निडरता से न किया गया तो राष्ट्रीय एकता को भी खतरा आ सकता है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित करना एक ऐसे महापुरुष का सम्मान है जिसने राष्ट्र की विभिन्न क्षेत्रों में बहुमूल्य सेवाएं की हैं। मुझे पूरी आशा है और मेरी शुभकामनाएं हैं कि अभिनन्दन ग्रन्थ समिति अपना ध्येय प्राप्त करने में सफलता प्राप्त करे।

ह०/-

(सत्यप्रकाश मालवीय)

संसद् सदस्य
(राज्य सभ.)



10, डा० राजेन्द्र प्रसाद रोड,
नई दिल्ली
[7.3.86]

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी उत्कृष्ट दिगम्बरी साधना के ५१ वर्ष पूर्ण कर चुके हैं और इस अवसर पर इस हेतु गठित अभिनन्दन ग्रन्थ समिति १५०० पृष्ठों का अभिनन्दन ग्रन्थ निकाल रही है, यह जानकर अतीव आनन्द हुआ। जिन महापुरुषों ने आध्यात्मिक साधना-धरातल पर खड़े होकर अन्तःकरण में सर्व धर्म भाव रखकर इस देश का परिभ्रमण करके यहाँ की मूल राष्ट्रीय चेतना की ज्योति को कभी बुझने नहीं दिया, इस कटकाकोर्ण पथ पर वे कष्ट झेलते रहे, उनकी चरणधूलि मस्तक पर रखना अपने को ही गौरवान्वित करना है। आप लोग अभिनन्दन ग्रन्थ के माध्यम से समाज को अनुपम याती दे रहे हैं। श्रद्धायुक्त मेरा नमन स्वीकार करें।

ह०/-

कैलाशपति मिश्र

Member of Parliament
(Rajya Sabha)



3, Mahadev Road,
New Delhi-110001
Phone : 384900
12, Maganlal Sadan,
Swami Vivekanand Road,
Panjim, Goa-403 601
Phones : 3699 & 4603
14.3.1986

पुराने समय से भारतीय जनता अपना मानवी-जीवन-व्यवहार किसी न किसी जीवन तत्त्वज्ञान के दिशा-सूर्य के प्रकाश से बनाती आ रही है। ऐसे जीवन-तत्त्वज्ञानों में जैन शासन का स्थान बहुत बड़ा रहा है। —“अर्हन्नित्यथ जैनशासनरता”।

इसी परम्परा का प्रतिनिधित्व करने वाले आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के अभिनन्दन ग्रन्थ का उपक्रम करके आप स्वयं अभिनन्दन के पात्र बन गये हैं।

मैं अपनी श्रद्धा आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के चरण कमलों में समर्पित करते हुए आपकी पूर्ण यशस्विता की शुभकामना करता हूँ।

ह०,-

पुरुषोत्तम दास काकोडकर

MEMBER OF PARLIAMENT
(RAJYA SABHA)



21, FEROZE SHAH ROAD,
NEW DELHI

12, 6th MAIN ROAD,
KASTURIBA NAGAR,
ADYAR-MADRAS—61 0020

Dated : 8th March, 1986

The services of Maharaj towards mankind in general and particularly for India in nation building are well known, acknowledged and appreciated.

I send my best wishes for the success of the celebrations.

Sd/-
THANGA BAALU

॥ यह जानकारी प्रसन्नता हुई कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के व्यक्तित्व और कृतित्व के सभी पहलुओं को प्रकाश में लाने के लिए एक अभिनन्दन ग्रन्थ का प्रकाशन किया जा रहा है। मैं आपके प्रयत्नों की सफलता चाहता हूँ। आज जबकि विश्व में शस्त्रों की होड़ और देश के भीतर अनियंत्रित उपभोगवाद की दौड़ लगी है, अपरिग्रह के मंत्र को जीवन में साकार करने वाले, प्राणिमात्र के प्रति दया भाव का संदेश देने वाले आचार्यों के जीवन, उनके विचार तथा उनके व्यवहार के राते में सर्वसाधारण को शिक्षित करना बहुत आवश्यक है।

—अटल बिहारी वाजपेयी

५ I am indeed happy to know that you are bringing out a felicitation volume to present to His Holiness Acharya Ratna Shri Desh Bhushanji Maharaj on the completion of his 51 years of dedicated, selfless, spiritual and religious service to the people. I have heard of his dedicated and selfless work. He has been offering solace to the distressed and preaching harmony and peace.

The nation is passing through a critical time. It seems it is out of its joints. There is a crisis of character. Erosion of basic accepted values is distorting the identity of the "Bharat" of Buddha, Mahavir and Gandhi. The monster of hatred, distrust and self-aggrandisement is threatening to devour all good that we stand for. The desire to get rich quick and the lack of an intellectual and scientific temper is adding to the problem. A growing fear psychosis is dwarfing the personality of many. In this background Persons like Desh Bhushanji Maharaj who walked through the nook and corner of India for last so many years spreading message of love, peace and equality is indeed a great source of inspiration. I sincerely wish that your effort to print felicitation volume is a big success.

Sd/-

SAMARENDRA KUNDU

EX-UNION MINISTER OF STATE

For External Affairs

५ I join all people of goodwill from all over the world in greeting Acharya Ratna Shri Desh Bhushan Ji Maharaj on his completing 51 years of uninterrupted service to spread the message of peace and brotherhood among our countrymen. The message which this great saint has carried to the nook and corner of the country during these 51 years is bound to leave a lasting imprint on our national consciousness. I wish His Holiness a long life to fulfil the mission he has undertaken.

—GEORGE FERNANDES

❧ दिगम्बर साधना सभी साधनाओं में अति कठिन साधना है। तपस्या का परमोच्च बिंदु है। लगातार ५१ वर्ष तक शरीर के सारे मोह और मन की आकांक्षाओं पर नियंत्रण और संयम के द्वारा एक उच्च नैतिक आदर्श आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने साकार किया है। इस अवसर पर मैं उनका विनम्र अभिवादन करता हूँ। विश्व में बढ़ रहा अनियंत्रित भोगवाद और उसकी पूर्ति हेतु अनियंत्रित स्पर्धा और उसके कारण होने वाला शोषण यही आज की सबसे बड़ी समस्या है। अपरिग्रह के द्वारा वस्तुओं के न्यायोचित उपयोग से ही समान न्याय व्यवस्था का निर्माण हो सकेगा एवं उसी से प्राणीमात्र को सुख तथा समाधान मिलेगा। जैन दर्शन का यह अपरिग्रह का विचार आज श्रेष्ठ विचार है, दिगम्बर साधना उसका आचार है। अनेकांत दर्शन भी जैन दर्शन का एक श्रेष्ठ विचार है, जो किसी भी बात को अंतिम सत्य नहीं मानता है और सत्य की निरंतर खोज के लिये प्रोत्साहित करता है, सहिष्णुता एवं सर्वधर्मसमभाव के विचार का यह आधार है, राष्ट्रीय एकात्मता, विष्वक्बंधुत्व और मानवता के विचार को उसमें बल मिलता है।

जैन सिद्धांतों की क्रांतिदर्शिता, वैज्ञानिक दृष्टिकोण, नैतिकता, अहिंसा, अपरिग्रह के विचार और त्याग-तपस्या और संयम से पूर्ण सिद्धांतानुसार आचार, इसको प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति अपने जीवन में उतारने का और अपनी वाणी एवं साहित्य द्वारा अथक प्रयास द्वारा प्रचारित-विस्तारित करने का काम आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज कर रहे हैं। इस काम में वे यशस्वी हों, यही मेरी शुभकामना है।

—प्रमोद महाजन

सचिव, अखिल भारतीय जैनता पार्टी

❧ आचार्यरत्न श्री देशभूषण महाराज अभिनंदन ग्रन्थ समिति की ओर से भेजा हुआ खत मिला। मैं आभारी हूँ। इस मंगल अवसर पर मेरी शुभकामनायें।

—मोहन धारिया

❧ मानव के आध्यात्मिक विकास के लिए निरन्तर चिन्तनरत साधनापुरुष आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज दिव्य व्यक्तित्व के धनी हैं। अपनी ५१ वर्षीय साधना में आपने प्रायः सम्पूर्ण भारत की पदयात्रा करके अपने प्रवचनों से केवल जैन समाज को ही नहीं, बरन् सभी को कल्याणकारी सन्देश दिया है। आपके दीर्घायुध्य की मंगल कामना करते हुए मैं आपके प्रति अपनी श्रद्धा भावना व्यक्त करता हूँ।

—डॉ० विजयकुमार मल्होत्रा

सचिव, अखिल भारतीय जैनता पार्टी

॥ Jain philosophy is one for leading a life with his conscience with austerity, tolerance, forgiveness, Satya & Ahimsa. It teaches love for all—not only human beings but with all living beings—and one should therefore be proud, if he is a real Jain believer in the old saying of 'Live & Let Live'.

I am proud that a saint like Acharyashri Deshbhushan Ji Maharaj has completed 51 years of his dedicated Sadhna and pray Almighty to give him many many years to live to make people know what Jainism actually means and teaches and how problems of the world can be solved by adopting Jain principles of universal brotherhood through mutual love. Jain saints like Acharyashri Ji have undoubtedly enhanced the 'Jain' prestige & how people appreciate about the way the Jain Sadhus live with austerity & sacrifices even in the present age.

I respectfully pray for Acharyaji's long life.

—BHIKU RAM JAIN
(Ex. Member of Parliament)

॥ I am glad to learn that Acharya Ratna Shri Desh Bhushanji Abhinandan Granth Samiti is bringing out a commemoration volume dedicated to Acharyaratna Shri Deshabhushanji Maharaj, India's leading Digambara Acharya, for his devoted and dedicated service by rousing the people's conscience against social evils and religious taboos. His endeavour to reform the mankind throughout the World would ever be remembered. On the happy occasion of releasing the commemoration volume I send you my greetings and good wishes.

—Dr. K. G. DESHMUKH
Vice Chancellor, Amravati University, Maharashtra.

॥ I am very happy to learn that you are bringing out a felicitation volume entitled "Aastha Aur Chintana" in the encyclopaedic form, to be presented to Acharyaratna Shri Desh Bhushanji Maharaj, on the occasion of his completion of 51 dedicated years of his Digambara Sadhana. It is really a befitting tribute to this great son of India who has striven hard for religious tolerance and national unity. I congratulate the Abhinandana Grantha Samiti for making available such a volume which will be very useful to the students of Jainology in particular and religion in general.

—M. CHANDRASHEKHAR, M.L.A.
(President, Karnataka Pradesh Janta Party)



५१ आचार्य श्री देशभूषण जी के अभिनन्दन में परमपूज्य जगद्गुरु जी की सम्पूर्ण शुभ-कामनाएँ । परमपूज्य जगद्गुरु जी की आज्ञा से ।

—ब्र० सर्वेश्वर चैतन्य (पुरी).

५२ आपने स्वस्ति श्री १०८ आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज के उपदेशों और कार्यों से प्रभावित होकर अभिनन्दन ग्रन्थ छापने का जो निश्चय किया है और इसके लिए अनेक विद्वानों से सामग्री संकलित करने का जो श्रम किया है उससे बहुत समाधान व सन्तोष हुआ । इस ग्रन्थ को तैयार करने में आपके परिश्रम और सफलता के लिए हमारा आशीर्वाद ।

—श्री १०८ आचार्य सुबलसागर जी

५३ आचार्य देशभूषण विद्वान्, तपोनिष्ठ, महाप्रभावक साधु हैं । धर्म की प्रभावना करते हुए दीर्घायु को प्राप्त हों, ऐसी शुभकामना है ।

—आचार्य सन्मति सागर जी
(पट्टशिल्प आचार्य महावीर कीर्ति महाराज)

५४ इस ग्रन्थ में अधिक-से-अधिक स्थायी, उपयोगी, प्रकाशित और अप्रकाशित सम्पूर्ण सूत्र-पाठ तथा आबाल-वृद्ध के पढ़ने योग्य शिक्षाप्रद सामग्री रहे । यह ग्रन्थ बाहुबली की भाँति नूतन सतत शांतिप्रदायक बना रहे ।

अभिनन्दन इस ग्रन्थ को, बारम्बार प्रणाम ।
आचार्यरत्न का लोक में, सदा रहेगा नाम ।
देव आप्त हितकर कहा, शस्त्र ध्यान निज ज्ञान ।
भूषण भारत का बना, सिद्धि-सिन्धु अम्लान ॥

—शु० सिद्धसागर जी

मोक्षमादाव, अमपुर (राजस्थान)

५५ महान् तपस्वी, सरस्वती के वरद पुत्र, बाल ब्रह्मचारी आचार्यरत्न श्री देशभूषण महाराज के अभिनन्दन ग्रन्थ का प्रकाशन सुनकर बड़ी प्रसन्नता हुई । उनके जैसे महान् सन्त से जैन धर्म और संस्कृति अत्यन्त उपकृत है । भविष्य में भी उनके आदर्शमय मार्गदर्शन के अभिलाषी हम अभिनन्दन ग्रन्थ की सफलता की शुभकामना करते हुए



“मैं स्वयं यह मानता हूँ कि मनुष्यमात्र की भादशे स्थिति दिगम्बर की है।”

—राष्ट्रपिता महात्मा गांधी
(31-5-1931)



ज्ञानभावनालस्यत्यागः स्वाध्यायः

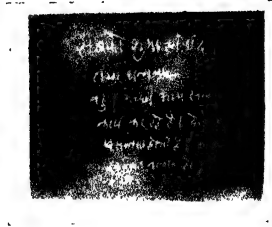
—सर्वार्थमिद्धि



परमपूज्य बयोवृद्ध दीर्घ तपस्वी समन्तभद्र जी महाराज से सुमत प्रसाद जैन के नेतृत्व में अभिनन्दन ग्रंथ समिति का एक प्रतिनिधि मंडल कुंभोज (बाहुबली) में दिनांक २६ सितम्बर, १९८६ को मिला और अभिनन्दन ग्रंथ की विस्तृत रूपरेखा प्रस्तुत करते हुए उनके मंगल आशीर्वाद की प्रार्थना की।



मीन साधना में निरत विद्याप्रणयी मुनिराज ने स्लेट पर मंगल वचन लिखकर अपनी हार्दिक प्रसन्नता को अभिव्यक्त किया और ॐ की शक्ति करके इस सारस्वत धनुष्ठान की सफलता की कामना प्रकट की।





अहिंसा परमो धर्मः

आचार्यश्री के रत्नत्रय कुशलता के साथ उनके पावन चरणों में अनन्तानन्त नमोऽस्तु ।

—श्री चारुकीर्ति स्वामी जी

श्री जैनमठ, जयचबेलपोल, कर्नाटक

॥ आचार्यरत्न श्री देशभूषण दिगम्बर जैन सम्प्रदाय के प्रमुख आचार्य हैं । दिगम्बर जैन सम्प्रदाय में परम्परा से शिखोपवीत आदि हिन्दू धर्म संस्कारों का पालन-धारण चला आ रहा है । इस कारण हिन्दू जाति एवं धर्म के मार्ग से इनका निकटवर्ती सम्बन्ध रहा है । श्री देशभूषण आचार्य जी द्वारा जैनमतावलम्बी महानुभावों में हिन्दू धर्म के प्रति आस्था तथा अनन्यता का प्रसार-प्रसार हो, एतदर्थ हम सहर्ष आपके आयुष्य एवं सर्वविध कल्याण की नारायणाशंसा करते हैं ।

—स्वामी नन्दनन्दनानन्द सरस्वती

भूतपूर्व ससद् सारस्व एवं कार्यवाहक अध्यक्ष,

अ०ब्रा० वाराणसी विश्वविद्यालय, वाराणसी (उ०प्र०)

॥ जैन आचार्यों की परम्परा में महाराजश्री का स्थान बहुत ऊँचा है और सदा याद किया जाता रहेगा । उनके द्वारा दीक्षित अनेक मुनि आज उज्ज्वकोटि प्राप्त कर चुके हैं । उनके संघ की प्रतिष्ठा भी किसी से छिपी नहीं है । ऐसे महापुरुष के अभिनन्दन ग्रन्थ से समाज-चेतना का बड़ा भारी कार्य होगा । महाराजश्री के दर्शनों का दिल्लो एवं जयपुर कई स्थानों पर मुझे सौभाग्य प्राप्त हुआ । सीधी सरल भाषा में धर्म के गूढ़ रहस्यों पर उनके प्रवचन सामान्य नर-नारी के लिए भी ग्राह्य होते हैं । मुझे पूरी आशा है कि यह अभिनन्दन ग्रन्थ धर्म, दर्शन, साहित्य, कला एवं संस्कृति के क्षेत्र में एक सीमा चिह्न बन सकेगा ।

—अक्षयकुमार जैन

॥ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज न केवल तपोनिधि हैं, बल्कि तप के अजस्र स्रोत भी हैं । इन्होंने आज के कितने ही साधु-साध्वियों को दीक्षा प्रदान कर तपस्या के पथ पर आरोहित किया है एवं अपनी हित-मित वाणी से जन-जन के मन में सदाचार और धर्म के प्रति आस्था जगाई है । मेरे पूज्य पिताजी एवं अम्माजी महाराजश्री की सेवा में दीर्घकाल से तत्पर रहे हैं और तभी से हम लोग भी उनके भक्त हैं । इतनी दीर्घावधि तक दिगम्बर तपस्वी का जीवन अपने आप में अत्यन्त उल्लेखनीय एवं श्रद्धास्पद है । महाराजश्री ने समस्त भारतवर्ष में पदयात्रा के द्वारा जन-जगत में धर्म के प्रति आस्था जगाकर समाज का कल्याण किया है । दिगम्बरी धर्मगुरुओं के निर्बाध विचरण के लिये प्रतिबन्धात्मक आशाओं का आपने जिस

संकल्प के साथ विरोध किया, वह भारत में दिगम्बर साधुओं के निर्बाध विचरण के संबंध में ऐतिहासिक पथ सिद्ध होता रहेगा।

हमारे समस्त परिवार पर उनकी आशीर्वादात्मक कृपा रहे, यह हम अपना अहोभाग्य समझते हैं। उनका मार्गदर्शन अक्षुण्ण हो, वे दीर्घायु हों, समाज उनके सान्निध्य एवं उपदेशों से लाभान्वित हो। इसी भावना के साथ मैं, मेरी पत्नी सुशीला एवं मेरा समस्त परिवार उनके प्रति श्रद्धावनत है।

—रमेशचन्द जैन

राजपुर रोड, दिल्ली

॥ यह जान कर खुशी हुई कि आप आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज का अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित कर रहे हैं।

—लक्ष्मीनिवास बिरला

कलकत्ता

॥ आचार्य देशभूषण जी के व्यक्तित्व और कृतित्व ने भारतीय समाज को प्रभूत रूप में प्रभावित किया है। भगवान् महावीर के लोकमंगल संदेश को उन्होंने आधुनिक काल में जीवंत रखा है। उनके जैसे महानुभावों के कारण हमारी संस्कृति आज तक प्राणवती है।

—प्रो० कृष्णदत्त वाजपेयी

सागर (थ. प्र.)

॥ मेरी दोनों आँखों में मोतियाबिन्द है। पत्रोत्तर देने का कार्य भी बिना किसी के सहयोग के नहीं हो पाता। + + + + अभिनन्दन ग्रन्थ के लिए इस समय कुछ भी लिखाकर भेजने में असमर्थ हूँ। आपके इस मंगल प्रयास की कामना करता हूँ।

—भदन्त आनन्द कौसल्यायन

॥ भारतवर्ष विभिन्न धर्मों और मत-मतान्तरों का देश है। अनेकता में एकता इसकी विशेषता है। इन सभी धर्मों का एकमात्र लक्ष्य मानव-कल्याण है। ऋषि-मुनियों की इस धरती पर वर्तमान में जैनाचार्य, दिगम्बरत्व के प्रतिमान आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज अनथक पद यात्राओं और चातुर्मासों द्वारा मानव-कल्याण के इसी लक्ष्य से धर्मोपदेश द्वारा और कन्नड़, प्राकृत, अपभ्रंश आदि के प्राचीन जैन ग्रन्थों का सम्पादन-प्रकाशन एवं अनुवाद करके इस दिशा में प्रयत्नशील है।

मैं आचार्यश्री के इस प्रयास के प्रति श्रद्धावनत हूँ तथा उनके गौरव के अनुकूल उनके सम्मान में अर्पित किये जाने वाले ग्रन्थ के सफल संपादन के लिए शुभकामना करता हूँ।

—कालीचरण

अतिरिक्त शिक्षा निदेशक,
दिल्ली प्रशासन, दिल्ली

५ एक गतिशील धर्माचार्य के रूप में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने समाज की अविस्मरणीय सेवा की है। आचार्यश्री वास्तव में देश के अद्वितीय आभूषण हैं और अनन्तानन्त गुणों के भण्डार हैं। उनके अगणित उपकारों से भारतवर्ष का जैन समाज कभी भी उन्मूलन नहीं हो सकता।

मेरे पूज्य पिता स्वर्गीय श्री मिलाप चंद जी गोधा का आचार्यश्री से दीर्घकाल तक सम्बन्ध रहा है। फलतः बाल्यकाल से ही आचार्यश्री की धर्म-प्रभावना, लेखन कार्य, रचना शिल्प आदि के चमत्कार से मैं प्रभावित रहा हूँ। आचार्यश्री के दिव्य गुणों के प्रति मैं अपनी हार्दिक भक्ति एवं श्रद्धा प्रकट करता हूँ और उनके चरणों में शतशः वन्दन करता हूँ।

‘आस्था और चिन्तन’ नामक अभिनन्दन ग्रन्थ के द्वारा भारतवर्ष के जैन समाज ने दिगम्बर परम्परा के युगप्रमुख शीर्षस्थ आचार्य के प्रति श्रद्धा एवं भक्ति व्यक्त करके अपने सामाजिक दायित्व की पूर्ति की है। इस अभिनन्दन ग्रन्थ की संयोजना एवं प्रकाशन के लिए मैं समिति के पदाधिकारियों एवं सम्पादन मंडल के सभी प्रबुद्ध सदस्यों का हृदय से स्वागत करता हूँ।

— कश्मीरचन्द गोधा

सार्वाभिव्य एण्ड कम्पनी, जलपथ, नई दिल्ली

५ आचार्यरत्न श्री देशभूषणजी महाराज के अभिनन्दनार्थ ग्रन्थ प्रकाशन की सूचना पाकर अत्यन्त हर्ष हुआ। जिन-परम्परा भारतीय दर्शन-निधि की अति प्राचीन परंपरा है। यह परंपरा किसी परम शक्ति की कृपा पर नहीं, अपने ही श्रम द्वारा साध्य की प्राप्ति की मान्यता पर टिकी है। बौद्ध परंपरा जिन-परंपरा से बहुत बाद की, मात्र ढाई हजार वर्ष पूर्व की है, किंतु भारत में वह अपनी जड़ अधिक समय तक नहीं जमा सकी और जैन परंपरा आज भी भारत में न केवल जीवित है, बल्कि फल-फूल भी रही है। कारण ? इस परंपरा का प्रचार राजकीय साधनों द्वारा बलपूर्वक नहीं हुआ है। आत्मिक बल और अपार असहिष्णुता इस मत के प्रचार के साधन रहे हैं।

जैन मत अन्तर्मुखता को प्रधानता देता है। अति-अन्तर्मुखी जनों को अपने तन से बाहर के ब्रह्माण्ड की मुधि नहीं रहती। बाह्य संसार के प्रति विमुख इन जनों की साधना से सामान्य जन अवगत नहीं हो पाते। अभिनन्दन ग्रन्थ जैसे आयोजन इनकी सूचना अन्य जनों तक पहुँचाने के साधनों में से हैं। आपका यह सद्प्रयास सफल हो।

— दयानन्द योगशास्त्री

कुलपति, अष्टात्मविज्ञान शोध संस्थान,
एच निवेशक, स्मारक पब्लिकेशन

५ निर्वन्धमार्ग पूर्णतया अहिंसा प्रधान है। परब्रह्म के रूप में प्रसिद्ध वह अहिंसा परा-वलंबन से सर्वथा निर्मुक्त उस मुनि धर्म में ही संभव है जहां लेशमात्र भी आरंभ नहीं रहता। आचार्य समन्तभद्र नेमिजिनेन्द्र की स्तुति करते हुए कहते हैं कि हे भगवन् ! आपने कृष्णा के वश उस परिपूर्ण अहिंसा को सिद्ध करने के लिए बाह्य व अभ्यन्तर दोनों प्रकार के परिग्रह को छोड़ा है, व उस निर्मल वेश को विकृत करने वाली किसी प्रकार की उपाधि में अनुराग नहीं किया है। (स्वयंभू स्तोत्र ११६) आचार्य देशभूषण जी महाराज ने उस निराकुलतामय मुनि धर्म के माहात्म्य से प्रेरित होकर उसे स्वीकार किया है व दीर्घ काल से उस पर प्रस्थित हैं। उनके साधु जीवन से अन्य मुमुक्षु जन को प्रेरणा मिलती है। रत्नत्रय के साधक साधु सदा वन्दनीय हैं। मैं ऐसे साधकों के प्रति श्रद्धावन्त होकर नतमस्तक हूँ।

—पं० बालचन्द्र शास्त्री

५ परम पूज्य मुनि श्री देशभूषणजी महाराज के वचनामृत के सिंचन से न जाने कितने जीव इस संसार समुद्र से पार होकर मुक्ति को प्राप्त करेंगे। यथा नाम तथा गुण के धारक मुखदेव शिवपुर का मार्ग दिखाने के लिए सूर्य के सदृश और शिष्यों पर अनुग्रह करने वाले माता के तुल्य, और उनके दुर्गुण रूपी रोग को निकालने के लिए वैद्य के समान, इस भव रूपी गहन वन से निकालने के लिए हस्तावलम्ब रूप, अगणित गुणों के धारक है, जिनका वर्णन सहस्र जिह्वा से भी नहीं हो सकता। शास्त्रों ने जो गुरु का लक्षण बताया है, वे सब उनमें पूरे घटित होते हैं। ऐसे परमोपकारी मुनिवर्य का अभिनन्दन करके संयोजकों ने स्वयं की गौरवान्वित किया है। उनका अभिनन्दन तो सूर्य को दीपक दिखाना है। मैं मुनिजी का शत-शत वन्दन एवं कोटि-कोटि अभिनन्दन करता हूँ।

—डॉ० प्रेमचन्द जैन

राजस्थान विश्वविद्यालय

५ आपने परम पावन आचार्यप्रवर श्री देशभूषण जी महाराज का अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित करने का निश्चय किया है, यह जान कर प्रसन्नता हुई। आचार्यप्रवर का समस्त जीवन राष्ट्र के प्रति समर्पित रहा है, अभिनन्दन ग्रन्थ तो उनके असीम व्यक्तित्व के प्रति आपका एक पुष्प मात्र है। आचार्यप्रवर का बहुमुखी व्यक्तित्व एवं कृतित्व ग्रन्थ से उजागर होगा, ऐसी कामना है।

—रामचन्द्र सारस्वत

अखिल भारतीय जैन संवेतान्तर तैरापंथी सभा, कलकत्ता

❧ श्री आचार्य महाराज ने अपने प्रखर ज्ञान से बहुमूल्य साहित्य का सृजन कर अथवा प्राचीन साहित्य की शोध कर अथवा इन्हें प्रकाशित करके जैन साहित्य के भंडार में वृद्धि कर साहित्यिक दृष्टि से नया कीर्तिमान स्थापित किया है। आप दिगम्बर जैन भ्रमण संस्कृति के चारित्र शिरोमणि आचार्य हैं। उनका अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित करके भेंट करने का कार्य उत्तम व प्रशंसनीय है। सफलता के लिए मेरी मंगल कामनाएँ एवं आचार्यश्री के चरणों में भक्तिपूर्वक प्रणति-निवेदन।

—पं० वीरचन्द जैन

श्री वि० जैन स्वाध्याय मंदिर, मिड

❧ श्रौतिकवाद के चक्र में आकण्ठ निमग्न वर्तमान विश्व को सन्मार्ग का निदर्शन और भ्रमणत्व का दिग्दर्शन कराया है प्रातः स्मरणीय चारित्र चक्रवर्ती आचार्य श्री शांतिसागर जी महाराज ने। इस प्रशस्त परम्परा के उन्नायक हैं आचार्यरत्न, अनेक भाषाओं के मर्मज्ञ, प्रखर तपस्वी, ओजस्वी वक्ता, अनेक ग्रन्थों के प्रणेता, परम पूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज। वे वर्तमान साधु-संस्था के अग्रणी हैं। उन्होंने श्रावक संस्था में धर्म, संस्कृति, साहित्य और भ्रमणत्व की आस्था को अग्रसर किया है।

—बाबूलाल पलदी

अध्यक्ष, जैन प्रगतिशील परिषद्, बन्नीह

❧ अभिनन्दन ग्रन्थ पूज्य आचार्यश्री के गौरवानुकूल प्रकाशित होकर समाज में प्रतिष्ठा पाएगा एवं उसका स्वाध्याय कर हजारों अन्यात्माओं की रत्नत्रयात्मक मोक्ष मार्ग के स्वरूप को समझकर मिथ्या भ्रान्ति मिटेगी। परम पूज्य आचार्यश्री चिरायु होकर चिरकाल तक धर्म की ध्वजा अखिल विश्व में फहराते रहें, यही शुभकामना है।

—बिमल ज्ञानपीठ परिवार

लोगानिर

❧ यह अत्यन्त हर्ष का विषय है कि आप पूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन ग्रन्थ प्रकाशित कर रहे हैं। भगवान् वीर प्रभु से प्रार्थना है कि आपका यह प्रयास सफल हो। आचार्य महाराज की जीवन-गाथा सद्गुणों की पुस्तक है जिसमें मानव स्वयं अपने सन्मार्ग को ढूँढ़ सकता है। आज मुनिश्री जैसी विभूतियों की समाज को बहुत आवश्यकता है।

—नगेन्द्रकुमार जैन बिलाला

जयपुर

❧ श्रीमद् आचार्यचरण के दिल्ली-प्रवास में मुझे उनको निकट से देखने, समझने व सेवा

करने का अवसर प्राप्त हुआ। मैं एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथ्य श्रीचरण से पा सका हूँ कि व्यक्ति को समाज में अपनी क्षमता से अधिक कार्य करना चाहिए और अपनी आवश्यकता से कम लेना चाहिए। संयम, साधना और तपश्चर्या ही जिनके जीवन का लक्ष्य है ऐसे आचार्यचरण पूजनीय है। आपका अभिनन्दन ग्रन्थ इस दिशा में एक स्तुत्य प्रयास है। मेरी शुभकामनाये।

—डॉ० अनन्तकुमार गुप्ता

वाजारा मुलियान, दिल्ली

॥ यह जानकर प्रसन्नता हुई कि आपके संपादन में आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज का विशाल एवं भव्य ग्रन्थ प्रकाशित किया जा रहा है। आचार्य श्री देशभूषण जी भारतीय सन्त परम्परा की आध्यात्मिक ज्ञान-धारा के सच्चे प्रतिनिधि हैं। उन्होंने अपने तप, संयम और साधना के बल पर धर्म की रचनात्मक क्षमता और लोक-मंगल भावना को उभारा और प्रदीप्त किया है। वे धार्मिक महापुरुष होने के साथ-साथ बहुभाषाविद् साहित्यकार और मानव-मन की एकता के सूत्रकार हैं। अपनी साधनात्मक अनुभूति और रचनात्मक प्रतिभा से उन्होंने राष्ट्र की अखण्ड भावधारा को मुखरित किया है। उनका साधनाशील, तपोनिष्ठ व्यक्तित्व हमारा मार्गदर्शन करता रहे और वे शतायु हों, यही मङ्गल कामना है।

—डॉ० नरेन्द्र भानावत

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

॥ इस अलौकिक साहित्यिक अनुष्ठान एवं ऐतिहासिक अभियान की सफलता हेतु अनेकानेक बधाइयाँ। साहित्य-मनीषी, वरेण्य विद्वान्, बेजोड़ अनुवादक, वारसी वक्ता, ध्रमण वैभव, जैनाचार्य रत्न श्री देशभूषण जी महाराज के प्रवचनों में प्राचीन भाषाओं का वैभव, वर्तमान भाषाओं की जीवन्तता और लोकभाषाओं की अलौकिक माधुरी पग-पग पर झलकती है। मानवीय जीवन की संस्कृति, नीति और अध्यात्म के नये आयाम देना आपके प्रवचनों का लक्ष्य है। आचार्यश्री की अनेक गुण-गारिमाएँ इस अभिनन्दन ग्रन्थ के चरम सोपान एवं पर्यायवाची बनें, ऐसी शुभकामना है।

—माणकचन्द नाहर

निदेशक, सेठ बस्तावर रिसर्च इंस्टीट्यूट, मद्रास



कालकाय

व्यक्तित्व

एक कालजयी अपराजेय व्यक्तित्व

डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त
श्री सुमत प्रसाद जैन

बाल्यावस्था

बाल्यानुवंशान में संलग्न ज्योतिषुष्य, धर्मध्वजा आचार्यैरत्न श्री देवप्रुषण जी महाराज का जन्म दक्षिण भारत के बैलगांव, जिला कोयलपुर (कोयली) नामक ग्राम में हुआ। आपके पिता का नाम था सत्यवीर पाटिल तथा माता का नाम अम्कादेवी बा। आपके पूज्य पिता अपने क्षेत्र के एक सुप्रतिष्ठित व्यक्ति थे तथा सत्यवादिता एवं धर्मपरायणता के लिए उनका ख्याति दूर-दूर तक फैली हुई थी। अपने एकमात्र पुत्र को उन्होंने बालवीर नाम दिया। प्यार से वे उसे बालम्पा कहकर भी सम्बोधित करते थे। बालक बालवीर के नाम में मातृवास्तव्य का संयोग नहीं था। केवल तीन मास के उपरान्त ही माता श्री अम्कादेवी ने अपना नखर सरीर छोड़ दिया। मातृस्नेह से वंचित इस बालक के मांमन-पालन का भार पिता के ऊपर आ पड़ा।

बालक की नानी को जब माता श्री अम्कादेवी की मृत्यु का दुःख समाचार मिला, तब वह समता से परिपूर्ण होकर श्री सत्यवीर के पास आयी और अपनी हादिक संवेदना प्रकट करने के उपरान्त बालक को आवश्यक मातृस्नेह देने के लिए उसे अपने घर ले गयी। उनकी नानी ने उन्हें इतना स्नेह दिया कि बालक को कभी भी माता के अभाव की अनुभूति नहीं हुई। बालक बालवीर की आयु १-६ वर्ष की होने पर इनके पिता इन्हें पुनः अपने घर ले आये। पिता द्वारा बालवीर को विद्याभ्ययन के लिए गुरुजी की खरण में भेजा गया। विद्या का आरम्भ करने से पूर्व ही सरस्वती (जिनबाणी) की विशेष पूजा की गई। स्लेट पट्टी पर बाबल बढ़ा कर सोने की अंगुली से 'ॐ नमः सिद्धम्' निखरवाया गया। गुरुजी को एक नारियल और दलिया भेंट की गई। इस प्रकार बालक के विकास की मंगल कामना के साथ बालवीर के विद्यार्थी जीवन का शुभारम्भ हुआ।

विद्याभ्ययन के क्षेत्र में बालवीर एक प्रेक्षणी छात्र के रूप में प्रतिष्ठित हुए और उन्होंने अपनी विशेष साधना, धन, प्रतिभा एवं एकाग्रता के बल पर सभी विद्याओं पर विवेकाधिकार कर लिया। गणित, भिन्नकला एवं इतिहास में उनकी विशेष रुचि थी। मराठी और कन्नड के साहित्य की ओर उनका विशेष मुकाब था। अध्ययन के साथ-साथ बालवीर खेल-कद में भी विशेष रुचि लिया करते थे। कोयलपुर ग्राम ने अंग्रेजी के अध्ययन की व्यवस्था नहीं की। अतः तहसील चिकीड़ी में जाकर उन्हें अंग्रेजी का अक्षराभ्यास करना पड़ा।

बालक बालवीर १२ वर्ष की अवस्था में अपने पिता की एकमात्र वास्तव्य छाया से भी वंचित हो गए। पिता के संरक्षण से वंचित बालक बालवीर आगे और अधिक विद्यालयीय अध्ययन नहीं कर सके किन्तु उनके मन में विद्या के प्रति गहरा अनुरोध अब भी विद्यमान था और उन्होंने अपने पिता की मृत्यु के उपरान्त भी कन्नड और मराठी भाषाओं का स्वाध्याय नियमित रखा। बालवीर के पिता श्री सत्यवीर की अपनी मृत्यु का पूर्वाभास हो गया था। अतः उन्हें अपने एकमात्र पुत्र के भागी संरक्षण की चिन्ता सताते लगी थी। अपनी मृत्यु से पूर्व ही उन्होंने अपने भाई जिनवीर पाटिल पर बालक बालवीर के अभिभावकीय संरक्षण का भार सौंप दिया तथा अपनी सम्पत्ति भी उन्हीं को सौंप दी। अपने अग्रज भ्राता के अनुरोध को शिरोधार्य करते हुए श्री जिनवीर ने भी बालक को अपना स्नेहपूर्ण संरक्षण प्रदान किया।

व्यक्त तात्पर्य

बालक बालवीर की प्रारम्भ से ही अपने शारीरिक स्वास्थ्य के प्रति अधिक सोच था। उन्होंने अपने गांव के समवयस्क श्रमिकों को एकत्र करके कपड़ों की एक प्रभावशाली टोनी बना ली। अपनी शारीरिक सुडीला एवं मोजस्वी व्यक्तित्व के कारण वह उसके प्रमुख बन गये। आधा एक फीट के वॉल्ट स्नेह से वंचित बालक ने संसारत एवं उत्पात की प्रवृत्तियां सहजतः भाई गई थीं। वे

अपने साथियों के साथ है। वे, बाघ-घड़ी में आकर पैदाई पर से बाघ एवं नारियल तोड़कर खाया करते थे। उन्होंने एक नाटक-मण्डली का भी गठन कर लिया था। बाघ में वे किसी से भी नहीं डरते थे। उनकी इस स्वच्छन्दतापूर्ण प्रकृति से तब आकर उनकी बुद्धि बालगीड़ा को अपने पास ले गयी और अन्तरी देख-रेख में उसका सलन-पोषण करने लगी। किन्तु बालगीड़ा का मन तो नाटक इत्यादि में लग गया था और वे उसमें पूर्णवर्षक प्राप्त करने लगे थे। एक बार बालक बालगीड़ा मुनि के सेष में नाटक करते हुए पिशाचन कर रहे थे, तभी बूतसे हुए उनकी बुद्धि के समुद्र वहाँ पहुँच गये और बालगीड़ा को भीष मांसते हुए देखकर उन्होंने नाटक के निदेशक को फटककर लगाई। बालगीड़ा भी अपने घर वापिस आ गये। कालान्तर में इन्होंने एक नाटक मण्डली का गठन किया और भजन मण्डली भी बनाई, जो आध्यात्मिक गीतों को द्वार-द्वार पर जा कर गाया करती थी। बालगीड़ा का स्वर अत्यन्त सुरीला था। गौराङ्ग मस्तक पर त्रिपुण्ड्र लगाकर गले में छत्रास की माला डाल कर जब वे राग अलापते थे, तब उनकी पावन छवि प्रायः देखने योग्य ही होती थी।

बालगीड़ा सरल हृदय के युवक थे। इनके मन में दूसरों के प्रति कदमा का पाव बचान से ही धरा हुआ था। इनके इस भोलेपन का लोभ प्रायः अर्पित लाभ भी उठा लिया करते थे। वे बालगीड़ा से अपने दुःख की कथा कह कर कर्ज ले लिया करते थे और उसे कभी वापस नहीं किया करते थे। बालगीड़ा ने भी अपने जीवन में कभी भी किसी कर्जदार को अपमानित नहीं किया और न ही उस पर किसी प्रकार का बदला डाला। वे अपने मित्रों की मुश्किल-मुश्किल का दूरा-दूरा ध्यान रखा करते थे। इनका स्वभाव मनमौजी था। इसीलिए वे अपनी अमीन को साधारण मूल्य में दूसरों को जीतने के लिए दे दिया करते थे। एक बार इनके काका श्री विनयीदा ने इन्हें १५ रुपये बैंक खरीदने के लिए दिए। उन्होंने अपने दोस्तों के साथ वह सारा रकमा जूतने-तीने में खर्च कर दिया। वापस आकर इन्होंने अपने काका को सहज मन से सारी घटना क्रम से बता दी। काका ने इनके भोलेपन को जानते हुए इन्हें भविष्य में सावधानी से रखने का आदेश दिया। इसी प्रकार एक बार इन्हें बाजार से मक्खन लाने के लिए ५ रुपये दिए गए। बाजार में बीपड़ का खेन चन रहा था और बालगीड़ा का चमल मन उस खेन के प्रति आकर्षित हो उठा। उन्होंने वह ५ रुपये बीपड़ के खेन में हार दिए और पुनः प्रयास करने के उपरान्त ४ रुपये जीत लिए और उससे मक्खन खरीद कर जब घर पहुँचे तो इनके काका ने पूछा कि इतना थोड़ा मक्खन कैसे लाये हो? उन्होंने अपनी स्थिति स्पष्ट करते हुए खमा याचना की और भविष्य में बुद्धा नहीं खेलने की प्रतिज्ञा भी ली।

महाराज भी का शरीर बचपन से ही दुष्टपुष्ट एवं स्वस्थ था। वे एक लोटा भी, जाड़ा सेर गुड़, तीन सेर दूध तथा ४ कण्ठे नारियल एक साथ ग्रहण कर लिया करते थे। बोझा उठाने में भी वे प्रवीण थे। डाई मन का बोरा एक हाथ से उठा कर पीठ पर रख लिया करते थे। ३ गुण्ठी पानी (७ पड़े) पीठ पर रख कर वह चला करते थे। शारीरिक शक्ति के साथ-साथ उनके अन्दर असाधारण होश एवं निर्भीकता का पाव भी था। वे कभी भी, किसी परिस्थिति में किसी से भी नहीं डरते थे। एक बार उनके साथियों ने गांव में प्रचलित किचवल्ली के आचार पर उनसे कहा कि गांव के बाहर जो वसवान भूमि है, उसमें जो नारियल का पेड़ है, उस पर भूत-पिशाच इत्यादि रात्रि के समय में बसा करते हैं। अगर वहाँ से कोई भी बातक ५ नारियल तोड़ कर वे आएगा तो उसे पाच रुपये पुरस्कार के रूप में दिए जाएंगे। निर्भीक बालगीड़ा ने, जिन्हें आचार्यरत्न देवबुधनजी महाराज के रूप में परिचित होना था, इस बुनौती को अपने बचपन में ही स्वीकार कर ज्ञात धारणाओं का निराकरण कर दिया। रात्रि के गहरे अन्धकार में वे बिना किसी साथी को लिए वसवान भूमि में निर्भीक मन से पहुँच गये। वहाँ की स्तम्भता एवं नीरवता किसी भी व्यक्ति के दिल को डराना तकती थी, किन्तु बालगीड़ा का निर्भीक और साहसी मन पराजय को स्वीकार नहीं कर सकता था। अतः वसवान भूमि की परिक्रमा के उपरान्त वह पेड़ पर चढ़ गये और पेड़ पर रहने वाले जूहों में जब भगवद् मन्त्र गयी और गिद्ध अपनी भयानक आवाज में चिल्ला उठे, तब भी बालगीड़ा का मन भयभीत नहीं हुआ। उन्होंने पांच नारियल तोड़े और उन्हें अपने साथ लाकर अपने साथियों को भेंट कर दिया। बास्तब में जिन लोगों को अपने जीवन में महान् कार्य करने होते हैं, वे किसी भी परिस्थिति में अपने धैर्य से विचलित नहीं होते।

बालगीड़ा अपने चरित्र के विकास में सर्वत्र साधन रहा करते थे। उनका मन त्याग और कष्टा की भावना से परिपूर्ण था। शक्ति-सम्पन्न एवं श्लाघ्य होने के उपरान्त भी वे किसी के साथ अन्याय नहीं करते थे। परोपकार की भावना उनके मन में सर्वत्र सिध्दान्त रहती थी। एक बार उनके गांव के निकट भयाविचली गांव में माया देवी का विशाल मेला लगा हुआ था। वे भी अपने साथियों के साथ मेले में गए और जब लौटकर आ रहे थे तो उन्होंने एक स्त्री को रोते हुए देखा, जिसके पाँवों तरफ लोग बड़ी संख्या में एकत्र हो गए थे। उस स्त्री की सोने की नथ कूँए में गिर पड़ी थी और वह रो-रो कर एकत्रित जनों से उस नथ को कूँए में निकालने का आग्रह कर रही थी। बालगीड़ा को जब उसकी व्याधा का पता चला, तब उन्होंने अपने कपड़े उतार कर कूँए में छपाई लगा दी और उस स्त्री की नथ को कूँए की तलहटी से निकाल लिया। तत्पश्चात् उपस्थित पुरुषों एवं उनके साथियों ने रस्ता बाल कर बालगीड़ा को कूँए से बाहर निकाला। कूँए से निकलने के उपरान्त उन्होंने उस स्त्री के हाथ पर उसकी नथ को रख दिया और बुध्वाच कपड़े पहन

कर अपने ज्ञान की तरफ प्रस्थान किया। वास्तव में आत्मसिद्ध महापुरुष कभी भी किसी कृतज्ञता ज्ञापन एवं शराहना की अपेक्षा नहीं रखते। आचार्य श्री के चरित्र की यह अनन्यभास विशेषता है कि वे बालप्रशंसा के प्रति सर्वत्र उदासीन रहते जाते हैं।

परम काश्मिकी हृदय के बालगोड़ा उदार एवं सज्जन मनुष्य के रूप में अपने गांव में विख्यात रहे हैं। उनके जीवन का लक्ष्य बरोपकार रहा है। अनेकानेक महापुरुषों में से उनकी इस उदार मनोवृत्ति का उचित और अनुचित लाभ भी उठाया है। अन्य लोगों की स्वार्थी भुक्ति को जानते हुए भी वे कल्याण-धर्म से कभी भी विचलित नहीं हुए। बर्षभन का ही एक वृष्टांत है कि उनके कुटुम्ब में उनके एक काकाजी का विवाह सम के अभाव में नहीं हो पा रहा था। उस काकाजी के दो विवाह हो चुके थे, किन्तु दोनों पत्नियों की मृत्यु हो चली थी। काकाजी का मन तब भी विवाह की लालसा में नहीं धरा था। किन्तु छन की कमी के कारण उनका विवाह नहीं हो पा रहा था। उन्होंने दिनों में बालगोड़ा के विवाह का प्रबंध चला रहा था। उन्होंने अपने विवाह प्रस्ताव को ठुकरा कर अपना यकान बेचकर प्राप्त धनराशि काकाजी को सावर भेंट कर दी ताकि वे अपना विवाह कर सकें।

ज्ञान और वैराग्य

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के पूर्वजों का बंस राजवंश था। ये क्षत्रिय बंस की चतुर्वर्ग्य जाति में उत्पन्न हुए थे। बारिभक्त्यवर्ती आचार्य शांतिसागर जी महाराज के परिवार के साथ इनका पारिवारिक सम्बन्ध रहा है। बालगोड़ा जब ६ वर्ष के बालक थे तब परमपूज्य शांतिसागर जी महाराज ने अपनी कुलकावस्था में बालगोड़ा के घर में आहार इत्यादि ग्रहण किया। उस समय इस होमहार बालक के विकास की मंगलकामना श्री महाराज श्री ने की थी। बालगोड़ा अपने प्रारम्भिक जीवन से ही परमहंस संन्यासी शुद्धदेव भुक्ति के अभिनय को अपने जीवन में गहराई से उतार चुके थे। उनकी भूमिका को वह प्रायः नाटकों में आत्मसात् होकर मंच पर प्रस्तुत किया करते थे। साथ ही साथ मंच पर वे गारुड भुक्ति एवं सिंहास्यत साधुओं का भी अभिनय किया करते थे। इस प्रकार के अभिनय करते हुए उनका मन वैराग्य की ओर अग्रसर होने लगा। दुर्भाग्यवश विवाह के आठ दिन बाद ही इनकी एक बाची की कुट्टी में गिरकर मृत्यु हो गई थी। वह बाची अत्यन्त स्वयंसी एवं लाज्ज से परिपूर्ण थी। परन्तु मृत्यु के उपरान्त उस शरीर के अन्दर मात-मज्जा, हठो इत्यादि अश्व भुगित पदार्थों को देख कर बालगोड़ा के वैरागी मन को गहरा आघात पहुँचा। उसी दिन से उन्होंने जीवनपर्यन्त साधनाभ्यास जीवन व्यतीत करने का संकल्प ले लिया। आचार्य श्री को उस समय यह अनुभूति हो चुकी थी कि जिस शरीर की सुन्दरता के संरक्षण के लिए हम जीवनभर प्रयत्न करते हैं; वह वास्तव में मश्वर, भुगित एवं अव्यञ्जित पदार्थों का एक सघन पात्र है। अतः आचार्य श्री का वैरागी मन साधना के पथ पर निरन्तर बढ़ने लगा।

समय की बात है कि उसी समय परम पूज्य आचार्य श्री पायसागर जी महाराज का भी कोषलपुर में मणल-प्रवेश हुआ। बालगोड़ा उनके दर्शन की उत्कट इच्छा रखते थे परन्तु अपने साधियों की शरारत आदि के कारण महाराज के निकट जाने में सफल न हो सके। उनका वैरागी मन आचार्य पायसागर जी एवं उनके प्रबन्धनों पर अत्यन्त मुग्ध हो चुका था।

उसी समय गांव में कुछ भ्रष्टी मुसलमान नाटक का आयोजन कर रहे थे। उनमें से एक ने दिगम्बर भुक्ति का अभिनय करते हुए हाथ में मटका ले लिया और उसके साथी ने झाड़ू से ली। बालगोड़ा को जब इस घटना का पता लगा, तब उनका अज्ञान मन रोष से भर गया और उन्होंने दिगम्बर भुक्ति के अभिनय को प्रष्ट रूप से प्रस्तुत करने वाले व्यक्तियों की प्रशंसा की और गांव के पटेल की हैसियत से उन्हें गांव से निर्वासित करने का आदेश भी दे दिया। इस घटना से दिगम्बर भुक्तियों के प्रति उनका अपनत्व एवं अज्ञान भाव निरन्तर जागृत होता गया और एक दिन से सभी सकोच तोड़कर अपनी काकी के साथ निकटवर्ती गलतगा गांव में पूज्य आचार्य पायसागर जी महाराज के दर्शन करने के लिए पहुँच ही गये। उनके चरण-कमल की वन्दना करते-करते उनकी अतृप्त आत्मा को एक विषा मिला और उन्होंने महाराज श्री के आदेश से साध-व्यसन का त्याग करके अष्ट भूल गुणों को प्रसन्नतापूर्वक ग्रहण कर अपने जीवन की भुक्ति-मार्ग की तरफ बढ़ाने का संकल्प लिया। उस दिन उन्हें अपने जीवन में पहली बार अद्भुत आह्लाद एवं आत्मसंतोष की अनुभूति हुई और उन्होंने अनुभव किया कि पूज्य आचार्य महाराज ने नियम इत्यादि प्रदान कर उनके जीवन को गौरवान्वित कर दिया है। इस घटना से बालगोड़ा के जीवन में एक अद्भुत परिवर्तन आ गया। उनका उन्नत एवं शराशरी मन अब एक संस्कृतिनिष्ठ अज्ञान भावक के रूप में परिवर्तित हो गया। बालगोड़ा ने इस आकस्मिक परिवर्तन को देख कर सारा गांव विस्मित था। वास्तव में जिन महापुरुषों को अपने जीवन में कुछ असाधारण कार्य करने होते हैं, उनके जीवन में इस प्रकार की घटनाएँ प्रायः घटित हुआ करती हैं और उन्हीं घटनाओं से उनके चरित्र का विकास होता है।

कुछ समय उपरान्त आचार्य पायसागर जी महाराज के प्रिय शिष्य महामुनि श्री जयकीर्ति जी का कोयलपुर के निकटवर्ती स्तवननिधि में भंगल-प्रवेश हुआ। बालगोड़ा बाल्य-कल्याण की कामना से उनके दर्शनार्थ जाने लगे। मुनि श्री जयकीर्ति महाराज से उनका सम्बन्ध निरन्तर प्रगाढ़ होता गया और बालगोड़ा ने अपने बाल्यकाल में ही महाराज श्री से विपश्चारी बीजा के लिए अनुरोध किया। पूज्य महाराज श्री ने अवेसा दिया कि अभी मुनि-धर्म ग्रहण करने की अवस्था उन्हें स्वाभ्यास इत्यादि करना चाहिए। मुनि श्री ने उन्हें अपने शिष्य के रूप में अंगीकार कर लिया और बालगोड़ा की धर्म-मार्गों का अध्ययन कराना आरम्भ कर दिया। बालगोड़ा ने श्री एक विनीत शिष्य के रूप में अपने को पूज्य मुनि श्री जयकीर्ति जी के चरणों में निछाड़ के साथ समर्पित कर दिया। यहाँ से इनके ब्राह्मणिक विकास की कक्षा का मुआरम्भ होता है।

गुरु परम्परा

आचार्यरत्न श्री देसभूषण जी महाराज के अन्तर्गम्य ने अपने धर्मगुरु आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज और उनकी पूर्ववर्ती आचार्य परम्परा के प्रति असीम शक्ति भाव है। अपनी गौरवशाली गुरु-परम्परा का परिचय देते हुए उन्होंने 'अपराजितेश्वर शतक' की प्रशस्ति में लिखा है :

"जयकीर्ति चारित्र के शांति सागराचार्य।
इनके सग हुआ नहीं जल्ते इनकी आर्य॥
शिष्य आपके सुगुणिवर पायसागराचार्य।
जिनकी बापी मधुर सुग शिष्य गग है जगिचार्य॥
अति पावन आचार्यवर श्री जयकीर्ति महान्।
पायसागराचार्य के थे सज्जिजन प्रधान॥
उन्हीं का मैं शिष्य हूँ देसभूषणाचार्य।
मुक्त पर कर उपकार मैं सिद्ध कर गए कार्य॥"

जैनधर्म ने आचार्य परम्परा अथवा गुरु परम्परा की महिमा का गुणगान करते हुए उन्होंने अन्धन कहा है—“भगवान् महावीर के मुक्त हो जाने पर आत्मकल्याण का पथ-प्रदर्शन गुरु ही तो करते रहे हैं। हमारे मुक्तों ने ही तो भगवान् महावीर की वीर चर्चा का स्वयं निर्मल आचरण किया और उसका महान् प्रचार किया।”

परमपूज्य चारित्रचक्रवर्ती आचार्य श्री शान्तिसागर जी के प्रति उनके मन में विशेष पूज्य भाव है। अपने मन के उद्गारों को प्रकट करते हुए उन्होंने १३ दिसम्बर, १९५५ को जैन बालाश्रम, दरियावाड़ दिल्ली में कहा था—“परमपूज्य आचार्य श्री शान्तिसागर महाराज ने आधुनिक युग में भगवान् महावीर के धर्म को प्रचारित तथा प्रसारित करने में, जैन सस्कृति की सुरक्षा में, अभिनन्दनीय कार्य किया है।” उनकी दृष्टि में दिगम्बर जैन समाज में सधम के नवःशात के वे ही सर्वप्रमुख सुगधार थे। एक जनसभा का सम्बोधित करते हुए उन्होंने २ जुलाई सन् १९५५ को हीराबाल जैन हायर सैकेंडरी स्कूल सदर बाजार दिल्ली में कहा था—“वैसे तो निर्धन्य गुरु-धर्मा प्रत्येक युग में बहुत कठिन रही है किन्तु इस कठिनुग में यह और भी कठिन हो गई है।..... इस कठिकाल में मनुष्यों के चित्त चञ्चल हो गए हैं, धर्म में स्थिर नहीं रहते, तथा शरीर अन्न का कीड़ा बन गया है, उपवास, एकाग्रता भोजन करने योग्य नहीं रहा। इस कारण यह बड़ा आश्चर्य है कि आजकल भी त्रिनेत्ररूप धारक निर्धन्य साधु पाये जाते हैं।”

परमपूज्य आचार्य शान्तिसागर जी महाराज द्वारा दीक्षित मुनि श्री पायसागर जी एवं श्री पायसागर जी द्वारा दीक्षित मुनि श्री जयकीर्ति जी महाराज का आचार्यरत्न पर विशेष ऋण है। इन दोनों धर्मगुरुओं के उपकार को स्मरण कर वह कह् उन्ते हैं कि “हमको भी गुरु ने ही सम्पूर्ण दिक्षाया, इसी कारण हमारे उद्धारक गुरु ही हैं।” परमपूज्य श्री पायसागर जी एवं परमपूज्य श्री जयकीर्ति जी ब्रह्मविद्या के प्रणी थे। उन्होंने आचार्यरत्न देसभूषण जी को नर से नारायण बनने के साधना-मार्ग पर उन्मुख किया। धर्मगुरु शब्द की व्याख्या करते हुए आचार्य जी कहते हैं—“मनुष्य को जो आत्मा से परमात्मा बनाने की प्रक्रिया सिखाता है वह धर्मगुरु है। संसार सागर को पार करने का ज्ञान धर्मगुरु से प्राप्त होता है, अतः धर्मगुरु संसार में सबसे अधिक पूज्य और वन्दनीय होता है।” जैनधर्म की दार्शनिक मान्यताओं के कारण वर्तमान युग में इस शरीर पर तीर्थंकर का होना सम्भव नहीं है। ऐसी स्थिति में धर्मगुरु को

ही अपना एकमात्र आदर्श मानकर आचार्य की कहते हैं, "युद्ध ही जनमानस की प्रकृति का जेद बतलाता है, जनमानस तो हमारे सामने नहीं है। अतः हमको उनसे साक्षात् साध मिलना कठिन है। किन्तु जनमानस के पक्षधर्मी पर चलने वाले निर्द्वन्द्व युद्ध हमारे सामने हैं। उनका हित उपदेश विनय तथा ध्यान से सुनकर आत्महित करना चाहिए।"

अपने धर्मयुद्ध की अवकृति की महाराज के अकस्मात् क्षमाधिमरण के कारण आचार्यरत्न की देशभूषण की परमपूज्य आचार्य श्री शान्तिसागर जी, अपने दादा धर्मयुद्ध श्री पायसागर जी एवं दादा युद्ध के साथ दीक्षित अर्ध मुनियों की अपना आदर्श युद्ध मानते बने आए हैं।

आचार्य श्री शान्तिसागर जी ने दिगम्बर जीव धर्म एवं संस्कृति की रक्षा के लिए जब आजन्म अन्त्याहार का त्याग कर दिया था, उस समय श्री देशभूषण की ये जनजागरण एवं आचार्य महाराज के महान् संकल्प के प्रति रचनात्मक अदांजलि देने की भावना से स्वयं की एक मुदीर्ष अवधि तक अन्त्याहार का त्याग कर दिया था। अनासक्त कर्मवीर श्री शान्तिसागर श्री महाराज ने जब सिद्धलेश कुम्भलगिरि में वय सत्सेवना (समाधि) का महान् संकल्प किया था उस समय श्री देशभूषण की की इच्छा उनके घरों में जाकर वैयावृत्य (सेवा) करने की थी, किन्तु मुनियोजित बाहुमति की मर्यादा का पालन करने के कारण आप उस अवसर से वंचित रह गए।

फिर भी महान् कार्य को हाथ में लेने से पूर्व आप सर्व्व अपनी युद्ध-परम्परा का प्रमितपूर्वक स्मरण करते हैं। साधना के क्षणों में पंच परमेष्ठी, त्रिनाथी इत्यादि का भाव-भूषण करने के उपरान्त वे अपने द्वारा निष्पादित कार्य की सफलता के लिये उनके बंगल आशीर्वाद के आकांक्षी रहते हैं। 'भरतेस वैभव', 'धर्मांशु' एवं 'रत्नाकर शतक' के संग्रहावरण इस दृष्टि से उत्कृष्ट हैं—

(ब) "क्षुरि महायुध शान्ति बक्षान। वाय तिम्रु मुनिजैष्ठ क्षान।
जय बीरत की है बीरत महान्। हरी युध जय कर्मक्षान।" (भरतेस वैभव)

(ग) "महाबीरवन्द्यभिरुच्यतेऽथ, ययोः पायवृथात् सुसन्नुत्तिनामः।
नमानुत्तयोः शान्तिनिष्पन्नानि, नमानि प्रभुं पायनिष्पन्नं किंलाभः ॥१॥
शान्तान्तरात्मसमुद्दिष्टतामुत्तुतिः, शब्दतत्पञ्चरत्नसंयमसमृद्धिः।
शब्दप्रयोगसमलङ्कृतवाग्भिर्भूतिः, हां सन्तानोऽनु जयतो जयपूर्वकीर्तिः ॥२॥
निःशेषशास्त्रप्रशिखनलब्धबोधम्, राक्षाधिराज-परिपूजित पायवृद्धम्।
आचार्यवर्यजयकीर्तिगुहं प्रणम्य, धनमृतस्य सरतां वित्तनीमि आशाम् ॥३॥
आचार्यवर्ययमव हन्त्यतेऽयमर्थम्, विष्णुतपोविगतकल्मषधर्मभारम्।
लोकान् तदा लघुपदेशकृतार्थयत्नम्, ज्ञानस्वच्छपक्षसं मुनिधाम्स्तोऽस्मि ॥४॥" (धर्मांशु)

(द) "राष्ट्रप्रेषविजेतार भवसागरपारगम्, बह्वैवान् जिवावीशास्यसुदृढं नमान्यहम् ॥१॥
शान्तिशान्तिसमाधीर्षं, चरितं जयवर्तिनम्, शान्तितापसमाचार्य अस्त्या नीमि मुदा सदा ॥२॥
केतोहृत्प्रबलतारं साधुचर्यां सुभूषितम्। वायसागरसूरीं प्रणमामि मुदा सदा ॥३॥
जयकीर्ति युध नरश अत्यसर्वैकमान्यवम्। रत्नाकरस्य शतकस्य हिम्वीटीकां करोम्यहम् ॥४॥
पूजाध्यायं हृषा चात्र फलतोवाचनोच्यते। विशेषतः म मां ज्ञात्वा जन्ममर्तां विमुखाः सदा ॥५॥" (रत्नाकर शतक)

आचार्य जी द्वारा प्रणीत साहित्य में अनेक स्थलों पर महायुनि श्री पायसागर जी से पूर्व के दीक्षित मुनि परमपूज्य आचार्य श्री बीरसागर जी एवं श्री पायसागर जी के साथ सोनागिरि क्षेत्र पर दीक्षित मुनियों—श्री चन्द्रसागर, श्री कुचुसागर एवं श्री ममसागर के घरों में अष्टा का अर्घ्य अर्पित किया गया है। 'अपराजितेश्वर शतक' की प्रशस्ति में आपने लिखा है—

"जय युध के ज्ञात जो सकल गुणों की क्षान।
बीर तिम्रु मुनिराज हैं उद्य तपस्वी क्षान ॥

चण्ड सिद्ध तो माहि रहे करे स्वर्ग में दास ।
 जिनके मुँह उपदेश से लब्ध होय भव दास ॥
 सुमुखाचार्य जी ने रत घर उपचार ।
 निष्ठ सुधा सन बचन ने छोड़ गए संसार ॥
 सबकी बंधु भाव से नत मस्तक मतिमान ।
 जिनबाणो दुःखहर्त्रिणी ही से हो कल्याण ॥”

परमपूज्य आचार्य नमिसागर जी महाराज की कठोर सपरम्परा, श्रुतिविधान एवं शरीर के प्रति उनका अनासक्त भाव आचार्यरत्न के लिए प्रेरणा का विषय रहे हैं। दशलक्षण धर्म में उत्तम तप का विवेचन करते हुए महामुनि नमिसागर जी महाराज का विषय उनकी आँखों में तैर जाता है और वे उनके जीवन के अनेक प्रसंगों को उदाहरण रूप में प्रस्तुत करते हैं। यथा—

“एक बार आचार्य नमिसागर जी महाराज रोहतक गये। उनके पास एक हठयोगी आया। वह हठयोग-प्राणायाम आदि का जन्मा अभ्यासी था। उसने महाराज से चर्चा करते हुए कहा—मन को रोकने के लिए केवल प्राणायाम ही सर्वोत्तम साधन है। जो प्राणायाम नहीं कर सकता, वह साधु नहीं है। उसने प्राणायाम करने भी बतसाया। फिर बोला—आप क्या जानते हैं? नमिसागर जी महाराज उससे बोले—ठीक है। कौन ज्यादा जानता है? चलो, धूप में बैठें। दो घण्टे में हठयोगी घबड़ाकर भाग गया !”

अपने दादा धर्मगुरु आचार्य श्री पायसागर जी के चरणों में तो उनका अप्रतिम यत्नात्मक है। अपने धर्मगुरु की अनुपस्थिति में वे उन्हें ही गुरु मानकर चलेते हैं। प्रत्येक संगीन अवसर पर वे उनके आशीर्वाद एवं आदेश की आकांक्षा करते हैं। धर्मसमाजों में भी वे उनके दिव्य गुणों का यत्नापूर्वक उल्लेख किया करते हैं। यथा—

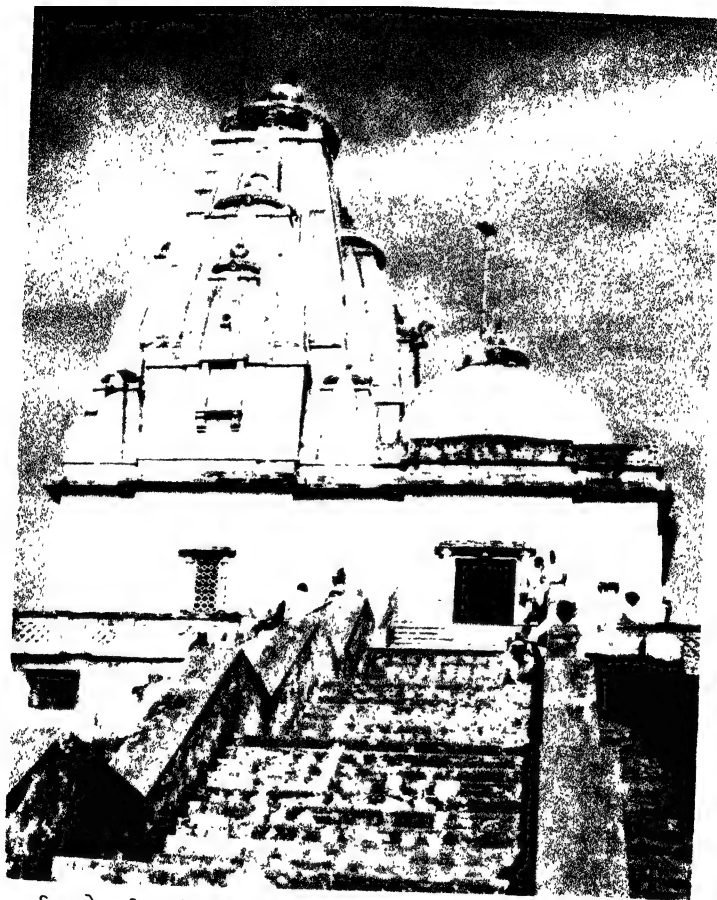
“दक्षिण में एक धर्मात्मा आधक था। वह एक दिन पूजा करने का इच्छा लेकर जा रहा था। रास्ते में एक बगीचा पड़ता था। जब उसके सामने से वह निकला तो एक साप ने निकल कर घुटने पर उसे काट डाला। उसने समझ लिया कि अब मृत्यु निश्चित है। वहाँ से पाँच मील पर आचार्य पायसागर जी महाराज ठहरे हुए थे। वह दौड़ा-दौड़ा महाराज के पास पहुँचा और बोला—महाराज मुझे बचना है। जल्दी सरकार करो। उसने तत्काल शस्त्रक दोखा ले ला। महाराज मीजाक्षर मन पढ़ते रहे। धीरे-धीरे उसका चहुर उतर गया और ठीक हो गया। उनका नाम सुबल महाराज था।”

इस सबब में विशेष रूप से यह स्मरणीय है कि श्री देशभूषण जी ने ‘आचार्य पद’ के गुस्तर दाखिल की ब्रह्म करने से पूर्व सूरत की जैन समाज से परफ कथ में वह दिया था कि मैं अपने दादा धर्मगुरु श्री पायसागर जी की अनुमति एवं आशीर्वाद के बिना कभी भी इस दाखिल की ब्रह्म नहीं करूँगा। उनके दृढ़ संकल्प के सम्मुख नतमस्तक होकर सूरत का जैन सम्राज आचार्य श्री पायसागर जी महाराज के चरणों में आबधम निवेदन के लिए गया था। परमपूज्य पायसागर जी महाराज तो शायद इस अवसर की तलाश में ही थे। उन्होंने श्री देशभूषण जी जैसे शिष्य पर अभिमान था। वे उनके अन्दर की छिपी हुई रचनात्मक एवं आत्मिक शक्ति से प्रभावित परिचित थे। अतः उन्होंने प्रेरित मन से धर्म की बेस को हरा-भरा करने के लिए श्री देशभूषण जी को आचार्य पद पर अभिविषल करने की आज्ञा दे दी।

ऐसी वारंवारता है आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की गुरु-परम्परा और ध्वज है गुरु-परम्परा का निर्दोष पालन एवं आचरण करने वाले आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज।

साधना के पथ पर

श्री पायसागर जी एवं आचार्य श्री अवधीति जी के निश्चल सम्यक् में आकर बालगोड़ा का अकस्मात् कायाकल्प हो गया। मुनि श्री अवधीति जी महाराज ने इन्हें निश्चलभय जीव जानकर सदाचार एवं सत्य का मण्डल पाठ पढ़ाया। उनकी पावन प्रेरणा अवधीति जी ने इनके सर्वांगीण विकास की भावना से इन्हें शास्त्राध्य के लिए प्रेरित किया। बालगोड़ा ने पूज्य गुरु की प्रेरणा से जैन संस्कृत भाषा का विशेष अध्ययन किया। एक आदर्श धर्मगुरु के रूप में उन्होंने बालगोड़ा को संस्कारित करने के लिए कठोर अनुशासन के दाखिल का भी निर्वहण किया।



सिद्धक्षेत्र श्री सम्मेदशिखर जी पर स्थित भगवान् पार्श्वनाथ जी की टोंक,
जहां आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी का वैराग्य भाव जागृत हुआ ।

आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज एक अनुपम शास्त्रक थे। कठोर तपस्या एवं ज्ञानादात्मता उनके जीवन के अविनाश भाग थे। उनके संघ के स्वामी श्री व्रत-उपपाध्याय एवं कठिन साधना में विश्वास रखते थे। इसी कारण पुण्य श्री जयकीर्ति जी के संघ के प्रसाध जेठ में आने वाले धर्मप्रमाण आचार्यों के मन में संशय एवं श्वास के साथ स्वयमेव जानुत हो जाते थे। संघस्थ स्वामीपुत्र से बालगीड़ा की यह बात हुआ कि परमपूज्य आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज संघ सहित परमपात्रम सिद्धसेन श्री सम्पदसिंह जी की बन्धना के निमित्त श्रीधर ही प्रस्थान करने वाले हैं। उन्होंने पुण्य मुसुबे से विवेचन किया कि यह श्री व्रत के साथ महान् पर्वतराज की बन्धना के लिए जाना चाहते हैं। आचार्य श्री की स्वीकृति पाकर बालगीड़ा श्रम्य हो गए। वे बड़े उत्साह और श्रद्धा के साथ संघ के साथ चलने की तैयारी के लिए अपने घर आए। परिवार वालों ने जब यह अनुभव किया कि बालगीड़ा का श्रीधर ही विवाह कर देना चाहिए अन्यथा यह बालक बिरसत साधु बन जाएगा। कनस्यकर निकट परिचित एवं परिवार जनों ने इनसे विवाह करने का अनुरोध किया। किन्तु बालगीड़ा ने स्पष्ट कह दिया कि वे श्री सम्पदसिंह जी से वापिस आने पर ही इस प्रस्ताव पर विचार करेंगे। संघ की सुविधा की दृष्टिकोण करते हुए उन्होंने दो वाहन एवं मार्ग में काम आने वाली अन्य आवश्यक सामग्री की व्यवस्था कर ली। उनके निकटवर्ती ग्राम के समक्षस्थ श्री कुलपूज्य जी भी इस यात्रा में उनके सहयोगी बन गए।

आचार्य श्री जयकीर्ति जी के संघ ने पांच मुनि एवं दस स्वामी थे। आचार्य के रूप में श्री देशपूज्य जी एवं कुलपूज्य जी पर संघ की प्रबल-श्रद्धा का भार था। आचार्य श्री ने शुभ मुहूर्त में संघ सहित श्री सम्पदसिंह जी की ओर प्रस्थान कर दिया। मार्ग में इन दोनों आचार्यों ने अहमिष तन, मन, धन से संघ की सेवा की। मार्ग में श्री देशपूज्य जी ने आचार्य श्री जयकीर्ति जी की सर्व-प्रभावना के अनेक अद्भुत दुर्घों का अवलोकन किया। अमरावती में कुछ धर्मद्वैती व्यक्तियों ने संघ पर बड़ा उपसर्ग किया। आत्मस्थ श्री जयकीर्ति जी एवं सचस्य स्वामियों ने उपसर्ग के समय मोन व्रत का संकल्प लेकर वासिपूर्वक उपसर्गों को सहा। दूसरे दिन संघ ने अमरावती से बिहार कर दिया। बिहार के परचात् सचस्य साधुओं को ज्ञात हुआ कि उपसर्ग करने वाले महापुत्राध नेत्रहीन हो गए हैं। ऐसे अवसरों पर श्री देशपूज्य जी को धर्म के वास्तविक स्वरूप की समझने में विशेष सहायता मिली और उन्हें अनुभव हुआ कि सत्साधना के मार्ग में आने वाले विघ्न स्वयं ही दूर हो जाते हैं और पापी को कर्मों का फल मिलता है।

आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज एवं अन्य स्वामी एक दिन के अन्तराल से पर्वतराज की बन्धना के लिए जाते थे। कुलपूज्य और बालगीड़ा दोनों मिलकर स्वामीपुत्र के लिए चौका लगाते थे और कम से कम दोनों में से एक आचार्य श्री के साथ बन्धना हेतु आया करता था। एक दिन बालगीड़ा ने यात्रा से लौटते हुए पांचों मुनियों का एक साथ पड़गाहन किया और उन सबकी श्रद्धा एवं भक्तिपूर्वक आहार दिया। इस असाधारण आहारदान के समय बालगीड़ा के सरल मन में मुनि बनने का भाव जागृत हो गया। दूसरे दिन बालगीड़ा आचार्य श्री के साथ विश्वबन्धनी सिद्धसेन की पूजा-अर्चना एवं बन्धना के निमित्त भक्ति-भाव से गये। पर्वतराज पर बालगीड़ा ने श्री गीतम गणधर की पादुका को नमन करने के परचात् आचार्य श्री के साथ बर्मेयात्रा की। उन्होंने ज्ञानधर कूट, मिश्रधर कूट, नाटक कूट, सतल कूट, सकुलिन कूट, मुप्रभा कूट, मोहन कूट, निर्बेर कूट, सलित कूट, सिद्धर कूट, विष्णु कूट, स्वयम्भू कूट, वज्र कूट, सुवीर कूट, आनन्द कूट, वसव कूट, अविचल कूट, सुप्रभास कूट, प्रभास कूट, बिजुल कूट, प्रतिभवन कूट, सिद्धर कूट, प्रकाश कूट, एवं परमेश्वर कूट के भक्तिपूर्वक दर्शन किए और श्री सम्पद सिन्धर जी से मोक्ष देने वाले बीस तीर्थकों, श्री कैलाश पर्वत, श्री महाद्वारिण, श्री गिरिधर जी एवं या पावपुर जी से मुक्त होने वाले जेठ बार तीर्थकों एवं सिद्धसेन श्री सम्पद सिन्धर जी से सिद्धा-बन्धना प्राप्त करने वाले अनन्तान्त मुनियों को भक्ति सहित साष्टांग प्रणाम किया।

अथवात् श्री पार्वताथ के मुक्ति स्थान परमेश्वर कूट पर वैराघ्यानुभूतियों से अभिमुख होकर बालगीड़ा (श्री देशपूज्य) ने आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज के पावन चरण स्पर्श करके यह प्रार्थना की कि "भवन्तु। मेरे भाव संसार को छोड़ने के हो रहे हैं। अब भाष मुझे मुनि दीक्षा से अनुगृहीत करने अपने चरणों में शरण लीजिये।" आचार्य श्री जयकीर्ति जी बालगीड़ा की मनस्थिति एवं वैराघ्य भाव से परिचित थे। उन्होंने बालगीड़ा को स्नेह से देखा और कहा कि "जमी तुम छटवीं प्रतिमा के व्रत से लो और धीरे-धीरे स्वाध्याय का अभ्यास बढ़ाओ।" उन्होंने युव के चरण स्पर्श करके छटवीं प्रतिमा के व्रत—पर्वत प्रतिमा, व्रत प्रतिमा, सामाधिक प्रतिमा, प्रोचयोगेश्वर, सलित स्वाध्याय एवं विद्यामुक्ति के नियमों को अच्छी तरह कर लिया। तीन आचार्यात्म्य में गुरुत्व के सत्साधार की ये सोपान मुनिव्रत धारण करने का लक्ष्य रखने वाले महापुत्र ही अच्छी तरह कर सकते हैं।

बालगीड़ा का मन अब बसारा से विरक्त होने लगा। साधना को विकसित करने के लिए उन्होंने अपनी आचरणकलाओं पर

अंशुज सत्तावा आरम्भ कर दिया। अपने पहुँचने के लिए उन्होंने केवल उत्तरीय और अश्वोत्पन्न रथकार अन्य वस्त्रों का आजीवन त्याग कर दिया।

आचार्य श्री जयकीर्ति श्री का संघ श्री सत्येदशिकर श्री से विहार करता हुआ दुर्ग आ गया। श्री जयकीर्ति श्री महाराज ने सन् १९३१ में दुर्ग (मध्यप्रदेश) में चातुर्मास स्थापित किया। बालगोड़ा ने सांसारिक दायित्वों की परम्परा से मुक्त होने के लिए अन्तिम बार घर के लिए प्रस्थान किया और पारिवारिक दायित्वों की कुशलतापूर्वक अन्तिम रूप देकर वे सदा-सदा के लिए धर्म की शरण ग्रहण करने की भावना से आचार्य श्री जयकीर्ति श्री महाराज के संघ में आ गए। आचार्य श्री ने धर्मगुरु के रूप में बालगोड़ा की संघ में स्थान दिया और उसके चतुर्विध विकास में वे स्वयं रुचि लेते बने। आचार्य श्री की कृपा से बालगोड़ा का आध्यात्मिक विकास होने लगा।

आचार्य श्री जयकीर्ति श्री महाराज का संघ दुर्ग चातुर्मास सम्पन्न करने सुप्रसिद्ध तीर्थ रामटेक (नागपुर से २६ मील दूर) आया। बालगोड़ा ने भगवान् श्री शान्तिनाथ जी की मूर्ति प्रतिमा के दर्शन किए और आचार्य श्री से पुनः जैनश्री दीक्षा देने का आग्रह किया। आचार्य श्री जयकीर्ति श्री महाराज ने बालगोड़ा की आन्तरिक भावना एवं त्यागवृत्ति से सन्तुष्ट होकर उन्हें तीर्थसेत्र रामटेक पर मुनि दीक्षा देना स्वीकार कर लिया। बालब्रह्मचारी बालगोड़ा के लिए बहू लक्ष अविस्मरणीय था। वह भक्तिरस में बध्नाह्वन करने लगा। उसने रामटेक के शाताब्दियों पुराने जैन मन्दिर में भगवान् श्री शान्तिनाथ जी की १२ फुट ऊँची प्रतिमा का पंचामृताभिषेक एवं पूजन किया।

आचार्य श्री द्वारा बालगोड़ा को रामटेक पर मुनि दीक्षा देने का समाचार विद्युत् गति से चारों ओर फैल गया। उन दिनों में मुनि दीक्षा अत्यन्त विरल थी। अतः दीक्षा समारोह को देखने के लिए हजारों श्रावकश्राविकाएँ वहाँ एकत्र हो गए। ब्रह्मचारी बालगोड़ा की अत्यायु के कारण समाज के प्रतिनिधियों ने आचार्य श्री से निवेदन किया कि इतनी छोटी अवस्था में किसी को मुनि दीक्षा देना उचित नहीं है। समाज के प्रतिनिधियों की भावना को देखते हुए आचार्य श्री जयकीर्ति श्री ने ब्रह्मचारी बालगोड़ा को चतुर्विध संघ के समस्त समारोहपूर्वक ऐलक दीक्षा दे दी और इसी अवसर पर आचार्य श्री ने बालब्रह्मचारी बालगोड़ा का आध्यात्मिक नामकरण 'देवधूषण' कर दिया।

जैनधर्म के आचारग्रन्थ शाही संहिता के अक्षिकार स० ७ पद्य संख्या ५५-५२ में ऐलक के स्वरूप का विवेचन इस प्रकार किया गया है—

“उत्कृष्टः आत्मो देहा शूलकश्चैलकस्तथा—एकादशव्रतस्थो हो त्वां हो निर्जेरको क्मात्। तत्रैलकः स गृह्णाति वस्त्रं कौपीनमात्रकम्। शीघ्रं समुत्थिरोपोन्ना पिच्छिका च कमण्डलुम्। पुस्तकानुपुष्टिश्चैव सर्वसाधारणं यथा। सूत्रम् चापि न गृह्णी-
 शारीर्यसावधारणम्। कौपीनोपधिमात्रत्वाद् विना वाचयमी क्षिमा। विद्यते चैलकस्यास्य दुर्गं त्रतधारणम्। तिष्ठेच्चैत्यासये
 ध्वजे बने वा मुनिर्निधी। निरवच्छेदास्थाने शुद्धेः जल्पमठाविव। पूर्वोदितक्रमेणैव कृतकर्मावधानात्। ईष्यन्त्याह्लाकाले द्वे
 शोभनार्थमटेनुरे। ईष्यसिमितिशुद्धः पर्यटद्गृहस्थध्या। इध्मा पात्रस्थानीयाम्वा हस्ताभ्या परममनुयात्। दद्यादभोपवेश च
 निष्काम मुक्तिसाधनम्। तपो द्वावसदा कुप्यास्यायवित्सादि वाचरेत्।” अर्थात् उत्कृष्ट आत्म को प्रकाश का होता है—एक शूलक
 और दूसरा ऐलक। इन दोनों के कर्म की निर्जरा उत्तरोत्तर अधिक-अधिक होती रहती है। ऐलक केवल कौपीनमात्र वस्त्र का धारण
 करता है, दाढ़ी, मूछ और अस्तक के बालों का लोच करता है और पीछी कमण्डलु धारण करता है। इसके सिवाय सर्वसाधारण
 पुस्तक आदि धर्मोपकरणों को भी धारण करता है। परन्तु ईष्य सावक के भी कारणभूत पदार्थों को लेसमात्र भी अपने पास नहीं रखता
 है। कौपीन मात्र उपाधि के अतिरिक्त उसकी समस्त किमार्थ मुनियों के समान होती है तथा मुनियों के समान ही वह अत्यन्त कठिन-
 कठिन व्रतों का पालन करता है। वह या तो किसी वैत्यासय में रहता है, या मुनियों के साथ में रहता है अथवा किसी मुनिराज ने-
 समीप बने में रहता है अथवा किसी की सुने मठ में या अन्य किसी की निदोष और शुद्ध स्थान में रहता है। पूर्वोक्त क्रम से सम्पन्न क्रियाएँ
 करता है तथा दोपहर से कुछ समय पहले साध्वान होकर नगर में जाता है। ईष्यसिमिति से जाता है तथा वरों की सख्या का नियम
 भी लेकर जाता है। पात्रस्थानीय अपने हाथों में ही आहार लेता है। बिना किसी छत्र-कपट के योस का कारणभूत धर्मोपवेश देता,
 है तथा बारह प्रकार का तपश्चरण पालन करता है। कदाचित् व्रतादि में दोष लग जाने पर श्रायश्चित्त लेता है।

ऐक्य बीजा ग्रहण करने के पश्चात् श्री देवभूषण जी ने अपने साधनाम बीचक की उज्ज्वल बनाने के लिए मुनियों के कठोर श्रुतों का आचरण एवं अष्टाक्षर आरम्भ कर दिया। उन्होंने मुनियों के लिए निम्नलिखित २४ वृत्तगुण—पंच महाव्रत, पंच समिति, पंचेन्द्रिय निरोध, षड्भक्त्यमक एवं सप्त नियम का निर्दोष रूप से पालन किया। आत्मविमुक्ति का भाव उनमें प्रगाढ़तर होता गया।

आचार्य श्री जयकीर्ति जी का संघ विहार करते हुए सिद्धसेन कुम्भलगिरि पहुंच गया। इस महान् क्षेत्र पर भगवान् श्री रामचन्द्र जी ने पुराकाल में श्री देवभूषण मुनि एवं श्री कुलभूषण मुनि के उपसर्ग पूर किए थे। आचार्य रविचरण के अनुसार बग-किरि (कुम्भलगिरि) पर भगवान् श्री रामचन्द्र जी ने बहुत-से जैन मन्दिर बनवाये थे। कुम्भलगिरि के पीराणिक एवं आध्यात्मिक वैभव से चमकृत होकर ऐक्य श्री देवभूषण जी ने आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज से पुनः मुक्तिदायिनी दिगम्बरी बीजा प्रदान करने की प्रार्थना की। इस बार आचार्य श्री ने ऐक्य देवभूषण की प्रार्थना को स्वीकार करके श्रुतिविश्व संघ की उपस्थिति में उन्हें काल्पुत्र सुदी पूर्णिमा सम्मत १६६२ तदनुसार रविवार ८ मार्च १६३६ को मुनि बीजा से अनुगृहीत किया। पञ्चाध्यायीकार एवं व्रतसाकार ने दिगम्बर सन्त के लिए वैराग्य की पराकाष्ठा एवं दयापरायणता को विशिष्ट गुण माना है और मुनि से कुछ अपेक्षाएँ की हैं, जो इस प्रकार हैं—

(अ) “वैराग्यस्य पराकाष्ठामक्षिकोऽधिकप्रभः। दिगम्बरो यथावातसपञ्चारी दयापरः” अर्थात् वैराग्य की पराकाष्ठा को प्राप्य होकर प्रभावशाली दिगम्बर यथाज्ञात रूप को धारण करने वाले तथा दयापरायण साधु होते हैं। (पञ्चाध्यायी/३०/६७१)

(आ) “सौह-गव-मसह-मिय-मनु-मास्व-मूक्षमहि-मंदरिदु-मयी। छिदि-उरमंभर-सरिसा परम-मय विमगमा साहू” अर्थात् सिंह के समान पराक्रमी, गव के समान स्वाभिमानी या उन्मत्त, बैल के समान मजबूत, मूष के समान सरल, पशु के समान निरीह घोड़ की भाँति करने वाले, पवन के समान निःसंघ या सब जगह डे-रोकटोक बिचरने वाले, सूर्य के समान तेजस्वी या सकल तत्वों के प्रकाशक, सागर के समान गम्भीर, मेरु तम अकम्प्य ब अडोल, चन्द्रमा के समान क्षान्तिदायक, मणि के समान प्रभापुञ्जमुक्त, क्षिति के समान सर्व प्रकार की बाधाओं को सहने वाले, सर्प के समान अलियत बसिका ने रहने वाले, आकाश के समान निरासम्बन्धी व निर्लेप और सदाकाल परमपद का अन्वेषण करने वाले साधु होते हैं। (ब्रह्मण १/१, १.१/माया ३३/५१)

वस्तुतः मुनिबीजा ग्रहण से पूर्व ही श्री देवभूषण जी ने अपनी साधना एवं आचरण से वैराग्य की कंठाध्मो का स्वर्ग कर लिया था। इसीलिए आचार्य श्री जयकीर्ति जी जैसे विलक्षण तपस्वी एवं साधक ने इन्हें मुनि बीजा प्रदान करके जैनधर्मयुवायियों को एक गतिशील धर्मचक्र प्रदान कर दिया।

आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज स्वभाव से आत्मकेन्द्रित मुनि हैं। ‘स्व’ (आत्मा) एवं ‘पर’ (पुद्गल) के चिन्तन में उनका जीवन व्यतीत हुआ है। आत्मसाधक सन्त के रूप में वे निरन्तर संसार की असारता पर विचार करते हुए आत्मतल्लीन हो जाते हैं। समय की गति का निरूपण करते हुए वे प्रायः कहते हैं, “हमारा प्रत्येक पण भ्रमभान भूमि की ओर जा रहा है, प्रत्येक श्वास में आयु कम हो रही है, मृत्यु निकट आ रही है और प्रतिक्षण ममिंत क्षीण होती जा रही है फिर भी हम समझते हैं कि हम बड़ रहे हैं।”

जैनधर्म में साधना को विकसित करने लिए व्रत, त्याग, यम, नियम, संयम इत्यादि का आश्रय लिया जाता है। आचार्य जी का सम्बन्ध एक ऐसे संघ से रहा है जिस संघ के त्यागी अपने कठोर व्रतविधान एवं नियम-पालन के लिए राष्ट्र में प्रसिद्ध रहे हैं। परमपूज्य आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज आत्मविमुक्ति के लिए बड़ी संख्या में उपवास किया करते थे। उन्होंने अपने जीवन के अन्तिम दिनों में सित्थनिकीर्तित व्रत का अनुष्ठान किया था। उपवासों की दीर्घ परम्परा के कारण उनका शरीर क्षीण हो गया। श्रुतों के आश्रय के कारण उन्हें संवहणी रोग भी हो गया। जीवन की अन्तिम बेला में उन्होंने विस्मृत आश से समाधि धारण कर ली। आचार्यजी ने चारों प्रकार के आहारा का त्याग, दम्पती का निरोध, अपनी गुणियों को अपने बग कर मन को यमोकार संघ से तल्लीन कर दिया और उसी महायमन का आनन्द करते हुए इस नश्वर शरीर को त्याग दिया।

आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज के महाप्रयाण के पश्चात् इसी सघ के मुनि श्री मल्लिसागर जी, मुनि श्री नेमसागरजी, मुनि श्री शुभचन्द्र जी, शूलक सुभूति महाराज तथा शूलक जम्बूस्वामी जी विहार करते हुए आरा में आए। रात्रि में सभी त्यागीवृत्त व्यापारस्थित थे। इसी समय कमरे में रोगिणी के लिए रखी गई कंबील जकत्वात् चक्क उठी और आस-पास के जौन तृणों

की मरम करती हुईं मुनियों एवं शूद्रकों की पुत्राय में प्रविष्ट हो गईं। मृत्यु एवं उत्सर्ग की समीर देखकर तब के मुनियों एवं शूद्रकों ने अमादिनिधन यमोकार अन्ध की मरण मह्य की। इस उत्सर्ग के कारण चार योआशिलायी मुनियों एवं शूद्रकों ने इस जीवन की अंतिम गति प्राप्त की।

अपने सन्तानप एव संभवों के इन आदर्श उत्सर्गों की आचार्य श्री देशभूषण श्रद्धा की दृष्टि से देखते आए हैं और उन्हीं के चरणाभिहों का अनुसरण करते हुए उन्होंने अपने जीवनकाल में अवगति वन-उपवास किए हैं। मुनि श्री देशभूषण जी महाराज ने अपनी प्रारम्भिक साधना में व्रत-उपवास को विशेष महत्त्व दिया था। उन दिनों में एक कठोर तपस्वी के रूप में उन्होंने सर्वतोभद्र व्रत, महासर्वतोभद्र व्रत, वसन्तभद्र व्रत, नित्योत्साह व्रत, बज्रमध्यविधि व्रत, मृदंगमध्यविधि व्रत, मुरजमध्यविधि व्रत, मुक्तावली व्रत और रत्नावली व्रत का अनुष्ठान किया था। इस प्रकार से मुनि श्री देशभूषण जी ने ६०४ दिनों में ४७१ उपवास किए और कुल १३३ पारणायों की।

उत्तर भारत के बाहुमर्सी में आचार्य श्री का अधिकांश समय साहित्य सनाराधना, पदशाखा, भग्न एव विगाल मन्दिरों की रूपरेखा के निर्धारण, धर्मदेयना, लोककल्याण की योजनाओं को दिना देना, समाजनुसार एव लोककल्याण के कार्यों में व्यतीत हुआ है। आचार्य श्री ने १९६१ एव १९६२ के बाहुमर्सी मानवाय एवं अम्बुलसाट में सम्पन्न किए तथा पर्वोत्सव पर्य्यय के दसो दिन 'दसतल्लभ धर्म व्रत' का अनुष्ठान किया और अवसरत आत्मा के धर्म पर विशेष प्रवचन किए।

आचार्य श्री के महान् व्यक्तित्व एवं क्षुत्तिल की दृष्टिपत करते हुए सूरत के जैन समाज ने परमभूषण आचार्य श्री प्रायश्चित्त श्री महाराज की सहृदयि से सन् १९४८ में आपको 'पुत्रविधि तप के अनुसासन के लिए आचार्य पद पर प्रतिष्ठित कर दिया। आचार्य रूप में श्री देशभूषण जी के कुशल नेतृत्व से प्रभावित होकर महानगरी दिल्ली के जैन समाज ने आपको 'आचार्यरत्न' की गौरवपूर्ण पदवी से सम्बन्धित किया।

एक धर्माचार्य के रूप में आपने भारतवर्ष के अधिकांश भाग की पदयात्रा करके धर्म का जो अलख जगाया है, वह अविस्मरणीय है। आपने अपने बरद हस्त से लगभग सभी आस्थाओं को कल्याणकारी दीक्षा दी है। आपके द्वारा दीक्षित मुनि, आचार्य, शूद्रक, शूद्रिका एवं ब्रह्मचारी लगभग सम्पूर्ण भारतवर्ष में पदयात्रा करके तीर्थकर बाणी का प्रचार-प्रसार कर रहे हैं।

आचार्य श्री प्रायः पत्रकल्याणक महोत्सवों एवं तीर्थसेवा पर दीक्षाविधियों को दीक्षित किया करते हैं। इस सम्बन्ध में उनकी मान्यता है कि पत्रकल्याणक महोत्सव के समय अवकाश तीर्थसेवा में गलका पुष्पों के स्पर्श से दीक्षाओं की आधनाओं में वैराग्य की अनुभूतिमा अत्यन्त प्रगाढ़ हो जाती है। आचार्य श्री द्वारा दीक्षित त्यागीवृन्द की कमानुसार सम्पूर्ण सूची आवश्यक सूचनाओं के अध्याय में प्रस्तुत करना सम्भव नहीं है, किन्तु समाचार पत्रों की कारण एव विगम्बर मुनियों के सम्बन्ध में यथक्त प्रकाशित मामलों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि आचार्य श्री ने सम्भवतया सर्वप्रथम २ अप्रैल १९४३ को सांगी जिले के भोसे गांव में शिवप्पा नामक श्रावक को मुनि दीक्षा से अनुगृहीत किया था। यही शिवप्पा मुनि श्री गतिसागर जी महाराज के रूप में अपनी धर्म-प्रभावनाओं के लिये प्रसिद्ध हुए।

उनके द्वारा दी गई अन्य प्रारम्भिक दीक्षाओं में शूद्रक आदिनागर जी (सन् १९४६), आचार्य गान्तिमणि जी एवं मुनि श्री मुखसाराज जी का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। उनके द्वारा दीक्षित परवर्ती मुनियों में एनाचार्य महामुनि श्री विद्यान्म जी एवं आचार्यरत्न ज्योतिर्मयी ज्ञानमति जी ने तीर्थकर बाणी एवं जैनधर्म के प्रचार-प्रसार में महत्वपूर्ण योगदान देकर आचार्य श्री के महान् ध्येय की पूर्ति में अविस्मरणीय योगदान किया है।

आचार्य श्री शास्त्र के एक अभ्यासपुत्र हैं। उनके ससर्ग में जानेवाला पुण्यात्मा दीक्षाधी मुक्ति के पथ पर अवसर होने लगता है। आचार्य श्री के महोत्सव के सम्मुख नमस्तक होकर महाराष्ट्र मरीमडल के एक पूर्ण सदस्य ने, जो खोटा साहब के नाम से मुख्यालय में, आचार्य श्री से मुनिदीक्षा ग्रहण कर आत्मकल्याण का पथ चुना था। कालान्तर में यही खोटा साहब मुनि श्री सिद्धदेव जी के रूप में प्रतिष्ठित हुए।

सन् १९८१ में भगवान् बाहुबली सहस्राब्दि प्रतिष्ठापना समारोह के अवसर पर आचार्यरत्न देशभूषण जी को जैन मुनि संघ एवं लाखों श्रावक-आचार्यों के सम्मुख 'सम्पन्न पूजापति' की उपाधि से विभूषित किया गया। इस समारोह में दीक्षाविधि के पश्चात् बड़ी संख्या में विगम्बर जैन सन्त एकत्र हुए और उन्होंने आपके सान्निध्य में विगम्बर जैन सन्तों की आचार्य मंहिता पर पुनर्बिचार

किया। स्वान-स्वान पर आपको आवक समुदाय ने व्यक्ति से प्रेरित होकर संकड़ों विस्फों से सम्मानित किया है। किन्तु आचार्यकी अब एक ऐसी स्थिति में पहुँच गए हैं कि उन्हें इस भौतिक मान-सम्मान में रुचि नहीं है।

आचार्यकी जीवन का अब एकमात्र ध्येय आत्मशुद्धि एवं अर्हन्त भगवान् का स्मरण रह गया है। किसी भी साधक की साधना का शायद यह अन्तिम ध्येय है। उन्हीं के शब्दों में—“मनुष्य जीवन का सबसे बड़ा काम आत्मा की शुद्धि करना है..... जीवन के प्रत्येक समय भीतराग सर्वहितकारी अर्हन्त भगवान् को न भूलो और न अपनी मृत्यु को भूलो।” जैन दर्शन के अनुसार व्यक्ति अपने कर्मों का विनाश करके स्वयं परमात्मा बन जाता है। उस परमात्मा की दो अवस्थाएँ हैं—एक शरीर सहित जीवनमुक्त अवस्था, और दूसरी शरीर रहित वेह मुक्त अवस्था। पहली अवस्था को अर्हन्त और दूसरी अवस्था को सिद्ध कहा जाता है। आचार्यकी भी साधना का लक्ष्य ही मुक्तावस्था को प्राप्त करना है। उन्हें उनके असीम की प्राप्ति हो, यही हमारी कामना है और उसी से उनके कालखण्ड व्यक्तित्व की सार्थकता।

जनक पदयात्रा

जैन धर्म में मुनि के लिए २८ मूलधर्मों का निर्बोध पासन करना आवश्यक है। ये २८ गुण इस प्रकार हैं—

- (१) वंच महाव्रत—अहिंसा, सत्य, असीम, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह।
- (२) वंच तमिति—ईर्ष्या, भाषा, एषणा, उत्तर्जन, आदाननिक्षेपण।
- (३) वंच इन्द्रिय निरोध—स्पर्श, रस, ध्यान, चक्षु और कर्ण।
- (४) प्रकीर्ण सत्य—केहासूचन, अचेसव्य, अत्याग, भूषावन, अज्ञतवाचन, स्थितिभोजन, दिन में एकाहार।
- (५) बड़ावश्यक क्रिया—सामयिक, स्तुति, वन्दना, प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान, कामोत्तर्ग।

अहिंसा महाव्रत के पासन में ईर्ष्या तमिति विशेष रूप से सहायक होती है। आचार्य बहुत कर विरचित मूलाचार में ईर्ष्या तमिति के स्वरूप का निर्धारण इस प्रकार किया गया है—

कासुयमग्रेष विद्या अंगतरप्येहिना सकम्पेन।

अमुनि परिहर्तेभिरियासमिदि हने गणक ॥ मूलगुणाधिकार, पद सं० ११

अर्थात् प्रयोजन के निमित्त बार हाथ आगे उठीन देखने वाले साधु के द्वारा दिवस में प्रासुकमार्यों से जीर्णों का परिहार करते हुए जो गमन है वह ईर्ष्या तमिति है। सारांशत जैन साधु द्वारा धर्मकार्य के निमित्त बार हाथ आगे देखते हुए दिवस (सूर्य उदित हो जाने के उपरान्त) में प्रासुक मार्ग से जो गमन किया जाता है वह ईर्ष्या तमिति है।

जैन साधु वर्षायोग (आषाढ़ सुदी १० से कातिक सुदी पूर्णिमा) के अतिरिक्त अधिक काल तक एक स्थान पर नहीं ठहरते। निरन्तर एक स्थान पर रहने से स्थान विशेष के प्रति राग भाव विकसित होने की सम्भावना रहती है। इसीलिये मूलाचार में ईर्ष्यावान् प्रासुकविहारी से ग्राम में एक रात और नगर में पाँच दिन रहने की अपेक्षा की गई है। वसंतादि षष्ठ्युत्तुओं में से भी साधु के लिये किसी एक ऋतु में एकमास पर्यंत एक स्थान पर ठहरने का विधान है।

इस प्रकार जैन मुनिकार्य के अनुसार साधु में सचरणशीलता का प्राबल्य स्वयमेव विकसित हो जाता है। इस निरन्तर गति-शील विहार के महत्त्व का प्रतिपादन ‘भगवती आराधना’ में इस प्रकार किया गया है—

“अनियतविहारी साधु को सम्पाद्यों की शुद्धि, स्थितिकरण, रत्नचक्र की भावना व अभ्यास, शास्त्र-कीर्णाल तथा समाधि-भरण के योग्य क्षेत्र की मार्गता, इतनी बातें प्राप्त होती हैं। अनियतविहारी को तीर्थकरों के जन्म, निष्क्रमण, ज्ञान आदि के स्थानों का दर्शन होने से उसके सम्यग्दर्शन में निमग्नता होती है अन्य मुनि भी उसके सबेग, वैराग्य, शुद्धसेव्या, तप आदि को देखकर वैसे ही बन जाते हैं, इसलिये उसे स्थितिकरण होता है तथा अन्य साधुओं के गुणों को देखकर वह स्वयं भी अपना स्थितिकरण करता है। परीयह सहज करने की शक्ति प्राप्त करता है। देश-देशान्तरो की यात्राओं आदि का ज्ञान प्राप्त होता है। अनेक आचार्यों के उपदेश सुनने के कारण शुभ का विशेष अर्थ व अर्थ करने की अनेक पद्धतियों का परिज्ञान होता है। अनेक मुनियों का संयोग प्राप्त होने से साधु के आचारविहार आदि की विशेष जानकारी हो जाती है।”

साधु के लिये विहार के महत्त्व को समझ कर आचार्यरत्न की देशभूषण भी ने ‘वरदेति, वरदेति’ की भावना को सार्थक करते हुए अपनी ५१ वर्षीय दिग्भर साधना में कितने साधु किंसीमीटर की पदयात्रा सम्पन्न की है इसका सही उत्तर आचार्यकी की पदयात्राओं की मार्गसंरिणी के अभाव में देना कठिन है। आचार्यकी ने एक नैटमार्ग में लेखक को यह भी बताया कि उन्होंने

अपने जीवन में कभी भी देवताही में लकर नहीं किया है। वास्तव में आचार्यजी का सम्बन्ध पृथ्वी माता से रहा है। उन्होंने बड़े श्रुतियों, गीतों, आतप, बर्षा, हेमन्त, शिशिर, बसन्त में पृथ्वी माता का प्रवाह स्पष्ट करके उसकी अवधि कैलन्डर के गुणों का मुलकण्ड से मुण्डान किया है। आचार्यजी की निरन्तर संरक्षण प्रकृति से पृथ्वी माता को भी उन पर गर्व है। उनकी निरन्तर देवनाग पण-सामाजिकों की गति को देखकर निरन्तर यह कहा जा सकता है कि वे वर्तमान युग में पदमाचार्य की गौरवशाली परम्परा के उज्ज्वल रत्न हैं।

मुनि श्री देशभूषण जी की आध्यात्मिक यात्रा का आध्यात्मिक सुप्रसिद्ध तीर्थक्षेत्र रामटेक से हुआ। इस महान् तीर्थराज पर उन्होंने परमपूज्य आचार्य श्री जयकीर्ति महाराज से ऐलक दीक्षा ग्रहण की थी। भारतीय साहित्य में रामटेक की पहाड़ी को कवि कुलमुख काशिदास के मेघदूत की प्रेरणाभूमि माना गया है। महाकवि काशिदास ने इसी पहाड़ी पर से निर्वासित यक्ष की विरह बेचना के माध्यम से सम्पूर्ण राष्ट्र के सांस्कृतिक वैभव का गुणगान किया है। जैन मन्दिरों से सुसज्जित रामटेक की एक निकटवर्ती पहाड़ी पर शीतलधर्म के महान् धार्मिक नागार्जुन की दर्शनीय गुफा भी है। अतः इस प्रकार के गौरवशाली एवं सुप्रसिद्ध क्षेत्र में दीक्षित श्रमण परम्परा के महान् सन्त श्री देशभूषण जी से यह अपेक्षा थी कि वे भी काशिदास के मेघों की भांति सम्पूर्ण राष्ट्र के विवरण कर धर्म, दर्शन एवं भक्ति की अमरवेण को सुलभ एवं पल्लवित करने में सहायक होंगे।

ऐलक परिवेश में श्री देशभूषण जी ने अपने दीक्षागृह श्री जयकीर्ति जी के साथ सिद्धेश्वर कुलमगिरि (वंशमगिरि) की पदयात्रा की। शुचयोग से आचार्यजी जयकीर्ति जी ने मयविशुद्धोत्तम नारायण श्री रामचन्द्र जी द्वारा बनवाई गई जैन मन्दिरों की गौरवशाली पहाड़ी पर श्री देशभूषण जी को कालानुगत सूची प्रणिमा सम्बन्ध १९९२ तदनुसार रविवार, ८ मार्च, १९९५ को परममुक्तिदायिनी विरम्बरी दीक्षा प्रदान की। इस महान् पर्वतराज पर भगवान् श्री रामचन्द्र जी बनवास प्रवास की अवधि में पदयात्रा करते हुए आये थे। महा-पुरुषों की पदयात्राओं से गौरवमण्डित सिद्धेश्वर श्री कुलमगिरि में मुनि श्री देशभूषण जी की भी गुद के प्रसार से जैन जागृकों में निहित भुवि-धर्मों के अन्तर्गत पदयात्रा का महाव्रत प्राप्त हो गया।

मुनि श्री देशभूषण जी ने सन् १९९६ में अपने दीक्षागृह श्री जयकीर्ति जी महाराज के साथ सिद्धेश्वर श्री कुलमगिरि से मांगुर की ओर विहार किया और वही उनका प्रथम वर्षायोग आचार्यश्री के सान्निध्य में सम्पन्न हुआ। वर्षायोग की समाप्ति पर आने आचार्यजी के साथ दक्षिण भारत की पदयात्रा की और सुप्रसिद्ध जैन तीर्थक्षेत्र मूलबन्दी की बन्दना के उपरान्त आप आचार्यजी के संघ के साथ श्रवणबेलगोल पहुँच गये। श्रवणबेलगोल में भगवान् बाहुबलि की विनात एवं मनीष प्रतिमा ने आपको अत्यधिक प्रभावित किया। निकटवर्ती पहाड़ियों के जैन वैभव एवं समर्थ आचार्यों एवं मुनियों की साधनास्वली (समाधिधियों) ने आपके मानस को आन्दोलित कर दिया।

आचार्य श्री जयकीर्ति जी ने देशभूषण जी की वैराग्यवृत्ति एवं धर्माचरण से सन्तुष्ट होकर इन्हें पृथक् सच बनाकर धर्म-प्रभावना की अनुमति दे दी और स्वयं सच सहित श्री सम्प्रेक्षसिद्धर जी की ओर चल दिये। सच से पृथक् हो जाने के उपरान्त मुनि श्री देशभूषण जी ने श्रवणबेलगोल को अपनी साधनास्वली बना लिया। मुनि श्री प्रायः पर्वत की शिखा पर स्थित भगवान् बाहुबली का कलात्मक प्रतिमा के स्वर्गीय सौन्दर्य का घटो तक निर्मित अवलोकन करने लगे। उस समय दूर तक फीने हुए नीले आकाश में आचार्य श्री को चतुर्दिक भगवान् के चरणों का शुभ प्रसार भी दिखलाई पड़ता था।

इन्हीं दिनों आपको अचानक यह समाचार मिला कि परमपूज्य श्री जयकीर्ति जी महाराज ने ईश्वरी में जैनधर्माधिकूल समाधि द्वारा अपना प्राणिक शरीर छोड़ दिया है। पूज्य गुरुदेव का अस्तित्व स्वर्गारोहण के समाचार से आप हतप्रभ हो गये। अपने अक्षेय गुरु के विष्य गुणों को स्मरण कर आपने उनके द्वारा की गई धर्मप्रभावना को अपना आदर्श मानकर दक्षिण भारत और निकटवर्ती प्रदेशों में धर्मप्रचार के निमित्त पदयात्राएँ आरम्भ करने का सकल्प किया। इस प्रकार आपकी प्रारम्भिक पदयात्राएँ दक्षिण भारत के कर्नाटक राज्य, महाराष्ट्र, तमिलनाडु, आन्ध्र एवं मध्यप्रदेश के सीमावर्ती क्षेत्रों में सम्पन्न हुई। मुनि श्री देशभूषण जी के सरल, सीधे एवं धर्म-मय व्यक्तित्व तथा पदयात्रा के सत्य में दिये गये सहपदेशों से श्रद्धालुओं में अग्र उत्साह एवं आकर्षण का समावेश होने लगा। उनका धर्माचरण एवं स्वाध्याय के प्रति अनुप्राण आह्वान समुदाय में चर्चा का विषय बन गया। मुखावस्था में निषिकारी सत्य को धर्म का निर्दोष पालन करते हुए देखकर समाज में एक वैचारिक क्रांति आरम्भ हो गई। मुनि श्री ने समाज की कमजोरी को शक्ति करते हुए अपने सत्य में जाने वाली धर्मप्राण जनता को आत्मा की अपरिमित शक्ति से अवगत कराते हुए उन्हें निर्भीकता का पाठ पढ़ाया और

समाज एवं राष्ट्र में व्याप्त कुपरीतियों का उन्मूलन करने की उन्हें प्रेरणा थी। समाज में व्याप्त गृहयन्त्री को समाप्त करने में भी उन्होंने महत्त्वपूर्ण भूमिका का निर्वहण किया। दोनों पक्षों को संयोजन के लिये आपने कई बार राष्ट्रपिता महात्मा गांधी का अनुसरण करते हुए जनसमझ की सत्याग्रह का भी आश्रय लिया।

मुनि जी ने अल्प समय में ही मराठी, कन्नड़ इत्यादि भाषाओं में विशिष्ट निपुणता प्राप्त कर ली। उनकी धर्मसभाओं में अमृत का निर्धारण होता था। बंगलोर उच्च न्यायालय के निवर्तमान न्यायमूर्ति स्व० श्री टी० के० तुकोन के शब्दों में, “मैंने १९४५ में उनके दर्शन मलतया धाम (बेलागंगा जिला) के बाबुमंसि के समय किये थे। वहाँ उनके उपदेश से अर्धशताब्दी पर भी प्रभाव पड़ा था, उससे मैं चकित हो गया था। उनके उपदेश ग्रामवासियों के अन्तःकरण में सीखा पड़ चुके थे। ग्रामवासियों की अनेक शंकाओं का समाधान करते हुए वे उनकी मनोकार मण्ड का बाप और सुवासि के पहले धोबन करने की प्रेरणा देते थे।”

वस्तुतः सन् १९१६ से १९४७ के पूर्वार्ध तक दक्षिण भारत में एक गतिशील धर्मचक्र की भाँति निरन्तर पवमानाएँ करते हुए आपने अनेक व्यक्तियों को धर्म के स्वरूप से परिचित कराया और दक्षिण भारत के जैन धर्म एवं शास्त्र ग्रन्थों का सूक्ष्म अवलोकन किया।

दूसी अवधि में विष्णुधर जैन समाज के सहानुभूतियों का निरन्तर प्राप्त करते आपने मुनि धर्म के सम्पूर्ण स्वरूप पर गम्भीर चिन्तन किया। परमपूज्य आचार्य श्री शान्तिनगर श्री महाराज द्वारा बन्धित, दक्षिण भारत के बयोबुद्ध विष्णुधर सन्त, आदर्श उपलब्धि, अप्रतिष्ठ उपसर्ग विवेता महामुनि श्री आदिनागर श्री महाराज के समाधिभरण के समय आप उदघाटन में उनके वैयक्तिक श्री आश्रय ले गये थे। परमपूज्य आचार्य श्री आदिनागर श्री महाराज के आदर्श समाधिभरण के दूरवाचलोकन से आपको एक अपूर्व अनुभूति हुई। वास्तव में ऐसे प्रेरक एवं तेजोमय अवसरों से प्रेरणा पाकर मुनि श्री देशभूषण जी ने विष्णुधर स्वामी की प्रतिष्ठा के लिये प्राण विसर्जन की कला सीखी है। उन्होंने अपनी पदयात्राओं में अनेक अवसरों पर उपसर्गों का मुनिचिन्तित समता से सामना करके विष्णुधर स्वामी का नया इतिहास लिख दिया है। आपके मनीषपूर्ण दृष्टिकोण के कारण विपक्षी (उपसर्गकर्ता) भी धर्म की शरण में आकर धन्य हो गये। ऐसे में कौन विनित, कौन विजेता? समस्त होकर एक-दूसरे के दृष्टिकोण के प्रति सहानुभूति रखना ही अमन संस्कृति की देन है। आचार्य जी ने अपनी पदयात्राओं में भेद दृष्टि का उन्मूलन कर अनेकान्त धर्म की अमृत-बर्षा की है।

स्वतन्त्रता-पूर्व के बाबुमंसि

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने अपनी धर्मयात्राओं में बड़े शहर और छोटे ग्राम सभी को समान महत्त्व दिया है। मैसूर के राज्यपाल के संप्रान्त प्रतिनिधि, बंगलोर एच अन्य प्रमुख गृहों के प्रमुख बुद्धिजीवी, दक्षिण भारत के प्राचीन क्षेत्रों के कृषक एवं मजदूरों का उनसे सम्पर्क हुआ है और मुनि श्री ने सभी को अपनी धर्ममयी भाषा से साक्षात्कृत किया है। स्वतन्त्रता प्राप्ति से पूर्व आपके बाबुमंसि भागपुर, अन्नबेलगोल, नागपुर, कांठगपुर, धननेवाड़ी, भोज, बोरगाव, पट्टणगुड़ी, स्वर्णनिधि, मलतया इत्यादि क्षेत्रों में सम्पन्न हुए। भारतीय स्वातन्त्र्य की शान बेला में आप उत्तर भारत की सांस्कृतिक नगरी बनारस में पधारें। अपने बनारस प्रवास में आपने धर्म के विशद रूप की व्याख्या करते हुए जनसाधारण का राष्ट्र के निर्माण में सहयोग माया था। उन्होंने अमन परम्परा की परम काव्यिक दृष्टि का प्रतिनिधित्व करते हुए हिंसा के उन्माद की घोर प्रवर्तना की थी और भारत के सांस्कृतिक मूल्यों के आलोक में राष्ट्रीय एकता को बल प्रदान किया था। एक सर्वपुत्र के रूप में आपने बनारस स्थित जैन तीर्थक्षेत्रों, मन्दिरों एवं संस्थाओं के विकास में भी रुचि ली थी।

स्वतन्त्रता-परवर्ती बाबुमंसि

सन् १९४७ के उपरान्त तो आपने सतत सम्पूर्ण भारतवर्ष की पदयात्रा करके तीर्थंकर भगवान् की परमकाव्यकारी भाषा को संसद् के सचिवारों से लेकर खेतों व कुटियों में निवास करने वाले श्रमिकों तक पहुँचाया है। इस राष्ट्रव्यापी पदयात्रा में निम्नलिखित स्थानों को आपके बाबुमंसि की धर्मदेशना प्राप्त करने का विशेष गौरव प्राप्त हुआ है—

| | | | |
|------|----------|------|-----------|
| १९४७ | बनारस | १९४४ | जयपुर |
| १९४८ | सुरत | १९४५ | दिल्ली |
| १९४९ | आरा | १९४६ | दिल्ली |
| १९५० | भारा | १९४७ | दिल्ली |
| १९५१ | सबनऊ | १९४८ | कनकता |
| १९५२ | भाराबंकी | १९४९ | कोल्हापुर |
| १९५३ | टिकैतनगर | १९५० | भागमण्ड |

| | | | |
|------|------------|------|-----------|
| १९६१ | मानगांव | १९७४ | दिल्ली |
| १९६२ | अन्सुल्लाट | १९७५ | कोयली |
| १९६३ | दिल्ली | १९७६ | कोयली |
| १९६४ | जयपुर | १९७७ | कोयली |
| १९६५ | दिल्ली | १९७८ | भोज |
| १९६६ | जयपुर | १९७९ | भामनेवाडी |
| १९६७ | स्तबनिधि | १९८० | कोयली |
| १९६८ | बेलगांव | १९८१ | कोयली |
| १९६९ | कोल्हापुर | १९८२ | जयपुर |
| १९७० | भोज | १९८३ | कोयली |
| १९७१ | जयपुर | १९८४ | कोयली |
| १९७२ | दिल्ली | १९८५ | कोयली |
| १९७३ | दिल्ली | १९८६ | सदस्यता |

उपयुक्त तालिका से स्पष्ट है कि आचार्य श्री देशभूषण जी ने जयपुर में पाच, दिल्ली में आठ, कलकत्ता में एक, कोयली (एच निकटवर्ती क्षेत्र) में बारह चातुर्मास सम्पन्न किये हैं। इन सभी चातुर्मासों में उन्होंने एक ओर तो श्रावकों को ज्ञान का उपदेश देकर उनके भक्ति-मार्ग के द्वार का उद्घाटन किया है और दूसरी ओर अनेक सुप्रभाव: शाल्मी, जिनालयो, तीर्थसेनो आदि का उद्धार करके उनके जन्मनिर्माण की दिशा में रचनात्मक कार्य करके जिनवाणी और जैन धर्म व सस्कृति की रक्षा व समर्थन किया है। विस्तारभय से हम हृदय सभी चातुर्मासों की उपसम्पत्तियों का गृह्य-गृह्य उल्लेख न करके दिल्ली, कलकत्ता एवं जयपुर के कुछ चातुर्मासों में उनकी भूमिका, क्षमता, धर्मप्रभाव व रचनात्मक कार्यों का संकेत करेंगे।

दिल्ली के चातुर्मास

सन् १९८२ में जयपुर चातुर्मास के उपरान्त कोयली की ओर प्रस्थान करते हुए महानगरी दिल्ली की अपना विहारप्रस्थ बनाकर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने राजधानी की जो अपूर्व शीरष दिया था, उसके लिए दिल्ली का नागरिक समुदाय उनका हृदय से कृतज्ञ है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने सर्वप्रथम २९ मई, १९५५ को अपनी पावन उपस्थिति में दिल्ली को अनुगृहीत किया था। आपने अपने मंगलप्रवेश के समय महानगरी के श्रावकों की सुप्त चेतना को जागृत करके मनुष्यध्व की उपयोगिता का महाभणन देते हुए कहा था, “मनुष्य ध्व की सकलता तो उस धर्म आराधन से है जो कि देव पर्याय में भी नहीं मिलता और जिससे आत्मा का उत्थान होता है। जीव आत्मस्थान द्वारा अनादि परम्परा से बनी आई कर्म-बेदी को तोटकर सदा के लिए पूर्ण स्वतन्त्र, पूर्ण मुक्त भी हो सकता है।” उसी दिन आपने अपने अनुभवों के आधार पर दिल्ली के जैन समाज की अमृतकलश देते हुए, चेतान्वी रूप में परामर्श दिया था, “समय की गति अबाध्य है, पर्वत से गिरने वाली नहीं का प्रवाह जिस तरह फिर लीटकर पुनंत पर नहीं जाता, इसी तरह आयु का बीता हुआ क्षण भी फिर वापिस नहीं आता, वह तो अपनी आयु में से कम हो जाता है। तब दुर्लभ नर जन्म पाकर मनुष्य जीवन के अमूल्य क्षणों में से एक क्षण व्यर्थ नहीं खोना चाहिए। आत्मकल्याण के कार्यों को करते चले जाना चाहिए। जो आज का समय है वह फिर कभी नहीं आएगा।”

आचार्यश्री ने अब तक राजधानी में आठ चातुर्मास सम्पन्न किए हैं। उनका दिल्ली प्रवेश एवं चातुर्मास सदैव सकारण होता रहा है। उनके विरल मन में गहर की सुविधाओं एवं चकाचौध के लिए कोई आकर्षण नहीं है। आप वास्तव में परमयोगी हैं क्योंकि आपकी प्रेरणा का सृज महाकवि रत्नाकर बर्णी का कल्प महाकाव्य ‘भरतेस वीरच’ है। आपने उस अव्यास ग्रन्थ का अनुवाद ही नहीं

किया बल्कि उसके मन को जीवन में साकार कर लिया है। सम्राट् भरत चक्रवर्ती की सुविधाओं से सम्मन होते हुए भी परन वैरागी थे।

सन् १९५५ के गौरवपूर्ण चातुर्मास में आचार्यरत्न देवभूषणजी मानव धर्म की ज्योति को प्रज्वलित करते रहे। एक धर्म विशेष से सम्बन्धित होते हुए भी उन्होंने सभी धर्मों के साहित्य का अध्ययन किया और अपनी उदारता से पंथ विशेष की परिधियों को तोड़कर मानवता के लिए उपदेश दिया। इसीलिए जो भी व्यक्ति आपके सम्पर्क में आया वह आपकी पुनर्जीव शक्ति से प्रभावित हो गया। दिल्ली के इतिहास में पहली बार राजधानी की सर्वप्रमुख वैदिक सत्ता ने आपके धर्मोपदेशों को प्रकाशित कराके जनसामान्य में विनिर्दिष्ट कराया। आपके प्रथम मंगलप्रवेश से ही राजधानी के बातावरण में धर्म एवं सद्भाव की बुद्धि हुई। हिन्दु समाज के धर्मगण नेता स्व० श्री जगलकिशोर जी बिरला ने आप से राष्ट्रीय सत्त की सर्वप्रथम भूमिका का निर्वाह करने वाले सौम्य ऋषि का दर्शन किया और तत्काल राष्ट्रीय केतना से अनुप्राणित होकर आपको बिरला मन्दिर में धर्मोपदेश के लिए आमन्त्रित किया। आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी ने भी सम्प्रदाय विशेष के पूर्वाग्रहों से प्रसित व्यामोहों को छोड़कर दिगम्बर आचार्य के रूप में श्री लक्ष्मीनारायण जी के मन्दिर के गीता भवन में धर्मोपदेश दिया। उस दिन ऐसा अनुभव हुआ कि नारायण की कृपण के गीता पाठ का आचार्य श्री मानो भाष्य करते हुए स्वतन्त्र भारत की केतना को "सर्वधर्म सद्भाव," "अनेकान्तवाद" एवं निर्भयता का मंगल उपदेश दे रहे हैं। वास्तव में यह दिन सांस्कृतिक इतिहास की कड़ी के रूप में प्रस्तुत हुआ था जो युगतरत तक वैचारिक कट्टरता को समाप्त करने में प्रेरणा देता रहेगा।

सन् १९५५ के चातुर्मास के समापन के उपरान्त आप उत्तर भारत के धर्मों में परव्रज करते हुए सर्वप्रभावना करते रहे। बैब-थोम से सन् १९५६ का चातुर्मास भी आपको दिल्ली में करना पड़ा। भगवान महावीर स्वामी की अमन परम्परा का समुचित प्रतिनिधित्व करने के लिए आप जैसे सत्त ऋषि का दिल्ली में होना अत्यवश्यक था। इस वर्ष परम्परागत भगवान् बुद्ध की २५०० वीं जयन्ती का विश्व स्तर पर आयोजन किया जाना था। आचार्यश्री ने इस अवसर पर अमन परम्परा के उन्मादक भगवान् महावीर (भगवान् बुद्ध के समकालीन एवं उनके आयु में कुछ ही बड़े) के सिद्धान्त एवं दर्शन को सर्वलोक एवं लोकप्रिय बनाने की भावना से दिल्ली में चातुर्मास किया। इस महत्त्वपूर्ण चातुर्मास के माध्यम से आचार्यश्री ने जैनधर्म के सभी सम्प्रदायों को एक संघ पर एक होने का संदेश दिया। उन्हीं की प्रेरणा से राजधानी में जैन धर्म सम्मेलनी कला एवं साहित्य की प्रवर्धनी का आयोजन पहली बार सम्भव हो पाया। साहित्यपुरुष श्री देवभूषण जी ने विदेशी अतिथियों के लिए इस अवसर पर अंग्रेजी भाषा में 'तत्सर्वं बुद्ध', 'आत्मनोरासन', 'ब्रह्म सर्वम्' एवं 'सुखार्थं सिद्धयुपाय' नामक ग्रन्थों का प्रकाशन एवं वितरण कराया। उस समय उनके पोषक को देखकर ऐसा अनुभव हुआ कि उनका जन्म साहित्य-साधना एवं धर्म-आचार के निमित्त ही हुआ है।

आचार्यश्री ने १९५७ ई० का चातुर्मास भी निकटवर्ती प्रवेशों की यात्रा के उपरान्त पुनः महावीरजी के दिल्ली में किया। साहित्य की समर्पित आचार्यश्री ने इन तीन वर्षों में स्थाप्य के अतिरिक्त अनेक महत्त्वपूर्ण गुणप्रायः ताड़पत्रीय हस्तों का अनुवाद एवं प्रकाशन कराया। 'श्री भूवल्लभ' जैसे जटिल अंक सास्त्र के संक्षेपे विश्व समाज को परिचित कराने, जैन शास्त्र-सम्पदा को सर्वलोक बनाने और धर्मानुरागियों के शकासनाधान एवं मार्गदर्शन के लिए इस प्रकार के सत्त का दिल्ली में होना आवश्यक था। समाज की प्रार्थना की स्वीकार कर आचार्यरत्न ने अपने आचरण से सत्ताप्रभुओं, जन्मसन्तानों, सिद्धार्थों एवं सार्वसाधारण को जो काया पट्टा बना, उससे दिल्ली के जैन समाज में एक नए आत्मविश्वास का उदय हुआ था। विदेशी अतिथियों ने आचार्य महाराज के सेंटस्वरूप पुस्तक लेने से पूर्व ५ मिनट आराममय किया और पुस्तक लेते समय अन्तःप्रेरणा से सर्वदा के लिए साह का स्पर्श कर दिया। उन सुखद क्षणों में यह अनुभव हुआ कि आत्मशक्ति के चरणों ने राजकीय वैभव स्वयं नतमस्तक होता है—आत्मवैभव के प्रतीक श्री देवभूषण वास्तव में भारतीय आत्मा के अपराजय कालजयी स्वर हैं।

१९५७ ई० के चातुर्मास के उपरान्त पूज्य आचार्यरत्न जी ने १९६३ ई० एवं १९६५ ई० में पुनः देहली को अनुगृहीत किया। अपनी रचनात्मक शक्ति से अमनराज देवभूषण जी ने विगत साहित्ययुग के साध-साधन का चातुर्मासों में अनेक ऐतिहासिक जिन मन्दिरों को नया रूप एवं विकसित होती राजधानी में आबको की आवश्यकतानुसार नए मन्दिरों के निर्माण की प्रेरणा दी। आपके सबल नेतृत्व में पांच सौ वर्ष पूर्व के ऐतिहासिक मन्दिरों के मन्दिर (सन्धीमंठी) को नया रूप प्राप्त हो सका और लवण २० नए मन्दिरों का शिलान्यास एवं बेदी प्रतिष्ठा का कार्यक्रम सम्पन्न हुआ। शक्तिनगर, कैलाशनगर, वांछीनगर, नवीन माहुरा, दिल्ली कैंट इत्यादि के अनेक मन्दिर आपकी संकल्पात्मक शक्ति के प्रतीक हैं। वास्तव में आपने दिल्ली के वैद वैभव में अनेक बुद्धिओं की हैं। एक सन्धिग्रन्थ ऋषि के रूप में आपने अपने महादेश से २५ जुलाई १९६३ को सु० पार्श्वमोति को मुनि श्री विद्यामान के रूप में दीक्षित कर जिवन्मुक्त को एक नया आत्मा का स्वर और साक्षात् धर्मपद देकर भारतवर्ष के आबकों को हठाई किया। उस दिन दिल्ली ने पहली बार शिखर मुनि दीक्षा के पावन सत्संग से अपने को परिचित किया था। आचार्यश्री ने सहज उदारता से दीक्षा सत्संगों में दीक्षा मनो का पाठ करने के लिए राजधानी स्थित श्रेष्ठतम ब्राह्मणों को आमन्त्रित कर वैद एकता की जेत गुणियार रखी थी, जिससे एकता के स्वयं साकार हो रहे हैं।

पूण्य आचार्यजी की आस्था विषय-मानवता में है। इसलिए उनके उपदेश धर्मविरोध के अनुयायियों के लिए न होकर समक मानवता के लिए होते हैं। उन्होंने द्वितीय विश्वयुद्ध की विभीषिका का दिगम्बर सावक के रूप में प्रत्यक्ष अनुभव किया है। मुद्रबन्ध जन्माव एवं उसके परिणामों की भयकरता से वे प्रतीति परिचित हैं। उनका चिन्तन देश-काल की सीमाओं से परे है किन्तु किसी भी दुष्टीत्यादी समर्थ राष्ट्र या उससे उत्प्रेरित हिंसक आक्रमण का वे झुलकर विरोध करते हैं। उनका विरोध इतना रचनात्मक होता है कि वह 'राष्ट्रीय समस्याओं के समाधान में अपना साम्प्रदायिक हित भी गौण कर देते हैं। उन्होंने यह अनुभव किया कि दिगम्बर जैन धर्मनुयायियों की परम्पराजन सिद्धलंघन श्री सम्भेदादिबर जी पर पर्याप्त सुविधाएं एवं औचित्यपूर्ण पूजा उपासना का अधिकार नहीं है। ऐसी स्थिति में आप अध्यात्मयोगी का परिचय ग्रहण कर शान्त नहीं बैठे रहे, वरन् उनकी हुंकार एवं सिंहगर्जना से दिगम्बर समाज संगठित हो गया और उनके अनुभवों मार्गदर्शन में दिगम्बर जैन समाज पहली बार संगठित होकर अधिसक आन्दोलनकारी के रूप में लोगों की सभा में प्रधानमन्त्री निवास की ओर चल दिया। उन्होंने जब यह अनुभव किया कि राष्ट्र पर विदेशी आक्रमण के बावजूद मंत्रा रहे हैं तो उन्होंने अपने पुत्राहो को छोड़कर राष्ट्रीय विपत्ति में शासन से तादात्म्य स्थापित कर लिया। उन्होंने अपने तपोबल से राष्ट्रीय सुरक्षा में भी योगदान किया का वह इतिहास के पन्नों में साधु सस्था के योगदान को अजर-अमर कर गया है। देश के स्वयंभू इतिहास में इसे एक सुख संयोग ही मानना चाहिए कि एक ओर तो राजनीति के क्षेत्र में तत्कालीन प्रधानमन्त्री श्री जलबहादुर शास्त्री अपने मनोबल और कर्म-बल की पुष्ट्युति में देश की सुरक्षा के लिये आक्रामक की चुनौती का मुहताड़ प्रत्युत्तर दे रहे थे और दूसरी ओर आचार्यजी देशभूषण जी अपनी धर्मसभाओं में देश की अस्मिता की रक्षा के लिए जैन शूरवीरो सम्पाद चन्द्रगुप्त मौर्य, सम्पाद चारुवेल, तेनायति बामुकराय, अग्रतिम दानी आमाशाह आदि के चरित्र-गीतव का पुनः-पुनः उल्लेख करके समाज को बामुल कर राष्ट्रीय सुरक्षा में योगदान के लिए प्रेरित कर रहे थे। २८ नवम्बर १९६५ को आचार्यजी की जन्म जयन्ती में युद्ध



पुनपुन प्रधानमन्त्री लोकनायक श्री जलबहादुर शास्त्री को अध्यात्म-पुन आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी द्वारा आशीर्वाद देते समय लिए गए चित्र की अनुकृति

एवं शान्ति के विवेका, जय अजान जय किसान के उद्बोधक लोकप्रिय प्रशानमन्त्री स्व० श्री सातबहादुर शास्त्री जी पधारे थे। आचार्यजी ने अपने धर्मसंदेश में जैन समाज को राष्ट्रीय सुरक्षा कोष में सम्पत्ति देने का परामर्श दिया। आपकी प्रेरणा से बहु समा वैश्वमनित एवं समर्पण का जीवित स्मारक बन गईं थी। उपरोक्त धर्मसभा ने आश्वक समुदाय एवं महिलाओं ने नकद राशि के प्रतिरूपित राष्ट्रीय सुरक्षा के लिए स्वर्ण आभूषण एवं मंगलसूत्र भी प्रदान किए थे। परमावरणीय श्री शास्त्री जी भी उस दृश्य से अभिभूत हो गए थे। उन्होंने स्वयं आचार्यजी से मार्गदर्शन की आकांक्षा प्रकट की थी।

स्व० श्री सातबहादुर शास्त्री सत्ता के केन्द्रीय पुरुष होते हुए भी भारतीय संस्कृति के सम्पाहक एवं अध्यात्मपुरुष थे। देश-विदेश में उनके उज्ज्वल चरित्र को यक्षा की दृष्टि से देखा जाता था। प्रधानमन्त्री पद पर ब्राह्मण होने के तत्काल परम्परा व्यवसाय मार्ग मार्गटोडेटन में उन्हें ग्रेट ब्रिटेन की सद्भावना यात्रा के लिए आमंत्रित किया तब शास्त्री जी ने सहज भाव से उत्तर दिया था कि युद्ध जैसा 'लघु' मानव आपके 'ग्रेट' ब्रिटेन में क्या शोभा देगा। लार्ड मार्गटोडेटन ने तुरन्त ही श्री शास्त्री की चरित्रिक गरिमा और उच्चावधों के प्रति नमस्कार होते हुए स्वीकृति रूप में निष्ठा था कि हमारे देश में आदर्शों को 'ईश्वर' से नहीं, चरित्र से नापा जाता है। ऐसा था श्री शास्त्री का चरित्र—हिमालय सा उच्च और ध्वज! सत्ता के प्रति वे निर्माही थे। राजा जनक के समान गृहस्थी होते हुए भी वीतरागी। धर्मपुरुषों के सान्निध्य में उन्हें सन्तोष का अनुभव होता था। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के जन्मजयन्ती समारोह में पधारकर आप आचार्यजी के धर्मोपदेश से प्रभावित हुए। आयोजन से लौटते समय आप मन ही मन आचार्यजी से सत्ता पर बने रहने का आशीर्वाद चाहकर आत्मकल्याण का आशीर्वाद चाहते थे। आचार्यरत्न उनकी भावनाओं का समार कर रहे थे। अतः उनका सात्विक स्नेह स्वयं प्रस्फुटित होकर श्री शास्त्री को स्नेहात्मित करता रहा। उस समय यह प्रतीत हो रहा था कि सत्ता अध्यात्म से शान्ति प्राप्त करने की आतुर है और अध्यात्म मानव-कल्याण के लिए सत्ता को अपना ब्रह्मतेज सहज रूप में समर्पित कर रहा है। वह दृश्य वास्तव में पौराणिक युग की गौरवगाथाओं की लालकिने के मैदान में सार्वक कर रहा था।

परिनिर्वाण महोत्सव के प्रेरक

आचार्यजी के मन में जैन धर्म के अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर स्वामी के पञ्चवी सौ वें परिनिर्वाण महोत्सव की परिकल्पना लगभग तीस वर्ष पूर्व जागृत हुई थी। बनारस, लखनऊ, वाराणसी एवं टिर्कैट नगर के वातुमर्सी में उन्होंने इसका संकेत अपने द्वारा सम्पादित साहित्य में किया था। इस योजना को भव्य एवं विराट् रूप देने के लिए वह उद्यत रहते थे। इस महान् कार्य को सम्पादित करने के लिए जैन धर्म के चारों सम्प्रदायों को एक धर्मप्रज के नीचे संगठित करने की उनकी बर्षों पूर्व की योजना थी। इसलिए वे अपने बिहार पथ में श्वेताम्बर समाज की आचार्यरत्न को हर्ष के साथ ग्रहण किया करते थे। संयोगवश जैन समाज के सभी सम्प्रदायों में उन दिनों उदार एवं प्रगतिशील सन्तों का बर्चस्व था। परमपूज्य धर्मसम्प्रदा आनन्द ऋषि जी, परमपूज्य आचार्य श्री तुलसी जी, परमपूज्य उपाध्याय श्री अमरमुनि जी, विश्वस्तन श्री सुशील कुमार जी, राष्ट्रीय सन्त महामुनि श्री नगराज जी, महामुनि श्री महेन्द्र कुमार जी प्रथम, महामुनि श्री नचमजी जी (वर्तमान में युवाचार्य) एवं अन्य समर्थ सन्त श्री इस आयोजन की फसलता के लिए स्वतः ही सकल्पबद्ध थे। इन सभी पूज्य त्यागी महानुभावों ने वैचारिक कठुरता का निषेध कर साधु संघों एवं समाज में सद्भाव का वातावरण बनाने में जो योग दिया है वह जैन समाज के इतिहास में अभूतपूर्व उपलब्धि है।

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी अपने मुटु एवं व्यावहारिक दृष्टिकोण के कारण जैन धर्म के सभी सम्प्रदायों के सन्तों में लोकप्रिय रहे हैं। भगवान् महावीर स्वामी के २५०० वें परिनिर्वाण महोत्सव में सक्रिय रूचि लेने वाले सन्त श्री सुशील कुमार जी के विशेष अनुरोध, विमर्जन जैन समाज की आर्षणा एवं आयोजन की गरिमा को दृष्टिगत करते हुए आचार्यजी ने राजधानी दिल्ली को १९७२-७३-७४ के वातुमर्सी से पुनः छुटत किया। ये तीन वर्ष जैन समाज एवं विमर्जन के इतिहास के स्वर्णिम वर्ष सिद्ध हुए हैं। आचार्यजी इन तीन वर्षों में निरन्तर समाज के संयोजन में व्यस्त रहे। वे रम्यता के उपरान्त भी लगभग १८-१९ घंटे कार्य करते की अमता रखते थे।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने इन दिनों यह अनुभव किया कि भगवान् महावीर स्वामी एवं जैन धर्म से सम्बन्धित साहित्य का व्यापक स्तर पर निर्माण एवं प्रकाशन कराया जाए। इसीलिए उन्होंने नगर के मन्दिरों के शास्त्रप्रण्डार का अवलोकन करके पस्तिकासीन महाकाव्य 'बर्चमान चरित्र' का हिन्दी भाषा में अनुवादित करके 'भगवान् महावीर और उनका सत्त्व दर्शन' नामक विशाल

धन्य का प्रणयन किया। इस गौरवशाली कर्म में उन्होंने जैन धर्म के इतिहास, भूगोल, दर्शन, भगवान् महावीर स्वामी जी के जीवन के विविध पक्षों एवं दिगम्बरस्य पर जो सामग्री प्रस्तुत की है, वह उनकी अनवरत साधना एवं सिद्धि का प्रतिकल है। पूज्य आचार्यजी ने अपने अनुभवों के निर्वहन में जैन धर्म के इतिहास को भी दो खण्डों में प्रकाशित करवाकर विद्वत् समाज को अपूर्व शोध सामग्री सुलभ करा दी है। जनसामान्य की सुविधा के लिए आपने साखों की संख्या में छोटी-छोटी पुस्तकें एवं अन्य प्रकार सामग्री प्रकाशित करवाकर वितरित करवायी भी।

आचार्यजी इन दिनों सभी सम्प्रदायों की संयुक्त बैठक में सम्मिलित होते थे और अपने अनुभवों मार्ग-निर्देशन से सामाजिक कार्यकर्ताओं के मनोबल को ऊँचा किया करते थे। उन्होंने मंत्र रूप में समाज को यह प्रेरणा दी थी कि यह आयोजन वास्तव में राष्ट्रीय स्तर पर होते हुए भी एक पारिवारिक सभाएँ हैं। अतः समस्त जैन समाज को इस आयोजन को उत्साह से मनाया चाहिए। अनेक अवसरों पर तो यह प्रतीत होता था कि आचार्य महाराज का जन्म इसी प्रकार के महोत्सवों के लिए हुआ है। सत्य भी है, क्योंकि भगवान् महावीर स्वामी के २५०० वें परिनिर्वाण महोत्सव की रूपरेखा को निर्धारित करते हुए उनके लिए भी मित्रालय के द्वार का मार्ग खुल गया है।

इन तीन बातुनीयों की अनेकानेक उपलब्धियों के सम्बन्ध में एक महत्त्वपूर्ण घटना का उल्लेख करना भी आवश्यक है जिससे दिगम्बरस्य के इतिहास में एक गौरवशाली अध्याय सदा-मदा के लिए जुड़ गया है। भगवान् महावीर स्वामी की पञ्चवीस वीं की निर्वाण शताब्दी के सम्बन्ध में राष्ट्रीय समिति की बैठक का विभागाध्यक्ष डा० संसद् भवन में आयोजन किया गया था। किन्तु कारणों से प्रधानमन्त्री भवन को अवगत कराया गया कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के दिगम्बर रूप में संसद् भवन पधारने पर कुछ सदस्यों की भावना को आहत होने की सम्भावना है। अतः निश्चित हुआ कि आचार्यरत्न श्री बैठक में न पधारकर बाहर से ही दिगम्बर आचार्य के रूप में अपना आशीर्वाद भिजवाने की कृपा करें। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने इस प्रकार की मन्त्रणा को दिगम्बरस्य का अपमान समझा। सभी सम्प्रदायों के सम्बन्ध स्त भी वस्तुस्थिति से परिचित थे। आचार्यरत्न जी के प्रति उनका अगाध स्नेह था। आचार्यरत्न जी के पौरुषणा कर दी कि भगवान् महावीर स्वामी दिगम्बर थे। अतः उनके परिनिर्वाण महोत्सव की राष्ट्रीय समिति में आमन्त्रित दिगम्बर प्रतिनिधि को रोकना संबंध अनुचित है। स्थिति गम्भीर रूप में चुकी थी। श्वेताम्बर सम्प्रदाय के सन्तों ने माननीय उपनिषा मन्त्री का ध्यान इस ओर आकषित किया। वह भी प्रधानमन्त्री भवन के सदैव के सामने विवश थे, किन्तु उन्होंने श्वेताम्बर समाज के प्रतिनिधि मुनियों से श्री ध्वज की भेट करा दी। तत्कालीन प्रधानमन्त्री उदारमना आत्मीय इन्दिरा गांधी को स्थिति से अवगत कराया गया और उन्होंने आचार्य महाराज के पधारने की सहृदय स्वीकृति दे दी। परंपूर्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज सत्सद् भवन में आयोजित बैठक में पधारें और अपनी धर्ममय मन्त्रणा से उन्होंने समाज एवं सरकार का मार्गदर्शन किया। ऐसे अवसर पर यदि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी दिल्ली में नहीं होते और अपनी व्युत्पन्नमति में तत्काल किशोरी नहीं हों जाते तो वास्तव में दिगम्बरस्य पर एक ऐसा प्रहार होता जिसका निराकरण शायद संभव नहीं हो पाता। इसीलिए भारतवर्ष का जैन समाज, विशेषतः दिल्ली का जैन समाज, उनका हृदय से आभारी है। उनकी ज्ञानदार रचनात्मक उपलब्धियों के प्रति नतमस्तक होना वास्तव में धर्म का ही अंग है।

भगवान् श्री महावीर स्वामी के २५००वें परिनिर्वाण महोत्सव की गरिमा को दुष्प्रतिष्ठित करते हुए सद्यः जैन समाज को एक सर्वमान्य ध्वज की प्राप्ति छाया में एकल करना आवश्यक था। स्व० साहू श्री शान्तिप्रसाद जैन ने इस सम्बन्ध में जैन धर्म के चारों सम्प्रदायों के प्रमुख आचार्यों एवं मुनियों से सम्पर्क स्थापित किया। इस अवसर पर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने एक प्रगतिशाल सन्त के रूप में जैन समाज की एकता के लिए सर्वमान्य ध्वज एवं प्रतीक की आवश्यकता को लक्षित करते हुए समाज का पूर्वाग्रहों से मुक्त होने की प्रेरणा दी। अन्ततः आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी, आचार्य श्री तुलसी जी महाराज, मुनिश्री यशोविजय जी, मुनिश्री विद्यालम्ब जी, मुनिश्री युगल कुमार जी इत्यादि के प्रयासों से पञ्चपरमेष्ठी के प्रतीक रूप में पांच रंगों का ध्वज एवं प्रतीक समस्त जैनधर्मानुयायियों द्वारा अपनाया गया। इस प्रस्तावित ध्वज एवं प्रतीक की मध्य यात्रना का विवरण नीचे परिनिर्वाण (अंक १, वर्ष १, जून १९७४) में इस प्रकार उल्लिखित है—

“जैन समाज के इस सर्वमान्य ध्वज में पांच रंगों को अपनाया गया है, जो पञ्च परमेष्ठी के प्रतीक हैं। ध्वज में सफेद रंग अहंसा, लाल रंग सिद्ध, पीला रंग आचार्य, हरा रंग उपध्याय एवं नीला रंग (नेवी ब्लू रंग) साधु का धोतक है। ध्वज के इन पांच रंगों को पञ्च अवगुण एवं पञ्च महावन के प्रतीक रूप में भी संकेत रंग अहंसा, लाल रंग सत्य, पीला रंग अचोय, हरा रंग बहुधर्म तथा नीला रंग (नेवी ब्लू रंग) अपरिग्रह का धोतक माना जा सकता है। रंगों की यह संपत्ति बहुत उपयुक्त जान पड़ती है। पञ्चपरमेष्ठी

में अर्हस्त और पंच महाव्रतों में अहिंसा का विशेष महत्त्व है, इसलिए सफेद रंग को श्रम्य में रखा गया है। श्रम्य के मध्य में स्वस्तिक को अपनाया गया है, जो चतुर्गति का प्रतीक है। स्वस्तिक के ऊपर तीन बिन्दु हैं, जो सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य को बसाते हैं। तीन बिन्दुओं के ऊपर अर्धचन्द्र है, जो सिद्ध शिला को लक्षित करता है। अर्धचन्द्र के ऊपर एक बिन्दु है, जो मुक्त जीव का चिह्नक है।

जैन संस्कृति में स्वस्तिक का विशेष महत्त्व है। इसीलिए इसे श्रम्य के बीच में रखा गया है। चतुर्गति संसार में परिश्रमण का कारण है। इससे ऊपर उठकर अहिंसा को आचरण में और अर्हस्त को हृदय में अपनाकर ही हम निर्वाण को प्राप्त कर सकते हैं।

प्रतीक में भी स्वस्तिक को त्रिलोक के आकार पुरुषाकार में अपनाया गया है, जिसका जैन शासन में महत्त्वपूर्ण स्थान है और यह सर्वथा मंगलकारी है। स्वस्तिक के ऊपर तीन बिन्दु निरल के चिह्नक हैं, जो सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य को दयाते हैं। निरल के ऊपर अर्धचन्द्र सिद्ध शिला को लक्षित करता है। स्वस्तिक के नीचे जो हाथ दिया गया है वह अभय का बोध देता है तथा हाथ के बीच में जो चक्र दिया गया है वह अहिंसा का धर्मचक्र है। चक्र के बीच में 'अहिंसा' लिखा हुआ है। प्रतीक के नीचे जो वाक्य संस्कृत में दिया गया है 'परस्परौषद्वहो जीवानाम्'.....इसका तात्पर्य है कि 'जीवों का परस्पर उपकार।' प्रतीक में जैन दर्शन का यह सूत्र युग-युग में सम्पूर्ण जगत् को भातिपूर्ण सहअस्तित्व की ओर बढ़ने की प्रेरणा देता है।

प्रतीक जिस सुन्दर ढंग से बन पड़ा है, उससे समूचे जैन शासन की बहुत सुन्दर अभिव्यक्ति मिलती है। त्रिलोक के आकार में प्रतीक का स्वरूप यह बोध देता है कि चतुर्गति में भ्रमण करती हुई आत्मा अहिंसा धर्म को अपनाकर सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान एवं सम्यक् चारित्र्य के द्वारा मोक्ष प्राप्त कर सकती है। सचमुच में यह प्रतीक हमें संसार से ऊपर उठकर मोक्ष के प्रति अत्यन्त ही प्रेरणा देता है।

१२ जून सन् १९७४ को निर्वाण महोत्सव समिति की बैठक में जैन श्रम्य में नेवी ब्लू (Navy Blue) रंग की जगह काले रंग का उपयोग किए जाने का निर्णय लिया गया। १२ जुलाई १९७४ को दिल्ली में सम्पन्न महासमिति की बैठक में इस निर्णय का पुनः अनुमोदन किया गया तथा यह निर्णय लिया गया कि अभिषेक में जो भी श्रम्य बने उसमें नेवी ब्लू की जगह काला रंग ही अपनाया जाए।

भगवान् महावीर २५०० वर्षों परिनर्वाण महोत्सव समिति की केन्द्रीय एवं प्रादेशिक बैठकों में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी विशेष रूप से सम्मिलित हुआ करते थे। आपकी पावन उपस्थिति, समारोह के प्रति गहरी रूचि और अनुभवों मार्गदर्शन एवं सहयोग से समारोह के आयोजकों को दिशा एवं बल मिलता था। दिल्ली प्रदेश राज्य समिति द्वारा आयोजित भगवान् महावीर स्वामी के जन्मोत्सव (अप्रैल १९७३) के अवसर पर आपके प्रेरक संबोधन का श्रवण कर दिल्ली की जैन समाज में इस आयोजन को सफल बनाने का सफल कर लिया था। आयोजन में विशेष रूप से पधारें हुए तत्कालीन उपशिष्याम्नी श्री डी० पी० यादव ने भी प्रस्तावित समारोह की सफलता की कामना करते हुए शिक्षा मन्त्रालय द्वारा प्रत्येक सम्भव सहयोग देने का आश्वासन दिया था।

८ जुलाई १९७३ को आपके पावन सान्निध्य में २५०० वर्ष परिनर्वाण महोत्सव की सफलता के निमित्त राजधानी में विशेष रूप से पधारें हुए साधु-साध्वियों मुनिश्री विद्यानन्द जी, मुनिश्री रूपचन्द जी महाराज, मुनिश्री मंगल जी एवं महासती श्री मृगावती श्री महाराज का नागरिक अभिनन्दन आयोजित किया गया। तदुपरान्त २८ अक्तूबर, १९७३ को आपकी पावन उपस्थिति में जगत् बन्दनीय भगवान् महावीर स्वामी जी का निर्वाण महोत्सव आयोजित किया गया। इस अवसर पर जैन सन्तों की प्रेरक वाणी से ऊत्तार्य होकर मुख्य अतिथि श्री मुहम्मद शफी कुरैशी (मनी, भारत सरकार) ने अपना एक मास का बेतन परिनर्वाण महोत्सव समिति को प्रदान करने की घोषणा की थी।

जैन धर्म के परम बन्दनीय सन्तो—आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी, आचार्यश्री धर्म सागर जी महाराज, आचार्यश्री तुलसी जी महाराज, मुनि श्री सुशील कुमार जी, मुनि श्री विद्यानन्द जी, मुनि श्री नयमल जी, मुनिश्री जनक विजय जी के सान्निध्य में १६ नवम्बर १९७४ को विशाल धर्मयात्रा का आयोजन किया गया। यह शोभा यात्रा प्रातः साढ़े दस बजे अजमल खापाक, करीमबाग से प्रारम्भ हुई तथा मांडलबस्ती, बाड़ा हिन्दूराब, पहाड़ी धीरज, सदर बाजार, जारी बाबली, फतेहपुरी, चावनी चौक, लाल मन्दिर होते हुए साज क्रिस्ते के ऐतिहासिक प्राण में शाम ७-३० बजे समाप्त हुई। इस विराट् शोभा यात्रा का जैनेतर समाज ने भी हृदय से स्वागत किया। उस दिन ऐसा प्रतीत होने लगा था मानो पावापुर में २५०० वर्ष पूर्व का भगवान् महावीर स्वामी का निर्वाण महोत्सव आज पुरानी दिल्ली की प्राचीनों में पुनः साकार रूप से रहा हो। रात्रि के समय श्रावकों द्वारा किए गए विभूत् प्रकाश एवं साज-सज्जा को देखकर यह लगता था कि स्वर्ग की वेलाश्रावों ने स्वयं पृथ्वी पर अवतरित हो कर भगवान् महावीर स्वामी जी का २५०० वर्ष परिनर्वाण महोत्सव मनाया हो। पत्रकारों की स्मृति में इतना बड़ा धार्मिक जुनूस दिल्ली के इतिहास में इससे पहले कभी नहीं निकला था।

भगवान् महावीर स्थायी के २५०० वें परिनिर्वाण महोत्सव की राष्ट्रीय समिति तथा महासमिति ने १७ नवम्बर १९४५ को मध्याह्न में २ बजे रामलीला मैदान के ऐतिहासिक प्रांगण में एक विशाल जनसभा का आयोजन किया। "सभास्थल पर निर्मित तीन भग्न मंचों में एक पर विराजमान थे अर्द्ध आचार्य श्री विजयसमुद्र सूरिस्वर जी महाराज, आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज, आचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज, आचार्य श्री तुलसी जी महाराज, मुनि श्री सुमंग कुमार जी महाराज, मुनि श्री विद्यानन्द जी महाराज, मुनि श्री नयन जी महाराज, मुनि श्री जनकविजय जी महाराज तथा अन्य विद्वान् मुनिगण। दूसरे मंच पर विराजमान श्री हमारी प्रधानमंत्री श्रीमती इन्दिरा गा.पी. जिन्ना मंत्री श्री नुरुल हसन, महासमिति के अध्यक्ष श्री कस्तूरलाल लासभार्थ, कार्यध्यक्ष साहू श्री शान्तिप्रसाद जैन, दिल्ली के मुख्य कार्यकारी पार्षद श्री राधारमण तथा अन्य विभिन्न महानुभाव। तीसरे मंच पर विराजमान श्री साध्वी श्री विजयश्री जी, साध्वी श्री कनकप्रभा जी, साध्वी श्री मुगान्तीजी, आदिमा श्री ज्ञानमती जी, साध्वी श्री प्रीति-मुद्रा जी एव अन्य विद्वद्गी साध्विया। तीनों मंचों के सामने था विशाल जनसमुदाय। यह जनसमुदाय केवल दिल्ली का ही नहीं था अपितु सम्पूर्ण देश का प्रतिनिधित्व कर रहा था और सारा सभास्थल भगवान् महावीर की अर्ध-जयकार से गूँज रहा था।

प्रधानमंत्री श्रीमती इन्दिरा गांधी ने इस अवसर पर बोले हुए कहा कि धर्म में गहरी आस्था भारतीय जनता की सबसे बड़ी पूँजी एव शक्ति है। आधुनिकता की चक्क-बक्क में हमें अपनी ताकत को नहीं खोना है। धर्म में आस्था के कारण भारतीय जनता ने बड़ी-बड़ी कठिनाइयों का सहन करने में सफलता से मुकाबला किया है। धर्म के मानसों में हमारी मजबूत उड़ानें बाते पश्चिम के कुछ देश अब उस सत्य को टटोलने की कोशिश कर रहे हैं। पश्चिम अब यह मानने लगा है कि जीवन में असली शान्ति धार्मिकता की अन्धी होड़ में नहीं, अपितु सत्य, अहिंसा, सहिष्णुता और अपरिग्रह जैसे मूल्यों में आस्था से ही सम्भव है। जीवन में असली शान्ति के लिए वे भारत की ओर देखते हैं।

प्रधानमंत्री ने भगवान् महावीर की 'महाविजिता' की संज्ञा देते हुए कहा कि भगवान् महावीर ने सिखाया कि अपने से लड़ो, दूसरों से नहीं। अपने अन्तः को टटोलो, दूसरों का नहीं। आत्मविश्वास प्राप्त करो—डूँब से नहीं, दोस्ती से, हिंसा से नहीं, अहिंसा से। दूसरे धर्म भी उतने ही सत्य हैं जितना कि अपना। भगवान् महावीर ने हमें यही सिखाया और भारतीय सभ्यता की हनेवा से यही सबसे बड़ी देन रही—सहनाया यानी सहिष्णुता। भगवान् महावीर के शाश्वत और सार्वकालिक सत्य—अपरिग्रह को जीवन में उतारने की ओरवार अग्रसर करते हुए प्रधानमंत्री ने कहा कि जल्द से जल्द संघ में ही अग्रदूत की मूल जड़ है। उन्होंने कहा कि कठिनाइयों के इस दौर में हम होसला न छोड़ें और भगवान् महावीर के आदर्शों पर चलकर देश को आगे बढ़ाने में मदद करें। उन्होंने विशेषतया युवकों से कहा कि वे भगवान् महावीर के २५०० वें परिनिर्वाण वर्ष में, जबकि सम्पूर्ण विश्व में उनकी स्मृति में समारोह आयोजित किए जा रहे हैं, ऐसी दृष्टिकार्यवाहियों से बचें जिससे देश की एकता और हमारे बुनियादी ढांचे पर बिपरीत प्रभाव न पड़े।"

इस अवसर पर आचार्य श्री विजय समुद्र सूरिस्वर जी महाराज, आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज, आचार्य श्री तुलसी जी महाराज, आचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज, भगवान् महावीर के जीवन एव उपदेशों पर प्रकाश डालते हुए उन्हें अपनी अद्वान्ति प्रणित की। इस विराट् धर्मसभा के स्वरूप की देखकर ऐसा प्रतीत होता था कि पाषाणुर का परम्परावन जल मन्दिर आज भी अपनी अवस्था प्रकाश रश्मियों से सज्जित मानवता को दिशाबोध दे रहा है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज, आचार्य श्री तुलसी जी महाराज, आचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज, आचार्य श्री विजय समुद्र सूरिस्वर जी महाराज, आचार्य श्री आनन्द श्रुति जी महाराज और जनकी परम्परा के संघस्था साधुओं एव साध्वियों के प्रयास से भगवान् महावीर स्थायी के परिनिर्वाण महोत्सव के समय यह अनुभव होने लगा था कि सम्पूर्ण भारतवर्ष इन दो दिनों में महावीरमय हो गया है। कास ! यह बिस्मरणीय क्षण सदा-सदा के लिए स्थायी रूप से लेता तो विश्व में शान्ति एवं अहिंसा के अखण्ड साम्राज्य का स्वतः ही निर्माण हो जाता।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज एक उदार एव प्रगतिशील सन्त हैं। विश्व के सभी धर्मों के प्रति उनके मन में समदर का भाव है। उनकी मान्यता है कि सभी धर्मों के प्रवर्तकों ने ससारी प्राणियों के कल्याण के लिए मंगल उपदेश दिया है। ऐसे सभी महापुरुषों के चरणचिह्नों का अनुसरण करते हुए मनुष्य जाति को सुख एव शान्ति की अनुभूति हो सकती है। आपके उपदेशों ने इन सभी धर्मों के महापुरुषों की जीवन गाथा और प्रेरक वाणी सुनभ होती है। इसीलिए आचार्य श्री विभिन्न धर्मों के सन्त समागमों में भी सहर्ष सम्मिलित होते रहे हैं।

मुनि श्री सुशीलकुमार जी के अनुरोध पर आप नई दिल्ली में आयोजित पाचवें विश्व धर्म सम्मेलन में विशेष रूप से सम्मिलित हुए। मुनि श्री सुशीलकुमार जी की मान्यता है कि मानव-जाति को आध्यात्मिक धरातल पर ही जोड़ा जा सकता है। उनके मतानुसार राजनीति जब धर्म से प्रेरणा लेती है और धर्म जब राजनीति को सहारा देता है, तभी कल्याणकारी राज्य की

कल्पना साकार होती है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी सदा से ही मुनि सुधीसकुमार के इस धर्मप्रभावक रूप को संरक्षण, आशीर्वाद एवं सहयोग देते आए हैं।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने पांचवें विश्व धर्म सम्मेलन में २४ नवम्बर १९७४ को राष्ट्र की प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी को अपना विशाल ग्रन्थ 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन' भेंट किया था। इस विशालकाय धर्मग्रन्थ का विमोचन दिनांक २ दिसम्बर १९७४ को तत्कालीन उपराष्ट्रपति श्री गोपालस्वर्ण पाठक द्वारा किया जाना था। विमोचन समारोह से पूर्व ही तत्कालीन प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी को पुस्तक की प्रथम प्रति भेंट करना यही संकेतित करता है कि धर्म अभावात् ही जब-सब राजनीति को प्रेरित करता है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की दृष्टि में श्रीमती इन्दिरा गांधी जैनधर्म के सांस्कृतिक मूल्यों का समुचित प्रतिनिधित्व करती थीं और भगवान् महावीर स्वामी की २५०० की विर्वाण्यवन्ती में उन्होंने विशेष सहयोग दिया था। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने इस धर्मग्रन्थ के आशीर्बन्ध में लिखा है—“भारत की प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी, भारत सरकार के शिक्षामन्त्री श्री० नृपल हसन, उपशिक्षा मन्त्री श्री डी० पी० यादव तथा उनके सहयोगियों को हमारा शुभाशीर्वाद है जो भगवान् महावीर स्वामी के २५०० वें विर्वाणोत्सव को सफल बनाने और भगवान् महावीर के पावन सन्देशों के लोकव्यापी प्रचार में अपना पूर्ण सहयोग दे रहे हैं तथा इस उत्सव को राष्ट्रीय उत्सव का रूप प्रदान करके भगवान् महावीर के प्रति अपनी श्रद्धांजलि अर्पित कर रहे हैं।”

भगवान् महावीर स्वामी के २५०० वें परिनिर्वाण महोत्सव पर भगवान् श्री जिनैन्द्रदेव की वाणी का अन्तराष्ट्रीय स्तर पर प्रचार-प्रसार करने के निमित्त आयोजित 'विश्वधम्म संगीति' को भी आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने आशीर्वाद प्रदान किया। दिनांक २६ व ३० नवम्बर १९७४ को सर्वेसाधक, बर्धा की ओर से दिल्ली में यह समारोह हुआ था। इस संघीति का उद्देश्य जैन धर्म के चारों सम्प्रदायों को मान्य एक ऐसी पुस्तक तैयार करना था जो जैन एवं जैनैतर, देश-विदेश के सभी जिज्ञासुओं को जिनवाणी और जैन धर्म का परिचय दे सके। सर्वमेवा संघ की ओर से विभिन्न धर्मों पर ऐसी अन्य पुस्तकें प्रकाशित भी हुई हैं। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के अतिरिक्त आचार्यश्री धर्मसागर जी, आचार्यश्री विजयसमुद्रचूरि जी, आचार्यश्री तुलसी जी आदि ने भी संगीति के इस सर्वजनकल्याणकारी उद्देश्य की सफलता के लिए आशीर्वाद दिया था।

दिनांक ८ दिसम्बर १९७४ को जैन वात्सल्य दरियागज के निकट श्रुती सङ्क पर बनाने गए आकर्षक मण्डप में ऋग्वेद मन्त्री आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज एवं दिगम्बरस्व के आदर्श साधक, युगप्रमुख पट्टाचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज के पावन सान्निध्य में मुनि दीक्षा का भव्य आयोजन सम्पन्न हुआ। इस वैराग्यपरक दीक्षा समारोह के अवसर पर धर्मसन्नाद श्री धर्मसागर जी ने भव्य आत्माओं को मुनि दीक्षा, आधिका दीक्षा एवं क्षुल्लक दीक्षाएँ प्रदान की। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने भी इस दीक्षा समारोह में मुनि श्री विद्यानन्द जी एवं आधिका ज्ञानमती जी को क्रमशः 'जैन शासन प्रभावक उपाध्याय' एवं 'आधिकास्व' के गौरव से अलंकृत किया। इस भव्य दीक्षा समारोह में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी एक युगप्रमुख पट्टाचार्य निस्पृह सत्य परमपत्न्य श्री धर्म सागर जी महाराज का महोत्सव देखते ही बनता था। इन दोनों युगविभूतियों का दर्शन करके आबक समुदाय धन्य हो उठा था। दोनों मधों के २४ दिगम्बर मुनियों के एक साथ दर्शन कर सभी को यह सन्मत्त रहा था कि जैन आगमों में वर्णित ऋतुसंवाद दिल्ली में साकार हो गया है। पक्षियों के कलरव, निकटवर्ती मैदानों की हृदयाली, पुलकित तुणों की नोकों एवं मन्द-मन्द बिचरण करने वाली गीतल सुखद बाधु ने भी दीक्षा के इस अभूतपूर्व समारोह की श्रीवृद्धि में सहयोग दिया था। दिगम्बरस्व के सम्मान में पृथ्वी एवं आकाश के सभी जीव मुग्ध कंठ से गीत गा रहे थे।

कलकत्ता बाधुमंस

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज महानगरी दिल्ली में सेवानिवृत्त हो के पश्चात् जीवन को ज्योतिर्मय बनाने के लिए भगवान् श्री पारमेश्वर जी के पावन चरणों में धर्मापादन के लिए उत्सुक थे। इसी भावना से उन्होंने २४ दिसम्बर १९७७ को महानगरी दिल्ली से सिद्धजेन श्री सम्मेलनखबर जी की ओर बिहार किया। सगम्य एक हजार किलोमीटर की इस पदयात्रा में आपने सैकड़ों जनसभाओं को सम्मोहित किया और लाखों व्यक्ति आपके सम्पर्क में आए। सिद्ध साधना के महान् केन्द्र श्री सम्मेलनखबर जी पर पटु बर काटकों विशेष आनन्द का अनुभव हुआ। ईशत् प्राप्तुमार में स्थित अनन्तान्त सिद्धों के पावन स्मरण मात्र से आचार्य श्री को दिव्य प्रेरणा एवं नई शक्ति प्राप्त हुई। श्री सम्मेलनखबर की उत्तुंग शैलराशि किसके जीवन को ज्योतित नहीं कर देती? इस परमवन्दनीय शैलराज का कण-कण मुनिगण एवं आबक समाज के लिए पूजनीय है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी आरम्भः सन १८ श्रावी ओदन की दिशा को निर्धारित करने के लिए सिद्ध भूमि श्री सम्मेलनकार जी की शरण में आए थे। इस पावन पुण्यभूमि में वायव्य उन्होंने जैन धर्म एवं दिगम्बरत्व की प्रतिष्ठा करने का महान् स्वप्न संजोया होगा। श्री सम्मेलनकार जी एवं निकटवर्ती तीर्थक्षेत्रों के दर्शन करते हुए आचार्यश्री द्वारा (बिहार) में आ गए। आरा अपनी सांस्कृतिक सम्पदा एवं लोककल्याण की प्रवृत्तियों के कारण आचार्यश्री को विशेष रूप से प्रिय रहा है। इन्हीं विर्ता आचार्यश्री को दिगम्बरत्व की प्रतिष्ठा में व्यवधान स्वरूप बायो एक चुनौती की स्वीकार्य करना पड़ा। पश्चिमी बंगाल की राजधानी कलकत्ता में विगत ५०० वर्षों में किसी दिगम्बर साधु का बिचरण नहीं हुआ था। इसी कारण कलकत्ता का सम्पन्न जैन समाज इच्छा होते हुए भी बंगाली बहुसंख्य क्षेत्र में दिगम्बर मुनि को वातुमार्ग के लिए आमन्त्रित करते हुए सयम्भीत होता था। आरा प्रवास में आचार्यश्री को इस वस्तुस्थिति का पता लग गया। आचार्यश्री की एक बैठक में किसी सज्जन ने अपनी आन्तरिक व्यथा को प्रगट करते हुए कहा कि क्या पंचम काल में कोई ऐसा दिगम्बर जैन मुनि नहीं है जो कलकत्ता की ओर बिहार कर सके? इस चुनौती को दृष्टिगत करते हुए आचार्यश्री ने आरा से कलकत्ता की ओर बिहार करने का सकल्प कर लिया। परम तपस्वी आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के कलकत्ता की ओर प्रस्थान के समाचार से बंगाल एवं बिहार के जैन समुदाय में हर्ष की लहर दौड़ गई। कलकत्ते के जैन समाज ने इस अवसर पर बुद्धिमत्ता से बंगाल राज्य सरकार, कलकत्ता के स्थानीय प्रशासन एवं बुद्धिजीवियों से सम्बन्ध स्थापित कर जैन धर्म में दिगम्बरत्व की पृष्ठभूमि से उन्हें परिचित करा दिया जिससे किसी प्रकार की भ्रान्ति न रहे और अनावश्यक उपश्रव न हो। पश्चिम बंगाल की राज्य सरकार, कलकत्ता महानगर के स्थानीय प्रशासन एवं बुद्धिजीवियों ने आचार्यश्री के कलकत्ता आगमन पर प्रसन्नता प्रकट करते हुए जनता के नाम एक विशिष्ट प्रकाशित की। दिनांक ४-५-१९५८ को कलकत्ता में प्रसारित-प्रचारित की गई इस विशिष्ट का अविकल पाठ इस प्रकार है—

कलकत्ता के विशिष्ट नागरिकों द्वारा दिगम्बर जैनाचार्य श्री देशभूषण जी महाराज

का

संसर्ग कलकत्ता आगमन पर

हादिक स्वागत

आज का अद्भुत युग अमर जीवन देनेवाले आध्यात्मिक विचारों पर यम दण्ड का प्रहार कर रहा है। पारमार्थिक प्रवृत्तियों तथा आसुरी भावनाओं का विषमव्यापी प्रसार हो रहा है। लोकस्वर्णि भी भोगाकांक्षी, विषयबलोलुप तथा इन्द्र की दासी बन गयी है। जगत् भौतिक वस्तुओं का इतना अधिक दास बन गया है कि उनकी आराधना के लिए अपनी आत्मा का भी पूर्णतया हवन करने के लिए सदा तत्पर रहता है। स्वामी पतन के पथ में प्रवृत्त करनेवासी मामूली अमृतमुल्य लगती है। ऐसे वातावरण में फँसा हुआ व्यक्ति कैसे शाश्वत शान्ति, अमर जीवन और आनन्द को प्राप्त कर सकता है? मुगान्तर उत्पन्न करने की अमला असाधारण आत्माओं में ही पायी जाती है।

ऐसी परिस्थिति में जबकि सर्वत्र अवयम के कीटाणु व्याप्त हो और समय की साक्षना मोही मानव को यम-नाभी सी लगती हो पवित्रता के निज्ज, अष्ट योगी का जीवन व्यतीत करनेवाले, महामना, बालब्रह्मचारी, परम विद्वान्, समस्त भारत में फैले विहाग कर अहिंसा के प्रकाश को फैलाने वाले, अष्टम आचार्य-रूप 'भू-वलय' के अनुवादकर्ता, नून दिगम्बर जैनाचार्य श्री देशभूषणजी महाराज एक उनके संघ का इस कलकत्ता महानगरी में परार्पण का हम हादिक अभिनन्दन करते हैं। आज्ञा है कि आपके सदुपदेश हम जैसे सामाजिक कार्यों में रत मनुष्यों के जीवन में अहिंसा, सत्य, अर्थात्, ब्रह्मचर्य एवं अवरिग्रह आश्रित कर हम अपना आत्मकल्याण करने को प्रेरित करेंगे। हम आपके इस परम पवित्र सम्पर्क से अपने जीवन को पावन कर सकेंगे— ऐसा हमें विश्वास है।

साथ ही हम बंगाल निवासियों से भी यही अनुरोध करेंगे कि वे इस महान् आध्यात्मिक योगी के दर्शन एवं सत्पुण्यदेव से अपनी आत्मा का कल्याण करें।

विनोत

डॉ० विष्णु सेन (मेयर, कलकत्ता कारपोरेसन), केदारचन्द्र बाबु (हिन्दी मेयर, कलकत्ता कारपोरेसन), जुगलकिशोर बिड़ला (मुद्रसिद्ध उद्योगपति), डॉ० सुनीति कुमार चटर्जी (अध्यक्ष, पश्चिम बंगाल राज्य मन्त्र)। संतरदास बनर्जी (स्पीकर, पश्चिम बंगाल विधान सभा), डॉ० प्रतापचन्द्र गुहा राय (उपाध्यक्ष, पश्चिम बंगाल राज्य सभा), आशुतोष मलिक (हिन्दुती स्पीकर, पश्चिम बंगाल विधान सभा), कालीप्रसाद मुजर्जी (मंत्री, पुलिस, मुरझा एवं गृहविभाग प० ब०), ईश्वरदास आलान (मंत्री, स्वायत्त शासन एवं पंचायत विभाग प० ब०), विमलचन्द्र सिंह (मंत्री, भूमि एवं भूमि राजस्व विभाग प० ब०), राय हरेश्वरनाथ चौधरी (मंत्री, शिक्षा विभाग प० बंगाल), जगन्मोहन दास गुप्ता (मंत्री, वपर्स बिजिनेस एवं हाउसिंग प० बंगाल), डॉ० अनाचबन्धु राय (मंत्री, स्वास्थ्य विभाग प० बंगाल), भूपति मधुसूदार (मंत्री, बाणिज्य एवं उद्योग विभाग प० बंगाल), इत्यादिप्रसाद धर्मन (मंत्री, एक्साइज विभाग प० बंगाल), रामकुमार भुवालका (एम० एल० सी०), आनन्दीलाल पोद्दार (एम० एल० ए०), बन्नीप्रसाद पोद्दार (एम० एल० सी०), विजयसिंह महार (मंत्री, प० बंगाल प्रदेश कार्य सफेटी), किशोरीलाल दासगिरी (काउंसिलर, कलकत्ता कारपोरेसन), सुधांशु कुमार सेठ (काउंसिलर, कलकत्ता कारपोरेसन), हरिनारायण साहानी (काउंसिलर, कलकत्ता कारपोरेसन), डॉ० कालीदास नाग, कालीप्रसाद सेताना, गोपीकृष्ण कानोडिया, सत्यनिकांत दास शरच्चन्द्र पण्डित, मुनीलकान्ति घोष (अमृतदाजार पत्रिका), कृष्णचन्द्र अग्रवाल (संचालक, दैनिक विश्वविजय), सूर्यनाथ पांडेय (संचालक, मन्मार्ग), नेपाल राय (एम० एल० ए०)।



आचार्यश्री के कलकत्ता आगमन पर जैन एवं जैनतर समाज ने उनका अग्रतत्पूर स्वागत किया। नगर-प्रवेश के समय बड़ी संख्या में जनसमुदाय इनके दर्शन को उमड़ पड़ा। दर्शनों के लिए विशाल भीड़ के कारण सोमायात्रा का संस्थान कार्यक्रम भी सात घंटे में सम्पन्न हो सका।

कलकत्ता प्रवास में आचार्यश्री ने 'योगसार' पर विशेष प्रवचन किए। उनके उपदेशामृत की सरल, सरस एवं सुगम शैली से प्रभावित होकर बंगाली समाज भी बड़ा मग्धा में प्रवेशता में आने लगा। आचार्यश्री के पुण्य प्रताप से कलकत्ता जैसे शहर में सब के लिए ४० चौके लगने लगे थे। आचार्यश्री भी आहार के लिए बिचित्र मकरूप लिया करते थे। एक दिन आचार्यश्री ने अपनी साधना की विकसित करने एवं दृष्टियों पर नियंत्रण करने के लिए यह नियम (आकड़ी) लिया कि मैं उसी चौके में आहार के लिए जाऊंगा जिसके द्वार पर श्रावक-श्राविका दस बारियल लिए हुए खड़े हों। दैवयोग से यह सकल्प पूरा भी हुआ। ऐसी है महाराज की दिव्य शक्ति !

आचार्यश्री के कलकत्ता वातुमांस में जैन धर्म की विशेष प्रभावना हुई। उन्होंने अनेक बंगाली भाई-बहनों को जलतोरी (मछली) एवं शराब के त्याग का नियम दिववाया। इस वातुमांस में कुछ सहृदय बंगाली सज्जनों ने आचार्यश्री से अपने निवासस्थान पर आहार ग्रहण करने का भी विनम्र अनुरोध किया। आचार्यश्री ने उनकी भावना का सम्मान करते हुए शर्त रखी कि चौका लगाने से पूर्व उन्हें सदा के लिए मांस-व्रक्षण का त्याग करना होगा। इस वातुमांस में आचार्यश्री ने बंगला भाषा का अभ्यास किया और 'विशम्बर मुनि' नामक मशहूर बंगला ग्रन्थ की रचना की। आपकी प्रेरणा से 'तत्त्व भाषणा' एवं 'स्तोत्र सार समूह' का प्रकाशन भी झूही दिनों सम्भव हो पाया।

आचार्यश्री ने अपने सरल एवं गरिमायुक्त व्यक्तित्व में कलकत्ता के जैन एवं जैनतर समाज में विशेष स्थान बना लिया था। बंगाली बन्धु तो आचार्यश्री की निर्दोष दित्तियाँ एवं त्यागमय जीवन को देखकर उनके प्रति अद्भुत प्रभाव हो गए थे। वातुमांस सम्पन्न करने के पश्चात् जब आचार्यश्री ने कलकत्ता से सम्बेदशिखर के लिए प्रस्थान किया तब लाखों की संख्या में जनसमुदाय ने उन्हें अग्रतत्पूर बिदाई दी। महाराज श्री के बिहार के समय मंत्री के कठ से समवेत स्वर में यह गीत गुँज रहा था—

“जय हो.....”

मौ धरती को बरदान, तुम्हारी जय हो !
हे भूतिमान सद्ज्ञान, तुम्हारी जय हो !

जब-जब सूरज का ताप प्रखर हो जाता ।
मानव-मन जल-मल, गर्मी से बहराता ।
तब-तब नभ से जल धार, धरा पर आती,
हो तुषा-तुप्त, सूखी धरती हरवाती ।

वैसे ही सुषुप्त महान् तुम्हारी जय हो ।
हे भूतिमान सद्ज्ञान, तुम्हारी जय हो ।

है ज्ञान्य बग-भू पा तब पद की छाया ।
सौभाग्य प्रथम दर्शन का जिसने पाया ।
पर जब बिभोग की बड़ी निकट जब आई ।
अन्तर-घट पर है क्या बटा लहराई ।

हे परम पुण्य महामान तुम्हारी जय हो ।
हे भूतिमान सद्ज्ञान, तुम्हारी जय हो ।

धुम बीतराग, हम मोह न कम कर पाये ।
इलक्षिये भाव मन ने हैं ऐसे बाये ।
दर्शन सदैव उपवन-मन्दिर ने पाये ।
आचार्य देवभूषण न यहाँ से जायें ।

यह है अन्तर का मान, तुम्हारी जय हो ।
हे भूतिमान सद्ज्ञान, तुम्हारी जय हो !

स्वयमेव प्रकाशित सूर्य मनन ने जैसे ।
निज ज्ञान ज्योति से, तब मुखमण्डल वैसे ।
यदि धूल सूर्य पर कोई मुख उछाले ।
तो अपने मुख को कलुषित स्वयं बना ले ।

तमह्वर ‘प्रकाश’ मय ज्ञान तुम्हारी जय हो ।
हे भूतिमान सद्ज्ञान, तुम्हारी जय हो ।
मौ धरती को बरदान, तुम्हारी जय हो ।”

एक प्रत्यक्षदर्शी के अनुसार, “आचार्य श्री चल रहे थे, हम दौड़ रहे थे। मिह की सी निग्रंयता, सूर्य का तेज, अन्दा की सी नीतलता, बादलों का सलोमानपन, पर्वत की अडिगता, सागर की गम्भीरता सभी कुछ एक व्यक्ति में एक साथ परिलक्षित हो रही थी। एक छोटी-सी लड़की भीड़ से निकली। उसके हाथ में था फूल। आचार्यश्री को देखकर उनके चरणों पर रख दिया और हाथ जोड़ कर खड़ी हो गई। पाँच वर्ष की बालिका के सिर पर कोशल मयूर पंखों की पिच्छी ने मूक ही कहा—तुम्हें धर्म की प्राप्ति हो। बालिका के बगाली माता-पिता कर जोड़े पंक्ति में खड़े थे। हजारों व्यक्ति जिन्होंने किसी विगम्बर जैनसाधु का प्रथम दर्शन किया था, बालको जैसी निष्कारि छाँच की सम्यक् प्रणाम कर रहे थे। जल बल नभ मानो बाली पुल पर एक साथ बोले—आचार्य श्री देवभूषण महाराज की जय ।”

(दिग्गज ज्ञानि, वर्ष १, अंक १)

जयपुर वास्तुशिल्प

आचार्यरत्न देशभूषण जी ने अपनी राष्ट्रध्व्यापी पथयात्राओं के दौरान सन् १९४४, १९६४, १९६६, १९७१ एवं १९८२ में राजस्थान की मुलासी नगरी जयपुर में वास्तुशिल्प सम्पन्न किए हैं। आचार्यजी की वृष्टि में जयपुर जैन संस्कृति एवं साहित्य का प्रमुख केन्द्र है और निकट भविष्य में भी उन्हे जयपुर से विशेष अपेक्षाएँ हैं।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज रत्नत्रय के साधक हैं। एक धर्माचार्य के रूप में आप श्रावकों की धर्म के प्रति श्रद्धा को अभिव्यक्त बनाने के लिए विशेष पूजा-पाठ एवं अनुष्ठानों को महत्त्व देते हैं। सन् १९४४ के वास्तुशिल्प में आचार्यजी ने स्वयं बड़ी संख्या में श्रुत किए और लोककल्याण के निमित्त तीन लोक विधान, जातिधारा इत्यादि के विशेष अनुष्ठान भी सम्पन्न कराए। जयपुर निवासियों की धर्म में रुचि को दृष्टिगत करते हुए आचार्यजी ने विशेष प्रवचन सभाओं को सम्मोहित करते हुए मानव जाति द्वारा सदाचारपूर्ण जीवन अपनाने पर बल दिया। जयपुर प्रवास में आपने एक कर्मशील साधक की भाँति समाज की समस्याओं को गहराई से समझा और उनके निदान के लिए समाज का मार्गदर्शन किया। उनके इस समाजसुधारक एवं लोककल्याणकारी रूप को देखकर जयपुर के जैनसंघ समाज में भी आपसे मार्गदर्शन की अपेक्षा की। अपराधमुक्ति के निवारण के लिए जयपुर जेल के अधिकारियों ने उन्हे कैदियों को सम्मोहित करने के लिए जेल के प्राण में आमन्त्रित किया। कल्याणशील आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने अपने जयपुर प्रवास में अनेक बार कैदियों को सम्मोहित करते हुए अश्रय, अहिंसा एवं अणन्य का भाव दिया। वहाँ के जेल अधिकारी भी यह अनुभव करते हैं कि आचार्य श्री की धर्मवाणी से प्रभावित होकर अपराधियों में प्रारम्भिक भाव जाग जाता है।

आचार्यजी की धर्मसेवाता से जयपुर के जैन समाज को संघटित होने का अवसर प्राप्त हुआ है। उनके सदप्रयासों से वहाँ पर अनेक पुस्तकालय, औषधालय, बाल आश्रम इत्यादि स्थापित एवं संचालित हुए हैं। आपने जयपुर नगरी के जैन मन्दिरों का दर्शन करके यह निष्कर्ष निकाला कि यदि इस नगरी में एक पर्यटनी मन्दिर और उसके निकट भूमि आवास का निर्माण हो जाए तो जयपुर के जैन वैभव में अद्भुतवर्ध बृद्धि हो जायेगी। आचार्यजी की इस योजना का सर्वत्र स्वागत हुआ। इस परिकल्पना के मूल रूप में आचार्यजी की प्रेरणा से चलगिरि का निर्माण कार्य लगभग पूर्ण हो गया है। पर्वत पर साधुओं के निवास के लिए गुफाओं को विशेष रूप से तैयार कराया गया है। प्रकृति की रम्य गोद में बसा हुआ चलगिरि अपने गगनचुम्बी शिखरों से पर्यटकों का ध्यान आकर्षित कर लेता है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के प्रति जयपुर के जैन धर्मानुयायियों की विशेष श्रद्धा है। उनके जन्मजयन्ती समारोह एवं नगर में मंगलप्रवेश के समय बहा एकत्र हुई श्रावकों की विशाल संख्या इस सत्य की साक्षी है। राजस्थान के श्रावकों के मन में यह धारणा है कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी सम्मर्तो एवं लक्ष्मी के अद्भुत मगम हैं। उनकी पावन वाणी के श्रवण से गृहस्थ का कल्याण एवं उनके द्वारा आहार प्राप्त कर लेने से घर में लक्ष्मी का प्रवेश हो जाता है। इन आस्थाओं की वास्तविकता से जयपुर के श्रावक ही परिचित होंगे, किन्तु इससे आचार्यजी के व्यापक प्रभाव और जनसामान्य में उनके प्रति अटूट आस्था का बोध तो होता ही है।

अभिनव निर्माण

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का जैन मन्दिरों से रायात्मक सम्बन्ध रहा है। आचार्यजी का जन्म दक्षिण भारत के बेलगाव जिले में हुआ था। बेलगाव स्वयं में जैन मन्दिरों का वैभववासी केन्द्र रहा है। इस प्रांत में अनेक मुनियों ने धर्मादायता द्वारा मुक्ति लक्ष्मी का धरण किया है। श्री जी० एम० कोरकिल ने अपने एक लेख "ए० जी० ई० आर्च ओल्ड बेलगांव"—इंडियन ऐंटीक्वेरी, खंड ४, पृ० १३८-१४०, बम्बई, सन् १८७४ में एक प्राचीन जनधुति के आधार पर बेलगाव में घटित एक बुद्धिमान ने एक सी आठ मुनियों का अस्मात्पु स्वर्गवास हो जाने एवं उनकी स्मृति में किसी धर्मपरायण श्रावक द्वारा एक सी आठ मन्दिर बनाये जाने का उल्लेख किया है।

बाल्यकाल में श्री देशभूषण जी ने अपने गाव के निकटवर्ती सभी मन्दिरों के श्रद्धापूर्वक दर्शन किये थे। परमपूज्य आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज के सम्पर्क में आने पर आपने सिद्धलेश्वर श्री सम्मेलिशिखर जी की लक्ष्मी पदयात्रा की। इस तीर्थयात्रा में आपने अनेक जैन मन्दिरों के दर्शन किये और उनके सिल्लविधान, श्रुति प्रतिष्ठा इत्यादि पर सत्प्रत्यय व्याप्तियों से जानकारी एकत्र की। विचार-विमर्श के समय उनके सार्वत्रिक मन में विशालकाय मन्दिरों को बनवाने का भाव जागृत हो जाता था। मन्दिरों के प्रति उनके अप्रतिम श्रद्धा भाव को सन्तुष्ट कर कुछ सार्वत्रिक शक्तियाँ आचार्यजी में समाविष्ट हो गईं। पूज्य श्री जयकीर्ति जी महाराज की आज्ञा से आप दुर्ग (मध्यप्रदेश) में एक मानस्तम्भ की नींव भरवाने के लिये ब्रह्मचारी के रूप में वहाँ गये। अनुष्ठान के समय वहाँ कैसर की प्राकृतिक वर्षा हुई। रामदेव के शेष पर ऐलक दीक्षा अवकाश करते समय आपने भगवान् श्री सातिनाथ के शय्य मन्दिर एवं निकटवर्ती १० मन्दिरों के प्रति-पूवक दर्शन किये।

पञ्चमाली अभिलेख

मुनि दीक्षा अंगीकार करते समय आपने तीर्थक्षेत्र कुम्भज्योतिष पर बन रहे नये मन्दिरों से विशेष प्रेरणा ली। मॉरु पारुमूलिक के उपरान्त आपने आचार्यश्री जयकीर्ति जी के साथ दक्षिण भारत के जैन मन्दिरों का सूक्ष्म अवलोकन किया। श्रवणबेलगोले में भगवान् वाहुबनी की मनोज्ञ प्रतिमा एवं निर्दुस्त्य मन्दिरों में आप प्रभावित हुए। दक्षिण एवं उत्तर भारत की पदयात्रा में आपने जहाँ भी यह अनुभव दिया कि अमुक स्थान पर धावको की पूजा-श्रद्धा एवं दर्शन के लिये मन्दिर नहीं है, वहाँ आपने समाज को उत्काल मन्दिर बनवान की प्रेरणा दी और जहाँ कहीं आपने प्राचीन मन्दिरों को जीर्ण अवस्था में देखा, वहाँ के धावको को उनके जीर्णोद्धार के लिये प्रेरित किया। आपके प्रसन्न प्रयास से संकेतो जीर्ण प्राचीन मन्दिरों को नवीन वैभव प्राप्त हुआ है। आपकी मान्यता है कि धर्म-मालन के लिये धावको की दैनियो में या उनके निकट जैन मन्दिर का होना अव्यावश्यक है और धर्मप्रभावना के लिये विशिष्ट तीर्थक्षेत्रों एवं सहजानगरो में विशाल मन्दिरों के निर्माण से जिनधामान की प्रतिष्ठा होती है और धर्मकार्यों में रुचि लगती है।

इस सम्बन्ध में आपने 'धर्मात्म' में निःकाशित अम की कथा का निरूपण करते हुए अपनी भावनाओं को इस प्रकार व्यक्त किया है—“अत्यन्त सुन्दर, उन्नत आकाश को छूने वाले, शिखरयुक्त मन्दिर निर्माण कराओ। खूब साराह से पूजा कराओ। खूब प्रभावना कराओ। धावको की यथेच्छ दान दो। दूध-दही, गुड़ ची का सरोवर बनाकर जिनद्व देव का अभिषेक कराओ। सत्पात्रों की मनमाना दान दो। मन और आँखों में मृत्ति होने तक भगवान् का अभिषेक करके पुष्प गन्ध करो।”

आचार्यश्री प्रायः जैन मन्दिरों के वैभव का वर्णन करते हुए भक्ति रस से आत्मावित हो जाते हैं। मन्दिर में चढ़ने के लिये बनी हुई सुन्दर सीढ़ियों को आप मोक्षमहल की सीढ़ी मानते हैं। तीर्थंकर भगवान् की प्रतिमा की निहार कर आप असौम जानन का अनुभव करते हैं। उन्हीं के शब्दों में—भगवान् के दृष्टि मिलने पर उन्हे ऐसा आनन्द आता है जैसे किसी मिथुन की रत्न प्राप्त होने पर प्रसन्नता होती है। मन्दिरों के गगनचुम्बी शिखरों का अवलोकन कर आप लोक के जिनचैत्यो की भाववदन्ता के कल्पना लोक में पड़क जाते हैं। आपकी मान्यता है कि जिनभवन की घोषा और पूर्णता शिखर-कलस और स्तम्भ में होती है। ध्वजा-स्तम्भ-विहीन मन्दिर के सम्बन्ध में अपने मतभेद को प्रकट करते हुए उन्होंने कहा है—“जिस जिनभवन पर ध्वजा नहीं होती उस जिनभवन में क्या हुआ जप, होम, पूजा आदि सब व्यर्थ हैं।” आचार्य नवसेन विरचित ‘धर्मात्म’ के एक उद्धरण में देते हुए उन्होंने यह सिद्ध किया है कि प्राचीन काल में जैन मन्दिरों के शिखरों पर चीन, महाचीन आदि के सुन्दर वस्त्रों की ध्वजाएँ बायु में फहराती थीं।

विशालकाय जैन मन्दिरों के निर्माण में महाराज श्री की रुचि देखकर प्रायः उनसे यह प्रश्न किया जाता है कि दिग्भर परिचेश ग्रहण करने के उपरान्त भी आप मन्दिरों के निर्माण में विशेष रुचि क्यों लेते हैं? आचार्यश्री ने मे इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा है—

(अ) “जिस कार्य में षोडशे मास (षोष) के साथ महान् पुण्य लाभ हो वह कार्य करना उचित है। जैसे शीर्ष सागर में शी-बार नूत विपि कुछ हानि नहीं करता, उसका अवशेष स्वयं नष्ट हो जाता है, इसी प्रकार मन्दिर में प्रतिमा बनवाने, पूजन आदि करने में जो बौद्धा-सा भावक आरम्भ होता है वह मन्दिर में असंख्य जीवों द्वारा धर्म-साधन करने से, वीतराग प्रतिमा के दर्शन-पूजन से, असंख्य स्त्री-पुरुषों द्वारा भावगुडि, विशाल पुण्य उपार्जन करने से स्वयं विनीत हो जाता है, पुण्य रूप हो जाता है, अतः दोष नहीं है, बाड़ी-सी हानि की अपेक्षा महान् लाभ है। जिन नरह कल्पवृक्ष, चित्रामणि रत्न, गरुड, मद्रा आदि अचैनत उड पदार्थ मनुष्यों का महान् सुख-सम्पत्ति प्रदान करने हैं, तबै जिनमन्दिर, जिनप्रतिमा भी अचैनत होकर दर्शन भक्ति आदि करने वाले को वीतरागता, भाव गुडि, शान्ति आदि आत्मनिधि (निमित्त रूप से) प्रदान करते हैं। अतः जिनमन्दिर बनवाना, प्रतिमा बनवाना, पूजन आदि क्रियायें हानिकारक न होकर लाभदायक हैं। एक बार का बनवाया हुआ मन्दिर तथा प्रतिमा दीर्घ काल तक अणित स्त्री-पुरुषों की आध्यात्मिक गुडि, पुण्य कर्म-संचय करने में सहायक हुआ करते हैं। अतः जिनमन्दिर, जिनचैत्य, गुरु निधिधिका, शास्त्रनिर्माण, पूजन, प्रशाल, नीर्ययात्रा आदि बहुत लाभदायक हैं।”

(आ) “मन्दिर बनवाना, पूजा करना, पंचकल्याणक प्रतिष्ठा कराना रथोत्सव कराना, आदि जिनमें पुण्य के कारण है, उन सब में बाधा बहुत सावध अवश्य होता है। परन्तु वह सावध दोष पुण्य का ही कारण होता है। दूसरी प्रकार संचित द्रव्य से होने वाली पूजा में होने वाला सावध दोष पुण्य का ही कारण होता है।” यह प्रश्न हो सकता है कि देवादिवध की पूजा करने में भी जल, चदन, अक्षत, पुष्प आदि के मङ्गल करने अथवा मन्दिर निर्माण करने में पाप लगता ही है। इसलिये पापबन्ध का कार्य नहीं करना चाहिए। इस पर आचार्य कहते हैं कि यद्यपि दम कार्य में कुछ पाप अवश्य लगता है परन्तु जिनपूजादि में जो महान् पुण्यबन्ध होता है उस में एतना सा पापबन्ध उमी तरह कार्यकारी नहीं होता है जैसे अगाध अमृत के समुद्र में एक विष की कणिका कर्मकारी नहीं होती।”

(इ) “सुन्दर शिखरबद्ध मन्दिर बनवाना, मन्दिर में मूर्ति स्थापित करना, प्रतिष्ठा करना, भगवान् की प्रतिदिन पूजा करना ये गृहस्थ के कर्तव्य हैं। इन कार्यों से धर्म तो होता ही है, साध ही कीर्ति भी मिलती है। अतएव प्रत्येक धावको को अपनी शक्ति के अनुसार अपने धन का सदुपयोग करना चाहिए। उमे भगवान् की पूजा, प्रतिष्ठा में धन का व्यय करना चाहिए।”

(एलाकर शतक, प्रथम भाग, पृष्ठ सं० १४१-१४४)

आचार्यरत्न की वेशामुचय की महाराज अभिनयन कल्प

वस्तुतः प्राचीन काल से ही समर्थ धर्माचार्यों ने धर्म की प्रभावना के लिये वाक्य समुदाय को विद्यालय देव-प्रतिमाओं के निर्माण एवं उनके लिए मध्य मन्दिरों को बनवाने का उपदेश दिया है। उन्नीं समर्थ धर्मगुरुओं के कारण आज भारतवर्ष के विभिन्न प्रांतों में विद्यालयकाय मन्दिरों के दर्शन सुगमता से हो जाते हैं। आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज ने पूर्ववर्ती दिगम्बर आचार्यों से प्रेरणा लेकर विद्यालयकाय विनायकों का निर्माण कराया है। उनके द्वारा स्थापित विनायक आज तीर्थक्षेत्रों का रूप धारण कर चुके हैं। अयोध्या में स्थित भगवान् श्री श्वभदेव जी का मन्दिर, चुलमिंदर (अयपुर), शांतिमिंदर (कोषली) इत्यादि उनकी रचनात्मक संकल्प शक्ति के प्रतीक हैं।

(अ) अयोध्या का रचना-शिल्प

जैनधर्मनुयायियों का अयोध्या के प्रति गहरा अनुराग भाव है। अनादिकाल से इस क्षेत्र में २४ तीर्थंकरों का जन्म होता आया है और भविष्य में होता रहेगा। हुन्हावसमिणी के दोष के कारण इस काल में यहाँ केवल पाँच तीर्थंकर भगवान् श्वभदेव, श्री अजितनाथ, श्री अभिनन्दननाथ, श्री सुमतिनाथ और श्री अनन्तनाथ का जन्म हुआ। चक्रवर्ती भरत एवं सगर ने भी अयोध्या को अपनी राजधानी बनाया था। आचार्य गुणभद्र के अनुसार भगवा, सनत्कुमार और सुभीम चक्रवर्ती का जन्म भी यहीं हुआ था। राजा दशरथ एवं नारायण श्री रामचन्द्र जी भी यहीं पर राज्य करते थे।

आचार्य जिनसेन के अनुसार मल्हेदी और नाभिराज से अलकृत पवित्र स्थान में जब कल्पवृक्षों का अभाव हो गया तब वहाँ उनके पुण्य के द्वारा बार-बार बुलाये हुए दण्ड की आज्ञा से अनेक उत्साही देवों ने स्वर्गलोक के समान अयोध्या नगरी की रचना की। आद्य तीर्थंकर के जन्मस्थान के गौरव के अनुरूप अयोध्या नगरी का निर्माण एवं उसकी विशेषताओं का वर्णन आचार्य श्री जिनसेन ने 'आदि पुराण' के द्वावस पर्व में इस प्रकार किया है :—

ताभ्यामलंकृते पुण्ये देशे कल्पार्घ्वरात्यये । तत्पुण्यमुहुराहूत पुरुकृतः पुरी व्यधात् ॥६६॥

मृग सनध्रया सद्य पाकशासनशासनात् । ता पुरी परमानन्दाद् व्युत्पु सुरपुरीनिभाम् ॥७०॥

स्वर्गस्यैव प्रतिष्ठन्त भूभोकेऽस्मिन्निधिरुभिः । विश्वेष्टरमणीयैव निर्मये सामरे, पुरी ॥७१॥

स्वर्गस्मिन्निधनावास न्यस्त इत्यवस्य तम् । परशतजननावासभूमिकां तां तु ये व्युत्पुः ॥७२॥

इतन्मनस्य विशिष्टानानीयानीय मानवान् । पुरी निवेशयामासुर्विनासैर्विषयैः सुराः ॥७३॥

नरेन्द्रभवन चास्याः सुरैर्मध्ये निवेशितम् । सुरेन्द्रभवन स्पष्टिपराद्धर्षविश्रवान्वितम् ॥७४॥

सुत्रामा मृगधारीऽस्याः क्षिप्तिनः कल्पजाः सुराः । वास्तुजानं मही हस्ता सोढा नास्तु कथं पुरी ॥७५॥

मचस्कदम्ब तां वप्रप्रकारपरिष्ठादिभिः । अयोध्या न पर नाम्ना गुणेनाप्यरिभिः सुराः ॥७६॥

साकेतस्यैवप्यस्याः प्रसाध्येव स्वैर्निकेतनैः । स्वनिकेतमिवाह्वातु साकूनैः केतुबाहुभिः ॥७७॥

सुकोशलेति च षडगति सा देशाभिष्यया गता । विनीतजननाकीर्णा विनीतेति च सा मता ॥७८॥

इभी सुकोशला प्राविष्यिष्यस्यालपीयसः । नाभिलक्ष्मी दधानासौ राजधानी शुभश्रुता ॥७९॥

सन्नुपालयमुद्रं दीप्रशाल सञ्जातिकम् । तद्वत्स्यन्नगरारम्भे प्रतिष्ठन्दाधित पुरम् ॥८०॥

पुण्येऽह्नि मुहूर्ते च शुभयोगे शुभोदये । पुण्याहोषया तत्र सुराश्चक्रुः प्रमोदिनः ॥८१॥

अभ्यास्तां तदानीं तौ तपोभोधा महद्विकाम् । दम्पती परमानन्दात्पतस्त्वत्स्मरी ॥८२॥

विष्वद्वर्षैस्तयो पुनो जनितेति शतक्रतुः । तयोः पूजा व्यस्तोऽर्च्यैर्नियेकपुरस्सरम् ॥८३॥

मल्हेदी और नाभिराज से अलकृत पवित्र स्थान में जब कल्पवृक्षों का अभाव हो गया तब वहाँ उनके पुण्य के द्वारा बार-बार बुलाये हुए दण्ड ने एक नगरी की रचना की ॥६६॥ दण्ड की आज्ञा से वीर्य ही अनेक उत्साही देवों ने बड़े आनन्द के साथ स्वर्गपुरी के समान उच्च नगरी की रचना की ॥७०॥ उन देवों ने वह नगरी विशेष सुन्दर बनायी थी जिससे ऐसा जान पड़ता था मानो इस मध्यम लोक में स्वर्गलोक का प्रतिबिम्ब रचने की इच्छा से ही उन्होंने उसे अत्यन्त सुन्दर बनाया हो ॥७१॥ 'हमारा स्वर्ग बहुत ही छोटा है क्योंकि यह भिदघाताप है अर्थात् सिर्फ त्रिदश—तीस व्यक्तियों के रहने योग्य स्थान है (पक्ष में त्रिदश—देवों के रहने योग्य स्थान है)।' ऐसा मानकर ही मानों उन्होंने सैकड़ों-हजारों मनुष्यों के रहने योग्य उस नगरी (विस्तृत वर्ग) की रचना की थी ॥७२॥ उस समय जो मनुष्य जहाँ तहाँ बिखरे हुए रहते थे, देवों ने उन सबको लाकर उस नगरी में बसाया और सबके सुभीते के लिए अनेक प्रकार के उपयोगी स्थानों की रचना की ॥७३॥ उस नगरी के मध्य भाग में देवों ने राजमहल बनाया था। वह राजमहल इन्द्रपुरी के साथ स्पर्धा करने वाला था और अनेक बहुमूल्य विभूतियों से सहित था ॥७४॥ जब कि उस नगरी की रचना करने वाले कारीगर स्वर्ग के देव थे, उनका अधिकारी सुभद्रा दण्ड था और मकान बर्यरु बनाये के लिए सम्पूर्ण पुष्पी पर्वी भी तब वह नगरी प्रसन्ननीय क्यों न हो ? ॥७५॥ देवों ने उस नगरी को वप्र (भूमि के

अगज्जमनी सीता ने राक्षा भरत को बाजीबाँध देते हुए कहा था—

“मैं अम्मा-सम आतीष तुम्हें दूँ, बाबो,
जिज अन्न से भी भुज्ज सुयस सुय पाबो ।”

ऐसी पावन भूमि में जैनधर्म के आद्य तीर्थंकर भगवान् श्री ऋषभनाथ के विशाल मन्दिर की योजना का विचार आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के मन में भारतवर्ष की स्वतन्त्रता के साथ-साथ जागृत हो गया।

सन् १९४७ में अपने बनारस चातुर्मास के अवसर पर आपने यह अनुभव किया कि भारत के सांस्कृतिक विकास के लिए सभी धर्मों के अनुयायियों को एक दूसरे के प्रति उदार दृष्टि रखनी चाहिए। यहाँ पूर्वं बनारस में धार्मिक कट्टरता का वातावरण था। हिन्दी के महाकवि भारतेन्दु हरिश्चन्द्र को जैन मन्दिर में जाने पर हिन्दू समाज के कड़िवायियों का विरोध सहना पड़ा था। राष्ट्रीय कवि ने इस धर्मांधता और तर्कीय दृष्टि का विरोध करते हुए एक पद में अपनी मानसिक बेदना को रूपायित करते हुए कहा था कि हमारे एवं जैनियों के ईश्वर ने कोई घेब नहीं है।—

“पियारे दूजो को अरहंत।

पूजा ओग मानि की जग में जाको पूजे सत।

अपनी अपनी रीति सब रागत पावत कोउ नहीं अंत।

‘हरीचंद’ परिलाम तुही है साखो नाम अनंत ॥”

शाताब्दियों की परतन्त्रता से मुक्त होकर भारतीय जनमानस भी अब साम्प्रदायिक विद्वेषों को विस्मृत कर राष्ट्रीय द्वारा ने सम्मिलित होने का इच्छुक था। आचार्यजी की दृष्टि में भगवान् ऋषभदेव का विराट् दिव्य रूप अमण सत्कृति के साथ-साथ वैदिक संस्कृति में भी आधार एवं श्रद्धा की दृष्टि से देखा जाता है। आचार्यजी ने इन दोनों सत्कृतियों के मिलनबिन्दु को अपनी समाराधना का केन्द्र बनाया। सन् १९८८ से १९५१ तक आचार्यजी आद्यतीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव के यशस्वी पुत्र चक्रवर्ती सम्राट् भरत के कर्ण-प्रिय महाकाव्य ‘भरतेश वैभव’ का भारतीय भाषाओं (गुजराती, मराठी एवं हिन्दी) में अनुबाद करते रहे। प्रस्तुत धर्मों की भूमिका में भगवान् ऋषभदेव के घवल गुणों का वर्णन आचार्यजी ने श्रीमद्भागवत के आधार पर किया है। सन् १९५१ के लखनऊ चातुर्मास में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने अयोध्या में पंचकल्याणक समारोह की प्रेरणा दी थी। उसी वर्ष उनके सद्प्रयासों से समाज के बालकों के सर्वांगीण विकास की भावना से अयोध्या में जैन गुल्कुल की स्थापना भी हुई। सन् १९५२ में आचार्यजी का बाराबंकी में चातुर्मास हुआ। चातुर्मास के समापन पर आप लम्बी पदयात्रा करके अयोध्याजी गए और वहाँ वैदी प्रतिष्ठा का कार्यक्रम सम्पन्न कराया।

आचार्यजी अयोध्या क्षेत्र के योजनाबद्ध विकास में गहरी रीति रखते हैं। इसी कारण उन्होंने अपने मन में सजोए हुए विचारों को अनुकूल समय देखकर जयपुर चातुर्मास में प्रकट कर दिया। अथर्ववेसलोल स्थित भगवान् गोमटदास की विरचविष्णुवात कलात्मक प्रतिमा उनके लिए सदा आकर्षण एवं प्रेरणा का केन्द्र रही है। आचार्यजी की मान्यता यह रही है कि उत्तर भारत में भी भगवान् ऋषभदेव, भगवान् शान्तिनाथ, भगवान् पावर्धनाथ, भगवान् महावीर स्वामी, भगवान् बाहुबली इत्यादि की इसी प्रकार की भव्य एवं विशाल मूर्तियाँ स्थापित कराई जाएँ। इसी भावना से उन्होंने तीर्थक्षेत्र अयोध्या के लिए भगवान् ऋषभदेव की मकराना के श्वेत तमबरमर की ३३ फुट ऊँची प्रतिमा के निर्माण का सकल्प ले लिया। इस सात्विक संकल्प को मूर्त रूप देने के लिए जैन एवं जैनतर समाज के अनेक उदार श्रेष्ठि तत्पर हो गए। कुशल मूर्तिकारों ने मूर्ति का तक्षण कार्य प्रारम्भ किया और अनायास ही आचार्यरत्न जैसे समर्थ सुनि के निर्मल मन की गंगा के अनुरूप मूर्ति का सौन्दर्य निखर कर प्रकट हो गया। इस भव्य, यशस्वी एवं आकर्षक मूर्ति को देखकर हिन्दू समाज के महान् नेता उद्योगपति सैठ जुगलकिशोर जी बिड़ला विशेष रूप से प्रभावित हुए। उन्होंने आचार्यजी से अनुरोध किया कि वे इस मूर्ति को दिल्ली में स्थापित करने को हुवा करें। उन्होंने आचार्यजी से यह प्रस्ताव भी किया कि यदि वे चाहें तो इस मूर्ति को राजधानी स्थित बिड़ला मन्दिर में भी स्थापित किया जा सकता है। आचार्यजी ने धर्मप्राण श्री जुगलकिशोर बिड़ला की भावनाओं का आदर करते हुए कहा कि यह मूर्ति तो भगवान् रामचन्द्र जी की जन्मभूमि अयोध्या क्षेत्र के लिए ही बनवाई गई है। उन्होंने सैठ जी की इच्छा को खेचते हुए कहा कि यदि दिल्ली में कोई उपयुक्त स्थान मिल जाए तो वह ऐसी ही मूर्ति का पुनः निर्माण करा देंगे।

आचार्य श्री देशभूषण जी तीर्थक्षेत्रों एवं अन्य विभिन्न स्थानों पर बड़े-बड़े मन्दिरों के निर्माण के प्रेरक रहे हैं। इस संबंध में उनकी आरणा है कि मन्दिरों का विस्तृत क्षेत्र होने से भविष्य में नई योजनाओं को किशान्जित करने में आनेवासी शीशियों को सामर्थ्य

की सुलभता एवं सुगमता सहज रूप में प्राप्त हो जायेगी। इसी कारण भगवान् ऋषभदेव जी की मूर्ति को प्रतिष्ठित करने के लिए रेलके स्टेशन के निकट रायगंज क्षेत्र में रानी का विशाल बाघ मन्दिर जी के लिए प्राप्त किया गया। इस विस्तृत भूभाग के मध्य में नयनाभि-राम मन्दिर बनवाया गया। श्री मन्दिर जी के गौरव के अनुरूप मुख्य द्वारों का निर्माण कराया गया। मुख्य द्वार के दोनों ओर तीर्थयात्रियों एवं व्यापियों की सुविधा के लिए विशेष कक्ष बनवाये गए। श्री मन्दिर जी को आकर्षक एवं भव्य रूप देने के लिए अन्य अनेक उपयोगी योजनाओं को बढ़ा किया ग्वित कराया गया।

श्री मन्दिर जी के निर्माण कार्य की प्रगत से सन्तुष्ट होकर आचार्यश्री ने बिम्ब प्रतिष्ठा के लिए ६ मई से १५ मई १९६५ की तिथि निश्चित कर दी। पंचकल्याणक महोत्सव में सम्मिलित होने के लिए आचार्यश्री स्वयं भी मध सहित अयोध्या पहुंच गए। इस चिरप्रतीक्षित पंचकल्याणक महोत्सव में अग्रम एव वैदिक परम्परा को एक मंच पर प्रस्तुत करने की भावना से गण्डमलत श्री देश-भूषण जी महाराज ने अयोध्या स्थित रामभक्त सन्तो एव महन्तो से सम्पर्क स्थापित किया। आचार्यश्री के सरल एव आकर्षक व्यक्तित्व के कारण वैष्णव समाज के साधुओं एव महन्तो ने प्रतिष्ठा कार्य में विशेष सहयोग प्रदान किया। प्रतिष्ठा के अवसर पर ममस्त अयोध्या-वासियों, तीर्थयात्रियों एव निकटवर्ती क्षेत्र के धर्मप्रेमियों को भोज के लिए आमन्त्रित किया गया। आचार्यश्री के आदेश पर इस नगर-भोज के लिए विशेष तैयारिया की गई। बड़े-बड़े कुएँ खुदवाकर उनकी तलहटी में पत्तने बिछाकर भोजन सामग्री एव मिष्टान्न रके गए। जैन-अजीन बन्धुओं ने निमित्त प्रबन्ध व्यवस्था समिति ने सभी आयन्तुको का हृदय से स्वागत किया। उस समय ऐसा प्रतीत होने लगा कि अयोध्या का प्राचीन वैभव एक बार फिर अगड़ाई लेकर खड़ा हो रहा है। पंचकल्याणको की कड़ी में शास्त्रीय नियमों के अनुसार श्री भगवान् को आह्वान दान के निमित्त जाना था। उस दृश्याकन के लिए आचार्यश्री बर्षा के लिए निकले। उन्होंने आह्वान ग्रहण करने की विधि के अनुसार बाड़े हाथ को कंधे पर रखकर चलना आरम्भ किया ही था कि कुछ दूरी पर महोत्सव में सम्मिलित होने के लिए आए गजगुण ने हर्षातिरेक से बिचाहने हुए गड़ उठाकर महाराज श्री को प्रणाम किया और उनके निकट आए। उसी समय एक व्यक्ति लड़कू से घरी परात लेकर आचार्य महाराज का पूजन करने के लिए आया। आचार्यश्री के संकेत से उस व्यक्ति ने लड़कू की पगल गज गुगल के सम्मुख कर दी। दोनों हाथियों ने प्रीतिपूर्वक मोदक-सेवन किया। पंचकल्याणक महोत्सव के सफल समागन समारोह के अवसर पर आचार्यश्री ने मन्दिर के निर्माण कार्य में लगे हुए श्रमिकों को भी विशेष पुरस्कार, वस्त्र एव मिष्टान्न से बरा हुई धारियाँ दितवाई।

श्री मन्दिर जी की योजना को साकार रूप देने समय ऐसा प्रतीत होता था कि आचार्यश्री का डम मन्दिर से विमोह मोह हो गया है। किन्तु पंचकल्याणक महोत्सव के समाप्त हो जाने के उपरान्त वहाँ की प्रबन्ध व्यवस्था के सबंध में आचार्यश्री को कोई मोह नहीं रहा। सम्भवतया आचार्यश्री का १९६५ के उपरान्त सायद ही अयोध्या जाना हुआ हो। वास्तव में आचार्यश्री इस प्रकार के विशाल मन्दिर एवं भूतियाँ श्रावको के कल्याण एव धर्म के प्रचार-प्रसार के निमित्त निमित्त कराते हैं। इस प्रकार की धर्मप्रभावनाओं में सम्मिलित होकर आचार्यश्री को केवल एक लाभ होता है—बहु है तीर्थंकर भगवान् की अनुभूतियों से नादात्म्य स्थापित हो जाना। इसी लाभ के लिए उन्होंने विमन्त्र स्वर्ण को ग्रहण किया है। किन्तु विचार करके देखा जाए तो इस प्रकार के आध्यात्म मानव जाति के लाभ के लिए हैं। उनके जैसे समर्थ सन्तो के कृतित्व से संस्कृति का निर्माण होता है। अयोध्या स्थित विष्णुम्वर जैन मन्दिर में आज बड़ी सख्या में हिन्दू समाज एव अन्य पर्यटक आते हैं। इस महान् मन्दिर से वे जैन धर्म के सार तत्त्व एव दर्शन को अपने साथ ले जाते हैं। इस वैचारिक आदान-प्रदान से आने वाले कल में कितने स्वर्णकमल खिलेंगे, इसका आकलन आज सम्भव नहीं है। किन्तु इन स्वर्णकमलों की सुगन्धि में आचार्यश्री के कालबन्धी व्यक्तित्व के सौरभ का संस्पर्श पाकर कौन प्रफुल्लित न होगा ?

(आ) कोषली का रचना-शिल्प

वेसमात्र के श्रावक आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी को अपना आदर्श एव गौरवरूप मानते हैं और आपकी धर्म-प्रभावना के लिए साक्षात्ति रहते हैं। इसी पवित्र भावना से प्रेरित होकर निपाणी के जैन समाज ने सन् १९६७ में आचार्यरत्न जी से यह अनुरोध किया कि वे सप्तसहित निपाणी स्थित भगवान् श्री नैमिषाक्ष जी के मन्दिर के दर्शनार्थ पधारने की कृपा करें। हमी अवसर पर कोषली ग्राम के निवासियों ने आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी से कोषली ग्राम में पधारने की विनम्र प्रार्थना की। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी अपनी अमरभूमि में जाने से संकोच करते थे। अत उन्होंने कोषली निवासियों की प्रार्थना को अस्वीकार कर दिया। कोषली निवासियों ने आचार्यश्री के वरणों में अपनी प्रार्थना पुनः निवेदित की। आचार्यश्री के संकोच को नसित करके उन्होंने उनमें अनुरोध किया—“आपने धर्म की गंगा को सर्वसुलभ कराया है। जैन धर्म के एक बयोवृद्ध महान् आचार्य के नाते अब ससार का कोई भी प्रलोभन आपको

अपनी ओर आकर्षित नहीं कर सकता। अतः कोषली निवासियों के आस्थकल्याण के निमित्त भी आप बड़ी पछारने की स्वीकृति प्रदान करें।" अन्ततः आचार्यजी ने कोषली निवासियों की भावना का सम्मान करते हुए कोषली में प्रवेश करना स्वीकार कर लिया।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का १७ जून, १९६७ को कोषली ग्राम में मंगल-अवेश हुआ। उन्होंने सन् १९३५ में दिगम्बर परिवेश ग्रहण करने के लिये अपनी जन्मभूमि का परित्याग कर जैन सन्तो का सालिग्रह प्राप्त किया था। आज बही दिव्य पुरुष अपनी साधना के चरम उत्कर्ष पर पहुँचकर महान् धर्माचार्य के रूप में अपनी ही जन्मभूमि में धर्मप्रसारण के निमित्त आ रहे थे। आचार्यजी के मंगल आयमन में कोषली अपने कीर्ण अनुभव कर रही थी। उनके आयमन पर समुपस्थित स्त्री-पुरुषों के नयनों से आनन्दान्ध्रु बह उठे। आचार्यजी का मंगलप्रवेश सभी कोषली निवासियों के लिये पारिवारिक उत्सव बन गया। उस दिन सभी ने अपनी प्रसम्माना प्रकट करने के लिये द्वार-द्वार पर धर्मपुरुष श्री देशभूषण जी की मंगल आरती उत्तार कर अपने कीर्ण मन में निधोषित कर लिया।

कोषली ग्राम के सरल हृदय धावकों ने गाव में साधुओं के ठहरने की समुचित व्यवस्था न होने के कारण आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को सप्त सहित श्री मलवीडा जिनगीडा पाटिल के खेतों में ठहरा दिया। आचार्यजी के चरण रचनाधर्मी हैं। उनकी पावन उपस्थिति से जंगल में मंगल हो जाता है। कोषली एवं उसके निकटवर्ती अन्य ग्रामीण क्षेत्रों की आवश्यकता का अनुमान करते हुए आचार्यजी ने इस क्षेत्र के सर्वाङ्गीण विकास की योजना की मन ही मन में निधोषित कर लिया।

उनके महान् व्यक्तित्व में एक आदर्श धर्मपुरुष एवं मयाजगत्की का अद्भुत सम्मिश्रण है। कोषली के विकास की परियोजनाओं में उन्होंने सर्वाधिक महत्त्व ग्रामीणों की आवश्यकताओं पर केन्द्रित किया और अपने लोकमंगलकारी स्वरूप के कारण प्रथम चरण में मुनिनिवास, देवस्थान, गुरुकुल एवं उच्चतर माध्यमिक विद्यालय की योजना की प्रस्तुत किया। आचार्यजी की इस विशाल परियोजना को कोषली में समादर एवं विस्मय की दृष्टि से देखा गया। समादर का कारण योजना का वैज्ञानिक परिवेश था और विस्मय की वृष्टि-भूमि में माधनों का अभाव—उपयुक्त भूमि एवं धन का अभाव—रहितसित होना था। गुरुकुल एवं उच्चतर माध्यमिक विद्यालय के माध्यम में आचार्यजी ने कोषली एवं उसके निकटवर्ती ग्रामीण क्षेत्रों के अशोध बालकों के आध्यात्मिक एवं लौकिक विकास की ठोस वृष्टिभूमि निर्मित कर दी है और मुनिनिवास एवं देवस्थान द्वारा आपने इस क्षेत्र का सम्पन्न आध्यात्मिक जगत् में जोड़ दिया है। इन सभी योजनाओं के लिये वहाँ के जैन और जैनतर बन्धुओं ने भूमि के दान-यज्ञ स्वेच्छा से आश्रम के नाम लिख दिये थे।

देवस्थान व मुनि निवास

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की प्रेरणा में निर्मित कोषली के शिखरपुत्र जिनमन्दिर में तीन भाग हैं—गर्भालय, कलश भवन, प्रथम कल्याण मन्दिर। गर्भ मन्दिर में आश्वीयंकर भगवान् आदिनाथ की ७ फुट ऊँची श्वेत मयमरमर निर्मित प्रभ्य, कार्योत्सर्ग, मनोहारी प्रतिमा विराजमान है। कलश भवन की पीठिका पर भगवान् चन्द्रप्रभ, भगवान् पाश्र्वाक्ष, भगवान् महावीर आदि चौबीस तीर्थंकरों की मूर्तिया पधार्ह गई हैं। मूर्तियों की दीवारों पर म्यान-स्थान पर आचार्य कुन्दकुन्द कृत 'समयसार' की भाषाओं को उत्कीर्ण किया गया है। मन्दिर के दक्षिणी भाग में थोड़े अन्तराल पर जैन साधुओं की माधना के लिये १० × १० फुट आकार की दस गुफाएँ निर्मित की गई हैं। मन्दिर के ठीक सामने नयनाचिरमा सगमरमर से निर्मित विशाल मानस्तरम्भ है।

शांतिगिरि की प्रभ्य कल्पना

शांतिगिरि का धर्म-क्षेत्र के रूप में विकास करना आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की एक विशाल परिकल्पना है। इस क्षेत्र में आप एक कोलाहलविहीन आदर्श साधना-भूमि का विकास करना चाहते हैं। उनकी दृष्टि में, "संघर्षी भूमियों को संसार की पीड़ा को शान्त करने के लिए समुद्र के किनारे, वन में, पर्वत के शिखर पर, नदी के किनारे, कमल वन में, प्राकार (कोट) में; शासवृत्तों के समूह में, नदियों के समग्र स्थान पर, जल के मध्य द्वीप में, प्रशस्त वृक्ष के कोटर में, पुराने वन में, श्मशान में, पर्वत की जीवरहित गुफा में, सिद्धकूट में, रुद्रिम अरुद्रिम चैत्यालयों में, भूम्य घर में, भूम्य ग्राम में, पृथ्वी के ऊँचे-नीचे प्रदेश में, कदली गृह में, नगर के उपवन की बेदिका में, चैत्य वृक्ष के समीप, उपद्रव रहित वञ्चित स्थान में ध्यान करना चाहिये।" तपोभूमि शांतिगिरि के निर्माण एवं विकास में आचार्यजी का यह दृष्टिकोण सर्वत्र दृष्टिगोचर होता है। शांतिगिरि का वैभवयुक्त विल आचार्यजी के निर्मल मन की वसति का आश्रमय संगीत है। इस कलात्मक विल के निर्माण में उन्होंने अपनी कल्पना वास्तव एवं दीर्घ अनुभव की साकार किया है। सन् १९४८-५० में भी नयनेन कृत 'धर्मावृत' का हिंदी रूपान्तर प्रस्तुत करते हुए आचार्यजी के अवचेतन में तीर्थंकर श्री शांतिनाथ

भी का भव्य प्रतिमा के निर्माण का स्वनिर्णय विचार आया होगा। आचार्यश्री के अनुसार भगवान् श्री शान्तिनाथ के पावन स्वरूप से मुक्ति लक्ष्मी का द्वार खुलता जाता है—

“भगवादि से आत्मा के साथ सने हुए कर्म वृक्ष को काट कर, मोह कृपी शत्रु का सामना करके अन्त में मोक्ष लक्ष्मीपति होकर सदा सुखी रहने की इच्छा है, तो मोक्ष लक्ष्मी के पति चतुर्भुज शान्तिनाथ भगवान् की पूजा करके मनुष्य जन्म को सार्थक करो।”

(धर्माभूत, पंचम आश्वास, पद १६ का अनुवाद)

आचार्यश्री की दृष्टि में आचर्यों को भी सांसारिक सुख-वैभव के लिए सम्यक् अज्ञान सहित तीर्थंकर भगवान् की धर्ममय शरण में जाना हितकर है। भारतीय इतिहास में किसी समय कलिंगपति एवं मगधपति सत्ता एवं वैभव के प्रतीक थे। आचार्यश्री का कथन है कि तीर्थंकर भगवान् की भक्तिपूर्वक पूजा से मनोवाञ्छित फल मिलते हैं और साधक को कलिंगपति एवं मगधपति से भी अधिक वैभव की प्राप्ति होती है—

“हे भव्य जनो ! यदि तुम हमेशा सुषर्गमय या रत्नमय सिंहासन पर बैठकर अनेक प्रकार के भोग-विलास की इच्छा रखते हो, या कलिंगपति, मगधपति से भी बड़कर वैभव की इच्छा करते हो, तो अनेक प्रकार के राजाओं और देवों से पूजनीय चतुर्भुज श्री शान्तिनाथ भगवान् की भक्तिपूर्वक पूजा करो। अनेक प्रकार के दुखों से मुक्ति चाहते हो, विविध प्रकार की अग्नि में डालकर दुख देने वाले, नाना प्रकार के पशुओं द्वारा कष्ट देने वाले और आरे से चीर कर सताने वाले, निंदा बचन कहने वाले, असह्य दुःख देने वाले नरक से बचना चाहते हो और देवों के मुख चाहते हो तो निवृत्ति-मार्ग ग्रहण करके पापों का नाश करने वाले मोक्ष लक्ष्मीपति चतुर्भुज शान्तिनाथ भगवान् की स्तुति-पूजा करो।” (धर्माभूत, पंचम आश्वास, पद ६४ व ६८ का अनुवाद)

शांतिगिरि का गैल कोषशी स्थित विगम्बर जैन आश्रम से लगभग डेढ़ किलोमीटर के अन्तराल पर है। यह पर्वत समतल भूमि से लगभग १४४ फुट तक ऊँचा है। इस पहाड़ पर समतल भूमि के मध्य भगवान् श्री शान्तिनाथ की २१ फीट ऊँची, भगवान् श्री चन्द्रप्रभु एवं भगवान् श्री महावीर स्वामी की १६-१६ फीट ऊँची भव्य एवं मनोह्र प्रतियाएँ स्थापित की गई हैं। जैनधर्म में मुनि एवं आचार्य की रत्नत्रय—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान एवं सम्यग्चारित्र्य के निर्दोष पालन के लिए सतर्क रहना पड़ता है। जैन तीर्थंकर परम्परा में श्री चन्द्रप्रभु, श्री शान्तिनाथ एवं श्री महावीर स्वामी की क्रमशः ८वें, १६वें एवं २८वें तीर्थंकर हैं। तीनों तीर्थंकर रत्नत्रय आराधना के प्रतीक हैं। अतः आचार्य श्री देशभूषण जी ने रत्नत्रय की उज्ज्वलता के प्रतीक शांतिगिरि पर उपरोक्त तीनों तीर्थंकरों की प्रतिमाएँ विशेष रूप से प्रतिष्ठित कराई हैं। इन तीनों प्रतिमाओं के निकट विदेह श्रेष्ठ ने विश्वमान बीस बिहूमान तीर्थंकरों—श्री सीमन्धर, श्री युगमन्धर, श्री बाहु, श्री तुवाहु, श्री सजात, श्री स्वयंप्रभ, श्री ऋषभानन, श्री अनन्तबीर्य, श्री सूर्यप्रभ, श्री विशालप्रभ, श्री वज्रधर, श्री चन्द्रानन, श्री चन्द्रबाहु, श्री भुजंगन, श्री ईश्वर, श्री नेमिप्रभ, श्री बीरसेन, श्री महाभद्र, श्री देवगन्ध, श्री अजितबीर्य की नवनाभिभराम प्रतिमाएँ हैं।

आचार्य श्री देशभूषण जी की अष्टाष्टिका पर्व में अर्थात् कार्तिक, फाल्गुन व आषाढ़ मास के अन्तिम आठ-आठ दिनों में इन्द्रधनुष पाठ, सिद्धचक्र का पाठ एवं विशेष पूजा विधान कराने में आनन्द आता है। इसीलिए उन्होंने आचर्यों को प्रेरणा देकर शांतिगिरि पर नन्दीश्वर द्वीप—१६ बाघिया और ४ अजयगिरि, १६ दक्षिमुख एवं ३२ रतिकर पर्वत (अर्थात् कुल ४२ पर्वत) का निर्माण करवाया है। नन्दीश्वर द्वीप के प्रत्येक पर्वत पर एक-एक चैत्यालय है। पौराणिक मान्यताओं के अनुसार पर्वराज अष्टाष्टिका के अवसर पर देवगन्ध वस द्वीप पर आकर सन्दिरो एवं चैत्यालयों के दर्शन करते हैं। आचार्य श्री की पावन प्रेरणा से कोषशी में छमाराधना के निमित्त पखारने वाले महागुप्तियों को भी नन्दीश्वर द्वीप का पूजन करके कृत्रिम-अकृत्रिम चैत्यालयों में श्रद्धा का अर्घ्य अर्पित करने का अवसर मिला जाता है।

आचार्य श्री देशभूषण जी द्वारा प्रेरित सतत् निर्माण की प्रक्रिया से पिछले तीन-चार वर्षों में शांतिगिरि पर्वत ने जैन देवकुल के प्रतिनिधि आलय का रूप ले लिया है। पर्वत पर तीर्थंकर प्रतिमाओं के अतिरिक्त जैन धर्म के प्रभावक आचार्यों यथा श्री श्वरेलन, श्री पुष्पकन्ध, श्री भूतबली, श्री कुम्भकुन्द, श्री समन्तभद्र, श्री अमृतचन्द्र इत्यादि की प्रस्तर प्रतिमाएँ स्थापित की गई हैं। एक पाषाण खंड पर सिद्धश्रेष्ठ की समवेष्टाशिर के दृश्यांकन को उत्कीर्ण कराया गया है। शांतिगिरि की गरिमा को गहनस्पर्शी रूप देने के लिए पर्वत शृंग व

पर ४१ फुट ऊँचा मानसम्भ बनवाया गया है। पर्वत पर स्थित अचराजित द्वार युक्ति पथ के आकाशियों को अक्षय सुख के साम्राज्य में प्रवेश कराता है।

पंचशौह बापु से निर्मित चतुर्विधित जिनप्रतिमा, भगवान् पार्ष्णाय की १७ फुट ऊँची मनोह पाषाण-प्रतिमा, सौम्य सत्य ऋषि प्रतिमा, पर्वत पर विशेष रूप से स्थापित भगवान् ऋषभदेव, भगवान् बाहुबली एवं भगवान् भरत की (क्रमशः ११ फुट, ६ फुट, ६ फुट) ऊँची मनोहारी प्रतिमाएँ अनायास ही दर्शनाभिर्याओं का ध्यान आकर्षित कर लेती हैं। शांतिगिरि का विशेष श्रृंगार करने के लिए महाराज श्री ने पर्वत पर कमल मन्दिर का निर्माण कराया है। इस अनुपम रचना में अष्टकोण कमल के मध्य में चतुर्भुज भगवान् पद्मप्रभु की भी प्रतिमा की प्रतिष्ठित किया गया है। चतुर्भुज तीर्थंकर प्रतिमा के निकट आठों कमल-पत्रों पर भगवान् ऋषभदेव से भगवान् चन्द्रप्रभु (पहले आठ तीर्थंकर) तक की प्रतिमाएँ गोलाकार रूप में स्थापित की गई हैं। आठों कमल-पत्रों के शेष भाग पर क्रमशः दो-दो तीर्थंकरों की प्रतिमाएँ (तीर्थंकर पुण्यदत्त से भगवान् महावीर स्वामी जी तक) प्रतिष्ठित की गई हैं। इन चौबीस तीर्थंकरों की मूर्तियों की रंग-संयोजना उनके वर्ण के अनुरूप है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज जैन मूर्ति शास्त्र के गम्भीर अध्येता एवं अन्वेषक हैं। वे प्रायः प्राचीन प्रतिमाओं के भावपूर्ण कर्तन करते समय उससे साक्षात् स्थापित कर लेते हैं। अतिशययुक्त मूर्तियों के आप अद्भुत पारकी हैं। इस सम्बन्ध में श्री महाराज कुमार बोसी ने 'आचार्य महावीर कीर्ति स्मृति-ग्रन्थ' में आचार्य श्री महावीर कीर्ति जी एवं आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी द्वारा महाराज (इन्दौर) स्थित तैलालय में भगवान् श्री चन्द्रप्रभु की प्रतिमा की छाती से दबा कर देखने का रोचक वर्णन किया है।

सन् १६६१ में भगवान् बाहुबली प्रस्थापना सहस्राब्दी समारोह से कोषी के लिए बापिस आते समय आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की कारकर जिले के जंगल में ८०० वर्ष प्राचीन भगवान् श्री पार्ष्णाय की अतिशययुक्त प्रतिमा के सम्बन्ध में जानकारी प्राप्त हुई। आचार्य श्री उस मूर्ति के दर्शन के लिए जंगल में गए। मूर्ति के अवलोकन मात्र से वे धम्मे हुए गए। उन्होंने भारतीय शिल्पकला की इस अनुपम निधि को शांतिगिरि पर प्रतिष्ठित करने का संकल्प किया। आज भगवान् पार्ष्णाय की वह मनोहारी अद्भुत प्रतिमा शांतिगिरि के गौरव में भी वृद्धि कर रही है। उस अतिशययुक्त मूर्ति के छत्रय में कुशल विलस्यो ने कुछ रिक्त स्थान इस प्रकार से छोड़ दिए हैं कि प्रातःकालीन अभिषेक के समय छत्रय से जलसारा स्वयं प्रवाहित हो उठती है। उस समय ऐसा प्रतीत होता है कि शांतिगिरि पर्वत पर तीर्थंकर भगवान् का मणि-मोहितको से देवकृत अभिषेक हो रहा हो। प्रत्यक्षदर्शियों का कहना है कि उस अभिषेक जल से असाध्य रोग भी तत्काल दूर हो जाते हैं।

आचार्य श्री के अनुपम विद्या निर्वेक्षण में शांतिगिरि के विकास का कार्यक्रम निरन्तर बेगमान गति से चल रहा है। सम-धारण की योजना को क्रियान्वित किया जा रहा है। आचार्य श्री के प्रयास से पहाड़ को अनेक प्रकार के दुर्लभ पे-पौधों से सज्जित करके लता मंडप का रूप दे दिया गया है। शांतिगिरि की विकास योजना के बढ़ते हुए चरणों को देखकर निस्सन्देह कहा जा सकता है कि निकट भविष्य में शांतिगिरि का यह क्षेत्र आस्थापिक प्रेरणा के लिए मुनियों एवं मुमुक्षुओं को समान रूप से आकर्षित करना।

गुरुकुल एवं उच्चतर माध्यमिक विद्यालय

तीर्थक्षेत्र का सर्वाङ्गीण विकास करने से पूर्व आयोजकों का यह दायित्व हो जाता है कि वे सम्बन्धित क्षेत्र के नागरिकों की भावनाओं का सम्मान करने के लिए लोककल्याण की योजनाओं को प्राथमिकता प्रदान करें। यदि निकटवर्ती क्षेत्र के निवासियों की रागात्मक अनुभूतिया तीर्थक्षेत्र से सम्पृक्त नहीं हो पायेंगी तो निकट भविष्य में क्षेत्र की सुरक्षा एवं प्रबन्ध व्यवस्था के लिए आस्थावान् कार्यकर्ताओं का मिशन कठिन हो जाएगा। आचार्य श्री ने अपने कोषी प्रवास के प्रथम दिन ही यह अनुभव कर लिया था कि एक दीर्घ अवधि बीत जाने पर भी कोषी एवं आस-पास के क्षेत्र में बालकों की समुचित व्यवस्था नहीं हो पाई है। वहाँ के परिवारों की आर्थिक स्थिति से भी आप परिचित हैं। अतः उन्होंने सर्वप्रथम क्षेत्र के बालकों की शिक्षा के लिए विद्यालय स्थापित किया। बालकों को सुसंस्कारित बनाने एवं धर्म सम्बन्धी ज्ञान देने के लिए गुरुकुल की स्थापना कराई। आपकी व्यक्तित्वगत दक्षि के कारण कोषी की कल्याणकारी परियोजना के प्रभाव क्षेत्र में आने वाले बालकों का अप्रत्यूष विकास हुआ है। आज वहाँ के बालकों में अपूर्व ज्ञान-विश्वास की भावना है। शांतिगिरि क्षेत्र पर दर्शन के निमित्त आने वाले आबकों ने इस सम्बन्ध में अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते हुए कहा है कि आचार्य श्री देशभूषण जी ने वहाँ बालकों की एक ऐसी सेना खड़ी कर दी है जो युद्धक्षेत्र पर किसी भी काम का दायित्व अपने ऊपर लेकर कार्य को कुशलतापूर्वक पूर्ण कर देती है। श्री मन्दिर जी में होने वाले सभी छोटे-बड़े आयोजनों की सम्पूर्ण व्यवस्था अब बासक-बल ही करता है।

कोषली का सर्वांगीर हृषी

भारतवर्ष के प्रायः सभी प्रमुख मन्दिरों में पर्यटकों का ध्यान आकर्षित करने के लिए पशु-पक्षियों की आकृतियों की मूर्तियाँ बनाई जाती हैं। प्रायः छोटी आयु के बालक उनकी सवारी से अपना मनोरंजन करते हैं। एक बार एक व्यक्ति मातृसुख से संबंधित सात दिन के गजशावक को आचार्यश्री की शरण में ले आया। आचार्यश्री ने उस गजशावक को भी स्नेह से कोषली के आश्रम में स्नान दे दिया। आज वह गजशावक कोषली क्षेत्र में दर्शन-पूजन के निमित्त आने वाले श्रावकों एवं मुनियों का रुई उठाकर स्वागत करता है। आचार्यश्री के प्रति कृतज्ञता प्रकट करने के लिए वह नियमित रूप से पुष्प-गुच्छ उनके श्रीचरणों में भेंट करता है। सार्यकाल के समय वह अपनी रुई में दीपक को रखकर विभिन्न मुद्राओं में आचार्य श्री देशभूषण जी की आरती करता है। वास्तव में आचार्यश्री ने कोषली क्षेत्र का जो योजनाबद्ध विकास किया है वह श्रमण संस्कृति के इतिहास में सदैव अद्वी की दृष्टि से देखा जाएगा।

(ह) श्री पारवनाथ बूलगिरि (जयपुर) का रचना-शिल्प

सन् १९५४ में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने राजस्थान की राजधानी जयपुर में वर्धायोग स्थापित किया। आचार्यश्री के चातुर्मास का अधिकांश भाग राणा जी की नगिया में व्यतीत हुआ। आचार्यश्री प्रायः तपस्या के लिए नगिया जी की निकटवर्ती पर्वत शृंखला पर आया करते थे। पर्वत के प्राकृतिक सौन्दर्य को देखकर उनके मन में विचार आया कि जैन सत्त्वों की साक्ष्या के विकास के लिए यहाँ तपोभूमि बननी चाहिए। अपने प्रवास काल में आपको यह भी ज्ञात हुआ कि इस पर्वत पर परम तपोनिधि आचार्यकल्प श्री श्री चन्द्रसागर जी महाराज एक पाव से खड़े होकर तपस्या किया करते थे। आधिका इन्तुमती जी ने 'आचार्यकल्प श्री चन्द्रसागर स्मृति ग्रन्थ' में आचार्य चन्द्रसागर जी की साक्ष्या का उल्लेख करते हुए लिखा है कि तपोरत्न आचार्यकल्प श्री चन्द्रसागर जी के निकट प्रायः एक शेर भी आकर बैठ आया करता था। पहाड़ की रमणीयता एवं प्राकृतिक परिवेश को देखकर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने खानिगा क्षेत्र बूलगिरि के विकास का सफल कर लिया।

बूलगिरि के विकास के प्रथम चरण में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने पर्वत पर आध्यात्मिक भगवान् श्री ऋषभदेव जी के चरणों की स्थापना कराई। आचार्यश्री की प्रेरणा एवं आशीर्वाद से राजस्थान के तत्कालीन मुख्यमंत्री श्री बीहुमलाल लुब्धाडिया ने इस नवीन तीर्थ के विकास में विशेष रुचि प्रदर्शित की और विकासमान तीर्थ के लिए भूमि आवंटन में विशिष्ट सहयोग दिया। सन् १९५४ में आचार्यश्री की प्रेरणा से बूलगिरि के विकास को विशेष गति एवं बल प्राप्त हुआ। पहाड़ पर चढ़ने के लिए लगभग ८०० सीढ़ियों का निर्माण हुआ। पर्वत पर आध्यात्मिक भगवान् ऋषभदेव से लेकर भगवान् महावीर स्वामी जी तक की चौबीस टोकों का निर्माण हुआ। पर्वतशिखर पर स्वच्छ सगमरमर का भगवान् पारवनाथ जिनालय श्री स्थापित किया गया। मई १९६६ में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के सान्निध्य में इस तीर्थ का शास्त्रोक्त विशिष्ट-विधान से पंचकल्याणक प्रविष्टा समारोह सम्पन्न हुआ।

आचार्यश्री की उज्ज्वल शिष्य-परम्परा में से बालरत्नशारिणी क्षुल्लिका राजमती जी ने आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज के दक्षिण प्रवास काल में बूलगिरि क्षेत्र के विकास में सहायनीय योग दिया है। क्षुल्लिका राजमती जी के अनुभवों मार्गनिर्देशन से पर्वत पर भगवान् महावीर स्वामी जी के भव्य मन्दिर का निर्माण हुआ है। वस्तुतः आचार्य श्री देशभूषण जी बूलगिरि के माध्यम से राजस्थान में सम्मेलनशिखर का लघु संस्करण एवं पर्वतीय दिगम्बर जैन तीर्थ क्षेत्र का विकास करना चाहते थे। इसीलिए आपको ने आचार्यश्री की प्रेरणा एवं मार्गदर्शन से बूलगिरि के पर्वत पर शिखरयुक्त मन्दिर बनवाया है।

बूलगिरि के नवनिर्माण की गौरवभाषा एवं सांस्कृतिक सम्पदा के दर्शन में आचार्यश्री को बार्दक्ष में उत्तर भारत की ओर जाने के लिए प्रेरित किया। बूलगिरि पर स्थापित भगवान् महावीर स्वामी जी की सगमन साढ़े उन्नीस फुट ऊँची घबल पाषाण की प्रतिमा के पंचकल्याणक महोत्सव के निमित्त आप सन् १९६१ में जयपुर चातुर्मास के लिए आए। आपके सद्प्रभावों से बूलगिरि के रूप में एक नए दिगम्बर तीर्थ का उद्भव हो गया है। जयपुर की गह्वाराजी गायत्रीदेवी के अनुसार पर्वत की उपत्यकाओं में बना हुआ यह तीर्थ वर्तमान में राजस्थान राज्य का शृंगार बन गया है।

(ई) कोल्हापुर जैन मठ का रचना-शिल्प

आचार्यश्री अपनी धर्मप्रभावना में कोल्हापुर को विशेष महत्त्व देते आए हैं। उनकी दृष्टि में कोल्हापुर उत्तर एवं दक्षिण का सन्धिस्थल है। कोल्हापुर के निकटवर्ती ग्रामों में जैन धर्मानुयायी बड़ी संख्या में रहते हैं। उनका प्रमुख ध्येयताय परम्परा से बेटी रहा है। माननीय डॉ. डब्ल्यू. डब्ल्यू. हुटर ने 'दी इन्डियन गेजेटियर ऑफ इण्डिया' भाग ७ के संशोधित संस्करण सन् १९०८ में कोल्हापुर राज्य

के जैन समाज के सम्बन्ध में जानकारी देते हुए लिखा है कि कोल्हापुर राज्य में ५०६५ जैन निवास करते हैं जिनमें से अधिकांश लगभग ३६०० कृषि व्यवसाय से सम्बन्धित हैं। आचार्यश्री ने अपनी युवावस्था एवं प्रारम्भिक मुनि जीवन में धर्मपरायण जैन कृषकों की फसल के विक्रम एवं खेती के लिए उपयोगी सामग्री क्रय करने के लिए कोल्हापुर में आते हुए देखा था। किसानों का धर्म के प्रति महज खाना होना है। आस्थाशील कृषकों एवं निकटवर्ती ग्रामों से आने वाले नाम्यों व्यक्तियों की धर्म में अधिक आस्था बनाने रखने के भाव से आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने कोल्हापुर के मठ में भगवान् श्री ऋषभदेव जी के विशाल जिनबिम्ब को प्रतिष्ठित कराने का निर्णय लिया। संयोग से आचार्य श्री देशभूषण जी के कलकत्ता प्रवास में प्रथम पारणा का योग सेठ पारमल कामसीबान सरावगी को प्राप्त हुआ। उस भक्त परिवार ने आचार्यश्री की कलकत्ता में प्रथम पारणा की स्मृति को अमिट बनाने के लिए एक बड़ी राशि दान में निकाल दी। आचार्यश्री ने उस राशि से कोल्हापुर के मठ के लिए भगवान् ऋषभदेव की ५ फीट ऊंची खडगासन मूर्ति का निर्माण करवाया। सन् १९६०-६१ में आपसे सान्निध्य में कोल्हापुर के मठ में उपरोक्त प्रतिमा का पंचकल्याणक समारोह हुआ जिसमें कोल्हापुर के नरेश साहु महाराज ने स्वयं उपस्थित होकर भगवान् के चरणों की वन्दना की और महाराज श्री के असाधारण हितत्व के प्रति श्रद्धा भाव प्रकट किया।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के तत्कालीन समुचित मार्गदर्शन से प्रभावित होकर कोल्हापुर के श्रावकों ने 'श्री आचार्यरत्न देशभूषण शिलाग्र प्रसारक मंडल, कोल्हापुर' नामक संस्था का गठन किया। इस संस्था के संरक्षण में एक कॉलेज, एक हाईस्कूल और अन्य अनेक शैक्षणिक गतिविधियाँ नियमित रूप से चल रही हैं। कोल्हापुर में धर्मप्रधाना के निमित्त आचार्य श्री देशभूषण जी ने मन्दिरों के जीर्णोद्धार एवं निर्माण में विशेष प्रेरणा दी है। उनके सद्प्रयासों से भगवान् श्री जिनन्देव के रथोत्सव के लिए एक विशाल रथ का निर्माण भी हुआ है।

(३) सिद्धलेश्वर चौरासी का विकास

परमपूज्य चारित्रचक्रवर्ती, धर्मसम्राट् आचार्य श्री शान्तिसागर जी महाराज की उत्तर भारत यात्रा के दौरान सिद्धलेश्वर चौरासी मन्दिर में पाषाण का मानस्तम्भ बन गया था, किन्तु आचार्य महाराज के बिहार के पश्चात् मानस्तम्भ एक स्तम्भ के रूप में ही खड़ा रह गया। समाज के आपसी विवाद के कारण उस पर छतरी एवं प्रतिमाएँ स्थापित नहीं हो पाईं। आचार्य श्री देशभूषण जी ने बुद्धिमत्तापूर्वक विवाद को सुलझा दिया और उनके सद्प्रयासों से मानस्तम्भ का प्रतिष्ठा समारोह सन् १९६६ में सम्पन्न हुआ तथा सिद्धलेश्वर चौरासी की अनेक गतिविधियों को नया जीवन एवं बल प्राप्त हुआ।

आचार्यश्री के चरण आम्बा एवं रचना के प्रतीक हैं। एक गतिशील धर्मचक्र की भाँति उन्होंने सम्पूर्ण भारतवर्ष का भ्रमण किया है। उनके पावन सचरण से जैन तीर्थों एवं मन्दिरों के जीर्णोद्धार एवं विकास में सहायता मिली है। अतिसाय क्षेत्र अकिबाट, विद्यासागर, मानुर, मनोवी, दत्तवाड, कुम्भोज बाहुबली, मानगवा, जैसिहपुर इत्यादि उनके समय में कृतित्व के अमर दस्तावेज हैं।

ऊर्ध्वगामी व्यक्तित्व

जैनदर्शन में समस्त ससारी जीवों की चार गतियाँ मानी गई हैं—मनुष्य गति, तिर्यक् गति, देव गति एवं नरक गति। मनुष्य और तिर्यक् गति वाले भ्राम्यमान् जीव अपने सत्कर्मों का सुफल भोगने के लिए देवगति प्राप्त करते हैं, और पापी जीव अपने दुष्कर्मों का दण्ड भोगने के लिए नरक गति में जाते हैं। जैन धर्म के अनुसार भुक्ति का द्वार केवल मनुष्य गति के जीवों के लिए सुलभ है—

मनुष्यगईए वि तयो मनुष्यगईए महम्मद सयलं ।

मनुष्यगदीए ज्ञाण मनुष्यगदीए वि जिम्माण ॥ (कार्तिकेयामुपदेश, मूल गाथा सं० २११)

अर्थात् मनुष्य गति से ही तप होता है, मनुष्य गति से ही समस्त महाव्रत होते हैं, मनुष्य गति से ही ध्यान होता है और मनुष्य गति में ही मोक्ष की प्राप्ति होती है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के शब्दों में—“देव इच्छा रहते हुए भी आत्मशुद्धि के लिए उपवास, व्रत, संयम नहीं कर सकते। यही कारण है कि अनादि काल से अब तक एक भी देव संसार से मुक्त नहीं हो सका। आत्मा की शुद्धि और भुक्ति इस मानव-चारी से हुआ करती है। इस कारण मनुष्य-भव संसार में सबसे उत्तम माना गया है।” (उपदेश सार संग्रह, भाग १, पृष्ठ १२)

धर्मज्जा, परम तपस्वी, बासबहुबारी, सरस्वतीपुत्र, प्रवर मनस्वी आचार्यरत्न जी देशभूषण जी को युवावस्था में पर-
निक्षेप करते हुए मनुष्य भव की उपयोगिता का परिज्ञान हो गया था । इसीलिए उन्होंने जिनशासन की शरण ली—

चत्वारि शरणं पञ्चज्जामि, अरहंते शरणं पञ्चज्जामि,
सिद्धे शरणं पञ्चज्जामि, साहु शरणं पञ्चज्जामि,
केवलपण्णत्तं धम्मं शरणं पञ्चज्जामि ।



जिनशापी के अभिन्न आच्यकार आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज

मुनि श्री देशभूषण जी को अपनी अखण्ड साधना एवं ज्ञानाराधना के क्षणों में यह दिव्य अनुभूति हुई कि जैन धर्म में प्रत्येक प्राणी की रक्षा तथा उद्धार का उपदेश दिया गया है। अतः जैन धर्म में कुछ एक मनुष्यों या प्राणियों का ही धर्म नहीं है, अपितु वह विश्व धर्म है। प्रत्येक व्यक्ति, यहाँ तक कि पशु पक्षी भी अपनी शक्ति के अनुसार उसका आचरण कर सकते हैं।

मुनि श्री देशभूषण जी प्रथम विश्वयुद्ध के उन्माद से परिचित थे। इस महायुद्ध के कारण हुई अपार घन-जन की क्षति का स्मरण कर वे सहिर उठते थे। राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों का अनोचक कर आपने विश्वयुद्ध की विभीषिका से घत मानव जाति को तीर्थंकर वाणी—विश्व वेदो एवं अहिंसा का मयल सन्देश देने के लिए राष्ट्रव्यापी मंगलयात्राएँ करने का संकल्प किया। अपनी धर्मयात्राओं में उन्होंने अनुभव किया कि राष्ट्रविराता महात्मा गांधी ने अहिंसा, सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा आन्दोलन इत्यादि के महामन्त्र से भारतीय स्वातन्त्र्य का अलख प्रज्वलित कर दिया है। मुनि श्री देशभूषण जी ने भी एक धर्मगुरु के रूप में आत्मा की अनन्त शक्ति एवं उसकी अजरता, अमरता, अव्ययता इत्यादि का भाव्य करके देश की जनता को निर्भीकता का पाठ पढ़ाया। आपने स्वयं अग्नेयी शासको, राजे-रजवाड़ों की अनेक प्रतिबन्धनाराम आज्ञाओं का उल्लंघन कर लगभग सम्पूर्ण भारतवर्ष का भ्रमण किया। इसके लिए आप को कष्ट एवं उपसर्ग भी सहने पड़े।

विश्वबन्धुत्व के प्रतीक राष्ट्रीय सत श्री देशभूषण जी के प्रेरक व्यक्तित्व एवं उनके ऊर्ध्वमुखी सात्त्विक संकल्पों के प्रति अन्धा एवं भक्ति अर्पित करने की भावना से भारतवर्ष के जैन समाज ने उन्हें समय-समय पर 'आचार्य', 'आचार्यरत्न', 'सम्यक् शिरोमणि' इत्यादि विशिष्ट उपाधियों से असङ्गत कर उनसे जैन एवं जैनतर समाज के मार्गदर्शन की अपेक्षा की है। एक निष्काम तपस्वी होते हुए भी आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने समाज की सम्मिलित इच्छा का सम्मान करते हुए लोकोपकार की भावना से उपर्युक्त दायित्वों को स्वीकार कर आत्म समाज को अनुगृहीत किया है।

आचार्य के रूप में

जैन धर्म की सच व्यवस्था के अनुसार गुरु के तीन भेद हैं—आचार्य, उपाध्याय और साधु। आत्मबुद्धि के साधन की दृष्टि से देखा जाए तो इनमें साधु श्रेष्ठ होते हैं क्योंकि वे समस्त सत्कल्प-विकल्प से मुक्त होकर आत्मसाधना करते हैं, परन्तु लोककल्याण की दृष्टि से आचार्य पद सर्वोत्तम है, क्योंकि मुनि सब को सुख्यवस्था करके वह मुनियों का ही नहीं, अपितु सत्तार का महान् उपकार करते हैं।

आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने जैनधर्म व्यवस्था के अन्तर्गत आचार्य के आधीन आने वाले सभी महत्त्वपूर्ण उत्तर-दायित्वों को भलीभाँति समझा है और उसकी मर्यादाओं को गौरवान्वित भी किया है। इस सम्बन्ध में आचार्यश्री की धारणा है, "आचार्य महाराज को मुनिवर्ग की व्यवस्था के लिए अपना बहुल-सा अमूल्य समय देना पड़ता है जिससे वे आत्मज्ञान, स्वाध्याय आदि त्वाचर्ष (आत्मबुद्धि) साधन में लगा सकते हैं। इसके सिवाय नायक होने के कारण उनकी अपने सब के साधुओं की व्यवस्था के लिए कोई चिन्तागुर भी होना पड़ता है, जिससे कि रागद्वेष का अक्ष भी उनकी लगा करता है। इस कारण आचार्य पद पर रहते हुए उनकी मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती। वे जब तक अपने स्थान के योग्य किसी अन्य अनुभवी तपस्वी मुनि को आचार्य पद पर प्रतिष्ठित करके स्वयं साधु के रूप में आकर निर्द्वन्द्व तपस्वी नहीं करते तब तक उनकी मुक्ति प्राप्त नहीं होती। इस प्रकार आचार्य एक पद है, जिससे किसी सुयोग्य व्यक्ति द्वारा सर्वसच की अनुमति से परापकार बुद्धि से ग्रहण किया जाता है और किसी समय आत्मकल्याण की उत्कट भावना से परित्याग भी किया जाता है।" (उपदेशसार संग्रह, भाग-२, पृष्ठ ३६१-३६२)

मानव जीवन चार मूल्यों से अनुप्रेरित है—धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष। इहलौकिक तथा पारलौकिक जीवन-दर्शन की अपेक्षा से भी मानव-मूल्यों को विद्या देने का कार्य प्राचीन काल से चला आ रहा है। एक समय एवं युगवर्तक साधक के रूप में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने अज्ञात आत्मसाधना की अपेक्षा से दिगम्बरी परिवेश को धारण किया वहा लोककल्याण के लिए उन्होंने जनश्रवण को सामायिक दृष्टि से प्रबुद्ध किया। धर्म, अर्थ और काम के मानवोचित मूल्यों को रेखांकित करते हुए आचार्यश्री के समाज दर्शन में मानवीय सन्तुलन एवं प्राकृतिक न्याय के आदर्श निबद्ध हैं। अद्वैतिक व्यापार बुद्धि, बेईमानी एवं शोषण की प्रवृत्ति का उन्होंने घोर विरोध किया है। वस्तुतः व्यक्तिगत स्वार्थ बुद्धि और बेईमानी से उपाजित घन समाज में भेदभाव, ऊँच-नीच और विषमता

की रेखाएँ खींचता है, जबकि जैनधर्म एवं दर्शन समता, स्वावलम्बन और सहिष्णुता का पाठ पढ़ाते हैं। अतएव आचार्यजी यह मानते हैं कि सामाजिक कुरीतियों तथा विसंवर्तियों को ठीक करने में जैन श्रावक एक आदर्श समाजसुधारक का प्रतिमान उपस्थित कर सकता है। इसी सभ्य पर केन्द्रित रहते हुए आचार्यजी ने परोपकार वृत्ति को समझाने का प्रयास किया है। जैन समाज द्वारा हजारों अनाथ बच्चों, विधवा स्त्रियों आदि के संरक्षण और सम्बन्धन के सम्बन्ध में आपका कथन है कि अनाथ बच्चे को अपना पुत्र या पुत्री समझकर ही पालना चाहिये और विधवा स्त्री की सहायता इस प्रकार की जानी चाहिए जिससे कि वह जीवनपर्यन्त अपने प्रयासों से जीविका उपार्जन कर सके। लोककल्याण की इन दोनों दृष्टियों में सहिष्णुता एवं स्वावलम्बन की भावना निहित है। जहां सहिष्णुता एवं स्वावलम्बन होता है वहां समता स्वयं विद्यमान रहती है।

आचार्यजी ने सामाजिक सम्पत्ति के संरक्षण पर विशेष बल दिया है। मंधावी छात्र किसी भी समाज तथा देश की अमूल्य निधि हैं। किसी विवशता या दरिद्रता के अधिनाश से ऐसे छात्रों का विकास अवरूढ़ हो जाए तो उससे पूरे समाज एवं देश की हानि होती है। अतएव आचार्यजी ने निर्धन छात्रों की समुचित अध्ययन-व्यवस्था को समाज-कल्याण के क्षेत्र में सर्वाधिक प्राथमिकता प्रदान की है। उनकी इस सद्प्रेरणा के परिणामस्वरूप आज देश के विभिन्न भागों में अनेक शिक्षण संस्थान कार्यरत हैं और अनेक महाविद्यालय, विद्यालय एवं मुक्तकुल इस सन्देश को कार्यरूप दे रहे हैं। आचार्यजी ने इस प्रकार, के लोकोपकारिणी कार्यों को वास्तव्य भाव के आदर्श रूप में परिलक्षित किया है।

स्वाम की भावना से भोग करने का सन्देश प्राचीन काल से प्रचारित होता आया है। आधुनिक चिन्तन पद्धति में साम्यवाद, समाजवाद जैसी शब्दावली से सामाजिक न्याय और जायिक समता की भावना को प्रतिपादित किया जाता है। आचार्य जी देशभूषण जी महाराज के उपदेशामृत इस समाज-चिन्तन से अछूते नहीं हैं। उन्होंने सम्पन्न और सुधार्पित, सुविधाभोगी और साधनहीन के मध्य की खाई को इन शब्दों से भरा है —

“भोजन करते समय धूँधी जनता को न धूलो, उसके लिए कुछ-न-कुछ (कम-से-कम एक-दो रोटी) भोजन बचाओ। पन्च पर सोते समय उन दरिद्र स्त्री-पुरुषों का स्मरण करो जो गंगी जमीन पर अपमानित रूप में सो रहे हैं। सुन्दर मूल्यवान् वस्त्रों को पहनते समय उन शरीर स्त्री-पुरुषों, बच्चों का भी ध्यान रखो जिनके शरीर पर बिचड़ा नहीं है।” (उपदेश सार संग्रह, भाग-१, पृष्ठ १५)

आचार्यजी ने सामाजिक कुरीतियों, आडम्बरों और मिथ्या अभिमान को दमन करने की रीति-रिवाजों की कटु आलोचना की है। इन सब कुरीतियों में सर्वाधिक आलोचना का विषय रही है—वहेज प्रथा। आचार्यजी के अनुसार वहेज की विभीषिका ने न केवल अनेक निर्दोष अविवाहित कुमारियों और उनके निर्धन अभिभावकों को निराश कर रखा है बल्कि इस कुप्रथा के दुष्परिणामों से धर्म-परिवर्तन जैसी प्रतिस्मिया को भी बल मिला है। ऐसे अनेक युवक-युवतियाँ हैं जिनके विवाह वहेज के कारण नहीं हो सके और उन्होंने बलात् अपना धर्म-परिवर्तन कर लिया। विवाह में होने वाला अपभ्यय वस्तुतः वहेज से अनुप्रेरित है। दूसरी ओर वहेज मानवीय दुर्बलता का वह अभिव्यक्त रूप है जो लोभ से उत्पन्न होता है, और इस लोभ की सीमा पर जब तक सामाजिक नियन्त्रण नहीं होता तब तक समाज में स्वस्थ परम्पराओं की जाशा रखना अर्थ है।

उपसर्गजयी

आचार्यजी के सम्बन्ध में ‘शिशुपाल वध’ महाकाव्य की यह उक्ति अक्षरशः चरिताय होती है—“शरीरभाजां प्रबोध्य धर्मांश्च व्यनक्ति कालजितवेर्जो योग्यतया” —शरीरधारियों के लिए आपका दर्शन भूत, वर्तमान एवं भविष्य को पवित्र करने वाला है। आचार्यजी के दर्शन मात्र से ही श्रद्धागु प्राणी में एक सात्विक अनुभूति होती है और वह तब तक कृष्ण विस्मृत कर आपके द्वारा स्वयं को सम्मोहित-सा अनुभव करता है। भौतिक क्रिया-कलापों की दौड़-धूप से बका हुआ व्यक्तित्व जब आपके उपदेश स्वी युव की गीतल-मुखाब्ध छाया में बैठता है तो उसे अवसपूर्व शान्ति मिलती है। यह आस्तिक शान्ति ही आचार्यजी का आध्यात्मिक सम्मोहन है। यही कारण है कि साधना के विविध अवसरों पर आचार्यजी के सम्पर्क में न केवल कूर प्रकृति के व्यक्ति ही आए अपितु अनेक हिसक जीव-जन्तुओं से भी आपका सामना हुआ। किन्तु आध्यात्मिक सम्मोहन के आकर्षण से उनकी कूर एवं हिसक प्रवृत्ति आपके प्रति असीम श्रद्धा में बदल गई। इस सम्बन्ध में कतिपय चमत्कारपूर्ण घटनाएँ विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

गुफा के द्वार पर सिंह

मुनि श्री देशभूषण जी अपने प्रारम्भिक मुनि जीवन में श्रवणबेलगोल की पहाड़ी पर स्थित गुफाओं में धर्मध्यान एवं रात्रि-निवास किया करते थे। आप साधना के निमित्त वहाँ उन गुफा को विशेष महत्त्व देते रहे हैं जहाँ बीमवी शताब्दी के प्रारम्भ में महामुनि श्री अनंतकीर्ति जी (निलोकार) ने अद्भुत तपश्चर्या के कीर्तिमान स्थापित किये थे। एक रात्रि में उस गुफा के द्वार पर एक सिंह आकर बैठ गया। पर्वत पर पूजा की सामग्री एकत्र कर नीचे लाने के लिये सड़ का उपाध्याय पर्वत पर गया हुआ था। सामग्री एकत्र कर वह वापिस नीट रहा था कि मुनिश्री की गुफा के बाहर वाली चट्टान पर हिसक सिंह को देखकर वह भयभीत हो गया और उसके मुँह से बातावरण की शान्ति को भंग करती हुई कण्ठ चीत्कार निकल पड़ी। मुनिश्री गुफा के द्वार पर आए और उपाध्याय की चीत्कार के रहस्य को समझ गये। सिंह से उनकी दृष्टि मिल गई। मुनिश्री ने तत्काल महामन्त्र नमोकार का चिन्तन किया और समाधिस्थ हो गए। हिसक सिंह उनके दर्शन कर जगल में ओझल हो गया। प्रातःकाल यह ज्ञान हुआ कि भयभीत उपाध्याय सामग्री की थाली के साथ लुप्टता हुआ कुण्ठतापूर्वक नीचे आ गया था।

वनराज से भेंट

सन् १६४० में मुनिश्री पदयात्रा करते हुए जैन वैभव के सुप्रसिद्ध केन्द्र हुम्नग से विद्या के आलय मुडबरी की ओर जा रहे थे। सार्यकाल हो जाने के कारण उन्होंने जगल में ही सामायिक करने एवं रात्रि में ठहरने का निश्चय कर लिया। सामायिक के समय सहसा जगल का राजा शेर वहाँ आया और उनकी ओर मुह करके बैठ गया। समाधिस्थ मुनिश्री को सामायिक की समाप्ति पर शेर की उपस्थिति का पता लगा। उस समय आप अविचल धैर्यमूर्ति के रूप में विराजमान रहे और महामन्त्र का मन ही मन पाठ करते रहे। लगभग २०-२५ मिनट के उपरान्त वनराज उनकी ओर विनीत मुद्रा में झुकते हुए मानो नमस्कार करके झाड़ियों में चला गया। आचार्यश्री प्रातःकाल तक उसी स्थान पर निरापद विराजमान रहे और जगल के किसी भी हिसक प्राणी ने उनका कुछ भी अहित नहीं किया।

सर्पराज द्वारा बन्धना

सन् १६४० के आसपास मुनि श्री देशभूषण जी महाराज का ऐतन्म साव (अमरावती) के निकट पधारता हुआ। इस गा. में कभी जैन समाज के अनेक सम्पन्न परिवार रहा करते थे। किन्तु उस समय वहाँ केवल एक-दो जैन परिवार रह गए थे। गाँव में एक अल्पतः प्राचीन मन्दिर है। आवश्यक मरम्मत एवं देखभाल के अभाव में वह जोरों अवस्था को पहुँच गया है। मुनिश्री को गाँव के मन्दिर से विशेष लगाव रहा है। एकान्त स्थल पर साधना करने में उन्हें आनन्द आता है। अतः आहार के पश्चात् आपने दोपहर की बहरी पर सामायिक सम्पन्न करने का निर्णय लिया। सामायिक के समय मन्दिर की दीवार से एक भयंकर काला नाग निकल आया और उनकी पीठ की तरफ बैठ गया। थोड़ी देर बाद कुछ श्रावक यह देखने आए कि महाराज का सामायिक समाप्त हुआ अथवा नहीं। श्रावकों की पड़पार अथवा किबाबो की ध्वनि सुनकर सर्पराज उनकी पीठ की तरफ से हटकर सुरक्षा की दृष्टि से उनकी पालथी में आकर बैठ गया। महाराजजी ने उपसर्ग जानकर महामन्त्र नमोकार का आश्रय लिया और लगभग पार्ष्वनाथ के चरित्र का मन ही मन गुणगान करने लगे। श्राव निवासियों का कोलाहल सुनकर वह बिकराल मरं काष्ठ स फण उठाकर चढ़ा हो गया और कोलाहल शान्त होान पर सरकते हुए अपने स्थान पर जान लगा। मुनिश्री की जय का उद्घोष सुनकर वह पुनः नीट आया और महाराजजी के वक्षस्थल पर स होता हुआ उतर गया। ऐसा लगता था माना लौटन से पूर्व उसन मुनिश्री की भाव सहित मन्दना की थी।

जल-बाधा से मुक्ति

एक बार आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज गुलवर्गा से आलन्दा की ओर पदयात्रा करते हुए जा रहे थे। मार्ग में सध्या हो गई। जैन मुनि के लिए सध्या के समय सामायिक करने का शास्त्रीय विधान है। अतः मुनिश्री सुविधा की दृष्टि से एक नाले के पुल के निम्न ठहर गए। सामायिक करते समय अचानक बाढ़ल छा गए और चनचोर वर्षा आरम्भ हो गई। वर्षा के जल से नाला चढ़ गया और महाराजजी की छाती तक पानी आ गया। महाकाल के इतना सन्निकट आ जाने पर की आचार्यश्री तपश्चर्या में तल्लीन रहे और मृत्यु का भय उन्हें प्रभावित नहीं कर पाया।

वर्षा के कारण सहारा अन्धकार छा गया। आचार्यश्री शास्त्रीय मर्यादाओं के कारण रात्रि में विचारण नहीं कर सकते थे। अतः वह उस जल में एक पत्थर के सहारे रात्रि भर बैठे रहे। जब नाले के निकटवर्ती श्राव-निवासियों को आचार्यश्री का नाले के निकट

ठहरना एवं जल में डूबे रहने के सम्बन्ध में जानकारी मिली तो वे अपने सारे कार्यों को छोड़कर नाले की ओर दौड़े आए और मछलियों को कन्धों पर उठा लिया।

चीते से सामना

नवदीक्षित मुनि श्री देशभूषण जी लंघ के एक बह्मचारी के साथ श्रवणबेलगोल के निकट हसन के जंगलों में से जा रहे थे। मार्ग में एक भयानक चीता उनके सम्मुख आ गया। चीते को देखकर मुनिश्री ने महामन्त्र गमोकार का चिन्तन किया। चीता भी एकटक शान्त भाव से उनके स्वर्णिम शरीर की ओर देखता रहा। सब का बह्मचारी तो यह सब दृश्य देख कर खबरा गया और भयभीत होकर समाधिस्थ मुनिश्री के शरीर से चिपट गया। किन्तु अकस्मात् ही मुनिश्री के तपोबल का दर्शन कर और उससे प्रभावित होकर वह चीता जंगल में ओझल हो गया।

बिच की प्रभावशालीता

आचार्य श्री देशभूषण जी पर्वतराज श्री सम्पदशिखर जी की पावन बन्दना के उपरान्त भगवान् महावीर स्वामी के निर्वाण-स्थल श्री पावापुरी जी की धर्मयात्रा के निमित्त पधारे थे। श्री मन्दिर जी एवं ऐतिहासिक जल मन्दिर के दर्शन करने के उपरान्त आप प्राचीन भारत की शक्तिशाली राजधानी श्री राजगृही की ओर बिहार कर रहे थे। मार्ग में 'बिहार शरीक' नामक महत्त्वपूर्ण नगर भी पड़ा। बिहार शरीक में संसंध पड़ते हुए सायंकाल का समय हो गया था, अतः शास्त्रीय मर्यादाओं के अनुरूप महाराजश्री सामायिक के निमित्त बैठ गए। अचानक बादल उमड़ आए, वेगवान् आंधी जली, भूस्लाधार बर्फा से रास्ते भर गए, सभी प्राणियों को प्रकम्पित करता हुआ भीषण तूफान भी आ गया। ऐसे में अचानक एक भयकर सर्प सामायिक में जख्म बँटे महाराजश्री की जाँघ पर रेंगते हुए उनके शरीर पर चढ़ने लगा। महाराजश्री ने उसे करुण दृष्टि से देखा। किन्तु आँख मिलते ही सर्प भयभीत हो गया और उसने मुनिश्री को बंधुनी में काट लिया। प्रत्यक्षदर्शियों ने चबड़ाकर मुनिश्री से प्रश्न किया कि सर्वदंश से क्या आपको बेदना हो रही है। बिच का प्रभाव अब कैसा है ?

आचार्यश्री भगवान् पार्ष्वनाथ की परम्परा के महानतम तपस्वी मुनि हैं। वे जैन मुनियों के परमाराध्य तीर्थंकर के दर्शन करके आ रहे थे। मार्ग में उन्होंने भगवान् बासुपुत्र्य एवं भगवान् महावीर स्वामी की निर्वाण स्थली के शक्तिपूर्वक दर्शन किए थे और अब तीर्थंकरों की धर्मदेशना के पावन स्थलों को नमन करने के निमित्त बिहार कर रहे थे। अतः श्रावकों के प्रश्न पर आप केवल मुस्करा कर रह गए और एक महान् रहस्य को उद्घाटित करते हुए कहा कि साधारण बिच का अब हम पर कुछ प्रभाव नहीं होता।

निष्प्रभावी सर्वदंश

सन् १९६२ में आचार्यश्री दक्षिण भारत से विल्ली की ओर धर्मप्रभावना के लिए आ रहे थे। महाकाश की नगरी उज्जैन की यात्रा के पश्चात् वे शाजापुर की ओर बढ़ रहे थे। एक दिन दीर्घ शका के लिए वे जंगल में गए। सभी सूखे पत्तों के ढेर में से लगभग दो हाथ लम्बा साप निकला और महाराजश्री के पैर में सिपट गया। निर्भीक महाराजश्री ने साप के क्रोध की चिल्ला न करते हुए उसे स्वयं ही पकड़ कर अपने से अलग कर दिया। झटका देने के कारण साप उल्टा हो गया और उसने महाराजश्री के दाहिने तलवे में काट लिया। साप के दात पैर में गड़ जाने के कारण टूट गए और महाराजश्री के पैर से खोड़ा खून भी निकला। पैरों में जलन आरम्भ हो गई। आचार्यश्री ने अपने कमण्डलु का जल पैरों पर डाल दिया और महामन्त्र का जाप करने लगे। महामन्त्र के प्रभाव से साप का बिच स्वयं प्रभावहीन हो गया।

लोकोत्तर सिद्धियाँ

जैन धर्मानुयायियों की मान्यता है कि मुनिश्री में दीर्घकालीन साधना के कारण अनेक सिद्धियाँ स्वयं ही आ गई हैं। ऐसा विश्वास किया जाता है कि उनके पास 'बचन सिद्धि' है अर्थात् वे जिस किसी भी व्यक्तित्व को जो भी आशीर्वाद दे दिया करते हैं, वह शीघ्र ही फलीभूत हो जाता है। कुछ भक्तों की मान्यता है कि आचार्यश्री के साथ कुछ लोकोत्तर शक्तियाँ सदैव साथ चलती हैं और उनकी आज्ञाओं का पालन कर अपने को कुलाग्र समझती हैं। उनके द्वारा श्रद्धालुओं को दिये गए मन्त्र एवं कमण्डलु के मन्त्रसिक्त जल से लाखों व्यक्तियों की समस्याओं एवं रोगों का सहज ही निवारण हो गया है।

शेखिस्तान में पानी

आचार्यश्री सन् १९७० में जयपुर की ओर वापस आने के लिए आ रहे थे। उन दिनों ज्येष्ठ का महीना था, भीषण गर्मी पड़

रही थी और ऐसा लग रहा था मानो पृथ्वी जग उगल रही है। ऐसे में आचार्यश्री चतुर्विध सच के साथ विचरण करते हुए आबू पहुंचे। आबू के पहाड़ से उतर कर वे सच के साथ नीचे की ओर आ रहे थे। बीचघर गर्मी में ७-८ मील लगातार चलने से आबक-आबिकाओं का बसा बूझ गया और वे पानी के लिए अत्यधिक व्याकुल हो गए। किन्तु उस रेगिस्तान में पानी का कहीं भी नामनिशान तक नहीं था। एक घण्टा तो प्यास से पीड़ित होकर आचार्यश्री के कमंडलु में शुद्धि के निमित्त रखा सारा जल ही पी गया। ऐसी परिस्थिति में आबक-आबिकाओं ने महाराजश्री से अनुरोध किया कि वे अब आगे बिहार न कर बोड़ी देर के लिए बिश्राम करें। उन्होंने गर्मी के कारण अपनी प्यासजन्म बेचना की दुःखमयी याचा उनके समक्ष निवेदन की।

भक्तों की प्रार्थना सुनकर महाराजश्री इतित हो गए। उन्होंने अपने आराध्य देव का स्मरण किया और कहा कि, “यह बस कदम पर जो पत्थर पड़ा है इसे थोड़ा-सा अलग तो करो।” आबको ने पत्थर को हटाया। उसी समय एक अद्भुत दृश्य उपस्थित हो गया। पृथ्वी के गर्भ से निर्मल जल का उत्स फूट पड़ा। सभी आबक-आबिकाओं ने आचार्यश्री के तपोबल के वैभव से प्रकट हुए जलकुंड के गंगा सदृश जल का रत्नपान करते-उत्साहपूर्वक आगे के लिए बिहार कर दिया।

मगर में हुआ एवं ज्ञेय का निवारण

कोल्हापुर के निकट राधापुरी ग्राम में भयकर हैजा फैल गया था। मरोगवश आचार्यश्री पदयात्रा करते हुए उस ग्राम में पधारे। महामारी से पीड़ित व्यक्तियों ने उनके आगमन को एक संघन अवसर जानकर आचार्यश्री से श्रद्धा एवं भक्तिपूर्वक निवेदन किया कि वे इस सर्वनाशी भयंकर रोग से गांव के प्राणियों की रक्षा करें। शरण में आए भक्तगणों को आचार्यश्री ने प्रसाद के रूप में अपने कमंडलु का जल मन्त्र से अभिसिक्त करके दे दिया। उस जल के प्रभाव से राधापुरी गांव में फैला हुआ हैजा समाप्त हो गया।

इसी प्रकार आचार्यश्री ने एक अन्य पदयात्रा के दौरान एक गांव में फैले हुए भयंकर ज्ञेय रोग के शमनायक महामन्त्र से अभिसिक्त जल सरल हृदय ग्रामीणों के दुःख से कातर होकर दे दिया था। उस जल के प्रभाव से ग्राम में फैला हुआ ज्ञेय का रोग दूर हो गया और वहाँ तक बड़ा ज्ञेय के कारण किसी प्राणी को कष्ट नहीं पहुंचा।

मनोमुकुल बर्षा-व्याप्ति :

आचार्यश्री संघ सहित सन् १९७० में ग्वावर (राजस्थान) के निकटवर्ती ओमो में शर्मप्रभावना के निमित्त बिहार कर रहे थे। मासपास के ओमो में मूसलाधार बर्षा हो रही थी। अतः शहर के आबको ने भक्तिवश आचार्यश्री से निवेदन किया कि वे बर्षा के कारण कुछ दिन के लिए सच के बिहार को स्थगित कर दें। आबकों के विनयानुरोध को किन्हीं कारणों से आचार्यश्री स्वीकार नहीं कर पाए। बिहार करने से पूर्व उन्होंने आबको को विश्वास दिलाया कि बर्षा के कारण संघ के बिहार में बाधा नहीं पड़ेगी। आचार्यश्री की श्रद्धा एवं इच्छा के सम्मुख सभी की नमस्तक होना पड़ा। सभी श्रद्धा के साथ महाराजश्री के बिहार में सम्मिलित हो गए। मार्ग में बगसती बाढ़लो में आकाश आच्छादित हो गया। उसी समय बिहार में सम्मिलित होने वाले आबक-आबिकाओं ने एक विशेष चमत्कार देखा कि संघ के पीछे मोड़ी दूरी पर और संघ से आगे दो-तीन मील की दूरी पर पनचोर बर्षा हो रही है किन्तु आचार्यश्री के गमन से सम्बन्धित क्षेत्र में पानी की एक भी बुँद नहीं गिरी और वहाँ के कारण बाधा उपस्थित नहीं हुई। बिहार में सम्मिलित होने वाले सभी जैन-जैनतर बन्धुओं को उस दिन धर्म की साक्षात् अनुभूति हुई और उन्होंने श्रद्धा से आचार्य-चरणों में शीश झुका दिए।

आस्थागोल व्यक्तित्व

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को जैन एवं जैनतर समाज में एक सिद्ध पुरुष के रूप में स्मरण किया जाता है। आचार्यश्री के साथ पदयात्रा करने वाले प्रत्यक्षदर्शियों का कहना है कि उनके साथ विचरण करते समय विचित्र तरह के अनुभव होते हैं। पदयात्रा के दौरान आचार्यश्री का सम्पर्क विभिन्न स्वभाव के व्यक्तियों से होता है। आचार्यश्री के सौम्य एवं मृदु व्यक्तित्व के दर्शन करते-प्रायः सभी दर्शकों की आनन्द की अनुभूति होती है। उनके सम्मोहन से अभिभूत होकर कुटिल पुरुषों की क्रूरता निरस्त हो जाती है। कायद बहुत कम लोगों को ज्ञात होगा कि आचार्यश्री एक बार भयबान् महावीर स्वामी की जन्मजयन्ती के अवसर पर चम्बल के जंगल में थे। दस्तुदल सच को लूटने के भाव से आया था। आचार्यश्री संघस्य साध्वियों एवं आबिकाओं को डरे नहीं रहने का आदेश देकर स्वयं पुरुष सदस्यों के साथ खुले आकाश के नीचे बाँद की रोशनी में बैठ गए थे। दस्तुदल आपके प्रभय तेज के सम्मुख नतमस्तक हो गया और उसने संघ को लूटने के स्थान पर डोल-मजीरों की मंगलध्वनि में आपका गुणगान किया। देश-विदेश के सज्जन-जुर्जन सभी प्रकार के व्यक्तित्व आपके आध्यात्मिक वैभव के प्रति नतमस्तक होते रहे हैं।

कालजयी व्यक्तित्व

बिड़ला जी की अन्यत्र भक्ति

हिन्दू जगत् के यत्स्वी समाजसेवी एव भारतीय उद्योग जगत् के मूर्धन्य नेता धर्मप्राथमी जुगलकिशोर बिड़ला जी की महाराजश्री मे अत्यन्त आस्था थी। वह उन्हे अपने धर्मगुरु के रूप में स्वीकार करते थे और प्रायः प्रातःकाल के समय आचार्यश्री के दर्शन के लिये अकेले ही आया करते थे। आचार्य चरणों में वे शोभासम्पन्न सुवासयुक्त कमल या गुलाब के पुष्प अर्पित करते थे। कुछ अवसरों पर वह चाँदी की थाली में मेवा एवं अन्य फल भी लाया करते थे।

आचार्यश्री से वह केवल आध्यात्मिक चर्चा किया करते थे। उनही वाणी से जन-जन को परिचित कराने की भावना से उन्होंने मुनिश्री के वर्षायोग में दिये गये प्रवचनों को पुस्तकाकार के रूप में मुद्रित करवाया था। आचार्यश्री के तेजोमय आध्यात्मिक व्यक्तित्व के प्रति जैनेतर समाज का ध्यान आकषिप्त करने के निमित्त उन्होंने महाराजश्री से श्री बिरला मन्दिर में प्रवचन देने के लिये विशेष आग्रह किया। आचार्यश्री की बिरला मन्दिर जी के निमित्त होने वाली पदयात्रा में वह श्रद्धा से सम्मिलित हुए थे और उन्हीं को उस दिन आचार्यश्री का कमण्डलु अपने हाथ में पकड़ने का गौरव मिला था।

बिरोशियों के अध्यात्म गुरु

इटली के एक प्रोफेसर दम्पति ने आचार्यश्री के चरणों में यह प्रतिज्ञा ली थी कि वे जीवनपर्वत रबिबार को मास नहीं खायेंगे। साथ ही साथ उन्होंने यह भी कहा था कि अपने देश पहुँच जाने पर वह सर्वदा के लिये मांस का त्याग करने का प्रयास करेंगे।

एक डच महिला आचार्यश्री के दर्शन करने श्री दिगम्बर जैन लाल मन्दिर जी में प्रायः आया करती थी। महाराजश्री ने उसे महामन्त्र शमोकार का स्मरण पाठ सिखाया। महामन्त्र का पाठ करने से उस महिला को शान्ति मिलती थी। वह प्रायः महाराज के सम्बन्ध में भक्तिपूर्वक कहा करती थी कि आचार्यश्री के स्मरण से मेरे सभी मनोरथ सिद्ध हो जाते हैं।

एक बौद्ध साधु कम्बोडिया में भगवान् बुद्ध की जन्मभूमि एवं अन्य बौद्ध तीर्थों के दर्शन के लिये आया था। वह नामन्दा में रहता था। आचार्यश्री से उसकी सेंट्रिस्ली में हुई। उनके मध्य व्यक्तित्व में बड़ा चमत्कार हो उठा। भ्रमण परम्परा के महान् उन्नायक आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज को वह अपने देश में देखना चाहता था। उसने महाराजश्री से निवेदन भी किया कि आप हमारे देश चले तो हमारे देशवासी आपके दर्शन में बहुत प्रसन्न होंगे। उसने आचार्यश्री को सुझाव दिया था कि यहाँ से वे कलकत्ता होकर बड़ा देश पहुँचें। वहाँ में वे वैकाक होकर हुए कम्बोडिया पहुँच जायेंगे।

यक्ष की श्रद्धा

आचार्यश्री के सम्बन्ध में प्रचलित लोकगीत की एक पंक्ति इस प्रकार है—

कोये हुए बालक को तुमने बुलाया था प्रभो !

फाँसी से रिहा करवा दिया एक मुस्लिम बन्धु आपने।

भजन की इस पंक्ति के प्रति किसी का भी जिज्ञासा भाव जाग उठना स्वाभाविक है। आचार्यश्री के सत्य साधु-साध्वियों से इस बारे में प्रकाश डालने का अनुरोध किया गया। धुल्लिका राजमती जी ने बताया कि आचार्य सत्संग धुलिया (महाराष्ट्र) में विद्यमान थे। उन्हीं दिनों गुरु मुस्लिम बन्धु नियमित रूप से आचार्यश्री की धर्मसभा में आने लगा। उस मुसलमान के अत्यन्त निकटवर्ती रिश्तेदार पर कल का अभियोग चल रहा था। अभियोग में उसके परिचित को दण्ड मिलने की सम्भावना थी। उसने महाराजश्री के चरणों में निवेदन करते हुए कहा कि हम बड़ी मुसीबत में हैं। आपसे प्रार्थना है कि आप हमें ऐसी दुआ दे जिससे हमारी मुसीबत टल जाए। महाराजश्री ने उस दुःखी मुस्लिम ने कहा कि अब तुम्हारी मुसीबत दूर हो जायेगी। भविष्य में सदाचार एवं धर्म का पालन करते रहना। किसी भी जीव को कष्ट मन पहुँचाना। अन्ततः अदालत का निर्णय उस मुसलमान के सम्बन्धी के पक्ष में हो गया। वह और उनका सम्बन्धी महाराज को निम्न पृष्ठ मानकर उनकी पूजा करने लगे।

मुनिश्री के संघ को धुलिया से प्रस्थान करना था। अतः सच की व्यवस्था के लिये सचपति ने गाड़ी लाने के लिये स्थानीय श्रावकों की सेवा प्राप्त की। संयोग से एक श्रावक ने मिर्बा जी मे २०-२५ रुपये प्रतिदिन के हिसाब में गाड़ी किराये पर ले ली। दो घण्टे बाद मिर्बा माहुर गाड़ी को मजकूर महाराजश्री के सम्मुख उपस्थित हुए और निवेदन किया कि मैं आपको कोई खिदमत अभी तक नहीं कर पाया और अब सत्य श्रावक-श्राविकाओं की सुविधा के लिये वह गाड़ी संघ की सेंट करना चाहता हूँ।

यवन की बलवती दृष्टि को देखकर महाराजश्री ने अन्य दिगम्बराचार्यों से परामर्श करके उस मोटरगाड़ी को संध के लिये स्वीकार कर लिया। गाड़ी की रजिस्ट्री कराई गई और भियाँ जी को रजिस्ट्री व्यय के रूप में जैन समाज की ओर से ₹२००.०० दिये गये। किन्तु भक्ति रस से प्लाबित यवन भी कुछ कम नहीं था। उनसे ₹२००) २० का सदुपयोग करने के लिये एक वर्ष तक का अपना ही निष्पुलक इनाम देने का प्रस्ताव रख दिया। उनकी भक्ति भावना से सभी भावविह्वल हो गए।

दस्युओं द्वारा चरण-स्पर्श

महाराजश्री का सघ्न अश्वमेधयोग ने दिल्ली की ओर आ रहा था। मार्ग में डाकू-बहुल क्षेत्र पड़ता था। अतः इन्दीर से संघ की सुरक्षा के लिये शासन की ओर से पुलिस की विशेष व्यवस्था की गई। सघ्न जब गुना के पास पहुँचा तब गुना से शिवपुरी जाते समय सामान्य नागरिक के रूप में डाकुओं का गिरोह भी संघ के साथ लग गया। महाराजश्री की दैनिक दिनचर्या, निःस्पृह भाव एवं कठोर साधना को देखकर दस्युओं का वह गिरोह उनका भ्रम बन गया। उन्होंने अपने को जैन वताना आरम्भ कर दिया। एक दस्यु महाराजश्री का कमण्डलु लेकर श्रावक के रूप में आगे-आगे चलता था। मधु श्रानियर के पतिहार नामक जैन तीर्थ के निकट पहुँच गया। एक दस्यु ने श्रावक रूप में महाराजश्री का पतिहार दर्शन की प्रेरणा दी। प्रायः श्रावकगण डाकुओं के भय से बहो नहीं जाया करते थे। किन्तु महाराजश्री ने पतिहार के जगल में स्थित तीर्थंकर प्रतिमाओं के दर्शन का निर्णय कर लिया। डाकुओं को महाराज के निर्णय पर प्रसन्नता हुई और वे उन्हें छोटे भाग से दर्शन कराने लगे। मार्ग में बड़े-बड़े काँटों का जान बिछा था। चम्बल के उन शेरों ने महाराजश्री को श्रद्धा से कंधे पर बिठाकर बात ही बात में काँटों का बाटा पार कर लिया। महाराजश्री ने तीर्थंकरों की खड्गपासन एवं पद्मासन मूर्तियों के दर्शन भाव-विभोर होकर किये। वहाँ के जैन-वैभव विशेषतया उन्मृग खड्गपासन तीर्थंकर मूर्ति को देखकर वे चकित हो गये। महाराज की प्रेरणा से मूर्तियों का अभिषेक हुआ। श्रानियर के निकट आने पर श्रावक के वेश में चलने वाले वे डाकू महाराज के चरणों में श्रद्धावन्त होकर स्वयं ही चले गये। आचार्यश्री ने विदाई के सगो में उन्हें धर्मोपदेश से अनुगृहीत किया और उनके सगन-जीवन के लिये उन्हें कुछ नियम दिये।

दिगम्बरत्व की प्रतिष्ठा

विश्व बाङ्गमय की आद्य रचना ऋग्वेद में 'बतारसना' के रूप में दिगम्बर मुनियों के प्रति अग्रिम आस्थाभाव प्रकट किया गया है। कालप्रवाह में दिगम्बर मुनियों की गौरवशाली ऐतिहासिक परम्परा विरल होगी चली गई। भारतीय समाज में दिगम्बर मुनियों के निर्बाध विचरण पर टीका-टिप्पणियाँ की जाने लगीं। बीसवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में परमपूज्य चारित्र्यचक्रवर्ती धर्मसम्प्राद और शान्तिमागर जी महाराज ने मार्गशीर्ष कृष्ण प्रतिपदा १९२७ को दक्षिण भारत में चतुर्विध सघ्न सहित श्री सम्प्रेक्षिक जी एवं उत्तर भारत के तीर्थसेवकों की वन्दना के निमित्त स्थापन किया। उस समय ऐसा प्रतीत हुआ कि सदियों के काले अंधेरे में प्रकाश की एक किरण प्रस्फुटित हो गई है। आचार्य श्री शान्तिमागर जी महाराज के विचरण के समय भारतीय शासन व्यवस्था ब्रिटिश सरकार एवं देशी राज्य-रजवाड़ों द्वारा शासित थी। हमारे महान् देश की परम्पराओं में अनभिन्न विदेशियों के लिए आचार्यश्री का स्वच्छन्द विचरण विस्मय का विषय था।

परमपूज्य चारित्र्यचक्रवर्ती आचार्य श्री शान्तिमागर जी एवं आचार्यश्री देशभूषण जी महाराज के गरिमामय अबदान में सुलतप्राय दिगम्बर साधुओं की परम्परा को वर्तमान युग में नामाजिक एवं धार्मिक स्वीकृति मिल पाई है। इन दोनों उपसर्ग विजेताओं ने अपनी अट्ट निष्ठा एवं निष्पृह साधना से अनेक व्यवधानों के उपरान्त श्री दिगम्बर साधुओं के विचरण को सर्वसुलभ बना दिया है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने तो अपने निर्बाध विचरण में भारतीय मसद् के रक्त तो भी महिमा-नाडिन किया है। मुनि श्री देशभूषण जी ने दिगम्बर मुनियों के निर्बाध विचरण को सर्वसुलभ बनाने के लिए अनथक प्रयत्नार्थ की है। आपने धर्मदेशना के लिए उन स्थानों का विशेष चयन किया जहाँ विगत पाँच-छ शताब्दियों से दिगम्बर मुनियों का विचरण नहीं हुआ था। इस महान् सकारण की पूर्ति के लिए आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी को अनेक उपसर्गों एवं बाधाओं का सामना भी करना पड़ा। किन्तु उनके सार्विक मकल के सामने शासन एवं उपद्रवकर्ताओं को सदैव झुकना पड़ा।

रामपुर (हैदराबाद) के विधर्मियों द्वारा बाधा

अश्वमेधयोग (बंगलौर) एवं यज्ञान प्राप्त में धर्मप्रभावना करते हुए आचार्यश्री निजाम स्टेट (हैदराबाद) के रामपुर जिले में पधारे। इस मुस्लिम बहुल क्षेत्र में जैन समाज के केवल आठ परिवार थे। अतः इस क्षेत्र में दिगम्बर जैन मुनि का प्रवेश करना कठिन कार्य था। श्रावकों ने समस्या का समाधान करने के लिए बुद्धिमत्तापूर्वक उन्हें नगर के बाहर सेट हटायल्लपा के बगने पर ठहरा दिया।

जैन मुनियों को प्रायः अपनी पदयात्रा के मार्ग में जाने वाले मन्दिरों के दर्शन का विशेष आकर्षण रहता है। अतः महाराजजी ने श्रावकों से प्रश्न किया कि यहाँ पर दिगम्बर जैन मन्दिर हैं ? श्रावकों ने विनम्रतापूर्वक निवेदन किया कि श्री मन्दिर जी किले के अन्दर है। यहाँ आपका दिगम्बर वेश में जाना असम्भव है। मुनिश्री ने स्थिति की गम्भीरता को समझकर भी दिगम्बर मुनि के विचरण को सर्वत्र सुलभ बनाने की भावना से कठोर सकल्प करते हुए कहा कि हम जिनालय के दर्शन करने निश्चित रूप से जायेंगे।

महाराजजी के इस निर्णय से सभी श्रावक स्तब्ध रह गए। महाराजजी एक योग्य पण्डित और अग्रंजी भाषा के एक अन्य जानकार वक्ता को लेकर स्वयं ही बाजार में होते हुए किले के जैन मन्दिर में पहुँच गये। बड़े मनोयोग से दर्शन के उपरान्त मुनिश्री दूसरे मोहकने के बाजार से होते हुए सेठ जी के बगले पर प्रातः नौ बजे तक आ गए। वापिस पहुँच कर महाराजजी आहार प्रारम्भ कर ही रहे थे कि लगभग ३०० व्यक्तियों की एक धमन्ध भीड़ न लाठी, तलवार, भाता इत्यादि लिए हुए सेठ जी के घर को घेर लिया। सेठ जी ने उत्तेजित भीड़ को विनम्रतापूर्वक समझाया और मुनिश्री ने स्वयं आहार का त्याग करके साहसपूर्वक दिगम्बर मुनि की परम्परा से उपस्थित मुस्लिम समुदाय को अवगत कराया। धीरे-धीरे भीड़ बहा सन्ध्या हो हट गई। किन्तु धमन्ध भाँक क नताना न कलक्टर के यहाँ जाकर प्रायः नापत्र दे दिया कि राज्य की शान्ति के लिए नम्र मुनि के यहाँ रहने एवं विचरण पर प्रातःबन्ध लगाया जाए। सेठ हृदयरन्धना भी कलक्टर के यहाँ पहुँचे और उन्होंने निवेदन किया कि हमारे सोभाव्य स हमारे धर्मगुरु हमारे नगर में आए हैं। न परम्परा से नम्र रहते हैं और किसी भी स्थान पर आधिक समय नहीं ठहरते। अतः मैं उनका आगमन की सूचना देन के निमित्त आपके पास आया हूँ। उन्होंने जैन समाज की ओर से यह अनुरोध भी किया कि आप स्वयं भी महाराजजी का कलक्टर महोदय के मन पर विशेष प्रभाव पड़ें। उन्होंने धमन्ध व्यक्तियों द्वारा दिए गए आवेदन को रद्द कर दिया और स्वयं महाराज के दर्शन का गए। महाराजजी के मुख से सर्वधर्म सद्भाव के उदार एवं उदात्त विचारों का श्रवण कर वह वग्ध हो गए। उन्होंने मुनिश्री से निवेदन किया कि हमारे योग्य कोई सेवा बताइए। महाराजजी ने कहा कि दिगम्बर मुनि किसी भी व्यक्ति की कोई सेवा स्वयं के लिए नहीं लेते। उसी समय सेठ हृदयरन्धना ने कलक्टर साहब से निवेदन किया कि हम अपने धर्मगुरु को एक बार पुनः श्री मन्दिर जी के दर्शन कराना चाहते हैं। कलक्टर महोदय ने शहर होकर मन्दिर में जाने की आज्ञा दे दी। मार्ग में उत्पन्न एक अन्य अशोभन दृश्य उपस्थित न हो, इस कारण उन्होंने पुलिस का विशेष प्रबन्ध भी कर दिया। महाराजजी श्रावक समुदाय के साथ विशेष रूप से मन्दिर जी के दर्शन करने गए। उसी दिन दोपहर में उनका मार्मिक प्रवचन हुआ और तत्पश्चात् केश लोच। आचार्यश्री के केश लोच का दृश्य देखकर कलक्टर महोदय एवं विद्वेषी तत्क्षणी पर विशेष प्रभाव पड़ा। उनकी आँखों से अश्रुधारा बह उठी। इस अश्रुधारा में मन की सभी ग्रन्थियाँ स्वयं समाप्त हो गईं।

गुलबर्गा का उपद्रव

रामपुर (हैदराबाद) से विहार करते हुए मुनिश्री गुलबर्गा नगर में पधारे। चार-पाच दिन श्री मन्दिर जी में आपका धर्म प्रवचन हुआ। अचानक ही शहर के वातावरण में किन्हीं तत्त्वों ने जहर घोल दिया। नगर में हिन्दू-मुस्लिम दगा हो गया। दशों के परिणामस्वरूप कुछ उत्तेजित मुसलमान आहार के लिए जाते हुए मुनिश्री की बर्षों में विष्णु उपस्थित करने लगे। आचार्यश्री ने अपने सरल साधु स्वभाव के कारण उत्तेजित बन्धुश्री की दुर्भावना को कभी भी गम्भीरता से नहीं लिया। एक दिन आचार्यश्री सेठ चन्द्रकुमार जी के यहाँ ध्वन की तीसरी मजिल पर आहार ले रहे थे। उसी समय लगभग तीन हजार व्यक्तियों की भीड़ ने उस भव्य कोठी को घेर लिया। उनका इरादा मुनिश्री का कत्ल करने का था। आहार के पश्चात् मुनिश्री कोठी से निकलकर श्री मन्दिर जी के लिए चलने ही वाले थे कि एकाएक सेठ चन्द्रकुमार जी ने आकर महाराजजी से निवेदन किया कि आप सामायिक का कार्यक्रम यही सम्पन्न कर लें। उन्होंने मुनिश्री को स्थिति की वास्तविकता से भी परिचित करा दिया। सेठ जी के प्रस्ताव को अस्वीकार करते हुए मुनिश्री ने कहा कि हम सामायिक श्री मन्दिर जी में ही करेंगे। उन्होंने दार्शनिक भाषा में श्री सेठ जी से कहा कि जन्म और मृत्यु का चक्र तो इस जीव के साथ अनादि काल से चला आ रहा है। अतः मृत्यु में क्या भयभीत होना ? आचार्यश्री की धर्मयम प्रेरक भाषा का श्रवण कर सेठ जी एवं परिवार के अन्य सदस्य स्तब्ध रह गए। इसी समय नगर की जनता को पता चल गया कि महाराजजी के प्राण सकट में हैं। वे भी हजारों की संख्या में एकन होकर महाराजजी की रक्षा के लिए वीर सैनिकों के रूप में निकल पड़े। उत्साही धर्मरक्षकों की सेना को देखते ही उत्तेजित भीड़ भयभीत होकर भाग गई और आचार्यश्री की कुशलतापूर्वक श्री मन्दिर जी के लिए प्रस्थान किया।

इसी बीच उतेजित नेताओं ने कलक्टर महोदय से मिलकर उनके नगर विचरण पर प्रतिबन्ध लगवा दिया। महाराजश्री श्री मन्दिर जी की तरफ था ही रहने थे कि उसी समय कलक्टर की गाड़ी वहाँ आकर रुकी और उन्होंने मुनिजी से कहा कि आप कपड़े पहनकर ही यहाँ से जा सकते हैं। आचार्यजी ने घोर उपसर्ग आया जानकर महात्मन का आश्रय लिया और कलक्टर की मोटर के आगे ही भ्रमाच्छन्न होकर सगन्वा श्रद्धाश्रय के अनन्तान्त गुणों का मन ही मन स्तब्ध करने लगे। उस समय ज्येष्ठ मास था और सड़क की पिघला देने वाली कड़ी धूप पड़ रही थी। आचार्यजी को राजाज्ञा एवं कड़ी धूप प्रभावित नहीं कर पायी। वे एक आदर्श तपस्वी के रूप में उसी स्थान पर २४ घण्टे तपोरत रहे। नगर की जनता वहाँ एकत्र हो गई। गुलबर्गों में स्थित जैन परिवारों के सभी सदस्यो ने—बार सात के बालक-बालिका में लेकर कण्य पुरुष और स्त्रियो तक ने भी—महाराजश्री के ऊपर आया उपसर्ग जानकर आहार और जल का त्याग कर दिया। नगर-निवासियों के आक्रोश को देखकर कलक्टर महोदय अगले दिन पुनः घटनास्थल पर आए। उन्होंने आचार्यजी की ओर देखकर प्रश्न किया कि आप कौन हैं? आचार्यजी तपोरत थे। अतः उन्होंने कोई उत्तर नहीं दिया। इतने में फौड़ को भीरकर एक विद्वान् महिला कलक्टर के सम्मुख आई और उसने शालीनता से आचार्यजी और दिगम्बर परम्परा के सम्बन्ध में अग्रणी भाषा में कलक्टर महोदय को आवश्यक जानकारी दी। वाम्बिकता को जानकर कलक्टर को महुरा दुःख हुआ। उन्होंने आचार्यजी से सम्भाषणाचला करते हुए कहा कि अज्ञानतावश ही गई आज्ञा को मैं वापिस लेता हूँ और आप दिगम्बर वैश्व में नगर में लहाँ बाहे वहाँ विचरण कर सकते हैं। कलक्टर महोदय अपने शाकीय परिवेश को भूल कर आचार्यजी की जयजयकार करते हुए उन्हें जुलूस के साथ मन्दिर जी में छोड़कर ही वापिस आए।

आलम्बा (हैदराबाद) में विरोध

आचार्यजी ने धर्मप्रचार के निमित्त आलम्बा जाने का निर्णय लिया। उनका आलम्बा आगमन जैन समाज के लिए प्रतिष्ठा का विषय था। आलम्बा स्थित जैन धर्मानुयायियों की यह बलवती इच्छा थी कि हमारे शहर में भी कोई धर्मगुरु आकर हमको धर्मदेशना से लाभान्वित करें। किन्तु कुछ संकीर्ण मनोवृत्ति वाले व्यक्ति इस महान् वैश्व की 'सर्वधर्म सद्भाव' की गौरवशाली परम्परा को श्रद्धा एवं साम्प्रदायिक काष्ण्यो से भ्रम करने में विशेष रुचि लेते हैं। धार्मिक संकीर्णताओं से घटन कुछ अवस्थितों ने उनके नम्र रूप के सम्बन्ध में अनर्गल प्रचार करके एक मोर्चा-सा बना लिया। उन्होंने उनके नगर-प्रवेश पर प्रतिबन्ध भी लगवा दिया। आचार्यजी को नगर-प्रवेश से रोकने के लिए पुलिस की विशेष व्यवस्था भी करवाई गई।

दिगम्बरत्व की प्रतिष्ठा के लिए चुनौतियों को स्वीकार करना आचार्यजी का स्वभाव है। उन्होंने अपने सचस्य शिष्यों एवं भक्तों को उपसर्ग के समय अपने से पूर्व रहने का परामर्श दिया और इस उपसर्ग को अकेले अपने ऊपर झेल लेने का संकल्प कर लिया। आप अकेले ही आलम्बा की ओर बढ़े। वहाँ कोई भी डार ऐसा नहीं था जहाँ बड़ी सभा में पुलिस-व्यवस्था न हो। आचार्यजी ने अपने बुद्धि-चातुर्य से एक ऐसी पगडंडी भी पकड़ा जिससे वे सुगमता से शहर में पहुँच सकें। उस पगडंडी पर भी पुलिस का पहरा था। किन्तु महाराजश्री की निर्भीक बात एवं तपोव्रति आह्वित को देखकर पुलिस वालों की हिम्मत नहीं हुई कि वे उनके मार्ग में रुकावट डाल सकें।

पगडंडी के मार्ग से मुनिजी शहर में पहुँच गए। पुलिस ने उन्हें नगर भ्रमण की अनुमति नहीं दी और वापिस जाने को कहा। आचार्यजी ने धर्म पर आए सऊट के निवारणार्थ महात्मन यमोकार का आश्रय लिया और पयासन लगाकर सड़क पर ही एक आदर्श सत्याग्रही के रूप में बैठ गए। आलम्बा क अनसुलझ जैन समाज ने भी धर्म पर आए हुए सऊट का निवारण करने के लिए जल आहार का त्याग कर दिया और अधिकारियों को वस्तुस्थिति से अवगत कराया। समस्या का समाधान न निकलते देखकर उन्होंने भारतवर्ष की जैन समाज को—विशेषतः बम्बई, कनकता, इन्दौर की जैन समाज को, इस अश्रिय काष्ठ की सूचना दी। इस दुःख्य सभाचार से भारतवर्ष के जैन समाज में रोष उत्पन्न हो गया और उन्होंने युगीन परिस्थितियों के अनुरूप अनसन-व्रत हत्यादि किए। भारतवर्ष की विभिन्न जैन समाजों ने निजाम हैदराबाद को तार भेजकर जैन धर्मगुरुओं के स्वतन्त्र विचरण पर प्रतिबन्ध लगाने का विरोध किया। निजाम साहब ने स्थिति का पता लगने पर तत्काल हस्तक्षेप किया और मुनिजी पर लगाए प्रतिबन्ध को हटाने का आदेश दिया।

आचार्यजी के पावन सान्निध्य से आलम्बा में धर्म की मन्दाकिनी प्रवाहित हो उठी। उनकी प्रेरक एवं धर्ममय वाणी का रसपान करने के लिए आलम्बा के तत्कालीन कलक्टर महोदय भी उनकी धर्मसभाओं में आते थे। तत्पश्चात् न जाने किन लोगों के परामर्श

पर निजाम ने एक आज्ञा निकाली कि जैन मुनि हमारे राज्य में बिहार तो कर सकते हैं किन्तु आहार के लिए वह रात को बारह बजे निकलें और दिन में एकांतवास करें। सभी को ज्ञात है कि जैन मुनि प्रायः प्रातःकाल में ६-७० बजे तक चर्चा के लिये जाते हैं और सायंकाल सूर्य छिपने के उपरान्त निश्चित स्थान के अतिरिक्त कहीं नहीं जाते। अतः इस धर्मविरुद्ध आज्ञा के सम्बन्ध में निजाम साहब को समझाया गया। महापुरुषवान् श्री समसकरण सेठी महोदय ने निजाम साहब से मिलकर यह आज्ञा निरस्त करवा दी। निजाम साहब ने एक अन्य आज्ञा प्रसारित कराई जिसका भाव इस प्रकार था कि हमारे राज्य में जैन मुनियों के अतिरिक्त अन्य साधु नग्न नहीं फिर सकते। उस समय उन्होंने यह प्रस्ताव भी प्रकट की थी कि जिन महारथों के साथ पुलिस व प्रजा ने उपसर्ग किया था वे हमारे राज्य में पुनः आँ, हम उनका स्वागत करेंगे।

उस समय मुनिश्री का चातुर्मास नागपुर में हो रहा था। निजाम साहब द्वारा व्यक्त सद्भावनाओं की सूचना उन्हें तार द्वारा दी गई। चातुर्मास समापन के पश्चात् उन्हें सप्त सहित भगवान् गोमटेश्वर की विधिविधायक प्रतिमा के दर्शन के निमित्त जाना था। मुनिश्री यद्यपि स्तुति एवं उपसर्गों में तटस्थ भाव रखते हैं किन्तु जैन धर्म की प्रभावना के हनु वे निजाम स्टेट से होकर ही निकले। निजाम साहब ने अपने दरबारियों के साथ आकर आपका राजसी स्वागत किया और उन्हें आदर के साथ बड़े जुबूस में हैदराबाद ले गए। निजाम साहब ने उन्हें श्री मन्दिर जी के दर्शन कराए और कैमर बाग में ठहराया तथा एक विधेय आज्ञा द्वारा आठ दिन के लिए नगर में मोस एव मदिरा की बिक्री पर प्रतिबन्ध लगावा दिया। आचार्यश्री के धर्मप्रवचन में सभी सम्प्रदाय के व्यक्ति सम्मिलित होते थे। उनकी धर्मदेवता से सभी मग्न हो गए और ऐसा लगा कि आद्य राज्य में १० अताद्वियों पूर्व का जैन वैभव एक बार फिर से अगड़ाई ले रहा है। मुनि श्री देशभूषण जी की प्रतिष्ठा में निजाम साहब ने यह आज्ञा निकाली कि हमारे राज्य में जहाँ भी मुनिश्री जाए वहाँ सभी उनकी सेवा करें और कहीं भी इनके बिहार पर आपत्ति न आए।

कलकत्ता के प्रतिबन्ध का निबन्ध

आचार्यश्री ने सन् १९५८ में कलकत्ते के वर्षायोग का आयोजन विशेष कारणों से किया था। भगवान् महावीर स्वामी ने अपनी साधना के सम्बन्ध में प्रायः सम्पूर्ण बंगाल राज्य की यात्रा की थी और अपनी धर्मवाणी से तत्कालीन समाज को नई दिशा दी थी। भगवान् महावीर की पदयात्राओं में पवित्र बंगाल राज्य में विगत पाँच-छ वर्षों में कोई भी दिगम्बर आचार्य एवं मुनि नहीं गए थे। आचार्यश्री के मन में दिगम्बर मुनि के सम्पूर्ण राज्य में विचरण की परिकल्पना सदा से रहती आई है। इसी कारण अधिक आयु होने पर भी आचार्यश्री ने कलकत्ते की ओर प्रस्थान किया था।

मुनिश्री का कलकत्ता आगमन पर विशेष स्वागत हुआ। उनके समर्थ व्यक्तित्व एवं कृतित्व के प्रति सम्मान प्रकट करने की भावना से पश्चिमी बंगाल राज्य के प्रमुख शासनाधिकारी, बुद्धिजीवी, पत्रकार एवं विभिन्न सामाजिक, धार्मिक समूहों के प्रमुखों ने एक विशेष अपील निकाली थी। उनके आगमन पर वेलागच्छिया के मन्दिर का वर्षों से सूखा कुआँ म्लान हो जल से भर गया था। उनकी मुद्रा, तपस्व्य एवं योगसार की व्याख्या का रमपान करने के लिए जैन एवं जैनतर समाज बड़ी सख्या में पधाराया था। आचार्यश्री की धर्म-कीर्ति एवं लोकप्रियता से किन्हीं कारणों से द्वेष रखने वाले सज्जनों ने उनकी ध्वल कान्ति एवं सश को मलिन करने की भावना से एक षडयन्त्र का आयोजन किया और उनके नग्न विचरण के सम्बन्ध में भ्रान्त वातावरण बनवा दिया।

सभी को विदित है कि महानगरी कलकत्ता में क्रांतिक महोत्सव के अवसर पर जैन 'गथापाठ परम्परा' में निकलती आई है। इस यात्रा में दिगम्बर एवं ज्यैष्ठिक दोनों बड़े उत्साह से सम्मिलित होते हैं। पारम्पराय बारा की टम ऐतिहासिक गथापाठों को देखने के लिए लाखों बंगाली भारी-भरित प्रातःकाल से ही सड़क के दोनों ओर एकत्रित हो जाते हैं। किन्तु धर्मद्वेषी व्यक्तियों की अपनी स्वायत्त साधना के समय धर्म की गौरव-परम्पराओं का ज्ञान भी नहीं रहना और वे अपने हित-पाधन के लिए उन गौरवशाली परम्पराओं को तोड़ने में भी नहीं हिचकिचाते। ऐसे ही व्यक्तियों की प्रेरणा से किन्हीं सज्जनों ने आचार्यश्री द्वारा गथापाठ में नग्न मुनि के रूप से सम्मिलित होने एवं नगर-विचरण पर प्रशासन के अधिकारियों से मिलकर प्रतिबन्ध लगावा दिया।

समर्थ दिगम्बर मुनि श्री देशभूषण जी महाराज ने दासता के युग में भी राज-रजवाड़े एवं ब्रिटिश अधिकारियों द्वारा लगाई गई प्रतिबन्धात्मक आज्ञाओं का डटकर एक सत्याग्रही के रूप में प्रबल विरोध किया था। उनके द्वारा किए गए तत्कालीन सत्याग्रहों के कारण अनेक देशी रियासतों के राजा, नवाबों एवं ब्रिटिश शासन के प्रतिनिधियों ने अपने-अपने राज्य में वे दिगम्बर जैन मुनि के विचरण पर प्रतिबन्ध हटा दिया था। सन् १९५८ में तो परिस्थितियाँ बिल्कुल ही बदल गई थी। महारथी माश्री के अहिंसक आन्दोलन के कारण भारत पराधीनता की बेडियों को तोड़ चुका था। हमारे देश में एक ऐसी धर्मनिरपेक्ष सरकार की स्थापना हो चुकी थी जो किसी भी धर्म

के अनुयायी को अपनी परम्परागत समाराधना का मौखिक अधिकार देती थी। अतः इस प्रकार के प्रतिबन्ध को स्वीकार करना वास्तव में धर्म का अपमान था।

पुलिस ने आचार्यश्री के स्वतन्त्र विवरण पर प्रतिबन्ध लगाने के लिए मन्दिर के चारों तरफ घेरा डाल दिया और आचार्यश्री ने भी दिगम्बर जैन धर्म एवं साधुओं के मौखिक अधिकारों पर प्रतिबन्ध लगाने वाली अनुचित निषेधाज्ञा का उल्लंघन करने की स्पष्ट घोषणा कर दी थी। जैन समाज में प्रतिबन्ध के समाचार से यही जेबेनी एवं हृदयविदारक पीड़ा थी। सम्भावना यह थी कि आचार्यश्री के प्रतिबन्ध तोड़ने पर पुलिस उन्हें गिरफ्तार कर लेगी। आचार्यश्री ने भगवान् पार्वनाथ का पावन स्मरण किया और उनकी स्तुति में भक्ति स्तोत्रों का पाठ किया। उसके उपरान्त आश्वयंजनक ढंग से प्रतिबन्ध को तोड़ते हुए वे रथयात्रा में सम्मिलित हो गये। उनकी विह्वल गति की सी गति एवं तपश्चर्या को देखकर पुलिस स्तब्ध रह गई। राजकीय आज्ञा से बड़े हुए पुलिसकर्मियों ने उन्हें अपनी विवशता बताते हुए दिगम्बर परिवेश में नगर-विवरण के लिये रोकने का प्रयास किया। नभी जैन समाज के प्रयासों से पुलिस कमिश्नर महोदय ने आचार्यश्री के चरणों में उपस्थित होकर निवेदन किया कि उनके नगर-विहार पर से सत्कारी प्रतिबन्ध उठा लिया गया है।

सभी आरक्षक-आधिकारियों की आँखों में दीपमालिका का उज्ज्वल प्रकाश आलाकित हो उठा और आचार्यश्री विशाल जन-समूह के साथ रथयात्रा में सतत चरन् चरन्। बंगाल की धर्मप्राण जनता ने इन्द्रियजयी मुनिश्री की मुक्तकण्ठ से जयजयकार की और बंगाल की तत्कालीन राज्यपाल श्रीमती पद्मजा नायडू ने हरीसन रोड पर पुष्पवृष्टि द्वारा उनका स्वागत किया। वास्तव में आचार्यश्री का स्वागत गौरवशाली निर्द्वन्द्व परम्परा का अभिनन्दन मात्र था।

पदयात्राओं और धर्मसभाओं के सन्दर्भ में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का सर्वक सामान्य से सामान्य नागरिक और विशिष्ट बुद्धिजीवी, ममाजसेवी, धर्माचार्य, राजनेता सभी से हुआ है। सभी आपकी धर्मप्रभावना और ज्ञानज्योति से प्रभावित हुए हैं। विश्व धर्म सम्मेलन, भगवान् महावीर स्वामी के २५००वें परिनिर्वाण महोत्सव, अवधबेलगोला में भगवान् बाहुबलि के महामस्तक-प्रियेक, 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्वदर्शन' ग्रन्थ विमोचन, लालकिना के निकटस्थ परिन्दों के धर्माध्यक्षता के विस्तार-योजना समारोह अथवा महाराजश्री के जन्मजयन्ती के अवसरों पर देश के शीर्ष नेता एवं बुद्धिजीवी सर्व श्री डॉ० राधाकृष्णन्, डॉ० जाकिर हुसैन, डॉ० फजलुद्दीन अली अहमद, डॉ० गोपाल स्वरूप पाठक, श्रीमती इन्दिरा गांधी, लालबहादुर शास्त्री, गोविन्द वल्लभ पंत, सम्पूर्णानन्द, मोहनलाल सुभाषिया, यू० एन० डेबर, निर्जालिण्या, बहानन्द देवी, प्रकाशचन्द्र सेठी, कमलापति बिपाठी, सिधचरण भाषुर, पद्मजा नायडू, धर्मवीर, प्रफुल्लचन्द्र सेन, देवराज अर्से, रामकृष्ण हेगड़े, महारानी सायत्री देवी, सेठ चुपकिहार बिड़ला आदि ने आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी का सान्निध्य पाकर अम्यात्म-लाभ किया है। भारत गणतन्त्र के प्रथम राष्ट्रपति राधाबि डॉ० राजेन्द्रप्रसाद न आचार्यश्री के द्वारा प्रकाश में लाए गये ज्ञान-विज्ञान के विविध आयामों को उद्घाटित करने वाले अकांक्षित में निश्चय प्राचीन ग्रन्थ 'सिरि भूतल' को संसार के आठवें आश्चर्य के रूप में स्वीकार करते हुए आचार्यश्री की शास्त्रान्वेष्टी दृष्टि और परम उपयोगी कार्यों को अर्हानिष्ठ करते रहने के उनके सत्कृत्य के प्रति आस्था व्यक्त की थी। भारत के उच्चतम न्यायालय (सुप्रीम कोर्ट) के न्यायमूर्ति माननीय श्री टी० एल० बेंकटरमण अय्यर श्री दिगम्बर जैन धर्मशास्त्रा, पहाड़ी धीरज, दिल्ली में जब दिनांक २०.२.१९५६ को आचार्यश्री के धर्मनार्थ पधारितों उनकी वीतरागी दिगम्बर मुद्रा तथा अथाश ज्ञानज्योति एवं धर्मचर्चा ने उन्हें अत्यधिक प्रभावित किया था। उस अवसर पर न्यायमूर्ति श्री अय्यर ने महकल भाषा में आचार्यश्री की शार्दूल्य स्तुति करते हुए जो भाव प्रकट किए थे उन्हें अविकल रूप में यही (हिन्दी अनुवाद-साहित) प्रस्तुत किया जा रहा है—

“न पुनः आत्मानं समर्थं मन्ये । नवापि अर्धवनीयत्वात् गुरो रज्ज्या किञ्चिदेव वक्ष्यामि । अस्माकं पुराणेषु देवाश्चासुराश्चेति अस्माभिः पश्यते ।

न पुनरस्माभिः अनुराः दृष्टाः विचित्ररूपः अमानुषरूपः चेति गुणः । देवः केचि गुणः अनुराः इत्ययं अमादिषः प्रच्छति सर्वैरेव अयं अजातः अवयन्तव्यः ।

असुभिः रमन्ते इति अनुराः । देवा शरीरस्वैव आशा वनन्ते इति अनुराः । ये चिन्तयन्ति अयमेव देहाः युष्मा अस्य देहस्य पोषणार्थं सर्वं कर्तव्य इति ये ये चिन्तयन्ति ते सर्वे अनुराः । ये पुनः चिन्तयन्ति अस्मादेहात् व्यतिरिक्ताः कश्चिद् वर्तते सह अस्माभिः ज्ञातव्याः । इति ये ये चिन्तयन्ति ते ते देवाः । इत्येव अतः अस्मात्साम्नाम् अस्माभिः देशचरानुसर्दिषु आत्मा अवयन्तव्यः ।

अयमेव अस्माकं शास्त्राणां उद्देशः । तदुद्दिश्य मध्विनन्तःपुराण्यं कुत इति चेत् गुरुदेव विद्या अधीतव्यः इत्यस्माकं निर्णयः ।

आयंवान् पुरुषो वेद उच्यते वेदः ।
तदा तथैव मानुदेवो भव, पितुदेवो भव,
आचार्यदेवो भव इत्युच्यते वेदेषु ।
मातुवत्तुल्यं पितुवत्तुल्यं गुरुरिति ।
गुरोर्ब्रह्मा गुरोर्ब्रह्मण, गुरुदेवो महेश्वरः ।
गुरुः साक्षात् परम ब्रह्मः तस्मै श्री गुरुवे नमः ।

इत्युच्यते सर्वत्रैव तस्मात् गुरु सेवाया एव अस्माभि आत्मको नमः । नमराधिगन्तव्यः वर्तते । इदमेव मया संक्षेपे उक्तं ।
कथं तवेति ते देवे ? देवे इदानीमेव पुनरपि वक्ष्यामि ।
अथ किञ्चित् वक्तव्यं दिगम्बरमतमनुसृत्य अधिकृत्य किं नमस्तु साधुः वाऽसाधुइत्यत्र प्रश्नः वर्तते ।
पुराणेषु शास्त्रेषु सर्वशास्त्रेषु न केवल जैनशास्त्रेषु सर्वेषामेव मतेषु कश्चित् कश्चित् नमनत्वमुपशोधनं वर्तते । विना किं
अथवान् अत्रि "दिगम्बरत्वेन निवेदितं शुचि इत्युक्तं गणरात्रि" ।
कीदृशस्य अथवान् पिनाकपाणि ?
किन्नाम दिगम्बरत्वं अस्मिन् काले समीचीनं स्यात् ?
किमिदमस्माकं नागरिकवृत्त्या स्वाधीनमिति आश्रित्य प्रकथेति पुनरेतत् वक्तव्यं किं नमस्तु ?
साधुः वाऽसाधुः अथवा इति अत्र अस्माकं मनरेष प्रथम कारणः । इत्यस्माकं मनः ।
कं शरीरं वर्तते तदा तत्र न किञ्चिदपि दोषः पश्यामि ।
यदि पुनरस्माकं कं स वर्तते तदानन्तरे वयं पश्यामः अयमेव संक्षेपः ।
तस्मात् येषां गुणः वर्तते अहं कं शरीरः पापरहितं संयुक्तं येषां मध्ये नमस्तु न दुष्टं भवति । यदि पुनः सन्ति मनुष्या येषां
चित्तं मनः कीदृशं युक्तं भवति येषां मनः पापशरीरं येषां मनः न सर्वकालं पापमेव चिन्तयति ।
तेषामपि यदि नमस्तुं दृश्यते तदातेषां मनसि विकाराः स्यादिति ताम् ।
तस्मात् कोऽपि निर्णयं कर्तुं शक्यमिति चेत् ।
यदि वयं मनसि शुद्धाः तदानामस्माकमत्र गृहीतं भवति ।
इत्येव मम अभिप्रायः इति मया गुरुरत्र निवेदितः । तबन्तरे निवेदितुं अशक्या इदानीं शक्त्यानुसारेण मया नमनत्वं स्वरूपं
निवेदितः ।
इत्यलं नमस्ते । पुनर्भूयात् दर्शनम् ।

अर्थः—

हमारे शास्त्र-पुराणों में देवता और राजाओं का वर्णन किया गया है । यद्यपि हम लोगों ने अमानस रूप असुरों को नहीं देखा तथापि उनके दुर्गुणों से देवता व राजाओं की पहचान होती है । सुरासुरों के कुछ सखण टस प्रकार हैं—जो प्राणों से रमण करते हैं यानी दूसरों की जान लेते हैं अथवा प्राणोत्सर्ग के समान पीडा देते हैं, जिनके शरीर में मदा खणिक भोगोपभोगों की आकांक्षा बनी रहती है तथा जो यह सोचते हैं कि "यह शरीर ही मुख्य है, इसका पालन-पोषण करना ही मूल कर्तव्य है" वे असुर यानी राजा हैं । परन्तु जो यह सोचते हैं कि "इस शरीर के अतिरिक्त भी कुछ है, यही हम लोगों की जानना चाहिये" वे देवता हैं । इसलिए देवपथ का अनुसरण करने वाले हम लोगों को आत्मा को जानना चाहिए । यही हम लोगों के शास्त्रों का उद्देश्य है । इसी उद्देश्य को ग्रहण करके हमें गुरु का आश्रय ग्रहण करके गुरुदेव से ही विद्याध्ययन करना चाहिए, यही हमारा निर्णय है ।

आयंवान् पुरुष वेद कहा जाता है । वेदों में मातु-देव, पितु-देव तथा आचार्य-देव होने के लिये शिक्षा दी गई है । पिता के समान, पिता के समान तथा गुरु के समान बनने की शिक्षा गुरुओं ने दी है । गुरु गरिमा के विषय में कहा है कि गुरु ब्रह्मा, गुरु विष्णु, गुरु शंकर तथा गुरु साक्षात् परब्रह्म स्वरूप हैं । अतः ऐसे गुरुदेव के लिये नमस्कार है । गुरुदेव की सेवा से ही हम सब आत्म-ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं ।

अब दिगम्बर मत के विषय में भी हम कुछ कहना चाहते हैं। नमता क्या है, साधु और असाधु क्या है? यह प्रश्न यहाँ उपस्थित होता है। इसके उत्तर में हमारा विचार यह है कि केवल जैनशास्त्र में ही नहीं अपितु सभी शास्त्र-पुराणों में तथा सभी मतों में नमनत्व की प्रशंसा की गई है। विनाकि भगवान् ने भी गणराशि नामक शास्त्र में कहा है कि दिगम्बरत्व से पवित्रता का निर्माण होता है। अंकर भगवान् ने भी दिगम्बर वेष धारण किया था। अब यहाँ पर पुनः यह प्रश्न उठता है कि नमन वेष से साधु या असाधु की क्या विशेषता है? तो इस प्रश्न के उत्तर में हमारा मन ही मूल कारण है। जब हमारा मन निर्मल रहता है तब हम दोष नहीं देखते तथा यदि हम विचार करें कि कहां कल्याण की प्राप्ति है तो नमनत्व में ही देखते हैं। अर्थात् जो निरभिमानो, निष्पाप तथा समता भाव धारण करते होते हैं उनके मध्य में नमनत्व कुछ भी प्रतिकूल नहीं मान्य पड़ता। परन्तु जो संसक्ति हैं या जिनका मन सदा पाप का ही चिन्तन किया करता है तथा जो अहंनिष्ठ बाह्य पर-पराधी में ही उनसे रहते हैं उनका मन में नैसर्गिक बिकार रहता है और वे ही स्वयं विकारी होने के कारण सर्वत्र सभी में दोषान्वेषण किया करते हैं। इस प्रकार नमता परम पवित्रता की धातक है। ऐसे गुरुदेव हमारे परम आराध्य हैं। अतः ऐसे पुरुषों के पाद पथों में हम बार-बार नमस्कार करते हैं और सदा यही सद्भावना करते हैं कि इसी प्रकार हमें सत्संग का लाभ प्राप्त होता रहे तथा सभी बन्धुओं से नम्र निवेदन है कि आप लोग भी इसी प्रकार अपनी सद्भावना रखकर अपने कल्याण का मार्ग प्रशस्त करें।”

धर्म प्रभावना के उद्बोधनात्मक स्वर

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने जैनधर्म के इतिहास का गम्भीर चिन्तन-मनन करके यह निष्कर्ष प्रस्तुत किया है कि जैनधर्मानुयायियों को राष्ट्रकल्याण एवं लोकोपकार की प्रवृत्तियों से प्रेरित होकर धर्म की प्रभावना हेतु सदैव तत्पर रहना चाहिए। चिन्तन एवं मनन के विविध साधों में आचार्यजी के तेजोहीन नयनों के सम्मुख अनेक बार जैनधर्म का गौरवमय अतीत अपने आध्यात्मिक एवं सांस्कृतिक वैभव के साथ साकार हो उठता है। वर्तमान में जैनधर्मानुयायियों की अल्पसंख्या तथा धर्मपरायणता के प्रति उनकी उदासीनता से उनका मन पीड़ित हो जाता है। श्री दिगम्बर जैन सान मन्दिर जी, दिल्ली में भाषण शुभला १३, दिनांक ३१ अगस्त, १९५५ को एक धर्मसभा की सम्बोधित करते हुए आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने श्रावक समाज के उद्बोधन हेतु उनका मार्गदर्शन करते हुए कहा था—

“जिस धर्म का प्रचार जितना अधिक हुआ करता है उस धर्म के अनुयायी उतने ही अधिक होते जाते हैं तथा जो धर्म प्रचार में जितना पिछड़ जाता है उसके अनुयायियों की संख्या भी उतनी ही कम हो जाती है।

जैन धर्म का प्रचार भगवान् महावीर ने अपने समय में इतना किया कि उनके नाम पर बर्द्धमान, वीरभूम, सिंहभूम, मानभूम आदि अनेक नगरी का नामकरण हुआ। भारत में जैनधर्म राजधर्म के रूप में बन गया। अहिंसा धर्म की प्रज्ञा समस्त भारत में फहराने लगी। भगवान् महावीर का निर्वाण हो जाने पर उनकी शिष्य परम्परा ने भी जैनधर्म का बहुत प्रचार किया। सम्राट् चन्द्रगुप्त के शासनकाल में ४२ हजार जैन साधुओं का विशाल सभ तो केवल मालवा में था। दासशर्मा दुर्गिन आने से पहले आचार्यजी भद्रबाहु के नेतृत्व में हजारों जैन साधुओं का संघ दक्षिण भारत की ओर बिहार कर गया। सम्राट् चन्द्रगुप्त ने ही जैन साधु की दीक्षा लेकर उन्हीं साधुओं के साथ दक्षिण की ओर बिहार किया।

हजारों साधुओं का मालवा में रहना और हजारों साधुओं के सभ का उत्तर भारत से बिहार करते हुए दक्षिण भारत को जाना इस बात का साक्ष्य है कि उस समय उत्तर भारत तथा दक्षिण भारत में जैनधर्म का बहुत प्रचार था। बहुत बड़ी संख्या में जैनधर्मानुयायी भारत में उस समय थे, तभी हजारों साधुओं के कुछ खान-पान, बिहारा, ठहरने आदि की सुव्यवस्था उस जमाने में अनायास हो जाती थी। किन्तु आज जब हम इस ओर दृष्टिपान करते हैं तब बहुत निराशा होती है। इस समय दिगम्बर साधु केवल ३७-३८ हैं। उनमें भी क्षति होती जा रही है। शारीरिक, कालिक एवं लेख सम्बन्धी कठिन परिस्थितियों के कारण नवीन साधुओं का होना दुर्लभ नजर आता है। अतः जैनधर्म का प्रचार बहुत कम हो गया है। जैनधर्म के महान् प्रचार को सम्पन्न करने के लिये मध्यस्थान के आठ अंगों में से आठवां अंग ‘प्रभावना’ बतलाया गया है। प्रभावना अंग का मूल उद्देश्य जैनधर्म को व्यापक बनाना था। किन्तु जैन समाज ने इस ओर इतनी उपेक्षा की है कि हमारी पड़ोसी जनता भी अनभिज्ञ है कि जैनधर्म क्या वस्तु है। करोड़ों भारतीय स्त्री-पुरुष भी जैनधर्म से अपरिचित हैं। भारतीय जैनतर विद्वानों में से अधिकांश जैनधर्म से अनभिज्ञ हैं। जैन सिद्धान्त का साधारण परिज्ञान भी बिरतों को होगा। तब बिदेसों में तो जैनधर्म को कौन कितना समझता होगा। सत्तार के सबसे प्राचीन, सबसे प्रमुख, सिद्धान्त और आधार की दृष्टि से सबसे अव्यसत धर्म प्रसिद्धि में इतना पीछे! यह सब प्रचार की कमी का परिणाम है।”

एक बिन्दु के रूप में आचार्यरत्न भी देशभूषण जी ने समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण से भारतीय समाज का विश्लेषण किया है और विविध धर्मों के प्रति तुलनात्मक दृष्टि रखते हुए जैनधर्म की ह्रासोन्मुखी प्रवृत्तियों को समाज के सामने रखा है। साथ ही धर्मप्रभावक आचार्य की भूमिका का निराह्न करते हुए उन्होंने जैन समाज को ऐसे आदर्शों एवं सामाजिक मूल्यों के आचरण के लिए प्रेरित भी किया है जिससे जैन धर्म अपने वास्तविक अर्थ में प्राणीमात्र का धर्म बन सके। इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि आचार्य श्री की दृष्टि में जैनधर्म एक सर्वोत्कृष्ट धर्म इसलिए है क्योंकि यह दया के मूल में जुड़ा हुआ है। इसलिए जैन धर्मानुयायी को बहुत सावधानी और समय से धर्माचरण करना पड़ता है। वर्तमान धार्मिक पलायन से जैन समाज भी प्रभावित हुआ है। आचार्यश्री ने धर्मप्रभावना के प्रति इस उदासीनता के निम्नलिखित कारण बताए हैं—

(अ) “आधुनिक जैन जानिया प्रायः क्षणिय हैं, किन्तु निरन्तर व्यापार करते रहने से उनका वीरतापूर्ण साध-सेव सुप्त हो गया है। वे उल्टोके बन गए हैं। जब कभी उन पर तथा उनके धर्मापननों (मन्त्रियों) पर आक्रमण होता है तो वे मुरझीला से उसका उत्तर नहीं देते।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ २६)

(आ) “जैन धर्मानुयायियों की प्रवृत्ति धन-सम्पत्ति की ओर दृढ़ता से अधिक हो गई है कि वे आत्मा की शक्ति को विस्मृत कर भौतिक सम्पत्ति के मोह में फँस गए हैं।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ २६)

(इ) “आजकल जैन धर्म प्रचारकों का नश्य केवल धार्मिक होता है। जिस सत्त्वा की तरफ से वे दौड़ा करते हैं उस संस्था के लिए द्रव्य एकत्र करना उनका मुख्य नश्य रहना है। यदि वे इस कार्य में सफल नहीं होते तो उन्हें वह नम्रता टूटा बैठी है। इनमें से अधिकांश प्रभावशालिनी वस्तुत्व कला से शून्य होते हैं, वास्तवीय ज्ञान भी उनका परिचय नहीं होता।”

(उपदेश सार संग्रह, दूसरा भाग, पृष्ठ ३१६)

भारतवर्ष में इस्लाम के आगमन तथा उसके प्रचार-प्रसार की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के सम्बन्ध में आचार्यश्री की मान्यता है कि भारतवर्ष के अनेक धर्मानुयायी शासकीय शक्ति के प्रभाव से इस्लाम धर्म में दीक्षित किए गए। इन नबदीक्षित इस्लामानुयायियों को इस्लाम धर्म की ओर से दृढ़ता से प्रेरित किया गया जिसके फलस्वरूप नबदीक्षित इस्लामानुयायी पक्ष के मुस्लिम बन गए।

इसके विपरीत जैन समाज ने अपने साधर्म्य बन्धुओं को अपने ही धर्म में बनाये रखने का प्रभावशाली प्रयास नहीं किया। ऐसे अनेक कारणों से इस्लाम आज सम्पूर्ण भारतवर्ष में प्रबल जनशक्ति बन गया है। एक उदार सत्त के रूप में आचार्य श्री देशभूषण जी ने इस्लाम धर्म का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए जैन धर्मानुयायियों को धर्मप्रभावना के इस रहस्य को समझने का प्रयास किया है—

“मुसलमानों ने जो पारस्परिक भ्रातृ भावना है, वह अवश्य अनुकरणीय है। जैनधर्म में सम्पत्तियों का जो वास्तव्य अर्थ बतलाया गया है ‘‘‘‘उस वास्तव्य को मुसलमानों ने अपने यहाँ क्रियात्मक रूप दिया है। तदनुकूल यदि अरब के किसी मुसलमान पर कोई सत्त आता है तो पूर्वी पाकिस्तान तक के मुसलमानों पर उसका प्रभाव होता है। ‘‘‘‘सम्पत्तियों के एक अन्य अर्थ स्थितिकरण का आचरण भी मुसलमानों ने अच्छे ढंग से किया है ‘‘‘‘जैन समाज ने अपने इन दोनों सामाजिक कर्तव्यों को धुला दिया है। इसी कारण आपसी विद्वेष के कारण हमारे अनेक भाई धर्म से च्युत हो चुके हैं ‘‘‘‘दक्षिण में लिङ्गमत जाति, मध्यप्रदेश की कलाल जाति, बिहार, बंगाल, उड़ीसा की सराल जाति पहिले जैन थी, अब वे जैन नहीं हैं। जैन समाज यदि अपने स्थितिकरण का आचरण करता तो वे समूची आसिया अजैन कभी बन जाती। ‘‘‘‘जैन समाज ने अपने धर्म प्रचार के सभी प्रगल्भनीय तथा आचरणीय साधनों को धुला दिया है। इन कारण जैन समाज को जनसंख्या का भारी ह्रास हो गया है और दिन पर दिन होता रहा है। इस ओर धार्मिक सज्जनों का ध्यान मुद्रित होना चाहिए।”

(उपदेश सार संग्रह, भाग २, पृष्ठ ३२४-३२५)

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी को यह देखकर आश्चर्य एवं दुःख होता है कि जैनधर्म अपनी शानदार सांस्कृतिक विरासत का उत्तराधिकारी होते हुए भी सत्त्वा की दृष्टि से अत्यधिक सीमित हो गया है। दूसरी ओर ईसाई धर्म ने दीन-दुःखियों की सेवा करके भारत में अपनी गहरी जड़ें जमा ली हैं और ख्रिस्ती धर्म होते हुए भी अपनी सेवापरायणता एवं धर्मप्रभावना से भारतवर्ष के मानसिक में अपना विशिष्ट स्थान बना लिया है। ईसाई धर्म की इस सेवाभावी विशेषता की ओर संकेत करते हुए आचार्यश्री ने कहा है—

“ईसाइयों ने सात समुद्र पार करके भारत के दीन-दरिद्र, असहाय स्त्री-पुरुषों को सत्य शिक्षित बनाकर सम्पन्न बनाये के

लिए सैकड़ों स्कूल, अनाथालय, कमिज, बोर्डिङ्ग, अस्पताल आदि खोल रखे हैं जिनमें पढ़-लिखकर, आश्रय पाकर हजारों व्यक्ति आराम से जीवन व्यतीत कर रहे हैं। जिस भारत में ४००-५०० वर्ष पहले एक भी ईसाई नहीं था उस भारत में आज ६०-७० लाख ईसाई हैं।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ १८६)

जैन धर्म, दर्शन और इसकी सांस्कृतिक सम्पदा को वैश्व का उल्लेख करते हुए आचार्यजी ने महात्मा यीशुमसीह के भारत आगमन और जैन साधुओं से आध्यात्मिक ज्ञान की प्राप्ति के ऐतिहासिक तथ्यों को समाज के सम्मुख इस भावना से रखा है कि वे अपने महान् जैन धर्म के प्रचार-प्रसार में सक्रिय होकर गौरव का अनुभव करें।—“महात्मा यीशु भगवान् महावीर ने समग्न पाँच सौ वर्ष पीछे हुए हैं। उनका २६ वर्ष का श्रावस्मिक समय अज्ञात है। अनेक ऐतिहासिक विद्वानों के मतानुसार महात्मा ईसा भारत में आये थे और उन्होंने भारत में जैन साधुओं से आध्यात्मिक ज्ञान प्राप्त किया था। जैन साधुओं के तप, त्याग, संयम से ईसा अच्छे प्रभावित थे। तदनन्तर उन्होंने पश्चिमी देशों में अपने मनोनीत धर्म का प्रचार किया।”

(उपदेश सार संग्रह, दूसरा भाग, पृष्ठ ३४१)

आचार्यरत्न जी देशभूषण जी को अपनी राष्ट्रव्यापी पदयात्राओं में समय-समय पर धर्मपरिवर्तन के अनेक प्रयोग का विवरण प्राप्त होता रहा है। जनसामान्य के आर्थिक वैश्व, उदरार्थि की विकराल समस्याओं से वे भलीभाँति परिचित हैं। इन सभी समस्याओं को देखते हुए उन्होंने मर्यादार्थन के अग वात्सल्य एवं स्थितिकरण को अपनाकर समाज के एक भी व्यक्ति को धर्मविमुख होने से रोकने के लिए श्रावको को प्रेरित किया है। इस सम्बन्ध में उन्होंने विभिन्न धर्ममहाओं में प्रवचन करते हुए जहाँ भी अवकाश मिला है वही जैन धर्म की प्रतिष्ठा और उसे मुद्द करके विभिन्न उपायों का संकेत किया है। आचार्यजी द्वारा दिए गए इन उद्बोधनों में से कुछ इस प्रकार हैं—

(१) “धर्म से चलायमान होने वाले स्त्री-पुरुषों को तत्काल सम्भालने की बहुत भारी आवश्यकता है, जिससे वे धर्म से विचलित न होकर धर्म पालन में स्थिर हो जाएँ। इस कार्य में विसम्भ करने की आवश्यकता नहीं क्योंकि धर्म परिवर्तन करने वाला जब तक अन्य धर्मानुयायियों या अधर्मी मनुष्यों के समागम में अच्छी तरह खुलकर नहीं आ पाता तब तक वह समझाने-बुझाने से तथा आवश्यकताएँ पूरी कर दिये जाने से अपने मजाल में उसके पुन आ जाने की सम्भावना नहीं रहती है। यदि कुछ समय उसको विधर्म में रहने दिया जाय तो धर्म परिवर्तन के उसके विचार पक्के हो जाते हैं। इस दशा में उसके पुनः अपने धर्म में लौट आने की आशा नहीं रहती।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ १८८)

(२) “इस कार्य में सागरवाही भी न करनी चाहिए क्योंकि जिस तरह एक व्यक्ति की बुद्धि होने से समाज की शक्ति में वृद्धि होती है उसी तरह एक व्यक्ति के कम हो जाने से अपना समाज का बल भी कम हो जाता है। एक-एक बूद पानी के बड़े में पड़ते रहने में बड़ा भर जाता है और एक-एक बूद पानी बड़े से निकलता है तो घड़ा खाली हो जाता है।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ १८८)

(३) “व्यापार करो, उद्योग-धन्ये चालू करो, धन उपाजन के जो भी अच्छे उपाय हैं उनको काम में लाओ, किन्तु एक तो उनमें अन्धाय, अनीति रजमान भी न करो...दूसरे धर्म साधन में जरा भी कमी न आने दो। जिस कार्य में प्राणिघात हो, किसी दीन हरिज निर्धन का हृदय दुःख हो उस धन्ये को न करो। अहिंसा तथा दया की उपेक्षा करके धन संचय करना अनुचित है।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ २७)

(४) “परमपूज्य जिनेन्द्रदेव के उपासक बनकर शान्त अहिंसक बनो, किन्तु अपने भुलाए हुए आत्म धर्म को फिर से अपनाओ, अपनी सत्ता को निर्भय एवं बलवान बनाओ, स्वयं बलवान बनो। धर्म तथा धर्मावलम्बी की रक्षा के लिए प्राणी का मोह छोड़ देना आवश्यक प्रतीत हो तो वैसा भी करो। धन्यो, दीन-दुःखियों की रक्षा के लिए सर्वत्र अर्पण करना पड़े तो उससे भी न चूको।... अनेक जैन रानियों ने भी बड़ी वीरता से अपने धर्म तथा राज्य की रक्षा की थी। तुम भी वीरता से जीना सीखो।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ २७)

(५) “आपको का कर्तव्य है कि सदा दीन दुःखी जीवों पर अनुकम्पा करके उनके दुःख दूर करते रहे। अपने घर पर यदि कोई भूखा जाए तो स्वयं अपना भोजन उसको करा दो। पशु, पक्षी, कीड़ा, मकौड़ा कोई भी जीव हो सदा सब घर दया करते रहो। जैनधर्म दया पर आश्रित है। अतः ससार के दुःखी जीवों का अपनी शक्ति के अनुसार दुःख मिटाना प्रत्येक जैन धर्मानुयायी का कर्तव्य है।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ ८६)

(६) “अपने नगर मे आनेवाले साथीमें दरिद्र बन्धु के परिवार के रहने के लिए मकान की व्यवस्था और व्यापार के लिए आवश्यक धनराशि का प्रबंध भी श्रावक समाज का कर देना चाहिए। इस प्रकार के वास्तव्य भाव से पुण्यबन्ध होता है, समाज की उन्नति होती है और धर्म की परम्परा बनी रहती है।”
(उपदेश सार स्रष्ट, प्रथम भाग, पृष्ठ ११४)

(७) “भगवान् महावीर ने अपने भक्तों को चार सचों मे सगठित रहने की विधि का निर्देश किया। मुनि, आत्मिका, श्रावक, श्राविका के उचित आचार का उपदेश भगवान् महावीर ने अच्छे विस्तार से दिया। उस चतुर्विध सच की सगठित प्रणाली भगवान् महावीर के पीछे भी चलती रही जिससे जैनधर्म की परम्परा अनेक पिछन बाधाओं के आने रहने पर भी बनी रही। आज उस चतुर्विध सच का संगठन स्थिति दिख रहा है। इसी से जैन समाज मे निर्बलता प्रवेश करती जा रही है। अतः जैनधर्म को प्रभाववासी बनाने के लिए हमें चारों सचों का मजबूत संगठन बनाना चाहिए। ‘संचे सचिः कलौद्युगे’ अर्थात् इस कलियुग मे संगठन द्वारा शक्ति पैदा की जा सकती है। इस कारण बीर शासन को व्यापक बनाने के लिए हमारा कर्तव्य अपने सामाजिक संगठन को बहुत दृढ़ बनाना है।”
(उपदेश सार स्रष्ट, प्रथम भाग, पृष्ठ १२५)

(८) “जिस समाज मे मनुष्य रहता है उस समाज की उन्नति तथा बढ़वारी पर ही मनुष्य की उन्नति तथा बढ़वारी अवलम्बित है। अतः समाज सेवा के लिए जितना इच्छ्य है सके उतना अवश्य देना चाहिए। अपने भाई बहनों के सकट दूर करना, समाज के बच्चों की शिक्षा की व्यवस्था, साथीमें के व्यापार आजीविका आदि मे सहयोग करने आदि सामाजिक कार्यों मे अपनी शक्ति अनुसार इच्छ्य व्यय करना चाहिए।”
(उपदेश सार स्रष्ट, प्रथम भाग, पृष्ठ १४६)

(९) “जिस देश मे हम रहते हैं उस देश की उन्नति के लिए यथासम्भव धन प्रदान करना चाहिए। इसके सिवाय लोक कल्याण के कार्यों का भी ध्यान रखना आवश्यक है। तदनुसार दीन दुःखी अनाथ अपाहिज, अन्धे, असहाय मनुष्यों के दूःख दूर करने मे जितनी सहायता दी जा सकती हो देनी चाहिए। भूले व्यक्ति को मोचन कराना, नंगे को वस्त्र देना, रोमी को औषधि देना, औषधालय खोलना, प्यासे को स्वेच्छ गीतल जल पिलाना चाहिए। इसके सिवाय वधु पतिव्रती की रक्षा के लिए, उनके भोजन के लिए, उनकी शिक्षा के लिए जितना बन सके अवश्य धन करना चाहिए। सारास यह है कि परिधम से न्यायपूर्वक शक्ति किए हुए धन को धर्माधी तथा परोपकार के लिए यथायोग्य व्यय करना चाहिए।”
(उपदेश सार स्रष्ट, प्रथम भाग, पृष्ठ १४६)

(१०) “श्रावकों को अपनी शक्ति अनुसार धर्म का स्वयं आचरण करना धर्म की मुख्य सेवा है क्योंकि स्वयं आचरण किए बिना धर्म का प्रभाव दूसरे व्यक्ति पर नहीं डाला जा सकता। अतः स्वयं धर्माचरण करके ऐसे शुभ कार्य करने चाहिए जिससे तुमको देखकर दूसरे व्यक्ति भी जैनधर्म की ओर स्वयं आकर्षित हों, जैनधर्म की प्रशंसा करे। इसके सिवाय जैनधर्म के सत्य सिद्धान्त सरल भाषा में प्रकाशित करके जनता में उन्हे वितरण करें। जैन साहित्य जैनतर विद्वानों को भेंट करें। जैनतर भद्र पुरुषों के साथ सम्पर्क जोड़कर, उनके साथ प्रेम स्थापित करके उनको मोक्षमार्ग प्रकाशक बन्धों का स्वाध्याय कराएँ। जैन धर्म का आचरण करने की प्रेरणा करते रहें। जैनतर समाजों मे जैनधर्म के महत्त्व को प्रकट करने वाले भाषण दें। जो अपने जैन बन्धु धर्म से विचलित या क्षिणित रहें हो उनको समझा-बुझा कर धर्म मे दृढ़ करें।”
(उपदेश सार स्रष्ट, प्रथम भाग, पृष्ठ १७६)

(११) “अपने समाज की निष्काम सेवा करना भी मनुष्य का प्रधान कर्तव्य है। व्यक्ति की उन्नति तभी होती है जबकि समाज की उन्नति होती है। यदि अपने समाज मे अविद्या, दुराचार, ईर्ष्या, द्वेष फैला हुआ होना, दरिद्रता फैली हुई होना तो उसका प्रभाव इस समाज के प्रत्येक व्यक्ति पर बोझा बहुत अवश्य पड़ेगा। —मनुष्य को अपना स्वायं योग्य करके समाज के हित को प्रधानता देनी चाहिए। इसके लिए समाज मे शिक्षा का प्रचार करना चाहिए, समाज मे फैली हुई क्रूरतियों को दूर करना चाहिए। अपने समाज के अनाथ बच्चों, महिलाओं के शिक्षण, आजीविका आदि का प्रबंध कर देना चाहिए जिससे अपने समाज में कोई दुःखी न रहे। समाज मे ऐसे निरव्ययों का प्रचार करना चाहिए जिनके द्वारा निरव्यय व्यक्ति भी अपने पुत्र-पुत्रियों के विवाह सम्बन्ध आदि सामाजिक कार्य सरलता से कर सकें। सारास यह है कि समाज को हम अपना बड़ा परिवार समझ कर उसके प्रत्येक बच्चे को अपना बच्चा, उसकी प्रत्येक स्त्री को अपनी बहन, पुत्री और प्रत्येक मनुष्य को अपना भाई समझे।”
(उपदेश सार स्रष्ट, प्रथम भाग, पृष्ठ १७६-१७७)

(१२) “दुःखी स्त्री पुरुषों के साथ पीठे नम्र शब्दों मे बातचीत करो, यदि वे झूठे हो तो उनको रोटी खिलाओ, प्यासे हो तो पानी पिलाओ, नंगे हों तो उनको वस्त्र दो, यदि रोमी हों तो उनको औषधि दो। स्वयं जिना कर सफसे हो उतना स्वयं करो, जितना

युग से न हो सके उतना दूसरों से उनका भला कराने का यत्न करो। इतना भी न हो सके तो अपने मन में उनके लिए सहानुभूति रखो। तब मन धन यदि दीन दुखियों की रेंवा में लग जाए तो इससे अधिक और अच्छा इनका उपयोग क्या होगा ?”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ १०३)

(१३) “यदि कभी किसी धर्मालया से कोई ऐसा निन्दाजनक अपराध हो जाये तो अन्य धर्मालया का यह कर्तव्य है कि उस धर्मालया का अपमान होने से बचावे जिससे कि धर्म का अपबाध न होने पाए। क्योंकि धर्मालया की निन्दा होने से धर्म की निन्दा अवश्य होती है। इससे समाज की भी बहुत धक्का पहुँचता है। जिस तरह अपनी समाज का कोई मनुष्य अच्छा यशस्वी कार्य करे तो सर्वत्र उस समाज का नाम उज्ज्वल होता है और उस समाज का मस्तक ऊँचा होता है। किन्तु यदि कोई मनुष्य निन्दनीय कार्य कर बैठे तो उस समाज का भी अपमान फैल जाता है, उस मनुष्य के दुर्कृत्य के कारण उस समाज की भी नीचा देखना पड़ता है।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ १०५)

(१४) “इस युग में हम सबका कर्तव्य है कि प्रथम ही अपने पद अनुसार जैनधर्म का निर्दोष आचरण करके अपना ऐसा उष्णकोटि का जीवन बनाएं जिसे देखकर दूसरे व्यक्तियों के हृदय में जैनधर्म का गौरव स्वयं अंकित हो सके। इसके लिए हमारा नैतिक मुद्र लेन-देन, रहन-सहन होना चाहिए। लोककल्याण की भावना, सहिष्णुता, दया का किम्वत्तक रूप हमारे कार्यों में सतत बना रहना चाहिए। हमारी कोई भी प्रवृत्ति लोकहित के विरुद्ध न हो और देशहित विरोधी कार्य हमारे द्वारा न हों, हमारे बचन विश्वस्त, हितकर, मत्त, सारभूत होने चाहिए।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ ११७)

(१५) “धर्मालया (आश्रम) अपनी विश्वसनीयता बनाने के लिए व्यापार में न असत्य बोलना है न किसी को धोखा देना है, कभी बुझीकर की चोरी नहीं करता, न आयकर, बिजलीकर से बचने या कमी के अधिप्राय में दुकान का हिसाब, बड़ी खाते छलत बनाता है। सही जमा खर्च किया करता है। ————— ऐसा व्यापारी धीरे-धीरे व्यापार में अग्रणी हो जाता है और उसे अनित्य लाभ होता है।”

(उपदेश सार संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ २०७)

(१६) “अनेक स्त्रियाँ अनेक पुत्र-पुत्रियों क रहते घरौबी की दवा में विषघाता हो जाती हैं, अनेक घरौब लड़के-लड़कियाँ माता-पिता के मरने से अनाथ हो जाते हैं, अनेक व्यक्ति किसी रोग या दुर्घटना के कारण निरक्षर बन कर परमुखापेची बन जाते हैं। अनेक स्त्रियों को उनके पति कुपुत्रता या बाध होने के कारण निराश्रित छोड़ देते हैं, बहुत-से बच्चों को सौतेली माँ घर में नहीं रहने देती। इस तरह आजकल संसार में अनेक तरह के कष्ट स्त्री-पुरुषों पर आ रहे हैं। आये हुए दुःखों से छुटकारा पाने के लिए बहुत-से अपना धर्म-कर्म छोड़कर ईसाई आदि बन जाते हैं। बहुत-सी स्त्रियाँ दुराचारी, वैश्या आदि बन जाती हैं, बहुत-से आत्महत्या कर लेते हैं, बहुतों को भीख मांगनी पड़नी है। इस दवा में समाज-हितैषी पुरुषों का काम है कि ऐसे दीन-दुःखी, अनाथ, विधवा, अर्ध स्त्री-पुरुषों, बाल-बच्चों की सेवा करने के लिए, उनको पैरो पर खड़ा करने के लिए समुचित सकल स्थायी प्रबन्ध करें। बौध्दालय, अनाथालय, विधवाश्रम आदि की स्थापना करें और ऐसी संस्थाओं को ऐसे प्रबल ङंग में बनाएं कि उनके चलाने के लिए द्रव्य मागने की आवश्यकता न पड़े, उस संस्था के आदर्श कार्य से आकर्षित होकर जनता उस संस्था को स्वयं सहायता प्रदान करे।”

(उपदेश सार संग्रह, दूसरा भाग, पृष्ठ ३८८)

(१७) “आवकों को ऐसे सेवामण्डल बनाने चाहिए जिनके द्वारा असहाय, निराश्रित, दुःखी, पीड़ित स्त्री-पुरुषों को तन, मन, धन से सहायता पहुँचती रहे। जो व्यक्ति निर्धन होते हुए भी समाज में सम्मान से रहते हों, जो घगट में किसी की सहायता लेना अपने सम्मान के बिल्कुल समर्थ हो ऐसे स्त्री-पुरुषों को गु-आ में मशायदा करनी चाहिए।”

(उपदेश सार संग्रह, दूसरा भाग, पृष्ठ ३८८)

(१८) “आवकों को अपने गुणों से आत्मा की प्रभावशाली बनाना चाहिए। तपस्या तथा सञ्चरित के आचरण से आत्मा में शान्त प्रकट होता है। अतः जैनधर्म की प्रभावना के लिए सबसे प्रथम तो अपने आत्मा में जैनधर्म को उत्तार कर अपने आपको प्रभावशाली बनाना चाहिए। इसके बाद अपना ज्ञान गुण विकसित करना चाहिए। जैन सिद्धान्त तथा अन्य सिद्धान्तों का और न्यायशास्त्र का परिज्ञान प्राप्त करना चाहिए। ————— इस प्रकार अपने ज्ञान के प्रभाव से उपदेश देकर, शास्त्रार्थ करके तथा प्रश्न-उत्तर द्वारा जैनधर्म की प्रभावना करें।”

(उपदेश सार संग्रह, दूसरा भाग, पृष्ठ ४३३)

(१९) “आवकों को लोकप्रकारक कार्य करके जैनधर्म का प्रभाव माध्यायन जनता में फैलाना चाहिए जिस तरह कि जयपुर के निर्दोष दीवान अमरचन्द्र जी ने प्रजा की रक्षा के लिए अर्धशतक तक की मार डालने का अपराध अपने ऊपर लेकर सैकड़ों अनुर्थों की जीवन रक्षा की थी। इसी तरह शान, महान् उत्सव करके, दर्शनीय ध्वज मन्दिर बनाकर जैनधर्म की प्रभावना संसार में

फैलानी चाहिए। अन्य मतानुयायियों को जैनधर्म की तरफ आकर्षित करने के लिए धावको को दीन दुःखी वरिष्ठ जनता की सेवा करके उनके हृदय में जैनधर्म का प्रभाव उत्पन्न करना चाहिए। अलहाय विधवाओं, अनाथ बच्चों की रक्षा करके उनको जैनधर्म का कल्याणकारी उपदेश देना चाहिए।”

(उपदेश सार संग्रह, दूसरा भाग, पृष्ठ ४०४)

(२०) “प्रभावना करना धर्म के लिए नितान्त आवश्यक है। प्रभावना का सीधा-सादा अर्थ यह है कि अपने धर्म की उल्लति, विकास और प्रसार के लिए रथोत्सव करना, बड़े-बड़े विधान करना, प्रतिष्ठा करना, जिससे सहजों या लाज्यों की संख्या में जनता धर्म के बाह्य रूप को देख सके। धर्म के अन्तरंग रहस्य, परिणाम शुद्धि या आत्मिक शांति को साधारण जन समाज नहीं समझ सकता है। वैयक्तिक होते हुए भी धर्म को सामूहिक या सामाजिक रूप देना ही प्रभावना है। उत्सव करने से मैकड़ों ही नहीं, सहजों व्यक्ति धर्म की ओर आकृष्ट होते हैं। उत्सव आदि धर्म प्रचार में बड़े सहायक हैं। इनके द्वारा ही धर्म का प्रचार सरलता-पूर्वक किया जा सकता है क्योंकि बाह्य रूप को देखकर अधिकांश भावुक व्यक्तियों का धर्म दीक्षित हो जाना या उस धर्म से परिचित हो जाना स्वाभाविक है।

पुरातन काल में धर्म परिवर्तन के प्रधान साधनों में रथोत्सव, वास्तव्य और भाजिक चमत्कार थे। जो सम्प्रदाय इन कार्यों में प्रवीण होता था, वह अपने धर्म के अनुयायियों की संख्या बढ़ा लेता था। उस काल में राजा के अनुसार ही प्रायः प्रजा का धर्म रहता था। यदि राजा जैन धर्मानुयायी है तो उसकी प्रजा भी प्रसन्नता से इसी धर्म की अनुयायी बन जाती थी और कालान्तर में उसी राजा के शीव धर्मानुयायी हो जाने पर प्रजा की भी जैनधर्म ग्रहण करना पड़ता था। इस प्रकार उस काल में धर्मप्रचारक धर्म के बाह्य रूपों को जनता के सामने रखते रहते थे।

वर्तमान में भी रथोत्सव, पूजा, प्रतिष्ठा आदि प्रभावना के कार्यों की बड़ी आवश्यकता है। इन कार्यों के द्वारा जनता में धार्मिक अभिरुचि उत्पन्न की जाती है। जनता किसी भी धर्म को जान सकती है तथा उसकी ओर आकृष्ट भी हो सकती है। आज पूजा, प्रतिष्ठा के अलावा भी जैन शस्त्रों को छपवाकर बाटना, जिससे सर्वसाधारण जैन धर्म के तत्त्वों से अवगत हो, प्रभावना का कार्य है। इस कार्य के द्वारा प्रभावना तो होती है, पर पुण्य का भी महान् बन्ध होता है, क्योंकि शस्त्रों के अध्ययन द्वारा अनेक व्यक्ति अपने आचरण को सुधार सकते हैं, अपनी आत्मा का कल्याण कर सकते हैं तथा अमृत मार्ग से हट कर सत् मार्ग में लग सकते हैं। अतः प्रभावना से पुण्यार्जन होता है, जिससे जीव को परम्परा से मोक्ष की प्राप्ति होती है।

धन पाकर जो व्यक्ति धन का व्यय नहीं करता है, केवल अपने भोग-विलास को ही सब कुछ समझता है, उसी में मस्त रहता है, वह व्यक्ति निम्न कोटि का है। उसका जीवन पशुवत् है, क्योंकि खाना-पीना यही संकुचित क्षेत्र उसके जीवन का है। मनुष्य जन्म को प्राप्त कर जिसने अपने अधोष्ठ धर्म का उद्योत नहीं किया तथा अपने अचित धन में से मानव कल्याण में कुछ नहीं लगाया, उसका जीवन निरर्थक है। नीतिकारों ने ऐसे व्यक्ति की बड़ी भारी निन्दा की है।

प्रत्येक गृहस्थ का कर्तव्य है कि वह अपनी कमाई का आठवाँ या दसवा भाग दान में अवश्य खर्च करे। आज के युग में मन्दिर बनवाने या प्रतिष्ठा करवाने की उतनी अधिक आवश्यकता नहीं है, जितनी ज्ञानदान और जैन साहित्य के प्रचार की है। मन्दिर इस समय पर्याप्त संख्या में प्रत्येक नगर में वर्तमान हैं। अधिक मन्दिर रहने से उनकी व्यवस्था भी ठीक नहीं हो पाती है। अतः अब प्रभावना के लिए मन्दिर की आवश्यकता नहीं। रथोत्सव आदि प्रभावना के लिए आज भी उपयोगी हैं, पर इनको भी सभाल कर करना चाहिए। प्रभावना का ठोस कार्य जितना साहित्य के प्रचार या शिक्षा द्वारा हो सकता है, उतना रथोत्सव आदि में नहीं। साहित्य के प्रचार से जैनधर्म का यथार्थ बोध जनता कर सकती है तथा जैनधर्म के मौलिक आध्यात्मिक तत्त्वों का मनन कर सकती है। जैनधर्म आचार और विचार दोनों की ही दृष्टि से सर्वसाधारण को अपनी ओर आकृष्ट करने वाला है तथा इनके मनन, चिन्तन द्वारा प्रत्येक व्यक्ति अपना कल्याण कर सकता है। अतः प्रत्येक आदमक को दान अवश्य करना चाहिए।”

(रत्नाकर भाग, द्वितीय भाग, पृष्ठ ६६-१००)

(२१) “जैन समाज में आज न तो यथेष्ट जनता को जैनधर्म की ओर झुकाने वाले हैं और इसी कारण जैनधर्म की ओर साधारण जनता का झुकाव नहीं है। जैनधर्म का जनता में अधिक व्यापक प्रचार न हो सकने के विषय में महान् श्रेष्ठि श्री समस्तभद्र आचार्य ने अनुभव की बात निम्नी है—

कालः कलिर्ना कनुषास्यो वा, शत्रु, प्रवक्तुर्वचनान योषा ।

त्वच्छास्त्रैकाधिपतितत्त्वसमी प्रभुत्वशक्तेरपवादहेतुः ॥

अर्थात्—हे भगवन् ! आपका भगतहितकुर धर्म जो विश्वव्यापक नहीं बन पाया है उसके तीन कारण हो सकते हैं— १. या तो यह कलिकाल की महिमा कि इस काल में लोकहितकारी सत्य धर्म का प्रसार कठिन हो गया है । २. उपदेश सुनने वाली जनता का हृदय इतना क्लृप्त बन गया है कि वह आत्म-कल्याण की ओर रुचि नहीं दिखाता । ३. तीसरा कारण यह भी हो सकता है कि आप द्वारा प्रकृति जैन धर्म के सिद्धान्तों का प्रचार करने योग्य प्रभावशालिनी वाक्यशक्ति जैन वक्ताओं में नहीं रही ।

पूर्वोक्त दो कारणों का सुधार करना तो हमारे हाथ की बात नहीं, क्योंकि कलिकाल को हम किसी तरह चौथा काल नहीं बना सकते, परन्तु इतना अवश्य है कि इस कलिकाल में सत्यबोधी, भद्रपरिणामी सम्मनों की कमी नहीं है, पर्याप्त जनता सत्य धर्म पर चढ़ने के लिये साक्ष्यित है । उसको जैसा मार्ग मिल जाता है उस पर चढ़ने लगती है । यदि कोई प्रचारक उस जनता के समक्ष जैनधर्म के सत्य सिद्धान्तों का ठीक ढंग से प्रचार करे तो इस काल में भी वह भद्र जनता जैनधर्म को हृदय से स्वीकार कर सकती है, आचरण भी कर सकती है । यह बात अवश्य है कि लोग प्रायः मनोरञ्जन, विषयभोगों की ओर दौड़ते हैं । अपने आहार-विहार, खान-पान पर अधिकतर स्त्री-पुरुष किसी तरह का प्रतिबन्ध लगाया पसन्द नहीं करते । और, जैनधर्म शुरू से ही अश्वय, अशुद्ध पदार्थों के खानपान पर तथा अयोग्य आचरण पर प्रतिबन्ध लगाता है । परन्तु उन स्त्री-पुरुषों की भी सखार में कमी नहीं है जो आत्मकल्याण के लिये ऐसे प्रतिबन्धों का स्वागत करते हैं और सहर्ष उन अच्छे नियन्त्रणों का आचरण करना चाहते हैं ।

अतः धर्म प्रचार के लिये हमको इन तीन कारणों पर ध्यान देते हुए अपनी गृष्टियों का सुधार करना चाहिये । हमको अच्छे प्रभावशाली विद्वान् वक्ता तैयार करने चाहिये जिनको विविध भाषाओं का ज्ञान हो, जिन दर्शन के सिद्धान्त अन्य दर्शनों का भी जिनको अच्छा परिज्ञान हो, जिन्हें प्रचार करने की अच्छी शिक्षा दी जाए और जो प्रचार के साधनों से सम्पन्न हों, प्रचार कार्य के लिये उन्हें निराकुल रक्खा जाए । किन्तु जैन समाज में आज ऐसा एक भी धर्मप्रचारक नहीं है ।

प्राचीन समय में प्रचार कार्य जैन साधुओं के हाथ में था, वे अधिक संख्या में होते थे, सर्वत्र उनका निर्बाध विहार होता था । प्रायः सभी मुनि अनेक विषयों के अच्छे विद्वान् होते थे । लम्बरिन आश्रम (गृहस्थ जैन) भी सर्वत्र पाये जाते थे । अतः मुनियों को प्रायः सभी ग्रामों, नगरों में यथासमय शुद्ध निर्दोष भोजन मिल जाता था । मुनि यथासमय भोजनचर्या के लिये नगर या ग्राम में आते थे और विधि अनुसार षोडश-सा भोजन करके पुनः अपने ध्यान-अभ्यास के लिये एकान्त, शान्त, वन-प्राप्त में चले जाते थे । वहां पर शान्ति के साथ कठोर तपस्या करते थे । उस तपस्या के कारण उनकी विविध श्रद्धिया-सिद्धिया प्राप्त हो जाती थी । श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्यायज्ञान, बीज श्रद्धि, वचनबल, वादिव श्रद्धि, अष्टाङ्ग निमित्त ज्ञान, चारणश्रद्धि, वदश्रद्धि, विक्रिया, सेजस आदि अनेक प्रभावशालिनी मानसिक, बान्धनिक, शारीरिक श्रद्धिया उनकी प्राप्त हो जाती थी, जिनके कारण उनका व्यक्तित्व महान् प्रभावशाली बन जाता था । इसी कारण वे जहाँ पर भी आते थे वहाँ भव्य जनता का मेला लग जाता था । वे मुनि उस जनता का अनुरोध पा कर जो भी प्रभावशाली उपदेश देते थे, उस उपदेश का एक-एक शब्द श्रोताओं के हृदय पर अंकित हो जाता था । सुनने वाले सभी स्त्री-पुरुष संजीव बाणी में प्रगत होने वाले उनके धर्म-उपदेश के अनुसार मिथ्यात्व, अन्धधर्म, अश्वय का त्याग करके जैनधर्म के समस्त बन जाते थे । उनमें से बहुत-से व्यक्ति तत्काल सखार, भोगों और शरीर से विरक्त होकर मुनि वीक्षा से लेते थे, अनेक व्यक्ति ऐलक, अल्लक, बड़बारी पद की वीक्षा से लेते थे । जिन स्त्री-पुरुषों में कारणवश विशेष त्याग की क्षमता न होती थी, वे भी कम से कम जैनधर्म का हृदय से श्रद्धान् व्यवहार कर सम्मगृष्टि तो बन ही जाते थे ।

इस तरह प्राचीन समय में जैनधर्म के प्रभावशाली प्रचारक, रत्नत्रय की मूर्ति, अच्छे कुशल विद्वान् मुनिराज होते थे । उनकी अटल श्रद्धा, ज्ञान, आचरण का जनता के हृदय पर तत्काल अमिट प्रभाव पड़ा करता था । आज वैसी बात नहीं रही । आज समस्त भारत में केवल ३५-३६ विपश्चर साधु हैं । उनका भी सर्वत्र स्वतन्त्र विहार संभव नहीं है । भव्य कारणों के सिवाय इस विहार में रुकावट का एक विशेष कारण यह भी है कि सभी स्थानों पर जैन गृहस्थों के घर नहीं पाये जाते । संकेतो वाव ऐसे हैं जहाँ पर जैनो का एक भी घर नहीं है । वहाँ पर जैनो के घर हैं वहाँ पर भी शुद्ध खान-पान का अभ्यास न रहने के कारण महाव्रती साधुओं की भोजन विधि तो दूर की बात रही व्रती श्रावकों—ऐलक, अल्लक, बड़बारी आदि के भोजन की व्यवस्था भी नहीं हो पाती । ऐसी विकट समस्याओं के कारण मुनियों का सर्वत्र विहार कठिन हो गया है । जहाँ पर मुनि विहार होता है उन स्थानों पर धर्मप्रचार भी अनायास होता ही है । किन्तु आज की आवश्यकतानुसार बहुत बड़े व्यापक प्रचार की आवश्यकता है । उस व्यापक प्रचार को ये केवल ३५-३६ मुनि वैदव विहार द्वारा नहीं कर सकते । अतः धार्मिक प्रचार कार्य में सबको यथासमय सहयोग देना चाहिये ।”

(उपवेश सार संक्षेप, दूसरा भाग, पृष्ठ ३१६-३२१)

एक उदात्त पुरुष

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज निम्नव्य ही एक उदात्त पुरुष हैं। यहाँ 'उदात्त' शब्द का प्रयोग हम दोनों ही अर्थों में कर रहे हैं—(i) उदार, और (ii) ऊर्ध्वगुणी भेदना के अर्थात्पुरुष। दक्षिण भारत की भाषाओं में उपलब्ध प्राचीन जैन धर्मग्रन्थों को उत्तर भारत की भाषाओं हिन्दी व मराठी में अनुवित करके आपने एक सुदृढ़ साहित्यिक-सांस्कृतिक समन्वय सेतु का निर्माण किया है। चारों जैन सम्प्रदायों के धर्मगुरुओं के साथ एक ही मंच पर बैठ कर आपने उनके समन्वय की दिशा में तो विचार-विमर्श किया ही है, विषय धर्म सम्मेलन के मंच पर समासीन होकर आपने मानव धर्म की कल्पना को साकार करने की दिशा में भी चिन्तन किया है। आपकी उदार, सहिष्णु और गुणवाही दृष्टि के कारण आपकी धर्मसभाओं में केवल जैन ही नहीं, वैष्णव, आर्यसमाजी, मुस्लिम, सिख, हरिजन, गिरिजन सभी ने सम्मिलित होकर धर्मसाध किया है। सामाजिक कल्याण और उसके निरन्तर उत्कर्ष के लिए भी आपने अपनी योजनाओं को साकार किया है। आपकी प्रेरणा से नवनिर्मित जिनालयों, तीर्थ क्षेत्रों अथवा जीर्णोद्धार किये गए धर्मस्थलों में पट्टचक्र मानव-मन को असीम शक्ति का अनुभव होता है। विद्यालयों तथा युक्तुलों की स्थापना द्वारा भी आपने शिक्षा को सर्वत्र सुलभ बनाने का प्रयास किया है। इधर, कोषली में लगभग एक करोड़ रुपये की लागत से निर्माणाधीन श्री देशभूषण चिकित्सालय तो उनकी जनकल्याणकारी उदार योजनाओं की विशाल झांकी प्रस्तुत कर रहा है जहाँ दूर-दूर से आये हुए रोगग्रस्त प्राणी आधुनिकतम चिकित्सा-सुविधाएँ प्राप्त करके कल्याणगति प्राप्त करने से आचार्यजी की कृतज्ञतापूर्वक स्मरण किया करेंगे।

वस्तुतः आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की निवृत्ति भावना आवर्त है। निवृत्ति की साधना उन्होंने माय मोक्षलक्ष्मी का धरण करके आत्म-कल्याण के लिए ही नहीं की बरन् प्राम्य जीवों के कल्याण के लिए भी वे निरन्तर अनेक लोकोपकारी योजनाओं की कल्पना और उनका क्रियान्वयन करके मानव-मात्र की मोक्ष-कामना कर रहे हैं। ऐसे हैं आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी !

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की साधना और रचनात्मक कार्यों को देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि 'सार्केत' में राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त ने भगवान् श्री रामचन्द्र जी से आत्मस्वीकृति के रूप में जो अपेक्षाएँ की थीं उन्हें वर्तमान में आचार्यजी पूरा कर रहे हैं—

“धर्म में नव वैभव व्याप्त कराने आया,
नर को ईश्वरता प्राप्त कराने आया।
सदेस यहाँ मैं नहीं स्वर्ग का लाया,
इस भूतल को ही स्वर्ग बनाने आया ॥”

□



एक महान् सन्त-रत्न

आचार्य सत्नाट श्री आनन्द ऋषि जी

भारतवर्ष सदा से ही सन्तो की जन्मभूमि एवं कर्मभूमि के रूप में विद्युत है। अनेक साधना-मार्ग होते हुए वा सभी का सङ्घ सम्पूर्ण कर्मों का साय कर मोक्ष-प्राप्ति का रहा है। सभी सन्तों ने अपनी साधना एवं आराधना द्वारा स्व-पर का कल्याण करते हुए मानव-जाति का मार्ग प्रशस्त किया है। यह सन्त-परम्परा अक्षुण्ण रूप से बली आ रही है।

सत्सार के महाभार में जब-जब जीवन-नीका दुबने को आई, सन्तो ने अपने अनुभव एवं आत्म-शक्ति द्वारा उसे उबार दिया है। युग के सम्बन्ध में जिस इतिहास का निर्माण हुआ है, वह सभी सन्तों की प्रेरणा का प्रतिकूल है। अतीत में भगवान् महावीर, बुद्ध, मानक, विवेकानन्द आदि अनेक सन्त-पुरुषों ने भारत में ही नहीं अपितु विश्व के कोने-कोने में ज्ञान, शक्ति, चारित्र्य एवं सदाचार तथा विश्व-मात्सल्य का अमञ्जल जगाया था। मानव को 'असुखं दुष्टाश्चकम्' का पाठ पढ़ाया था। 'आत्मवत् सर्वभूतेषु' का जीता-जागता मारा दिया था। 'आत्मनः प्रतिकूलानि परेषाम् न समाचरेत्' का किङ्कित दिया था। 'जीओ और जीने दो' का उद्घोष किया था। मानव-जाति पर यह उनका बहुत बड़ा उपकार है।

उसी परम्परा में वर्तमान में भी ऐसे सन्त विद्यमान हैं जो अपने सन का कण-कण एवं जीवन का अण-अण जगज्जित में लगा रहे हैं। उन्हीं सन्तों की श्रृंखला की कड़ी में हैं आचार्य श्री देशभूषण जी। जैन समाज में वो परम्पराएँ बली आ रही हैं—दिगम्बर एवं श्वेताम्बर। दोनों का आराध्य एक है—कुछ आचार-विचार व क्रिया-भेद होते हुए भी जैन की दृष्टि से या सैद्धांतिक दृष्टि से दोनों एक हैं। दोनों सम्प्रदायों में त्याग, तप, जप, स्वाध्याय आदि को महत्त्व दिया गया है। आचार्य देशभूषण जी एक महान् सन्त-रत्न हैं। हमने उनकी देहली बाबुमंस में निकटता से देखा है। वे उच्च विचारक, सगठन के हिमायती एवं समन्वयवादी सन्त हैं। उनकी हाविक भावना है कि सभी जैन भगवान् महावीर के नाम पर एक जगह आएँ और समाज का नैतिक, धार्मिक एवं आध्यात्मिक विकास हो। इसीलिए उनका बिहार-क्षेत्र दक्षिण से उत्तर रहा है। उनके ऋण से उन्मूल होने के लिए समाज के प्रमुख लोगों ने 'अमिनन्दन ग्रन्थ' भेंट करने का निर्णय किया। यह स्तुत्य है। इस ग्रन्थ-रत्न से जैन साहित्य में बुद्धि होगी। यह ग्रन्थ रत्न जैन इतिहास एवं दर्शन का सुन्दर, सुलभ ग्रन्थ बने। इससे प्रेरणा लेकर अनेक मुमुक्षु आत्माएँ सत्यकथ को प्राप्त कर अन्धकार से प्रकाश की ओर आएँ। यही मेरी हाविक शुभकामना है।

□

जेन धर्म के मुख्य नेता

आचार्य श्री शांतिसागर जी

(हस्तिनापुर वाले)

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज से मैंने जयपुर में दर्शन प्रतिमा का स्वर्ण समझ कर धारण किया। उनके आशीर्वाद से मुझे सम्बन्धनों, सम्बन्धान, सम्बन्धारिज प्राप्ति का उपाय समझ कर ग्रहण करने का अवसर मिला। मैं उनका आभासी हूँ। मेरी भावना है कि उनकी रत्नधर की प्राप्ति हो। आप जैन धर्म के मुख्य नेता हैं और आपने मैं जैन धर्म का महान् प्रचार किया है। साहित्य की लिखा है। वह धर्म का प्रचार करते रहें, यही विनय है।

□

रत्नयात्रात्मक श्रमण-धर्म की आराधना समीचीन देव, शास्त्र व गुण—इन तीन आत्ममूर्तों पर आधारित है। समस्त श्रमण-संघ में आचार्यों को एक ऐसे उज्ज्वल लोकानुग्रहकारी व्यक्तित्व के रूप में माना गया है जिसमें देव, शास्त्र एवं गुण इन तीनों का बद्भुज समन्वय होता है। परमेश्वरी देवों में परिगणित होने से आचार्य देवकोटि में तो हैं ही, आचार-वित्तक के रूप में वे साधुओं आदि के लिए गुण मुख्य भी हैं। साथ ही आपमचक्षु साधुओं के नायक होने तथा भावयुत (सद्ब्रह्म) की प्रति होने के कारण वे शास्त्रवत् प्रमाणभूत भी होते हैं। आचार्य एक ऐसे स्नेहपूरित दीपक होते हैं, जो स्वयं प्रकाशित होने के साथ-साथ दूसरों को भी ज्ञान-प्रकाश देकर प्रकाशित कर देते हैं—“दीवसमा आयरिया अयं च परं च दीवति”—आ० नि०-भाषा-८

परमपूज्य प्रातःस्मरणीय आचार्यप्रवर श्री देशभूषण जी महाराज वास्तव में आचार्यरत्न हैं। दिवम्बर मुक्तिक की परम्परा को आपश्री ने अत्यन्त सबल आधार प्रदान किया है जो सर्वदा अविस्मरणीय रहेगा। आपश्री ने मुझे अपनी चरण-छाया में मुनि-दीप्ता (२५-७-६३) प्रदान की थी और उज्ज्वल आचार-निष्ठा का पाठ भी पढ़ाया था। मैं उनके द्वारा किये गये उपकारों को कभी भुला नहीं सकूंगा।

जैन दिवम्बर अहिंसा धर्म की पताका फहराने के लिए आपश्री ने समस्त देव की पद-यात्रा की, अनेक शास्त्र-रत्नों की रचना की, अनेकानेक तीर्थों का उद्धार किया, अनेक जिन-मन्दिरों का निर्माण किया और मूर्तियाँ प्रतिष्ठापित की। ये सब कार्य आपश्री में विद्यमान अपूर्व धृष्टा, ज्ञान व चारित्र्यनिष्ठा के उज्ज्वल प्रमाण हैं, जिन पर प्रकाश डालना मेरे लिए मूर्खों की दीपक विद्याने जैसा कार्य होगा। आज भी आप इस बृद्ध अवस्था में जिस उत्साह के साथ जिन-धर्म के प्रचार-प्रसार में तथा श्रमण-संघ के अस्तुत्य में लगने हैं, वह किसी से छिपा नहीं है। आचार्यश्री का भावी जीवन इसी प्रकार यशस्वी व कीर्तिमान, पावन एवं लोकोपकारी बने—इस आशा के साथ मैं अपनी विनीत आदराञ्जलि उनके श्री चरण-कमलों में समर्पित करता हूँ। विचार नमोऽस्तु। □

—□—

एक निश्चल व्यक्तित्व

युवाचार्य महाप्रज्ञ मुनि श्री नथमल जी

देशभूषण जी महाराज कर्तृत्व-सम्पन्न आचार्य हैं। उनकी सक्रियता निरन्तर गतिशील है। इसका प्रुत कारण है उनकी सरलता। दिल्ली में परिग्राम्यं के अहिंसा मन्दिर में तीन आचार्यों का निवस हो रहा था—आचार्य श्री तुलसी जी, आचार्य श्री आनन्द ऋषि जी और आचार्य श्री देशभूषण जी। बातों का विषय था—‘सबत्सरी’।

सबत्सरी की एकता सब जैनों का चिर-पावित स्वप्न है। उस स्वप्न को साकार करने का पहला प्रयत्न हो रहा था। तीन दिन तक बातचीत चला। बातों के अन्त में सबने सार्वकता का अनुभव किया। सार्वकता का बिंदु था—मात्र बुद्धि पचवीं का दिन सबत्सरी का दिन हो सकता है। वह दिन खेतांबर समाज के पर्व का अन्तिम दिन और दिवम्बर समाज के दशलाक्षणिक पर्व का पहला दिन है। दोनों समाज उस दिन को सामूहिक रूप से मनाएँ और अनन्त ऋतुदेशों को भी दोनों समाज मनाएं। इस सहमति में आचार्य देशभूषण जी की उदारता, सरलता और सहजता देखने की मिली। वह आज भी स्मृतिचटन पर अंकित है। यद्यपि बातोंलाप का निष्कर्ष अभी क्रियान्वित नहीं हो सका है पर जब कभी यह क्रियान्वित होगा तो उसकी पुष्टभूमि में आचार्यभवी का निष्कर्ष अपने जीवित अस्तित्व को प्रमाणित करेगा। □

बिरल विभूतियों में एक

राष्ट्रसन्त मुनि श्री नगराज जी

खी० लिद्०

मुनि श्री अनेक होते हैं, आचार्य भी अनेक होते हैं, पर ऐसे भनि व आचार्य बिरल होते हैं जो जीवन में निर्माण का सखा इतिहास ग्रह देते हैं। ऐसी ही बिरल विभूतियों में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी एक हैं। आपके जीवन में साधना व सज्जन का परिष्कार योग है। मैंने आपको बहुत निश्चय से जाना, देखा एवं पढ़ा है। ऐसे माना संगमना है, जो उनकी जीवनमन विशेषताओं के परिचायक हैं। मैं मानता हूँ, मुनियों एवं आचार्यों में आप प्रथम हैं, जो श्वेताम्बर समाज में चले-मिले व जाने-माने हैं।

सन् १९६६ की बात है। मेरा व उनका चातुर्मास जयपुर में था। श्वेताम्बर मुनिपूजक समाज के मुखबर श्री विज्ञान विजय जी का चातुर्मास भी वही था। सामूहिक प्रवचन का एक अभिनव प्रयोग हम सबने वहाँ किया। आचरण भास के प्रारम्भ से ही प्रति पक्षवाड़े का दूसरा रविवार समुक्त प्रवचन के लिए निश्चित कर लिया था। निर्धारित विषय पर श्वेताम्बर-दिगम्बर सभी परम्पराओं का संयुक्त प्रवचन किसी एक ही निर्धारित रखास पर होता। जयपुर के पुरे जैन समाज में इस अभिनव प्रयोग की सुन्दर प्रतिजिष्ठा थी।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की विशेषता यह रही कि सभाओं में हम सब मुनियों के साथ उन्होंने समान स्तर से बैठना मंजूर किया। मुझे ज्ञात है, दिगम्बर श्रावक समाज का यह आग्रह बराबर बना रहा कि आप आचार्य हैं, किंग मुनियों के साथ एक स्तर से ही क्यों बैठ जाते हैं, पर आचार्यरत्न देशभूषण जी ने उन बातों की कोई परवाह नहीं की और वह अभिनव प्रयोग काफी समय तक चलता ही रहा।

वे मिलने वालों को अपनी आत्मीयता में बांध लेते हैं, अपने प्रेम एवं अपनी उदारता से। जयपुर के पर्वतीय अंचल में मन्दिरों आदि का एक तीर्थ रूप निर्माण आपकी प्रेरणा से हो रहा था। आपने आग्रह किया कि किसी एक रचिहार को आप लोग वहाँ चले, मैं भी चलूँ। चातुर्मास के अन्तिम दिनों में एक तथारूप कार्यक्रम रहा। जयपुर से ३-४ मील दूर और पर्वतों की चढ़ाई। वहाँ जानन्द आया। पर्वत की चढ़ाई में बलियोद होते हुए भी हम सबसे आगे आप चल रहे थे। बीच-बीच में मुझे सम्मालने भी कि आप तो पीछे रह गये! और, मेरी बांह पकड़ कर मुझे आगे ले जाते। उस अनोखी पर्वतीय सुबह में निमित्त व निर्मायमान प्रतीकों का साध-साध यह कर मुझे अवलोकन कराया। दोनों सभाओं के सँकटों श्रावक बन्धु भी साथ थे। पर्वत की तलहटी में दिगम्बर जैन मन्दिर था, जो अपनी स्वर्ण-कला के लिए सुप्रसिद्ध है। वहाँ हम लोगों का प्रवचन हुआ। जयपुर के तेरापंच समाज व दिगम्बर समाज का वह एक ऐतिहासिक मिलन था।

सन् १९७१ से भारत की राजधानी दिल्ली में प्रभाते कई वर्षकाल साथ-साथ रहा। 'अवसान प्रज्ञापीर' की ७५००वीं निर्वाण जयन्ती की तैयारी का वह कार्यकाल था। वहाँ माननीय सजील मुनि जी आदि अनेक साथ-संत से ही। आपकी स्नेहशीलता में श्ले-श्ले इतना बढ़ गया था कि महावीर जयन्ती आदि पर्व तो सामूहिक रूप से मनाये ही जाते, पर अन्य परम्परागत कार्यक्रम भी सामूहिक रूप से मनाये जाने लगे। प्रत्येक परम्परा सबको आमन्त्रित करती व सभी आचार्य, भनि वहाँ सत्रयें पड़ने लगे। इन सब कार्यक्रमों में आपका उत्साह समुल्लेखनीय ही रहता।^१ पारम्परिक आत्मीयताएँ रतनी सध गई थी कि पारम्परिक ब्रह्मा-प्रमंग की सामूहिकता ने लेते। आचार्य श्री तुलसी ने स्व० मुनि महेशकुमार जी 'प्रथम' का चातुर्मास कलकत्ता का भोवित कर दिया जबकि उनका नाम राष्ट्रीय मन्त्रि के सम्बिधत आचार्यों व मुनियों की परामर्श समिति में था और विगत दो वर्षों से २५०० वीं निर्वाण जयन्ती के कार्य को आगे बढ़ाने में हम सबके साथ थे। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने इस असामयिक निर्णय को सामूहिक सभाओं में चर्चित किया एवं पत्र व स्तर के माध्यम से अपनी राय आचार्य श्री तुलसी तक भी पहुँचाई।

१२ अर्धश १९७२ का दिन था। राष्ट्रीय समिति का प्रथम अधिवेशन प्रधानमंत्री श्रीमती इन्दिरा गांधी की अध्यक्षता में संसद् भवन में ही चार बजे होना था। जैन समाज में अपूर्व उत्साह था। चारों सभाओं के प्रतिनिधि सदस्य देह के कोने-कोने से दिल्ली पहुँच चुके थे। प्रातः लगभग ११ बजे एक व्यापार आया। प्रधानमंत्री भवन से सूचना मिली—दिगम्बर मुनि संसद् भवन में बायें तो

विभिन्न प्रतिक्रियाएं होंगी; अतः कृपया वे वहीं से अविश्वेसन की सफलता के लिए आशीर्वाद प्रदान करें। आचार्यरत्न श्री देशभूषणजी ने इसे दिगम्बरत्व का अपमान माना और कहा—हमारे आचर्य प्रतिनिधि भी फिर क्यों जायेंगे ? मैं नहीं जाऊंगा तो मुनि नगराज व मुनि सुमीनद्वय भी कैसे जायेंगे ? स्थिति उलझ गई ।

सम्भाङ्ग में केन्द्रीय उपविभा मंत्री चार बजे की मीटिंग का कार्यक्रम निश्चित करने में देर नहीं आयी। बातें हुईं। उन्होंने कहा—प्रधानमंत्री भवन के निर्णय पर बिना मन्त्रालय गया कर सकता है ? मैंने कहा—आप स्वयं आचार्यरत्न श्री देशभूषणजी के ध्वजन कर लें तथा उन्हें आश्वासन दें। वेला सम्भव न हो तो मेरे दो प्रतिनिधियों को पालियामेंट में श्री यशपाल कपूर तक पहुँचा दें ताकि वे श्री राय उनके माध्यम से प्रधानमंत्री तक अविलम्ब पहुँच सकें। अस्तु, उपविभा मंत्री ने आचार्य देशभूषणजी महाराज के दर्शन किये, पर, बात बनन वाली थी नहीं। उन्होंने कहा—यशवान् महावीर दिगम्बर थे और सरकार यशवान् महावीर की निर्वाण जयन्ती में दिगम्बर मुनियों को ही बाध देना चाहती है, यह कैसी ही भगवान् महावीर की निर्वाण जयन्ती ?

मेरे प्रतिनिधि उपविभा मंत्री के साथ ही पालियामेंट में पहुँच गये। इन्दिरा जी के सचिवों से मिले तो उन्होंने कहा—प्रधानमंत्री महिला हैं, पालियामेंट भवन है, इस स्थिति में दिगम्बर मुनियों का यहाँ जाना उचित नहीं है। अस्त में यशपाल कपूर स्वयं प्रतिनिधियों को मिल गये। उन्हें बताया गया—मुनि श्री नगराज जी ने कहा है कि दो वर्षों का 'काता-पीडा कपास' हो जायेगा, आप सम्भोरता से प्रधानमंत्री का ध्यान इस ओर दिलायें। श्री कपूर ने एक ओर हटकर प्रधानमंत्री से फोन पर बात की तथा तत्काल प्रतिनिधियों को कह दिया—दिगम्बर आचार्यों को सड़क पार करने का निवेदन कर दें। बात बन गई। हम सब आचार्य, मुनि नई दिल्ली के जैन मन्दिर में ही तब तक एकत्रित हो गये थे। वहीं सन्देश आ गया और हम सब सड़क पालियामेंट में पहुँच गये। प्रथम अविश्वेसन सामन्त सम्मेलन हो गया ।

आचार्यरत्न श्री देशभूषणजी के उस सभा में भाग लेने की दिगम्बर समाज में अन्यत्र जो भी चर्चा रही हो, पर, मैं यह मानता हूँ, ऐसा करके आचार्य जी ने दिगम्बरत्व को राष्ट्रीय स्तर पर गान्ध्या विचारा दी। उस दिन ऐसा नहीं होगा तो दिगम्बर आचार्य व मुनि इन्दिरा गांधी की अध्यक्षता में संघायोजित यशवान् महावीर के २५००^{वें} विराट् निर्वाण समारोह में भी कैसे भाग ले सकते ? पर, उस दिन आचार्य देशभूषणजी के दृढ़ निश्चय ने हम प्रान्त की सदा-सदा के लिए हत कर दिया। अस्तु, उनके अभिनन्दन प्रसंग पर मैं अपनी शुभकामनाएँ समर्पित करता हूँ ।



अभिनन्दन

उपाध्याय श्री अमर मुनि जी

आचार्यश्रेष्ठ मुनिवरेण्य श्री देशभूषणजी किसी एक देशविशेष के ही भूषण नहीं हैं, वे देश-देश के एवं जन-जन के भूषण हैं। वे स्वयं और वैराग्य की, धर्म और अव्याम की साक्षात् जीवन् मूर्ति हैं। वे कल्याण के देवता हैं। समाज के सर्वोत्तुष्टी कल्याण की विज्ञा में आचार्य श्री की मगनमयी कल्याण ने जो महत्त्वपूर्ण कार्य किए हैं, उन पर हर कोई सद्गुण भक्ति गौरवानुभूति कर सकता है। आचार्य श्री एक युग के नहीं, युग-युग के आदर्श हैं ।

मैं व्यवहार में भिन्न परम्परा का मुनि होते हुए भी गुणानुराग से आचार्य श्री का हार्दिक अभिनन्दन और उनके वरसस्वी शीर्ष चीजन हेतु मगन-कामना करता हूँ ।

स्नेह-सौजन्य के साक्षात् प्रतीक

उपाध्याय श्री पुष्कर मुनि जी

मैं जीवन के उपार्जन से ही मगठन का प्रबल पसंदर रहा हूँ। स्थानकवासी परम्परा की मान्यताओं के सम्बन्ध में गहरी निष्ठा होने पर भी मेरे अन्तर्मानस की यह धृष्ट भावना रही है कि जैन समाज एक बने। उसके लिए मैं समय-समय पर प्रयत्न करता रहा हूँ। सन् १९४७ का हमारा वर्षावास नासिक (महाराष्ट्र) में था। मैंने जैन समाज का आह्वान किया कि महावीर जयन्ती का कार्यक्रम हम सभी मिलकर मनायें। मेरा प्रयास सफल रहा।

सन् १९४८ में बम्बई का वर्षावास सम्पन्न कर सोराष्ट्र सब के अत्यधिक आग्रह से मैं नासिक होकर सोराष्ट्र की ओर जा रहा था। उस समय चारिध बकबू, आचार्य गान्तिसागर जी महाराज, जो दिगम्बर परम्परा के एक मूर्धन्य व तेजस्वी आचार्य थे, वे गजपथा में विराज रहे थे। मुझे उसी रास्ते में आगे बढ़ना था। मैंने आचार्य श्री को सूचित किया कि यदि उन्हें किसी प्रकार की असुविधा न हो तो मैं वहाँ आऊँ। आचार्य श्री ने कहा कि आपको यहाँ अवश्य आना है और मेरे साथ ही ठहरना है। मैं वहाँ पहुँचा और एक ही मकान में ठहरा। साथ ही प्रवचन हुए। विचार-वर्षाएँ भी हुईं। उस समय आचार्य गान्तिसागर जी महाराज ने अछूत जैन मन्दिर में प्रविष्ट न हो, एतदर्थ अन्न-स्वाय कर रखा था। मैंने आचार्यप्रवर से निवेदन किया कि आगम साहित्य में हरिकेजीबल मुनि का वर्णन है। उन्होंने स्पष्ट कहा—यह वर्णन श्वेताम्बर आगम का है, दिगम्बर परम्परा के ग्रन्थ में ऐसा कोई वर्णन नहीं है। अनेक प्रश्नों को लेकर विविध दृष्टियों से चिन्तन हुआ। उसके पश्चात् अन्य दो-चार बार दिगम्बर-मुनिप्रवचनों से मिलने के अवसर भी प्राप्त हुए। किन्तु प्रवचन आदि साथ में नहीं हुए।

सन् १९७७ का वर्ष जैन समाज के लिये बरदान के रूप में रहा। अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर श्रमण भगवान् महावीर के २५०० वें निर्वाण महोत्सव के कारण भगवान् महावीर का पावन मदेश जन-जन तक पहुँचा। भगवान् महावीर का जीवन और उनके सिद्धान्तों का व्यापक प्रचार और प्रसार करने का उपक्रम किया गया। स्थान-स्थान पर जैन परम्परा के मुनिप्रवचनों के साप्ताहिक प्रबचनों का भी आयोजन किया गया और मगठन का वातावरण बना। उसी सुनहरे अवसर पर मेरा प्रथम साक्षात्कार हुआ आचार्य श्री देशभूषण जी से। बम्बई महानगरी में महावीर जयन्ती के साप्ताहिक कार्यक्रमों का शानदार आयोजन था।

भात बाजार के विशाल मैदान में जैन समाज की ओर से साप्ताहिक प्रवचन का विराट् आयोजन था जिसमें हजारों की उपस्थिति थी। स्थानकवासी समाज के प्रतिनिधि के रूप में मैं प्रमुख वक्ता के रूप में उपस्थित था तो दिगम्बर परम्परा के प्रतिनिधि के रूप में मुख्य वक्ता आचार्य देशभूषण जी महाराज थे। प्रवचन के पूर्व आचार्य देशभूषण जी से जैन धर्म के अमृदय के सम्बन्ध में विविध चिन्तन-विमर्शों पर चिन्तन हुआ। हमने दिल खोलकर बातचीत की। मुझे लगा कि गुप्त का गौरव इनमें मुखरित हुआ है। आचार्य श्री गान्तिसागर जी महाराज की भाँति इनमें सहज स्नेह और सद्भावनाएँ देखन को मिली। प्रवचन में भी उन्होंने भगवान् महावीर के उदात्त मिश्रित अनेकानुवाद का विश्लेषण करते हुए जैन एकता पर बल दिया। उस समय मुझे लगा कि तन से बूझ होने पर भी उनके मन में युक्तियों की तरह जोश है और कार्य करने की अपूर्व लगन है।

महावीर जयन्ती का भव्य आयोजन था। यो तो प्रतिवष महावीर जयन्ती का कार्यक्रम बम्बई में मूर्धन्य नेताओं के नेतृत्व में मनाया जाता रहा है, किन्तु इस वर्ष का आयोजन अनूठा था। सभी कार्यकर्ताओं में अपूर्व उल्लास था। जैन समाज के प्रमुख मुनि व महासती वृत्त के एक साथ प्रवचन का आयोजन था। जैन समाज के तथा शासकीय वर्ग के उच्चतर अधिकारियों का भी भगवान् महावीर के प्रति अपनी श्रद्धा के मुगल समर्पित करने का उल्लासपूर्ण क्षण था। बरसाती नदी की तरह जनसमुद्र उमड़ रहा था। सभी के अन्तर्मानस क्षिति-भावना से विभोर होकर भगवान् महावीर के गुणानुवाद करने के लिये उमड़ रहे थे। बड़ा शानदार दृश्य था। आचार्यप्रवर देशभूषण जी के साथ यह मेरे दूसरे प्रवचन का आयोजन था, जो पूर्ण सफल रहा। इस समय भी हम ऐसे मिले मानो पक्ष और पानी मिला।

उनके जीवन के सधुर सम्पन्न आज भी मेरे मस्तिष्क में स्वर्णक्षरों की तरह चमक रहे हैं। सख्खों का एक क्षण का सख्खी भी अविस्मरणीय होता है। हमें तो कई घण्टों तक साथ में रहने का, विचार-वर्षाएँ करने का, प्रवचन करने का अवसर मिला है, वह कभी भी भुलाया नहीं जा सकता। मेरे हृदय की कोटि-कोटि मन्त्रकामना है कि आचार्यप्रवर श्री देशभूषण जी महाराज पूर्ण स्वस्थ रहकर जीवनवर्ष की प्रबल प्रभावना करते रहें।

परम पावन सिद्धोज्ञ तीर्थराज सम्बेद शिखरजी के चरणों में सिद्ध प्रभू के चिन्तन में अपने मन को एकाग्रचित्त किये आह्लाषित रहता था। दीक्षा लिये अभी अधिक समय नहीं हुआ था। अपनी ज्ञानयत्रिमा से विश्व को प्रकाशित करने वाले संतों के दर्शन में अभी नहीं कर पाया था। अतः उनके दर्शनों के लिये मन सदैव साक्षात्कृत रहता था।

रत्नाकर शतक, मेरुमन्दर पुराण आदि कल्प-तन्त्र नाम भाषाओं के ग्रन्थ मैंने पढ़े थे जिनकी टीका पूज्य आचार्य श्री ने की थी। कौन हैं वे? हिन्दी टीकाकार का चित्र सामने हिन्दी पुस्तक में था। गठीला बदन, बेहरे पर तेज, मुस्कराता मुख। सोचा, समस्त कल्प, तमिल भाषाओं के जितनायम रहस्य को हिन्दी व्याख्यान करने वाले कर्नाटक-भाषी मुनिराज कितने महान् हैं। यह तो कोई अद्वितीय प्रभावक मानव ही होना चाहिये। कब दर्शन करूँगा? अभी इच्छा पूर्ण नहीं हुई थी कि एक मंदिर में क्या देखा? देश का प्रधानमन्त्री जिनके निकट शब्दावनत है, ऐसे बीतरागी सत उसे आशीर्वाद दे रहे थे। बहुत समय भी अद्भुत था। भारत की राजधानी दिल्ली का चप्पा-चप्पा जिसकी अद्भुत शक्ति से प्रभावित हो पुलकित हो रहा था—ऐसा देश का अनुपम भूषण, मां सरस्वती का पुत्र, भारती का सम्भा सपूत, देश का अनुपम हार बना हुआ था। उनकी बाणी और मंथीरता से, आज्ञाय चरित्र से और चारित्र से सारा देश कृतार्थ हो रहा था।

पूज्य श्री के द्वारा निमित्त क्षेत्र चूलगिरि के दर्शन करते ही शिखरजी का पावन दृश्य आँखों में झूम उठा। मोचने लगा, इतने महान् कार्य के निर्माणक गुह, बीतरागमुद्रा के दर्शन मुझे कब होंगे। अब तो दिनों-दिन आचार्य श्री के दर्शन की अभिलाषा बढ़ती जा रही थी। किसी ने कहा—“भारता भवनाश्रितो”। अब उत्तम भावना के आने पर भव का नाश हो जाता है तो क्या मुझे आचार्य श्री के दर्शन नहीं होंगे? अवश्य होंगे। भावना सत कष लेने लगी—गुणोदय से श्री बाहुबली स्वामी के महाभक्तकाव्यिक का स्वर्ण अवसर आया। मार्ग प्रशस्त हो गया। हिन्दी कवि ने कहा है—

“कर्मों गुण इच्छा बन कोई, तो निश्चयकर पूर्ण होई।

पर न अशुभ चिन्ते पूरण होई, तारै अशुभ न चिन्तो कोई ॥”

चातुर्मास के बाद मेरा विहार पूज्य बाहुबली के चरणों की ओर हुआ। पर मन मेरा उस महान् आत्मा में अटका हुआ था। बीध कोषली अयोग्य और उन पवित्रात्मा के दर्शन होंगे। शुभ समय में कोषली पहुँचते ही शास्त्रिनवर में श्री 1008 शास्त्रिनाथ प्रभु के दर्शन कर मन अत्यंत प्रफुल्लित हुआ। जिन आँखों में आज तक जिनका चित्र धूमता था, आज उस मूर्तिमान आत्मा की आँखों के सामने देखकर चरण स्पर्श कर हर्ष का अतिरेक हुआ। चरण-स्पर्श करके हाथ और दर्शन करके नेत्र तो पवित्र हो चुके थे पर अभी कर्णों को पवित्र करना शेष था। सोचा, इतनी बुद्धावस्था है, अब तो प्रवचन आदि नहीं होता होगा। अतः कर्णों को पवित्र करना मुश्किल है। सोचा—इहे प्रभो! जिनबाणी मा के लाड़ले, सच्चे सपूत के मुखारविन्द में दो शब्द भी अमृत बरस जाय तो कर्ण पवित्र कर लूँ। आश्चर्य हुआ। ठीक तीन बजे थे कि आचार्य श्री ने अपनी दिव्य ओजस्वी बाणी से मन्नाधवन की विभोर कर दिया। आचार्य श्री कह रहे थे, “यदि धर्म के प्रति कोई भी गलत कदम उठायेगा तो मैं आज भी बड़ा जाकर उसका विरोध करूँगा, धर्म के विरोधियों में लोहा तेते हुए मेरे प्राण भी निकल जायें तो अच्छा, पर मैं धर्म के प्रति होने वाले अत्याचारों को कभी भी सहन नहीं करूँगा।” आज भी उनकी बाणी में अकलक-निकलक के समान दृढ़ अट्ठा जीवन्त है। वास्तव में दुनका शरीर बूढ़ हुआ है, परन्तु धर्म के प्रति मन आज भी जवान ही है।

धर्म के प्रति दृढी भक्ति व अट्ठा के फलस्वरूप शारीरिक रोग से ग्रसित होने पर भी आप महाभक्तकाव्यिक मेरे पक्षों और महान् कार्य किया। अभी भी चूलगिरि क्षेत्र में पधार कर धर्म की प्रभावना कर रहे हैं। जैन धर्म में माझु की सिद्ध वृत्ति कही गई है, परन्तु आचार्य श्री की धर्म के प्रति अपूर्व सहवर्जना का सुनने का मोहाय मुझे प्रचय बार ही मिला था। ऐसे मुनि-सुवच, नर-सुवच जब तक इस भारत-भूमि पर विचारण करते रहेंगे, तब तक भारत-भूमि अपनी धर्मधर्मो सस्कृति को सुरक्षित रख सकेगी। यथा नाम तथा गुण के अनुसार आप देश को तो शोभायमान कर ही रहे हैं, पर जैन धर्म के प्रभावक नेता बनकर जिनधर्म के भी भूषण बन गये हैं।

“धन दे, तन को राखिये, तन दे, रखिये साज।

धन दे, तन दे, साज दे, एक धर्म के काज ॥”

उपयुक्त कहावत आचार्य श्री के जीवन के चरितार्थ हो चुकी है। आप जैन दर्शन के अद्वितीय सूर्य बन देश के भूषण बन गये हैं। ऐसे महान् आचार्य श्री के चरणों में मेरा निष्प्रतिपक्ष कृतज्ञाः बन्दन।

□

सन् १९७४ में श्रमण भगवान् महावीर के २५०० वें निर्वाण महोत्सव का भव्य आयोजन भारत के विभिन्न अंचलों में उत्साह के साथ चल रहा था। सगठन की ऐसी सुनहरी लहर लहराई थी कि जन-जन के अंतर्मानस में एक ही विचार तरंगित हो रहा था— हम सभी एक हैं, और हमें मिल-जुल कर जैनधर्म की विजय-वैजयन्ती फहरानी है। अद्वैत गुरुदेव अध्यात्मयोगी, राजस्थान केसरी, उपाध्याय श्री पुष्कर मुनि जी महाराज अपने विजय मधुदाय के साथ अहमदाबाद का याशस्वी वर्षावास सम्पन्न कर बम्बई पधारे। इधर दिगम्बर समाज के मूर्धन्य आचार्य देशभूषण महाराज देहली का वर्षावास सम्पन्न कर बम्बई पधारे। श्वेताम्बरभूतिपूजक समाज के आचार्य श्री धर्मसूरी जी बम्बई में ही अवस्थित थे। पारस जैन महामण्डल की ओर से तीनों समाज के प्रतिनिधि मुनिप्रबरो का भात बाजार में प्रचलन का आयोजन था। हजारों की जनमेदिनी इस मधुर त्रिवेणी, सगम के दर्शन हेतु ललक उठी। तीनों ने जैन धर्म की उन्नति के लिये विविध पहलुओं पर प्रकाश डाला। तीनों अधिकारी मुनि त्रिसंनेह व सद्भावना के साथ मिले और वार्तालाप किया, उस देखकर जनमानस आनन्द-विभार हो उठा। मैंने अनुभव किया कि आचार्य देशभूषण जी महाराज एक पुरानी परम्परा के सत्तरल होने पर भी उन में सहज स्नेह है। गुणों के प्रति उनमें अनुराग है।

जब मैंने आचार्यप्रवर को अपना “भगवान् महावीर—एक अनुशीलन” ग्रन्थ समर्पित किया तो वे गद्गद् हो उठे और उनकी हृत्पत्नी के डार झनझना उठे। उन्होंने कहा—“यह ग्रन्थ बड़ा अद्भुत है, मैंने इसकी पहलें ही प्रसंगा सुन रखी हैं, श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्परा के आलोचक मैं लिखा गया यह ग्रन्थ एकता का सच्चा प्रतीक है। मैं ऐसे उत्कृष्ट साहित्य के लिये तुम्हें साधुबाध देता हूँ।”

मैं देखा ही रह गया। दिगम्बरपरम्परा के आचार्य प्रायः पारंपरिक मान्यताओं की दृष्टि से अत्यधिक कट्टर होते हैं, पर देशभूषण जी महाराज ने मैंने इस का अपवाद पाया। अद्वैत गुरुदेव श्री के साथ भी उन्होंने जिस स्नेह का परिचय दिया, वह कभी भी विस्मृत नहीं किया जा सकता।

महावीर जयन्ती का भव्य आयोजन था। चौपाटी के विजाल प्राङ्गण में बम्बई महानगरी के सभी प्रतिष्ठित व्यक्ति उपस्थित थे। लगभग ६०-७० हजार की जनमेदिनी उस भव्य आयोजन में सम्मिलित थी। बम्बई में विराजित सभी पूज्य मुनिवर व महासती वृन्ध भी इस भव्य आयोजन में बार-बार समाज के लिये पधारे थे। एक मंच पर पहली बार सभी सम्प्रदाय के प्रतिनिधियों को देखकर ऐसा लग रहा था कि साक्षात् महावीर का ही सत्सोरण हो। मैंने देखा कि सभी के मन में एक ही विचार अग्राह्यता से रहा था कि हम अतीत काल में सम्प्रदाय की मान्यता को लेकर खूब लड़े, हमने अपनी नवित्व का अत्यधिक अपभ्रंश किया है, अब हमें एक बनकर विश्व को यह दिखा देना है कि जैन धर्म के उदात्त सिद्धान्त विश्व के लिये वरदान के रूप में हैं।

मैंने दोनों प्रबन्धनों में और दोनों दिनों के स्वल्प परिचय में ही यह अनुभव किया कि आज के युग में समन्वयवादी विशाल दृष्टिकोण वाले आचार्यों की ही आवश्यकता है जो अपने नियमोपनियम का पालन करते हुए एकता के वातावरण का निर्माण कर सकें।

आचार्य देशभूषण जी के स्वल्प परिचय ने मन में एक स्नेह की व्योति जाग्रत की है। मुझे यह जानकर हार्दिक आह्लास है कि आचार्यप्रवर की अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित किया जा रहा है जो उनके तेजस्वी व्यक्तित्व के अनुरूप है। मैं इन पुण्य क्षणों में यही मंगल कामना करता हूँ कि वे पूर्ण स्वस्थ रहकर समय की साधना करते हुए जैन समाज का मार्गदर्शन करते रहें। □

महाराज श्री की जीवन झांकी

आचार्यकल्प श्री ज्ञानभूषण जी

श्री परमपूज्य भारत-गौरव आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज की संक्षिप्त जीवन झांकी यहाँ का मेरा भाव हुआ है। आचार्य श्री का और हमारा सयोग भारत की महानगरी कलकत्ता से हुआ है। आप महागम्भीर, उपबर्गबिम्बी, धैर्यशाली एवं साहसी हैं। आप धर्म की प्रभावना करने में कर्मठ हैं। आपके द्वारा अनेक भयंभीकों को दीक्षा-विक्षा व धर्मोपदेश में लाभान्वित किया गया है। आपने अपने जीवन में कन्नड़ भाषा के अनेक शास्त्रों को सुदृढ़ हिन्दी में अनुदित कर प्रकाशित किया है जिनमें से कुछ के नाम हैं— शास्त्रसार समुच्चय, योगामृत, धर्माभूषण, निर्वाणलक्ष्मीपति स्तुति, रत्नाकर शतक, अपराधितेश्वर शतक, धरतेषा वैभव, रघु सागर, यमोदर चरित्र, नियम सागर इत्यादि। जब आपका चातुर्मास कलकत्ता महानगरी में हुआ था तब आप ने अपने ज्ञान-वैभव से जाग लिया था कि अब कुछ उपसर्ग आने वाला है। जब कार्तिक शुक्ला पूर्णिमा के दिन रथयात्रा निकली तब आप रथयात्रा में बड़े बाजार से ससंघ सम्मिलित हुए और डॉ० विद्यानन्द राय तथा गवर्नर पंजाब नाथू ने सघ के ऊपर पुष्पमृष्टि की। इस अवसर पर आपको द्वेषपूर्ण चुनौतियों का भी सामना करना पड़ा। वह दुष्प्र देखते ही बनता था। रथयात्रा जब पंचमी को लौटने वाली थी तब विरोधियों ने आप के सघ के ऊपर नग्नत्व का दोषारोपण कर शहर में भ्रमण करने के निषेध रूप से प्रतिक्रिया व्यक्त की। तब आप धैर्यपूर्वक रथ के सामने चलते की शीघ्र ही उद्यत हो गये थे। पुलिस ने आप को बागे जाने से रोका तब आप बेलगछिया उपवन के दरवाजे पर ध्यान लगाकर बैठ गये। डॉ० विद्यानन्द राय एवम् अन्य अधिकारियों को सूचना मिली तब पुलिस कमिश्नर ने आकर प्रार्थना की कि आपके लिये कोई निषेध नहीं, आप कहीं भी सघ सहित भ्रमण कर सकते हैं। तब सघ रथ के सामने चला। श्यामबाजार चौराहे के पूर्व भाग से महाराज सघ सहित वापस बेलगछिया में आ गये क्योंकि समय थोड़ा रह गया था। उसके पश्चात् लोगों ने रथ पर लोहे की बोलत, ईंट इत्यादि का प्रहार किया।

सघ का बिहार सम्मेलन बिहार की तरफ होना था कि वहाँ के कुछ व्यक्तियों ने महाराज के पीछे के दरवाजे से निकलने की व्यवस्था की किन्तु महाराज श्री प्रधान दरवाजे की तरफ से ही प्रभावना के साथ बिहार कर सिखारजी पहुंचे।

महाराज श्री का बाल जीवन—आपका नाम बालगोड़ा था। आपका जन्मस्थान दत्तवाड़ है। आपके पिता के ग्राम का नाम कोथरी है। यह जिला बेलगाँव तहसील चिक्कोडी के निकट है। आपकी माता का नाम अम्बावती था। पिता का नाम सतगोड़ा था। बाल-वय में ही आपकी पहले माता का वियोग और कुछ ही दिनों के पश्चात् पिता का भी वियोग हो गया। तब आपका सालन-पालन आपकी नानी ने दत्तवाड़ में ही किया। दत्तवाड़ में नाना के घर पर रहकर आपने कन्नड़ भाषा में पाचवी कक्षा तक शिक्षण प्राप्त किया। बिना माता-पिता के बच्चे का समय किस प्रकार व्यतीत होता है उसका बुझ नहीं जान सकता है।

आपके घर के निकटवर्ती क्षेत्र स्वयंनिधि पर श्री १०८ जयकीर्ति महाराज पवारे थे। आप अपने काका की प्रेरणा से उनके दर्शन करने गये थे। आपकी श्री महाराज ने बैंगन खाने का त्याग दिलाया। उसके पश्चात् आपने पायसागर जी महाराज के दर्शन किये और सबी में आने-जाने लगे। जयकीर्ति महाराज ने आपको धार्मिक शिक्षण देना प्रारम्भ किया। आप कभी-कभी उनके पास जाकर पढ़ा करते थे। आप एक जैन पाटिल (ग्राम के मुखिया) के पुत्र हैं। जब आपकी वय करीब २४ या २५ वर्ष की थी तब श्री जयकीर्ति महाराज ने दक्षिण में बिहार कर नम्बेदशिखर की यात्रा करने का निश्चय किया। तब आप उनकी व्यवस्था करने की साथ चल दिये। शिखर जी की यात्रा कर आप ने महाराज से दूसरी प्रतिमा के व्रत से लिये और कहने लगे कि मुझको दिगम्बर मुनि दीक्षा दीजियेगा। लेकिन महाराज ने अस्वीकार कर दिया। सघ में बिहार कर दुर्ग में चातुर्मास किया और समापन कर छिदवाड़ा होते हुए रामटेक पहुंचे। जब आपने दीक्षा की पुनः प्रार्थना की तब श्री जयकीर्ति महाराज ने आपको ऐलक दीक्षा देकर अनुगृहीत किया। तब आपकी वय अनुमानतः २६ वर्ष की। जब सघ नागपुर से बिहार कर कुशलगिरि पर पहुंचा तब आपने पुनः प्रार्थना की कि महाराज मुझे अवसिधुनारिणी भगवती दिगम्बरी दीक्षा दीजिये। आचार्य श्री ने आपकी दृढ़ता देखकर आपको श्री सिद्धसेन कुशलगिरि के प्रांगण में मुनि दीक्षा दी तथा दूसरे ब्रह्मचारी को ऐलक दीक्षा तथा सघ में दुर्ग से लाई हुई ब्रह्मचारिणी को आदिका दीक्षा दी। आपका नामकरण श्री देशभूषण किया, ऐलक का श्री कुसभूषण, माता जी का नाम धर्ममती रखा गया। आप

संघ में कुछ दिन रहे और स्वतंत्र विहार करने लगे। विहार कर सिक्कीनें में आये। वहीं पर आपने हिंदी भाषा का अभ्यास किया। आपकी बुद्धि प्रचुर होने से आपने कुछ ही दिनों में भरी प्रकार हिंदी भाषा सीख ली। अब आपका विहार उत्तर भारत की राजधानी दिल्ली में हुआ। वहां से आपने सखनऊ, टिकैत नगर, जयपुर इत्यादि स्थानों पर विहार किये। आपका विचार अयोध्या क्षेत्र के दर्शन करने का हुआ। जब आप अयोध्या क्षेत्र में पहुंचे तब वहां देखा कि मंदिर जीर्ण हो रहे हैं और विशेष दर्शनीय स्थान नहीं होने के कारण यात्रीगण भी वहां कम आते हैं।

आप ने अयोध्या क्षेत्र की धार्मिक उन्नति के लिए ब्रह्म और बीठा खाने का त्याग किया। जब तिलोत्तपुर, बाराबंकी, टिकैत नगर के जैन समाज को ज्ञात हुआ तब लोगों ने आदिनाथ भगवान्, भरत और बाहुबली की तीन प्रतिमाएँ बनवाकर अयोध्या में कटार के मन्दिर में महााराज श्री द्वारा पंचकल्याण प्रतिष्ठा करवाई तथा जीर्णोद्धार मन्दिरों का जीर्णोद्धार भी कराया गया। इसके पश्चात् भी आपका सख्य अयोध्या क्षेत्र को उन्नत बनाने का रहा और दिल्ली नगरी में चातुर्मास किया। साबा पारसदास तथा साता प्रतापसिंह मोटर बालों के यहां जब आपका आहार हुआ तो आपने अयोध्या में एक विशालकाय मूर्ति की स्थापना करने का भाव प्रकट किया। आपकी प्रेरणा पाकर पारसदास मोटर बालों ने तथा प्रतापसिंह मोटर बालों ने एक बड़ी धनराशि प्रदान की जिससे मूर्ति निर्माण करने का ठेका दे दिया गया। महााराज श्री ने अयोध्या की तरफ कोषनी से विहार किया और टिकैतनगर में चातुर्मास किया। वहां पर एक ब्रह्मचारिणी को क्षुत्सिका दीक्षा दी। बाराबंकी में तथा लखनऊ में चातुर्मास किया और अयोध्या के एक ब्राह्मण राजा के उद्यान को, जो बेबा जा रहा था, खरीद लिया। उसी समय कलकत्ता चातुर्मास के पश्चात् विहार करते समय साहू श्री शान्तिप्रसाद जी ने ५१ हजार रुपया दान में निकाले और कहा कि जहां मुझ की आत्मा होगी वहीं व्यय किये जाएंगे। तब महााराज ने उनकी अयोध्या में मन्दिर बनवाने का भार सौंपा और तीन शिखर का मन्दिर बनवाकर पंचकल्याण प्रतिष्ठा श्री रामेश्वरदास कलकत्ता बालों ने करावाई। आप कलकत्ता से विहार कर शिखर जी पहुंचे। वहा से दक्षिण की ओर धर्मवैलसीस के लिए विहार किया। सच की स्थवस्था का भार पारसमल जी कासलीकाल ने संभाला, साथ ही भगवच्छ पाटनी उनकी सहायताएं भले। तब ३० पोहेराम संघ की सेवा में रहने लगे। धर्मवैलसीस की भागा कर सच का चातुर्मास कोल्हापुर साहगुणी नैमिनाथ मन्दिर में हुआ। कलकत्ता 'बड़ा बाजार' में पारसमल कासलीवाल के यहां आहार हुआ। उसके उपरान्त मैं उन्होंने २१०१ रुपये की रकम दान में दी थी। उस दान की रकम से आदिनाथ भगवान् की २१ फुट खडगासन मूर्ति बनवाकर श्री लक्ष्मीसेन भट्टारक मठ कोल्हापुर में पंचकल्याणक प्रतिष्ठा सम्पन्न हुई। सरोजबाई के सुपुत्र पारसमल एव उनके परिवारजनों ने श्री महााराज के सालिध्य में पंचकल्याणक प्रतिष्ठा कराई। उसके पश्चात् महााराज ने मानधाम में चातुर्मास किया और विहार कर श्री शान्तिसागर महााराज की निवासभूमि भोजग्राम में गये। वहां से विहार कर मांगूर में गये जहां पर श्री आचार्य पायसागर जी महााराज की प्रेरणा से मंदिर का निर्माण तो हो चुका था परन्तु उसने मूर्ति नहीं की। वह मन्दिर ऐसे लग रहा था जैसे आत्मा बिना शरीर। यह देखकर महााराज श्री ने एक सात फुट की सुलक्षण प्रतिमा भगवाकर उसे पंचकल्याण प्रतिष्ठा सहित विराजमान कराया।

तदनन्तर दक्षिण भारत से विहार कर आप दिल्ली में चातुर्मास के पश्चात् राजस्थान की राजधानी और कलाओं के केन्द्र जयपुर में पहुंचे। यहां पर भी एक दर्शनीय जैन क्षेत्र निर्माण करने का आपका भाव हुआ। तब आपने पहाड़ी के ऊपर मन्दिर निर्माण करने की नींव डलवाई और अयोध्या के लिए विहार किया। सच मयुरा पहुंचा। वहां पर मानस्तम्भ २५ वर्ष से बनकर तैयार था परन्तु उसकी प्रतिष्ठा कराने को कोई उत्साहित नहीं था। सच श्री आचार्य देशभूषण जी महााराज की विशेष प्रेरणा से मूर्ति भगवाई गई तथा पंचकल्याण प्रतिष्ठापूर्वक मानस्तम्भ में भगवान् को विराजमान कराकर संघ में विहार किया। संघ अयोध्या पहुंचा। वहां भी रायदास ने आदिनाथ भगवान् और चन्द्रप्रभु इत्यादि की तीन मूर्तिया पंचकल्याणक प्रतिष्ठा सहित विराजमान करावाई गईं। वही पर महााराज ने पोहेराम कलकत्ता बाले और जिनमोटा पाटन तथा उनकी धर्मपत्नी रत्नाबाई और सिद्धमोटा इन सब को क्षुत्सक दीक्षा प्रदान की। उस दिन संवत् २०२० वैशाख शुक्ला त्रयोदशी बुधवार की तिथि थी।

सच ने अयोध्या से विहार कर दिल्ली चातुर्मास किया और दिल्ली से जयपुर तथा जयपुर में आनिवां जी में पंचकल्याणक प्रतिष्ठा करवाई। एक समय था कि कोई देव नित्यप्रति महााराज के पास आता था और बैठ कर ज्ञान आता था। एक दिन महााराज श्री ने उससे पूछ लिया कि आप रोष कहा से आते हैं? आप क्या जैन हैं? तब वह बोला कि मैं यही नमिया जी में रहता हूँ, आप का दर्शन करना मुझे अच्छा लगता है, इसलिय मैं आता हूँ। महााराज ने पूछा, "तुम्हारा नाम क्या है?" तब देव बोला कि मेरा नाम कालिंदी है।

यह कह कर वह अदृश्य हो गया। इधर-उधर देखा किन्तु दिखाई नहीं दिया। आपका बचन कभी भी खाली नहीं जाता है। जो आप अपने मुख से कहते हैं वह अव्यक्त सत्य निकलता है। एक समय रघुबीर सिंह जैना बाब वालों का अवसान समय निकट था। तब प्रेमचन्द टेपरिकोईर लेकर महाराज श्री के पास आये। महाराज श्री ने कहा कि रघुबीर सिंह जी आप सावधान रहो, अब आपका यह पर्याय छूटने का समय आ गया है, और अभी २ बजे हैं, ठीक चार बजे समाप्त हो जाओगे। बैसा ही हुआ। एक समय महाराज श्री माउंट आबू के दौरेन कर मार्ग से लौट रहे थे कि साथ में चलने वाले दल-वीस ध्यावक कहने लगे। "महाराज आप के कमण्डलु के पानी को तो लोगों ने पी ही लिया। हम को बहुत जोर से प्यास लग रही है। नजदीक में ग्राम भी नहीं है। गर्मी भी अधिक पड़ रही है।" तब महाराज श्री ने कहा कि, "बबड़ाओ मत, जाओ उस पत्थर को उठाओ और मन इच्छित पानी पीओ।" साथ में चलने वालों ने विचार किया कि यहाँ कहा पानी होगा, पर गुरु की बाणी है, जसा देवें। तब पत्थर को उठाया तो उसके नीचे से पानी निकला। सबने पेट भर कर पिया और बल दिये। जवल में विचारन करने वाले लोगों को भी आनंद हुआ कि जहाँ कोसों तक पानी नहीं था वहाँ पानी निकल आया। यह सब चमत्कार निर्घन्त गुरुओं का ही है।

आचार्य श्री उत्तर भारत से बिहार कर दक्षिण में गये तब यह माब हुआ कि दक्षिण में एक गुरुकुल का निर्माण कराया जाये ताकि ग्रामी आत्मको के बच्चे धर्म शिला व लौकिक शिक्षा प्राप्त कर सकें। इसलिए महाराज ने कोषली के निकटस्थ एक स्थान को एक चर्मकार से अल्प मूल्य में खरीद लिया। मन्दिर का निर्माण कराकर उसमें चौबीस तीर्थंकरों की मूर्ति विराजमान करायी। मूलनायक सात फुट उतुग, झड़गासन आदिनाथ भगवान् की मूर्ति और मानस्तम्भ को बनवाकर प्रतिष्ठापूर्वक विराजमान किया तथा गुरुकुल की ओर हाईस्कूल की भी स्थापना की। इसके उपरान्त भी एक छोटी-सी पहाड़ी को खरीद लिया। उस पर पुनः नवीन मन्दिर का निर्माण करने की समाज को प्रेरणा दी जिससे शान्ति, कुल्य, अरहनाथ जी की १६ कुटी तथा अन्य भूत भावी वर्तमान और विद्येष्ट स्थित बीस तीर्थंकरों की मूर्तियों की पक्कल्याकपूर्वक प्रतिष्ठा सम्भव हो सकी। यह मंदिर बहुत विनाल बना हुआ है जहाँ धर्मनाथी एव यात्रियों का ठाँवा लगा रहता है। शिखर के ऊपर ही मानस्तम्भ, मन्दीश्वर की रचना, समोभारथ मन्दिर प्रत्यायि है।

श्री आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज को जैन समाज ने अनेक पदों से अलङ्कृत किया है—भारतपीरधर, चारित्रशिरोमणि, अमृतभूषण, विद्यालंकार इत्यादि। अब आप की उम्र करीब ८० वर्ष है। फिर भी आप निरन्तर तीर्थों का निर्माण कराने की प्ररणा करते हैं। आपके प्रधान शिष्य बास ० ब ० श्री उपाध्याय श्री विद्यानंद जी, श्री १०८ आचार्य सुबल सागर जी व श्री १०८ आचार्यकल्प चारित्रशिरोमणि ज्ञानभूषण, श्री १०८ बाहुबली इत्यादि धर्मप्रभावक हैं।

आप निरंतर धर्मप्रधान थे तथा स्वाध्याय में रत रहते हैं। आप की दृष्टि में काच और कांचन समान हैं। आपने कोब, मान, माया एव कोब कया को जीत लिया है। आप समस्त के स्वादी हैं। आपने दक्षिण भारत के अनेक मंत्रियों ने पड़े हुए शिष्यों को दूर कर उन मंत्रियों में जिन बिम्बों की पक्कल्याण प्रणिष्ठा करवाकर तथा अक्कीबाट, कोल्हापुर, पिण्डी माली, जयसिंहपुर, वसबाड़ तथा मागमाय इत्यादि मंत्रियों ने मूर्तियाँ साकर रखी हैं। मंदिर भी बनकर तैयार हैं। समाज ने एकता नहीं होने के कारण वे मन्दिर बच्चों से दुर्भाग्यस्त थे। अब आप का बिहार हुआ तो प्रबचन सुनने मात्र से ही इन मंत्रियों के जीर्णोद्धार हेतु हजारों रुपयों की बैली लोय देने लग गये। यह सब आपके वचन की ही गरिया है। आपने अपने मुख से हँसी में भी किसी ५० कुछ अन्ध कह दिया तो वह अनिवार्य रूप से सत्य ही निकलता है, यह हमने प्रत्यक्ष भी अनुभव किया है। आप जब शान्तिया जी में थे तब माली को सर्प ने काट लिया। यह समाचार आपको लोगों ने दिया तब आपने कहा कि कुछ नहीं होया, निर्बय रहे। बैसा ही हुआ।

एक समय आप नित्यक्रिया करने के लिए अंगल में पुतिया के पास गये थे। वहाँ पर पत्ते और पत्थर बहुत पड़े थे। आपने पत्तों को पीछिका से दूर किया और नित्यक्रिया के लिए बैठ गये। तब एक पत्थर के नीचे से सर्प निकला और आपके पैर के एक भाग को मूह में दबा लिया। आपका चर्म कठोर होने से उस सर्प के ही दो दात टूट गये। सब में कोलाहल मच गया कि अब क्या होगा ? रात्रि के समय शाहजहाँपुर के कलेष्टर साहिब आये और महाराज से कहने लगे कि नीम खड़ाओ। तब महाराज ने कहा कि मुझे कुछ भी नहीं होगा। दूसरे दिन उन दातों को लोगों ने निकाला और आश्चर्यचकित हो गए। आपके साथ मार्ग में पंडित बलभद्र जी चल रहे थे। तब आपने पंडित जी से कहा कि पंडित जी आप को साथ होने वाला है। यह सुनकर पंडित जी आश्चर्य में पड़ गये। दूसरे दिन पंडित जी आगरा गये तो वहाँ उनको किसी ने तीन हजार रुपये दिये। आपने एक रथ का निर्माण करवाकर कोल्हापुर

साङ्गपुरी नेमिनाथ विगम्बर मन्दिर मे दिया है जिससे दक्षिण भारत में धर्म-प्रभावना हो रही है। आपके शिष्य और शिष्यायें वर्तमान में करीब १० से अधिक हैं। कितने ही समाधि लेकर स्वर्गवासी बन गये हैं। आपका वातुर्मास सूरतनगरी मे था। तब श्री १०८ पायसागर महाराज की आज्ञा से सूरत विगम्बर जैन समाज ने आपको आचार्य पद से अलङ्कृत किया। आप जब गुजरागं गये थे तब आपको मयरी में प्रवेश करने से मुसलमानों ने रोका। आप वहीं पर बैठ गये। उसी समय नवाब हैदराबाद की समाचार मिला कि एक जन्म विगम्बर जैन साधु को रोक दिया गया है और वह जल-जल का त्याग किये हुए बैठा है। यह समाचार पाकर नवाब हैदराबाद आये और आचार्य श्री को बेंट सहित नमस्कार किया और किले के मन्दिर मे दर्शन करने को साथ-साथ गये।

आपके कामबिकार की अनेक बार परीक्षा की गई है परन्तु आपके मन में कभी कोई बिकार उत्पन्न नहीं हुआ तथा लोग आपके समस्त नतमस्तक हो गए। आप सरल स्वभावी और स्पष्टबक्ता हैं। आपको प्रथमानुयोग, चरणानुयोग, करणानुयोग तथा श्रव्यानुयोग का पूर्णरूप से ज्ञान है। आपने जहां कहीं बिहार किया वहां के सभी जैन एवं जैनतर समाज विशेष रूप से साधान्वित हुए हैं। आपके द्वारा अयोध्या में स्थापित देवभूषण गुरुकुल मे अनेक छात्र तथा कोषसी गुरुकुल से करीब ४५० विद्यार्थी निःशुल्क शिक्षा प्राप्त कर रहे हैं। छात्रों के भोजन की व्यवस्था आश्रम से ही होती है। गरीब एवं अनाथ बालकों को भोजन और वस्त्र तथा पुस्तकें भी गुरुकुल से ही प्राप्त होती हैं। आपकी प्रेरणा से गुरुकुल को करीब १०० एकड़ जमीन भी प्राप्त हो गई है। आपकी कृपा से गुरुकुल मे एक हाथी भी रखा गया है जो पंचकल्याण-प्रतिष्ठाओं के समय यज्ञ-तज्ञ जाया करता है। इस प्रकार आपके द्वारा धर्मप्रभावना सम्बन्धी अनेक महान् कार्य हुए हैं और होते रहेंगे। मैं यही कामना करता हू कि महाराज चिरायु रहें और इसी प्रकार उनके द्वारा धर्मप्रभावना होती रहे एवं मुझ अल्प मति का भी कल्याण हो। मेरी हासिक कामना है कि आपका आशीर्वाद सबैक मेरे साथ रहे। □



श्री महावीर बाजी के उद्घोषक

आचार्यकल्प श्री श्रेयांससागर जी
(श्री १०८ आचार्य सुमति सागर जी महाराज के शिष्य)

वर्तमान युग में आचार्यरत्न १०८ श्री देवभूषण जी महाराज ने भगवान् महावीर की बाणी को सर्वसाधारण तक पहुँचाने में महत्त्वपूर्ण योग दिया है। आप संयम, त्याग एवं तपश्चर्या की साक्षात् प्रीति हैं। आप जैसे लोकोपकारी धर्मपरायण सन्त की ईश्वर्य से बन्यना करता हुआ यह कामना करता हू कि उनकी वरद् छाया चतुर्विध संघ पर निरन्तर बनी रहे। □

श्री १०८ प्रातःस्मरणीय, परम पूज्य आचार्य, जगत् बन्दीय श्री देशभूषण जी महाराज सम्यक् रत्नवत् विभूषित, अनेकालेक पद-मंथुन, अनेक भाषाओं के विज्ञाता, हादमाय विद्यावारिधि, गुरु परम्परा आम्नाय पद्धति से अनकृत, आगम सिद्धान्त अध्यात्म जिन-बाणी के प्रणेता, जगत् व आत्महिंसेवी, गुणवर्य, अनेक ग्रन्थों के समूह अनुवादकर्ता, मोक्षार्थी, महार्गभीर, महारथी, परोपकारी, स्वाम-निधि के रसक, श्रद्धाढ अनेकास्त वस्तु स्वर्ण स्वतन्त्रता के ज्ञाता, श्रद्धा, धर्मध्वज के प्रसारक, धर्मचक्र के प्रवर्तक, धर्मनिष्ठ, शीतलत प्रसिधायक, चतुर्विध सत् के नायक, ऋषि धर्मि मुनि अनुसार इत्यादि के सरलक, प्रसीतोत्तरो मे प्रवीण, वास्तव्यधारक, सर्वगुणलंकृत, श्यामि लाभ पूजा प्रतिष्ठा से अनभिज्ञ, शुद्धात्मदर्शी, सम्यक् स्वानुभूति के रमिक, ससार व शरीर मोषी से उदासीन, ज्ञान-ध्यान मे समुद्गताली, स्वपर कल्याणार्थी, शिवपद साधक, जगत्प्रसिद्ध बाह्याभ्यन्तर गुणो से परिपूर्ण, स्वान्न बल निधि, आत्मबल सबल, अन्य शरीरादि बलाबल से विरक्त, दिगम्बरत्व जैतव्य के सबद्धक, समस्त सत् से निर्वृत्त, इन्द्रिय विषय कथायों के विषेता, मोह क्षांष राग-द्वेष से अलिप्त, ऐसे साधुगण का अभिनन्दन है। आप नैकालिक जिवन मे रहते हुए आनन्दमय स्वात्न सुख के रसिक रसास्वादी है। सम्यक् रत्नत्रय के आप आचार्य हैं। स्वानुभवो मार्गप्रदर्शक हैं। नाम धाम काम तो अनेक भवभ्रमण मे हुए हैं, किन्तु चेतनत्व की ही क्पाति लाभ-पूजा शक्ति परमात्म पद की ही श्वेत्स्वर श्रेष्ठ अनुपम अचल ध्योय है। इसका ही मैं अभिनन्दन शक्ति पूजा करता हू, जो नैकालिक सारस्वत महानिधि हैं। अष्टा हो यतिवर्यं का इस ओर ध्यान आकर्षण सदा बना रहे। निर्गन्ध दिगम्बरत्व जैतव्य के आप प्रतीक हैं। बाह्याभ्यन्तर आहम्बर से विरक्तता ही आध्यात्मिक का साधन है। शुद्धात्मा चित् साधक है, शिवपद माध्य है। मेरी यही आचना है कि आपका अविनाशी कल्याण हो। ॐ शान्ति ३ सिद्धाय नमः। □

मेरे शिक्षा गुरु

मुनि श्री संभवसागर जी

श्री परम पूज्य, भारतगीरव, महाप्रतापी, शासनप्रभावक एवं शासनप्रसारक आचार्यरत्न विद्यागुरु १०७ प्रातःस्मरणीय विषयबन्दीय, त्रैलोक्य पूज्य देशभूषण जी महाराज के चरणों मे शतशत बन्दन।

भगवान्, महावीर के २५०० वें निर्वाण महोत्सव के दो वर्ष पूर्व देहली मे मुझे आचार्यश्री के दर्शन का लाभ हुआ। आचार्यश्री के दर्शन करने पर मुझे ऐसी अद्भुत शान्ति मिली जिसका वर्णन करना मेरी लेखनी के बस की बात नहीं है। जैसे किता पत्नी को धूप मे चलते-चलते बट-बूझ की छाव मिल गयी हो। उसी तरह मेरी आत्मा ने भी आचार्यश्री के दर्शन करके तृप्त प्राप्त की।

आचार्यश्री अनेक गुणों के भंडार हैं, जिनमे से एक है शिष्य के प्रति वात्सल्य। जब मैं आचार्यश्री के दर्शन करने गया तो उनकी मधुर एवं स्नेहवती वाणी से मेरी आत्मा निर्मल हो गयी। मैंने आचार्यश्री को गुरु बनाना चाहा। वैसे मेरे दीक्षा गुरु आचार्यश्री १०८ धर्मसागर जी ही हैं। इसलिए मैंने आचार्यश्री को शिष्या गुरु बनाने की इच्छा आचार्य जी के सामने प्रकट की। मेरी किमयपूर्वक इच्छा का आदर करते हुए आचार्यश्री ने गोम्पटसार श्रम्य का मासिक अध्ययन मुझसे करवाया। यह कृति आचार्यश्री के महान् शिष्य वात्सल्य एवं निरहकारिता का उदाहरण है।

दूसरी विशेषता आचार्यश्री की शिष्य परम्परा है। आपके ही शिष्य श्री १०८ विद्यानन्दजी महाराज व अधिकारल श्री ज्ञानमती जी आज भारत भर में सर्वत्र का प्रचार एवं प्रसार ऐसे ढंग से कर रहे हैं कि जैन और अजैन सभी आपकी वाणी के दास बने बैठे रहते हैं व ध्यानपूर्वक आपके प्रवचन का सुन्वाह करते हैं।

अंत में शिष्या गुरु १०८ जी आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज को मेरा शत-शत विकास बन्दन। मैं आचार्यश्री के लिए जितने भगवान् से यही प्रार्थना करता हूँ कि आप दीर्घायु हों व इस ससार चक्र मे दूबते हुए अनेक रत्नों को चुन-चुन कर शिष्य बनाते रहें व मोक्ष मार्ग में लगाते रहें □

विश्वविभूति आचार्यरत्न को कौन नहीं जानता ? वे वास्तव्य की अद्वितीय भूति हैं। सन् १९७० में श्री अतिशय क्षेत्र बाहुबली कुम्भोज के पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव में आपके भगत दर्शन पाकर मैं आनन्दविधोर हुआ। उस अवसर पर भगत लाखों आबक-आबिकाओं ने पूज्य गुरुदेव मयलभद्र जी महाराज को उनके असीम धर्मोद्धारक और समाजकल्याणकारी परोपकारी को ललित करते हुए कृतज्ञतापूर्वक 'आचार्य' पद देना चाहा, किन्तु पूज्य गुरुदेव ने आचार्य पद स्वीकार न करते हुए कहा कि "हम तो मुनि पद के भी पात्र नहीं, फिर आचार्य पद कहा ? हमारे आचार्य श्री तो श्री १०८ देशभूषण जी महाराज (जो पास में ही विराजमान थे) ही हैं।" २२ आचार्य श्री देशभूषण जी पहले ही से आचार्य थे और इनकी वास्तव्यपूर्ण छत्रछाया में अनेक त्यागी, मुनि, आधिका, भुल्लक, भुल्लिका आदि ध्यानाध्ययन से अपना कल्याण साधते हैं। दक्षिण में इतना बड़ा सच आचार्य श्री का ही है। विश्वधर्म के प्रसारक एवं प्रचारक एलाचार्य श्री १०८ विद्यालम्ब श्री मुनिराज एव महान् सस्कृत विद्वान् उपाध्याय मुनिराज श्री १०८ कुलभूषण जी महाराज आदि आपके शिष्योत्तम हैं। कोबली के पहाड़ पर नूतन अतिशय क्षेत्र शान्तिगिरि का निर्माण, गुरुकुल स्थापना, नूतन मन्दिर, जिनैन्द्र प्रतिमाएँ आदि आपने ही स्थापित करवाई। कलकत्ता भाषा के अनेक ग्रन्थ हिन्दी में अनुदित किए। भारत भर में बिहार करके धर्म प्रभावना की। कहाँ तक वर्णन करें, हम अल्पशब्द वर्णन करने में असमर्थ हैं।

"सब घरती कागद क", लेखनी सब बनराय।

सात सभूँ की मलिक क", गुन गुन लिखान न जाय ॥"

बाहुबली (कुम्भोज) में प्रतिष्ठा के अवसर पर भारतीय तीर्थ क्षेत्रों की सुरक्षा के लिए भारतवर्षीय दियम्बर जैन तीर्थ क्षेत्र कमेंटी की बैठक सन् १९७० में पूज्य श्री १०८ गुरुदेव मयलभद्र जी महाराज एव आचार्यरत्न श्री १०८ देशभूषण जी महाराज के सान्निध्य में हुई। सब एक कोटि प्र. व निधि में दान सकलन का प्रस्ताव पारित हुआ था और हमें यह खार खीपा गया था। इन्हीं क्षेत्रों आचार्यों के आदेश एवं आशीर्वाद से समाज में उदारतापूर्वक दान दिया और हम सकल हुए। वे सब भारी-बहन पुष्पभागी एवं धन्यवाद के पात्र हैं। सात्यर्य यह कि तीर्थरक्षा कोटि फंड के सकलन में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का भी आशीर्वाद था और है। यह उल्लेखनीय है। ऐसे धर्मोद्धारक, समाज उद्धारक, आचार्यरत्न, वास्तव्य भूति, दयासिन्धु, परमोपकारी श्री १०८ देशभूषण जी महाराज की दीर्घायु एवं स्वास्थ्य की प्रार्थना श्री जिनैन्द्र प्रभु के चरणों में करते हुए आचार्यरत्न के चरण-कमलों में सविनय आचार्यभक्ति से शतशः प्रणाम। नमोऽस्तु, नमोऽस्तु, नमोऽस्तु पूर्वक यह संस्मरण आब पुष्पाब्जलि सागर समर्पित है। □

—□—

उच्च कोटि के आचार्य

मुनि श्री पार्वकीर्ति जी

आचार्य देशभूषण जी महाराज प्रथम खेती के सधुओं में उच्च कोटि के आचार्य हैं। आप पचास साल से दीक्षित हैं। आपको हमने दिल्ली में ब्रह्मचारी व्रत में आहार दान दिया और आपका शुभ आशीर्वाद प्राप्त करने से हमारा बहुत उद्धार हुआ। आप दीर्घायु हों। □

करीब ३२ वर्ष पूर्व भेरे परमोपकारी पूज्य तपस्वी श्री जगजीवन जी महाराज अपने सत-शिष्य परमदार्शनिक पूज्य जय तिलास जी महाराज को नव्य न्यायादि दर्शन पढ़ाने के लिए सौराष्ट्र से बनारस (काशी) पधारें थे। मैं उनकी सेवा में वैरागी के रूप में अध्ययन कर रहा था। उस समय पूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने बनारस में दिगम्बर जैन मन्दिर धर्मशाला में एक धर्मयज्ञ का आयोजन कराया था। मुझे धर्मयज्ञ देखने की उत्सुकता थी, अतः मैं तुरंत ही आचार्य श्री के दर्शनार्थ चला गया।

यह मेरा आचार्य श्री का प्रथम दर्शन था। दीक्षित होने के बाद जब पूर्ण भारत में पूज्य गुरुदेव के साथ मैं बिचरण कर रहा था, तब कलकत्ता नगर में आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज का प्रथम पदार्पण हुआ था। उस समय दिगम्बर मुनि के रूप में आपका बंगाल प्रवेश मे प्रथम प्रवेश था।

आप बेलगछीया जैन मन्दिर में ससप्त विराजमान थे। आपके सान्निध्य में एक जैन श्रमण सम्मेलन का आयोजन भी हुआ था। विशाल पाण्डाल में आयोजित उस विराट् सम्मेलन में मैं भी पूज्य गुरुदेव जगन्त मुनि जी महाराज के साथ गया था। उस समय चतुर्विध संघ के साथ तीनों संप्रदायों के मुनियों का एक साथ दर्शन-मिलन और प्रवचनादि सुनने का मुझे प्रबल ही लोभाप्य मिला था। उस मिलन में मुझे संकीर्ण विचारों से मुक्त कर विचारों की विराटता की ओर प्रेरित किया। मुक्त अकिंचन की आचार्यरत्न देशभूषण श्री के दर्शन का यह दूसरा अवसर मिला था।

शत्रुघ्न्य की यात्रा के समय आप सौराष्ट्र में पधारें थे। हम उस समय बाबरा ग्राम में थे। आप श्री सच के साथ भावनगर रोड से आये पधार रहे थे। दिगम्बर मुनियों का सच आ रहा है—यह समाचार सुनते ही हम धर्मस्थानक से तुरंत ही निकल पड़े और सड़क पर आये। वहाँ हमें एक मुनि जी के दर्शन हुए। वे कुछ बिसाएँ दे रहे थे। हमने पूछा कि आचार्य श्री कहाँ हैं? लोगों ने कहा वे तो आगे निकल गये हैं। मैंने कहा आप आगे जाकर पूज्य श्री को समाचार दें कि हम दर्शनार्थ आ रहे हैं।

आचार्यदेव खबर सुनते ही हमारी प्रतीक्षा करते हुए रुक गए। मैं बिहार करता हुआ जल्दी वहाँ पहुँचा और बहुत ताल के बाद आचार्य श्री का तीसरी बार दर्शन किया। आचार्य श्री ने मुझे काष्ठ के आसन पर बिठाकर प्रेम से सम्मानित किया। परिचय-वार्तालाप से दोनों ने अधिक आनन्द पाया। समय सन्ध्या का था। अतः वे आगे पधार गये और मैं लौट आया।

आप सचमुच भारत देव के भूषण ही हैं। यथा नाम तथा भुषण—जैसा नाम वैसा ही सद्गुण है। आपकी ज्ञानमुद्रा, ध्याममुद्रा और वात्सल्य मुद्रा का संस्मरण हमें अनेकों बार संयम-ध्यान की अजूबी प्रेरणा देता रहा है। आप ज्ञान के दीपक हैं, संयम के सूर्य हैं और ध्यान के मेरु हैं। शास्त्र ने कहा है—

अहं बीजा बीजसय, पर्यल्प सोय लोप्य लोपो,
बीज सया आयरिया, जल्प च पर ज लोपगित।।

अर्थात् जिस प्रकार दीपक स्वयं प्रकाशमान होता हुआ अपने स्वयं से अन्य सैकड़ों दीपक जला देता है, उसी प्रकार आचार्य स्वयं ज्ञान ज्योति से प्रकाशित होते हैं एवं दूसरों को भी प्रकाशमान करते हैं।

आपकी ज्ञान-ध्यान, तप-त्याग की अखंड ज्योति, सूर्य सद्गुण साखों जगता को आधुनिकता की जकाबीज से मोड़कर आध्यात्मिकता का प्रकाश देती रहे। भारतीय धरा के कवल समय साधना के साधक भूषण आचार्य देव ने चरणों में अखंड साधना का अभिनयन करा है और अभिनयन करता है कि आप समय-व्यापि की सुदीर्घ पर्याय के साथ सच एवं शासन की सेवा करते रहे।

□

अद्भुत है उनकी व्याख्यान-शैली

मुनि श्री कुन्दन ऋषिजी

भारत की राजधानी देहली में सन् १९६५ में जैन समाज के तीन सम्प्रदायों के आचार्यों का चानुमस था—विशम्भर समाज के आचार्य श्री देशभूषण जी, श्वेताम्बर स्थानकवासी समाज के आचार्यसम्राट् पूज्य श्री आनन्द ऋषि जी महाराज एवं तेरापंथी समाज के आचार्य श्री तुलसी जी। बड़ा पत्र समाज के अग्रगण्य लोगों ने तीनों आचार्यों का एक स्थान पर मिलाप भी कराया। इस मिलन का एकमात्र उद्देश्य था—एकदूसरे को निकट लाना, समाज का सगठन बढ़ाना और जैन समाज पर होने वाले आक्षेपों का एक बनकर प्रतीकार करना। इसके लिये दरियागज मध्यवर्ती क्षेत्र चुना गया। ठीक समय पर तीनों आचार्य पहुंचे। मुझे भी पूज्य गुरुदेव के साथ जाने का सुअवसर मिला। अभी दीक्षा ग्रहण किये दो-तीन वर्ष ही हुए थे। अनुभव भी नहीं था। मेरे लिए यह शायद पहला ही मौका था इन विभूतियों के सम्पर्क में आने का।

उक्त अवसर पर, परिधान-रहित, निर्बल, कृष्णवर्ण, सुगठित शरीर, भव्य सनाट, शान्त नयन, मौम्य मुख पर एक मुस्कान से आगत की मुद्रा में नजर आ रहे थे आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज। औपचारिकता के बाद सभी नियोजित स्थान पर बैठ गए थे। मेरी उत्कण्ठा जागी कि मैं भी बात कर लू, परिचय करूँ, किन्तु बड़ों के सामने कुछ नहीं बोल सका। आचार्यत्रय का बिचार-विमर्श चलता रहा। सभी महापुरुष सरलता, तीव्रज्यतापूर्वक बिचार-विमर्श कर रहे थे। सभी की इच्छाएं थी कि कुछ न कुछ ठोस कार्य हो, संगठन, स्नेह एव सद्भाव बढ़े। बिचार-विमर्श के बाद बैठक समाप्त हुई। सभी अपने-अपने स्थान पर पक्षारे। किन्तु सभी बहुत ही निकट आ गये थे। बार-बार एक दूसरे से मिलने हेतु बचनबद्ध हुए थे।

×

×

×

भारत जैन महासंमेलन में विश्ववैसी दिवस को लेकर एक संघ तैयार किया। सभी ने सरल भाव से पछारने की स्वीकृति दी थी। देश के अनेक बड़े नेता भी आये थे।

गंधी मैदान में कार्यक्रम हो रहा था। पूज्य गुरुदेव के साथ मैं भी पहुँचा। हजारों की भीड़ थी। संभवतः महाशालू ३ बजे से सभा का कार्यक्रम प्रारंभ हुआ। तीनों आचार्यों की बोलना था। सर्वप्रथम आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने अपना प्रवचन प्रारंभ किया। सरल सीधी-सादी भाषा एवं कल्प-मिश्रित हिन्दी बोल रहे थे। भाव गहन एवं हृदयस्पर्शी थे। अद्भुत थी उनकी व्याख्यान-शैली। जैन दर्शन का गहन अर्थ सरल करके दिखाते थे। जैन एकता पर आपने काफ़ी और दिया था। उस दिन आपकी गंभीरता, सहृदयता, नम्रता और परस्पर सहिष्णुता का दर्शन हो रहा था। आपके उस व्यवहार ने सभी को आपके काफ़ी निकट ला दिया था। आज भी वह स्मृति आती है तो सभी दुःख सामने दृष्टिगोचर हो जाते हैं। ऐसे महापुरुष युग-युग तक जीएं एवं जनता का मार्गदर्शन करते हुए जैन शासन की शान बढ़ाते रहे। यही शासनदेव से प्रार्थना है।

□

प्रातः स्मरणीय

मुनि श्री बुद्धिसागर जी

(आचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज सत्सङ्ग)

परम पूज्य गुरुदेव प्रातः स्मरणीय श्री १०८ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने अपना जीवन साहित्य साधना, तीर्थयात्रा के निर्माण एवं धर्मसाधना के लिए समर्पित कर दिया है।

मैं उनके चरण-कमल में विकास सिद्धमसित आचार्य भक्ति पूर्वक नमोऽस्तु निवेदन करता हूँ।

□

परोपकारी गुरुदेव

आर्थिकारत्न ज्ञानमती जी

आज मुझे सन् १९४२ की बात याद आ रही है। मेरे हृदय में वीराराम के अंकुर प्रस्फुटित हो चुके थे। मैंने बिबाह-बंधन से सर्वथा इन्कार कर दिया था और त्याग-पथ पर चलने के लिये उत्कण्ठित हो चुकी थी। जब माता-पिता मुझे समझा-बुझाकर असफल हो गये, तब उन्होंने समझाने के लिये महेश्वराबाब से मामा महीपालदास जी को बुलवाया। उन्होंने बाकर अपनी भानजी को पहले तो प्रेम से समझाने का प्रयत्न किया, बाद में धमकाना व फटकारना शुरू किया और फिर मुक्ति से बोले—“बेटा! जैन सिद्धांत के अनुसार कुमारी कन्या को दीक्षा लेने का अधिकार ही नहीं है।”

तब मैंने कहा—“बचना भी तो कुमारी थी, ब्राह्मी, सुन्दरी तथा अनंतमती भी तो कुमारी ही थी।”

मामा बड़े प्रेम से बोले—“बेटा! तुझे मालूम नहीं, वे सब नपुंसक थी।”

इस बात को पृष्ठ करने के लिये उन्होंने बहुत-सी दलीलें दे डाली। मैंने मात्र पद्मनविपंक्तिविगति ग्रन्थ का स्वाध्याय करके ही वीरारामकृपी महानिधि को पाया था तथा जम्बूस्वामी-चरित्र, अनंतमती-चरित्र आदि कुछ चरित्र-मुक्तक पढ़ी थी। मैं एक बार तो क्हापोह में पढ़ गई, पुनः वृद्धतापूर्वक बोली—

“नहीं मामाजी! वे कुमारिकाये ही थी। जैन धर्म में प्राणिमात्र को आत्मकल्याण करने का अधिकार प्राप्त है।”

तब उन्होंने कहा—“जैन धर्म में अहिंसा-प्रधान है। यदि तेरे दीक्षा लेने से माता-पिता रो-रोकर अन्नमरे हो जायेंगे तो जैनधर्म क्या पला?”

मैंने कहा—“पता नहीं अनादिकाल से कितने माता-पिता को रोते हुए छोड़ा है? यह सब संसार का नाता झूठा है। यहां जला कौन किसका है?”

×

×

×

कुछ ही दिनों में पूज्य आचार्यदेव श्री देशभूषण जी महाराज का आगमन लखनऊ में हुआ। सुनकर मैं बहुत ही प्रसन्न हुई। मैं सोचने लगी कि दिगम्बर मुनि कैसे होते हैं? कौसी उनकी क्या होती है? वास्तव में मेरे पुष्पोदय से ही गुरुदेव का टिकैतनगर में पदार्पण हुआ था। दर्शन करके मुझे ऐसा लगा मानों मुझे भवसागर से पार करने के लिये कर्णधार आ गये हों। मेरी प्रसन्नता का भला क्या ठिकाना! मध्याह्न में मैं के साथ गुरुदेव के निकट जाकर बैठ गई। महाराज जी ने भी सुन रखा था कि कोई बालिका विरक्त हो दीक्षा लेना चाहती है। मैंने अवसर पाते ही महाराज श्री से पूछा—

“महाराज जी! जैन शासन में क्या कुमारी कन्या आत्म-कल्याण नहीं कर सकती?”

महाराज ने गंभीर मुद्रा से कहा—

“क्यों नहीं कर सकती? कुमारी कन्या क्या, जैन शासन में पशु-पक्षी को भी आत्म-कल्याण करने का अधिकार प्राप्त है।”

×

×

×

१४-२० दिन बाद आचार्य श्री का बिहार होने लगा। मैंने साथ में जाने का उत्सव किया। समाज के साथ-साथ मुदुबियों का विरोध द्विगुणित हुआ। घर के ताऊ, चाचा आदि सभी साथ बहुत कुछ विरोध में कहने लगे। बढ़ते हुए विरोध को देखकर एक सुल्लूक जी ने, जो कि आचार्य श्री के साथ थे, समाज के लोगो को वीर भी अधिक उकसा दिया। वे बोले—“इसे आश्रय में छोड़ आओ।”

मैंने जैसे-तैसे बचसर प्राप्त कर आचार्य श्री से निवेदन किया—

“गुरुदेव ! इतनी विष्णु-वाचाओं को कैसे पार करें ? तबकी यह कहते हैं, बाबा यह कहते हैं, बहुत ने यह कहा है, बहुत ऐसा कह रहा है.....”।”

वाचायें थी बीच में ही बोल पड़े—

“जिसे मोक्ष-पथ में चलना ही है, उसे विष्णुवाचाएँ क्या करेंगी ? कौन क्या कहता है ?—पुत्रपुत्री की इस पर वृष्टि ही नहीं बानी चाहिये । अधुन मे जब बापवेध किया था तब उसे बूझ के पते ब डाँसे, आकाश ब बिधिया कुछ नहीं विच रहे थे—मान उसकी अपना सच, बाब की पुतली ही विच रही थी । मुन्हारा सच एक तरफ ही होना चाहिये ।”

इतना उपवेश प्राप्त करके मैं तृप्त हो गई । यद्यपि उस समय मुझे वाचायें थी के साथ नहीं जाने दिया गया, फिर भी मैं पुत्रपार्थ से नहीं हटी, हिम्मत नहीं हारी । आखिर बाबुमस ने बाराबंकी आकर अपने सत्य को कुछ अंश में पूरा कर ही लिया । गुरुदेव के ही करमलों से मैंने आजस्य बहुधर्म्य प्रत ग्रहण किया, उनकी के करमलों से मुस्लिमा-दीक्षा प्राप्त की । आज भी हर क्षेत्र में, हर कार्य में गुरुदेव के वे शब्द मेरे कर्णपथ में बूमते ही रहते हैं । वे शब्द आज तक भी मेरे मानसपटल पर अंकित हैं । मेरे जीवन में ज्ञान और चरित्र का दिनोदिन विकास, मेरे द्वारा होने वाले और भी अनेकों कार्यों में गुरुदेव का वह आशीर्वाद और प्रेरणास्पद वाक्य ही मेरा सबल रहा है । यही कारण है कि मैं आज तक किसी कार्य में असफल नहीं हुई हूँ । जो भी कार्य हाथ में लिया है, उसे पूरा करके ही छोड़ा है । वह सब गुरुदेव का ही मुभाशीर्वाद है ।

मेरी व्याकरण पढ़ने की तीव्र इच्छा को देखकर आचार्यजी ने जयपुर बाबुमस में कई विद्वान् पंडित बुलाये । वे दो-चार सून पढ़ा देते, पुनः कह देते—यह हलुआ नहीं है, मोहो के चने हैं । इसका संस्कृत कालेज मे दो वर्ष का कोर्स है । मैं कहती—मुझे बार-बार पृष्ठों तक पुनर्वां का अर्थ समझा दो । उन विद्वानों ने आकर आचार्यजी से निवेदन किया—“महाराज जी ! मैं इन्हें व्याकरण नहीं पढ़ा सकता ।”

किसी ने कहा—“पूज्य गुरुदेव ! यहा संस्कृत कालेज में एक रामोवर शास्त्री हैं जिन्होंने कि कांतं व्याकरण कंठस्थ किया हुआ है । आप उन्हें इनके पढ़ाने का कार्य सौंपें ।”

वे विद्वान् पं० रामोवर जी आये । महाराज ने मुझसे कहा—“देख बीरमती ! यह कांतं व्याकरण दो वर्ष का कोर्स है । मुझे दो मास में पूर्ण करना है ।”

इतना कहकर महाराज जी मुस्करा दिये । मैंने हाथ जोड़कर कहा—“जो बाबा आपकी ।”

मेरे साथ मुस्लिमा विद्यालयती जी बैठती थीं । मैंने एक दिन कम दो महीने में यह व्याकरण पूर्ण कर लिया । पुनः आकर गुरुदेव को नमस्कार किया । गुरुदेव प्रसन्न हुए और बोले—

“अस ! मुझे अब सभी ग्रन्थों का अर्थ लगाना आ जायेगा ।”

गुरु का आशीर्वाद प्राप्त कर मुझे ऐसा लगा कि मैंने विद्वानिधि प्राप्त कर ली है । यही व्याकरण मैंने अपने सर्वशिष्यों को पढ़ाया है । पुनः उसका हिन्दी भाषा में अनुवाद किया है । उसी एक व्याकरण के बल पर मैंने जैनेन्द्रप्रक्रिया, शब्दार्णवचक्रिका आदि कई व्याकरण अपनी शिष्याओं को पढ़ाये हैं तथा अष्टसहस्री जैसे विलस्रटम ग्रन्थ का भाषानुवाद भी किया है ।

महाराजजी जब अपने आसन पर विराजते हैं तब उनकी स्त्रिभू गभीर मुद्रा बक्तों के हृदय में अपना प्रभाव डाले बिना नहीं रहती । वे अपने निरवको के साथ हँस-हँस कर वार्तालाप करते रहते हैं । उनके हृदय की भावा और उबारता देखकर विद्वान् कोय नहीं कहा करते हैं कि आचार्यजी का पेट बहुत बड़ा है । इतनी मुद्रावस्था में भी आप भगवन्त बाहुबली का सहस्राब्दी महोत्सव, पंचकल्याणक प्रतिष्ठा आदि धर्मभावना के कार्यों में आबकों के उत्साहवर्धन हेतु विहार करने पड़ते जाते हैं । यह बापकी शरीर-निःस्पृहता और धर्ममनुराग का ही श्रोतक है ।

आचार्यजी मेरे द्वारा अनुबाधित अष्टसहस्री ग्रन्थ को प्रकाशित हुआ देखकर बहुत ही प्रसन्न हुए और बोले—“मेरे सगने हृद्ग बीच का बूझ तो हो ही गया है, उसमें फल भी लग गये हैं ।”

उनके इन शब्दों में कितना वास्तव्य धारा हुआ था, अपने गुरु का असीम वास्तव्य प्राप्त होने पर एक शिष्य को ही उसका अनुभव हो सकता है । जब पुनर्वां की कल्पना से भी अधिक उन्नति उनके माता-पिता देखते हैं तब उन्हें जितना हर्ष होता है और के पुनर्वां को कितना आशीर्वाते हैं, यह वह माता-पिता ब उनकी समान ही अनुभव कर सकते हैं ।

फलस्वरूप अष्टसहस्री ग्रन्थ का विमोचन समारोह आचार्यद्वय (आचार्यरत्न देवभूषण जी और आचार्यशर्मा धर्मदासर जी) तथा विद्यानन्द जी मुनिराज आदि साधुओं के सान्निध्य में बात आशय, परिचायक में ही हुआ।

जङ्गदीप रचना के लिये जब हस्तिनापुर क्षेत्र का निर्णय लिया जा चुका था तब मैं सन् १९७४ में वैशाख सुदी पूर्णिमा को हस्तिनापुर की ओर बिहार कर रही थी। प्रातः सुँबा सेऽस्वामी भवन से बिहार कर कम्पोजी की धर्मशाला में महाराज जी के दर्शनार्थ आई। तब अल्प साधु-साधवियों ने कहा—“आचार्यश्री शीघ्र हेतु निकल गये।”

मैं बस-मन्दिर मिनट तक बैठी। साथ में चलन वाले आचरक आकुलता करने लगे और बोले—

“माता जी! आपने कल सायंकाल में गुरुदेव से आशीर्वाद ग्रहण कर लिया है, अब जब चालिये, अवस्था धूर हो जाने से आपको बिहार करने में कष्ट होगा।”

मैं परोक्ष में गुरु की वन्दना करके धर्मशाला के बाहर निकली। जरा आगे बढ़ी ही थी कि आचार्यश्री सामने आते हुए सीधे। मुझे प्रसन्नता हुई और यह श्लोक स्मरण हो आया—

आचरोह रच पार्वं। गांधीव चापि धारय।

निजितां मेविनीं नम्ये निर्दयी वतिरसतः॥

अर्थात् श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं—हे अर्जुन! तुम रथ पर चढ़ जाओ और गांधीव धनुष को धारण कर लो। मैं इस पृथ्वी को जीती हुई ही समझ रहा हूँ, बूँकि सामने निर्भय्य यति दिख रहे हैं।

बिहार के समय यदि दिग्गजर मुनि का संमुख आगमन दीख जाए तो समझो सर्वकार्य तिष्ठ हो गये। मैंने गुरुशर्मा के चरणों में नमस्कार किया। गुरुदेव ने मस्तक पर पिच्छिका रखकर आशीर्वाद दिया। आज हस्तिनापुर में उस जङ्गदीप मरचना की सफलता को देखकर बहु दुःख सम्मुख आ जाता है।

आज जङ्गदीप-ज्ञान-ज्योति सारे भारतवर्ष में भ्रमण कर रही है और जन-जन को जङ्गदीप के माध्यम से जैन भूगोल का ज्ञान करा रही है तथा भगवान् महावीर के द्वारा दिखाये गये मसीहीन ज्ञान का उद्योग कर रही है। इन नव कार्यों में आज तक मुझे गुरुदेव का बरदहस्त मिला है, सबैध ऐसी ही मिलता रहे, मसी मेरी मनोकामना है। आगे के आ चरणों में कोटिभ नमोऽस्तु। □

—□—

विनम्रता की प्रतिमूर्ति

धुल्लक रत्नकीर्ति जी

सर्वश्री १०८ मुनि दयासागर जी, अभिनन्दन सागर जी, विजय सागर जी, ऋषभ सागर जी, रवणसागर जी एवं सर्वे श्री १०५ आदि का गुणमति जी, निर्मल मति जी, गुरत्नमति जी, प्रशामति जी तथा सर्वे श्री १०५ क्षु० गुरत्न सागर जी, बुझान सागर जी आदि सप्त सहित भगवान् बाहुबलि जी (भवबलैलगत) यात्रा सप्त का सञ्चालन करते हुए मैं अप्रैल सन् १९७४ के प्रथम सप्ताह में कोयली-कुल्लनवाडी (शांतिमिडि) पहुँचा। वहाँ पर परम पूजनीय श्री १०८ आचार्य देवभूषण जी महाराज अपने सप्त सहित विराजमान थे। समय के अभाववश वहाँ ठहरने में असमर्थ था। तब उन्होंने बहुत ही विनम्र शब्दों में मुझसे सप्त रोकने के लिए कहा। मैं इतना ही कह पाया कि मुझको तो आपकी आज्ञा का भी पालन करना है और सप्त का भी आदेश मानना है। माराग यह है कि सप्त को ठहराने हेतु इतने महान् पद पर होते हुए भी मुझ जैसे साधारण ब्रह्मचारी से भी कहा। आचार्य देवभूषण जी की व्यावहार कुसमता से मैं बहुत प्रभावित हुआ। मैं अष्टापूर्वक अपनी भावकीरी अष्टाजलि उनके चरणों में समर्पित करता हूँ। □

—□—

महान् उपकारी

धुल्लक जयभूषण जी

(श्री १०८ पुण्य कुलभूषण महाराज के सितम्भ)

आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज के महान् उपकारों का शब्दों में वर्णन नहीं किया जा सकता। मैं उनके पावन चरणों में निकाल नमोऽस्तु निवेदन करता हूँ। □

लोकप्रसिद्ध आचार्यरत्न देशभूषण जी को कौन नहीं जानता—जिनकी गौरव-नामा यश पताका अखिल भारत धूप पर घ्याप्त हो रही है। यह कौन जानता था कि वनटिक प्रायतः के कोथली घाम में जन्म लेकर यह आत्मा अमण संस्कृति के रूप में आदर्श बनकर जैन संस्कृति का देश के कोने-कोने में प्रचार करेगी। वास्तव में आपका जीवन अलौकिक है। आपके द्वारा अनेक स्थानों पर पाठशालाओं, विद्यालयों तथा गुरुकुलों की स्थापना कराई जा चुकी है जिनके माध्यम से हजारों छात्र अध्ययन में तल्लीन होकर धर्म के मर्म को पहचान रहे हैं। आपके द्वारा लिखित गद्य-पद्य रूप में सैकड़ों महान् ग्रन्थ प्राणियों को आत्मविश्वास एवं तत्त्वज्ञान कराने में निमित्त रूप हैं। जितने रूप में विचार प्राणियों का आपके द्वारा उद्धार हुआ एवं वर्तमान में हो रहा है उसे समाज कभी भुला नहीं सकता। उत्तरप्रदेश के अतिशय श्रेष्ठ अयोध्या जी में जिन विष्णु, पंचकल्याणक प्रसिद्धा एवं गुरुकुल की स्थापना में जो आज तक उत्तरोत्तर उन्नति हो रही है, वह सब आप ही का सत्समास है। जयपुर खानिया मुलनिनि जहाँ पर एक दिन जंगल-सा शिब रहा था, आज वही मंगलमय अतिशय तीर्थ रूप में जो दिख रहा है वह भी आपकी पावन देन है। भविष्य में 'श्री देशभूषण नगर' बसेगा जिसमें श्रेष्ठ गुरुकुल आदि तथा सुन्दर-सुन्दर बगीचों का आवास रहेगा। वर्तमान में पूज्य आचार्य विद्यानन्द जी व अधिकारल ज्ञानमती जी द्वारा भारत में जैन धर्म का जो डकार मज रहा है, वह भी प्रथम रूप में आपकी ही देन है। अभी तक आपने सैकड़ों बीलाएँ देकर शिष्यों को सच्चे मोक्ष मार्ग में लगाया है। जिस प्रकार किसी से कोई पूछे कि भाई शरीर में रोम कितने हैं, आकाश में तारे कितने हैं, वह व्यक्ति किफर्त व्यभिमुख होकर उत्तर देने से असमर्थ हो जाता है। उसी प्रकार हम जैसे प्राणी द्वारा सद्गुरुओं के गुणों का वर्णन करना मानी सूर्य के आगे दीपक दिखाना है। आपकी महिमा अपरवार है। आपने द्वारा जो साहित्य का सृजन हुआ है, वह अमूल्य है। अहिंसावाद, अनेकतत्वाद् एवं सत्यं शिब को लिये हुए आपकी सरस ओजस्वी भाषा द्वारा जनता मंत्रमुग्ध हो जाती है। एक समय वह था जब उत्तरप्रदेश जिला बाराबंकी, टीकैत नगर में आपका वासनास हुआ। उस समय प्रायः सारा समाज अज्ञान कपी अंधकार में डूबा हुआ था—आपके द्वारा धर्मासूत का पाठ करके समाज को नई चेतना मिली। उसी के फलस्वरूप "मैना सती" आज आधिकारल ज्ञानमती जी के रूप में प्रसिद्ध है। मैंने सोचा जब उन्नीसे कीचड में पग नहीं धरा तो मैं क्यों कीचड में पग धरूँ? अतः ससार की असरता का विचार कर एक विरामता प्राप्त कर सभी गृहजवास से मुक्त होकर स्त्री-पर्याय को छेवने के लिये तथा ससार के बन्धन से छुटकारा पाने के लिये अमूल्य संघम रूप की स्वीकार लिया। अन्त में यही आशा करती हूँ कि हमारा समय और चारित्र्य हमेशा अटल दृढ़ रहे। हमारे अन्दर वह आत्मस्थोति जगे जिसके द्वारा हम अपने जीवन को सफल कर सकें एवं सदैव हमारे ऊपर आचार्यदो का शुभाशीर्वाद बना रहे एवं सद्गुरुओं के प्रति सदैव हमारी भक्ति बनी रहे।

—□—

पावन धर्मतीर्थ

मुल्लक जयकीर्ति जी महाराज (अक्कल कोट)

आचार्यरत्न परम पावन धर्मतीर्थ हैं। अन्त गुणों के सागर हैं। धर्मवासस्य के धारक हैं। धीर गम्भीर वरुणनिधि हैं। सबसे हृदयो में अद्भुतरूप में निराजमान हैं। कर्मजन्तु के नाशक हैं। ज्ञान-सूर्य समान हैं। गर्वरहित हैं। निरभिमानी सरल परिणामी हैं। बालब्रह्मचारी परम तपस्वी गुणनिधि हैं। रत्नमयधारी मोक्षमार्गदर्शक हैं। आचार्य परमेश्वर के सभी गुणधारी हैं। ऐसे परम गुरुओं की आशु आरोग्य समृद्धि-वृद्धि ही और वे सभी जीवों का परम कल्याण करे। ऐसी भावना बाने आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के चरण कमल को विचार नमोऽस्तु करने का सहित आदराञ्जलि अर्पण करता हूँ।

सन्मिति में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की प्रतिष्ठा में जो अमिनन्दन ग्रन्थ निकाशने का प्रयास किया है और तन मन धन से सद्कार्य की प्रेरणा को जन्तु किया है, उसके लिए अनेकधाः धन्यवाद। □

प्रातःकाल का समय था। बालाराम अपनी स्वधिम किरणें पृथ्वी पर बिखेरता हुआ अपनी गति से उचरता हुआ था रहा था। इसी बीच धर्मन किये आचार्य श्री १०८ देवभूषण जी महाराज के। दार्य-वार्य सुसोभित थे आचार्य विमलसागर जी महाराज एवं पूज्य उपाध्याय भरतसागर जी महाराज तथा भण्डार मुनि कुंभसागर जी महाराज एवं पूज्या आम्बिका विजयामती माता की आदि अनेकों आम्बिका माताएँ, क्षुल्लक-क्षुल्लिकाएँ, अनेकों विद्वान् एवं असंख्य आषक-आम्बिकाएँ। आपके धर्मनों का प्रथम बार सीधाय्य हर्षे सन् १९७४ में दिल्ली से कोयली की ओर बिहार करते समय जयपुर नगरी में प्राप्त हुआ था। उसी समय आपके करकमलों द्वारा 'भुषित पथ की ओर' पुस्तक का विमोचन हुआ था। विमोचन के समय दिए गए आपके आशीर्वाचन प्रेरक सिद्ध हुए हैं। उसी समय हमने आपके मुनि निवास के लिए स्थान की निमित्त हेतु आशीर्वाद लिया। कुछ ही क्षणों में दातारी की कठार लग गई। कलतः आज पारम्पर्य भवन के नाम से जयपुर नगर में मुनिनिवास घोषा पा रहा है। जितने भी मुनि, त्यागी, वृत्तिवच पक्षर रहे हैं, सभी वहाँ आनन्द से ब्रह्म ध्यान करते हैं।

यह जानकर परम प्रसन्नता हुई कि ऐसे भारत गौरव, सम्पन्न ब्रह्मसिंह, आचार्य शिरोमणि, वयोवृद्ध, श्री १०८ आचार्य-रत्न देवभूषण जी महाराज का अभिनन्दन प्रत्य प्रकाशित किया जा रहा है। पूज्य आचार्य श्री श्री गौरव गंगा अक्षित विश्व बहुभार्य पर प्रसरित है। आपके वसनाय घर-घर में जन-जन के मुख से सुनने को मिलते हैं। आपने अपने जीवन में देव एवं समाज का जो उपकार किया है, उसके लिए सभी नतमस्तक हैं। श्री विद्यानन्द जी जैसे विश्ववर्धन प्रवक्ता एवं अन्य अनेकों मुनिराज आपकी ही देव हैं। कर्नाटक में शांतिधिर, राजस्थान में ब्रह्मधिर जैसे पवित्र अनेकों ज्योना का निर्माण आपके उपदेशों का ही प्रभाव है। अनेक छात्रों में ब्रह्मिक एवं लौकिक ज्ञानहेतु आपने अनेकों कालेज, विद्यालय एवं गुरुकुलों की स्थापना करार का विशेष उपकार किया है। आपके निमित्त से संकटों प्रण्यों का निर्माण हुआ है। ऐसे स्व-रोपकारी आचार्य श्री के दीर्घ जीवन की कामना करते हुए आपके चरण-कमलों में अर्घ्य-मुपन शुभकामना सहित समर्पित हैं।

—□—

संत शील के भूषण

क्षुल्लक कामविजय नन्दी जी

हे पुत्र तेरे गुण गौरव की गाथा,
में लभर क्या लिख पाऊँगा।
जैसे बाद कमलता आकाश बीच,
में जीना क्या छू पाऊँगा !!

आचार्य परमेश्वरी पद को प्राप्त करके आप विहाल बहुविध सच का नेतृत्व कर रहे हैं। आपने सारे विश्व में जैन धर्म का अंश लहराया और लहराते चले जा रहे हैं। आपके द्वारा सर्वत्र धर्म-प्रभावना हो रही है। आप सिंह के समान विस्मर मुद्रा धारण कर पीठ बिहार कर घर-घर में आत्मज्ञान का दीपक जलाकर भिव्यात्त रूनी अंधकार को दूर करने में प्रयत्नशील हैं। आपने अपनी सबल लेखनी एवं धर्मोपदेशों के द्वारा अनवरत धर्म-प्रभावना की है तथा आपके द्वारा दीक्षित एनाचार्य मुनि श्री विद्यानन्द जी जैसे परम तपस्वी श्री सारे विश्व के प्राणियों एवं तीन लोक के प्राणियों का कल्याण करने में जुटे हुए हैं। आप वात्सल्य-मूर्ति, परम शास्त्र, निर्भीक साधुराज हैं। आपमें अत्यन्त गम्भीरता है। पूर्व जन्म परम्परा के सरजग में आप सहयोग के रहे हैं। आप भारत देश की भूमि हैं। आपके द्वारा धर्म का उद्योत हो रहा है।

आपके गुण अनिर्वचनीय हैं। आगम रक्षा की भावना आप में कूट-कूट कर छरी हुई है। आपके द्वारा अनेक लब्ध जीवों को आत्मसाधना का मार्ग प्राप्त हुआ है। शीतराग भागी को जीवन में साकार रूप देने वाले, आतं और रौद्र ध्यान से सदा दूर रहने वाले, धर्म ध्यान एवं गुरुसम्मान की भावना माने वाले, स्वपर कल्याण में उत्तर रहने वाले, प्रेरणास्वर धर्मजित्त के धनी, दिव्य ज्योति, कल्या के सागर, प्रवचन पट्ट, शास्त्र स्मरणी, श्रद्ध परित्यागी, ज्ञान-ध्यान तप में विरत, अहिंसीय सत्य सौम के पूज्य, विद्या के पूज्य, भारत का गौरव श्री देवभूषण जी महाराज के पावन चरणों में कोटि-कोटि नमस् करते हुए अपनी आभाप्रति समर्पित करता हूँ। □

आचार्य मुक्त की महिमा में जितना वर्णन किया जाय अल्प है। आपकी आध्यात्मिक प्रतिभा का जन्म कर्नाटक प्रान्त के छोटे-से ग्राम कोषली में हुआ किन्तु उनका वैभव आज सम्पूर्ण भारत में विस्तृत है।

आचार्य श्री ने बाल्यकाल में ही आध्यात्मिक जीवन को अन्तःप्रेरणा से ग्रहण किया और उसकी व्योति जन-जन के लिए प्रस्फुटित की। आपकी ज्ञानभूमि सिखनी रही है और आपने अनेक भाषाओं का अध्ययन-अभ्यास कर एक ही से अधिक ग्रन्थों का सृजन किया है और दुर्लभ ग्रन्थों को प्रकाशमान कराया। आपको बाल्यावस्था में आचार्य आनन्दसागर जी से 'कल्याण बागवानी' का आशीर्वाद मिला और आज आप जन-कल्याण व आत्म-कल्याण की प्रेरणा प्रदान कर रहे हैं।

श्री स्वर्ण की प्रभावना के लिए आपने स्थान-स्थान पर अथ्य एवं आकर्षक चित्रचित्र प्रतिमाओं को प्रतिष्ठित कराया है तथा अतिशय तीक्ष्णशक्ति की स्थापना करायी है। इस श्रृंखला में जयपुर में श्री पार्ष्वनाथ ब्रह्मचरि तीर्थ है जहाँ श्री पार्ष्वनाथ और श्री महाश्वरी की उत्सृष्ट प्रतिमाओं के दर्शन कर लोग अपनी धर्मवृद्धि कर रहे हैं। आप ने आनन्दस्थ, गुरुकुल, विद्यालय, भूमि-निवास, यन्त्री-गृह, स्वर्णशालाओं और अलक्षितों के स्थापन-निर्माण में भी प्रेरणा दी है।

अथ्य जन-कल्याण के लिए महान् पुनीत तीर्थकरों की जन्मभूमि अतिशय श्रेष्ठ, सुकीर्ण, देश की राजधानी, अयोध्या नगरी के मनोहर पृथ्वीधाम में महाकाय ३३ फुट उन्मुख महामोक्ष श्री आदिनाथ तीर्थकर भगवान् की मूलतः प्रतिमा बनवाकर नव चित्रचित्र का निर्माण और उससे पञ्चकल्याण समारोह कराकर विधिपूर्वक स्थापित कराना भी आपकी ही प्रेरणा से सम्भव हुआ है। यह श्रेष्ठ अथ्य जीवों के मन को वीतराग-परिणति की ओर आकर्षित करता है। इसके अगल-बगल में भरत बाहुबलि की प्रतिमाएँ चमकती भरतराज तथा कामदेव बाहुबलि का स्मरण कराती हैं। इसी प्रकार महाराष्ट्र की प्रसिद्ध नगरी कोल्हापुर में वीरकाल से प्रसिद्ध महाराज के मठस्थल पर प्रथम तीर्थकर श्री आदिनाथ भगवान् की २५ फुट ऊँची खड़गासन प्रतिमा का प्रतिष्ठापन कराकर स्वर्ण-प्रभावना की है।

इसी मन्दिर की पञ्चकल्याण-प्रतिष्ठा में आप भुक्त बाल्यावस्था में ही माता-पिता, चाई-बहिन, तमाम सम्बन्धियों के मोह से मुक्त कराकर मेरी जन्मभूमि 'बुछाछेड़ा' ग्राम से अपने साथ लाये और अपने तान्त्रिक में रख कर संस्कृत, व्याकरण, तर्कसिद्धि, जीवकाण्ड आदि सिद्धान्त ग्रन्थों का अध्ययन कराया तथा सर्वप्रकार से दृढ़ता की पढ़ाई की। आपने नुस अज्ञानी को ज्ञान की ओर अग्रसर किया और मोक्ष मार्ग के तपश्चरण करने योग्य बनाया। आपके प्रताप से मेरी मुद्रता नष्ट हुई है और वीतराग में मन लगा है। कोल्हापुर के श्री आदिनाथ भगवान् के पञ्चकल्याण के अवसर पर ही आपने भुक्त आत्मकल्याण कराकर कुल्लिका वीसा प्रदान कर कृतार्थ किया है। मेरा नाम राजमती रखा है। मेरा चरित्र में दृढ़ रहना, विद्या का प्राप्त करना, बाधबल्लुहारिणी होना, यह सब आचार्यश्री के आशय-प्रताप से ही हुआ है। आपके ही प्रताप से मुझे ज्ञानचरित्र की स्थिरता हुई है और आत्मबल प्रबल बना है। आपने भुक्त स्त्री-वर्णन लेखने का जो मार्ग बताया, इसके लिए मैं आपकी चिर आभारी हूँ।

आपके मन में त्रिन्दित्र प्रतिष्ठा-निर्माण के प्रति उत्साह और लगन क्यों है, इस विषय में आचार्यश्री ने व्यक्त किया है कि—“मूर्ति-निर्माण के बारे में यद्यार्थ में बात यह है कि अथ्यवेत्तों को ज्ञान प्रदान करने के लक्ष्य के लक्ष्य करने से अर्थवर्णीय आत्म विद्या, शक्ति प्राप्त हुई। बाहुबलि का चिन्तन ध्यान में सहायक रहा है। इतल्ल आत्मध्यान के सहायताएँ हमारा मन अत्यन्त उत्सृष्ट और विद्या जलजिम्बू के निर्माण की ओर गया।” वस्तुतः आपकी आध्यात्मिक प्रतिभा से भारत के जैन-जैनी ही नहीं अपितु क्रिश्चियन पर भी प्रभाव पड़ा है। अमेरिका, इटली, डच, कम्बोडिया के अनेक जन आपके चरणों में नमन कर चुके हैं।

आचार्यरत्न अपने संकल्प, तप और त्याग में दृढ़ हैं—अनेक उपसर्ग आये, किन्तु सब निष्फल रहे। सपने ने काटा, शेर-वीते 'बहाड़े', बाह्य और मन में लोग बाधक हुए किन्तु इन सब पर महाराज श्री को विजय भी प्राप्त हुई। अनेक स्थानों पर समाज की समस्याएँ भी सामने आईं, किन्तु आपके शान्त और मधुर व्यक्तित्व तथा प्रभावशाली प्रतिभा के प्रभाव से समाधान हुआ, शान्ति रही, प्रभावना हुई।

आचार्यरत्न की श्रद्धा-सिद्धि का दक्षिण में प्रतीक कोषली का भव्य पंचकल्याणक और मंदिर-प्रतिष्ठापन है तो उत्तर में जयपुर में श्री पार्ष्णनाथ जूलगिरि क्षेत्र, जो स्वतः ही विकसित हो रहा है। यहां बंगल में बंगल हुआ है। गुरुदेव ने इन कार्यों में मुझे भी संलग्न रखा है। बाहे मंदिर-निर्माण हो, बाहे मूर्ति-प्रतिष्ठा हो या साहित्य-प्रकाशन हो, इन सभी में आपने मुझे सुयोग्य समर्थन कर घन एकन कराने और कार्य का संयोजन व निष्पादन करने का भार देकर पुण्य प्राप्त करने का अवसर दिया है। आपकी आज्ञानु-कूल मैंने उस समय के लिए घन सहायता कराना अपना अहोभाग्य मानकर लक्ष्मीर रूपसे का योगदान करया है।

वर्तमान में भी मैं बिगत १०-११ वर्षों से जयपुर में श्रीपार्ष्णनाथ जूलगिरि पर रह कर कार्य की प्रगति का मार्गदर्शन और अवलोकन कर रही हूँ। आचार्य श्री के आशीर्वाद से यहाँ अनेक कठिनाइयों और बाधाओं के उपरान्त भी कार्य कराने में सफलता मिल रही है।

आचार्यरत्न १०० श्री देशभूषण जी महाराज के वसतिष्क में इस वसतिष्क क्षेत्र के निर्माण कराने का विचार आज से लग-भग २० वर्ष पहले आया था। जिस वर्ष जयपुर निवासियों के अनुरोध पर आचार्य श्री राणा जी की मर्माया में बातुमांस के लिए पधारे थे, तो उस समय वहाँ के पहाड़ों के प्राकृतिक सौंदर्य एवं साधुओं की तपस्वर्वा इत्यादि को दृष्टिगत करते हुए आचार्य महाराज के मन में यह विचार आया कि पहाड़ पर ऐसी रमणीक तपोभूमि बनानी चाहिए, जिससे विभिन्न स्थानों से पधारे साधु एवं अन्य स्वागमियन यहाँ आकर अपनी साधना को निरन्तर विकसित कर सकें।

प्रारम्भ में आचार्यश्री ने जैन धर्म के आदिप्रवर्तक भगवान् श्रद्धाभवेव के चरणों की स्थापना कराई। भगवान् के चरणों की स्थापना करते समय इस प्रकार के विचार महाराज के मन में आये कि इस क्षेत्र का उद्धार होना चाहिए और उन्होंने परिकल्पना की कि उत्तर भारत में ही श्री सम्प्रदायिचर जी का लघु संस्करण धर्मानुरागियों की सुविधा के लिए बनाया जाए। इसी योजना को साकार करने के लिए महाराज श्री के प्रयास से थोड़े ही समय में बहा पर चौबीसों तीर्थंकरों की २४ टोंकी तथा मनोहत मूर्तियों के निर्माण हुए। विशेष रूप से निम्नलिखित तीन मूर्तियों की स्थापना की परियोजना बनाई गई—

- (1) भगवान् पार्ष्णनाथ की काले पाषाण की 6½ फुट ऊँची
- (2) भगवान् महावीर की पद्मासन, लगभग 3½ फुट ऊँची
- (3) भगवान् नैमिनाथ की पद्मासन, लगभग 3½ फुट ऊँची

जूलगिरि पर साधुओं के निवास के लिए अनेक गुफाओं का निर्माण किया गया। प्रकृति की रम्य गोद में बैठकर लगभग ५०० साधु बहा उपनास इत्यादि कर सकते हैं। श्रामक समुदाय की सुविधाओं का भी पूरा-पूरा ध्यान रखा गया है। लगभग २००० व्यक्ति बहा किसी भी समय आकर ठहर सकते हैं।

जिस समय खानिया जी की पंच-कल्याणक प्रतिष्ठा हो रही थी, उस समय जयपुर के राजभराने को भी बहा उत्सव में भाग लेते हुए देखा गया। राजमाता सुखी गायत्री देवी समारोह में पधारी। उस अवसर पर लगभग २,००,००० जैन-अजैन भी उत्सव में भाग लेने के लिए बहा एकत्र हुए थे।

आचार्यश्री की खानिया जी के निर्माण में विशेष रचि थी। इसीलिए वे बहा की परियोजनाओं का स्वयं निरीक्षण किया करते थे और समय-समय पर आयोजकों का मार्ग-दर्शन किया करते थे। क्षेत्र में काम करने वाले मजदूरों—स्त्रियों, पुरुषों और उनके बच्चों—की सुख-सुविधा का महाराज श्री पूरा ध्यान रखा करते थे। महाराज श्री मजदूरों की समस्याओं में भी सहरी रचि लिया करते थे और उनके समुचित पालन-पोषण एवं हितों के संरक्षण एवं उनके परिवार के समुचित विकास का पूरा-पूरा ध्यान रखते थे। प्रायः वे सामाजिक के उपरान्त मजदूरों के मध्य जाया करते थे और उनके भोजन इत्यादि की व्यवस्था में विशेष रचि लिया करते थे। मजदूरों के आहार का निरीक्षण करने के उपरान्त जब उन्होंने यह अनुभव किया कि इनके आहार में पोषक तत्व कम मात्रा में हैं तो उन्होंने आभोजकों को आदेश दिया कि खानिया जी में काम करने वाले सभी स्त्री-पुरुष मजदूरों के लिए भोजन की विशेष व्यवस्था की जाए। उन्होंने आदेश दिया कि इनके लिए तेल, मसाले, बी एवं अन्य खाद्य पदार्थ बहा एकत्र किए जाए और उन्हें रोज मजदूरों में वितरित किया जाए। साथ ही साथ फल एवं चाय आदि की सुविधा का भी यह विशेष ध्यान रखा करते थे। खानिया जी में काम करने वाले मजदूरों को यह अनुभव होता था कि हमारे साथ हमारे भगवान् एवं मार्गदर्शक स्वयं चल रहे हैं। इसीलिए उन्होंने भी कठोर परिश्रम कर अतिशय क्षेत्र खानिया जी के निर्माण में अक्षतपूर्व सहयोग किया।

महाराज श्री मजदूरों की पारिवारिक समस्याओं में विशेष दृष्टि दिया करते थे और उनकी तात्कालिक आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए समाज के सम्पन्न व्यक्तियों को विशेष प्रेरणा दिया करते थे। अनेक मजदूर उनकी उदार कृपा-दृष्टि का समय-समय पर लाभ उठाया करते थे।

महाराज श्री मे एक अद्भुत कुशल समझन-समता है। उन्होंने अपने संरक्षण में लगभग ५०० बालकों को सेवक टोली तैयार कर ली थी। टोली के छोटे-छोटे बालक नीचे से सामान व जल इत्यादि साने में सहायता किया करते थे। आचार्य श्री ने जब जयपुर से बिहार किया, उस समय खानिया जी ने काम करने वाले मजदूर एवं श्रावक बालकों ने भाव-विह्वल होकर अभ्युत्थित ननों से महाराज श्री को विदा किया। उस समय खानियाजी को पहाड़ पर वास्तव में कल्या की गंगा ही प्रवाहित हो उठी थी। महाराज श्री स्वयं उस कल्याण के समुद्र से अभिभूत हो गये थे। किन्तु एक तत्त्वदर्शी के रूप में सभी का मार्गदर्शन करते हुए उन्होंने कहा कि दिगम्बर साधु का एक स्थान पर रहना प्रायः कठिन है, इसलिए बिहार करना तो परमावश्यक-ता है। किन्तु, आप सब लोग अपने धर्म का पालन करते हुए जीवन को व्यतीत करें, यही हमारी सलाहना है।

यह सब आप की कृपा और प्रताप के फलस्वरूप है। आपके सान्निध्य में इसके लिए बुद्धि भी मिली है, धैर्य भी और क्षमता भी। ऐसे कल्याणकारक सद्गुरु दुर्ग-भुवों तक फिरजीबी रहें, धर्म का प्रचार करते रहें, अज्ञानियों को सद्बुद्धि प्रदान करते रहें—इसी कामना के साथ आपके घरधर्म में अत-जत नमन और श्रद्धाजति समर्पित है। □

भारत की शोभा

दुल्लिका कीर्तिमति जी

परम पूज्य गुरुवर्य आचार्यरत्न श्री १०८ परम तपस्वी देशधूषण जी महाराज विकास बन्दनीय, प्रातः स्मरणीय, तपोनिष्ठ, चारित्र्यश्रेष्ठ, भव्यजन उद्धारक, कल्याणसागर, सद्मन्त्रद्विकारक, मिथ्यत्ववृषण विघ्नहर्ता, संयमविभूषण-विभूषित, समर्था प्रकाशक, मुनिधर्म प्रवर्तक, जिनबाणी कठोदगत, रत्नचालकृत ज्ञान-दिवाकर हैं। ऐसे गुरुदेव के चरण कमलों में मेरा विनीत होकर विचार मनोज्ञ। परम पूज्य गुरुदेव की महिमा अपार है। यथा नाम तथा गुण हैं। आपकी महिमा के लिए करोड़ों जिह्वा लगाई जाई तो भी अधूरी रहे। गुरु की महिमा वर्नी न जाय, गुरु नाम जपो मन वचन काय। जिस प्रकार रत्नों में हीरा श्रेष्ठ है, सुगन्धित द्रव्यों में कस्तूरी श्रेष्ठ है, पेड़ों में कल्पवृक्ष श्रेष्ठ है, पर्वतों में मेरु पर्वत श्रेष्ठ है, उसी प्रकार सब मानवों में आचार्यरत्न श्री देशधूषण महाराज श्रेष्ठ हैं। दिन की शोभा सूर्य से है, रात्रि की शोभा चन्द्रमा से है, कुल की शोभा सरत्रुष से है, उसी प्रकार सम्पूर्ण भारत की शोभा आचार्य देशधूषण महाराज जी से है। ऐसे गुरुदेव के लिए ही कहा गया है—

उन मुखर के चरण में, मनन अनन्त वार।

भुक्ति पय वसाय के, से भव करते वार॥

सिद्ध पुरुष

ब० कुसुमबाई जैन

परम पूज्य, प्रातःस्मरणीय, विद्यालकार, भारतगौरव, धर्मनेता, बालब्रह्मचारी, तपोनिष्ठ, उपसर्गविजयी, धर्मदिवाकर आचार्यरत्न श्री १०८ देशधूषण जी महाराज एक साहसी धैर्यवान् नित्योद्योगी हैं। आपने अपने जीवन में धर्म के निमित्त नाना स्थानों पर अनेक प्रकार के उपसर्गों को सहन कर जैनधर्म का रङ्ग बजाया है। आपके उपदेश द्वारा अनेक सामाजिक कार्य हुए हैं। हम नहीं जान पाते कि महाराज की को अवधिज्ञान है या कोई ऋद्धिसिद्धि, जिसमें जो कुछ कह देते हैं वह कार्य तुरन्त ही फलवान् बन जाता है। यह हमारे द्वारा प्रत्यक्ष में अनुभव किया हुआ है। आपने भारत के कोने-कोने में बिहार कर जैन समाज को जागृत किया है। आप उज्ज्व कोटि के धैर्यवान् तपस्वी हैं, और निरन्तर ध्यानाध्यायन में संलग्न रहते हैं। आप एक ऐसे महान् आध्यात्मिक सन्त हैं कि आपके वर्णन मात्र से और उपदेश श्रवण से अन्ध जीवों के मन में स्थिर सशय लक्ष हो जाते हैं। आपको मेरा मनोज्ञ। □

[illegible]

मुझे आपके समय बहुत जयपुर से हुए। वास्तव्य से युक्त एव सहानुभूति व समतामय झलक देखते ही मन आनन्द विभोर हो गया। आपने उसी समय पब्लिकाशन का प्रस्ताव जूनगरि के ऊपर एवं नीचे दोनों भागों कराई। प्रस्ताव के समय भयकर पक्षाघात आया परन्तु आपके आशीर्वाद से किसी भी मानव को तनिक भी रुक नहीं हुआ। ये हैं आपकी तत्पत्ता का प्रभाव। जयपुर पहुंच पाई मैं झट हुआ कि महाराज की का अविजलन ग्रन्थ देखी सभाज की ओर से अकामित किया जा रहा है। यह महानुभाव की बात है। वास्तव में आपाई की के उपकारी का बरसा तो अनेकों अविजलन ग्रन्थों से भी नहीं चुकाया जा सकता। हम यही कामना करते हैं कि परम पूज्य आपकी भी चिरकाल तक जीवित रहकर हम सभी को सन्मान दिखाले हुए भारत वसुधैवा की मोरदान्वित करते रहे। □

—□—

जनकल्याणकारी संत

क० धर्मचन्द जी शास्त्री (संघस्थ)

(प्रचार मंत्री, जखिल भारतवर्षीय दिगम्बर जैन युवा परिषद्)

हमारा देश सतों की तपोभूमि रहा है। सतों के कारण ही यहाँ की मिट्टी के कण-कण में आध्यात्मिकता की सुगन्ध व्याप्त है। परमपूज्य राष्ट्रसंत आचार्य श्री देशभूषण श्री महाराज भी ऐसे ही संत हैं, जिन्होंने असंख्य जनो की आध्यात्मिकता का पावन संदेश सुनाया है। आचार्य की केवल पूर्व, पश्चिम, उत्तर या दक्षिण के ही नहीं, बल्कि उसके समान रूप से हैं, और उन्हें सभी भाषाओं से प्यार है। मापकी मातृभाषा कन्नड़ होते हुए भी आप तरल सुबोध हिन्दी भाषा से प्रबलन करते हैं। आपका तप, त्याग, सयम, मिष्टा हृद भारतीय के लिये महान् गौरव की बात है। हमें गर्व है कि हमें ऐसे जनकल्याणकारी आचार्य की का सामीप्य एव सख्खन प्राप्त हुआ। आपके द्वारा अतिरिक्त भारतवर्षीय दिग्गमर जैन युष्मा परिचय सं १७७७ के स्थापना वर्ष से निरन्तर जिनायम के अनुसार अवसर हैं। श्री अमृतलाल की इस सेवा से आचार्यश्री की दीक्षा की कामना करता हूँ तथा श्री करणों में बारम्बार नमन करता हूँ।

—  —

जयपुर-प्रवास में महाराज श्री की समाज-सुधार के प्रति अद्वितीय सेवाओं से प्रभावित हो कर जयपुर केन्द्रीय कारागार के अधीक्षक एवं पदाधिकारियों ने दो या तीन बार महाराज श्री को आमंत्रित करके कैदियों के मध्य उनके विशेष मंगल-प्रवचन कराये थे। महाराज श्री की विम्वर्यी मुद्रा, धार्मिक उपदेश इत्यादि से प्रभावित हो कर कैदियों ने अपनी अपराध-श्रृंखलाओं को छोड़ने और अनेक कैदियों ने नियम इत्यादि लेकर अपने को सुधारने का संकल्प किया। महाराज श्री की पवित्र बाणी उनके अन्तरमन को छु गयी थी। इसीलिए महाराज श्री के दर्शन को वे लालायित रह जाते थे। महाराज श्री भी उनके विकास का निरन्तर ध्यान रखा करते थे और समय-समय पर अनेकानेक साहित्य जेल में भिजवाया करते थे और आवाकों से अनुरोध किया करते थे कि कैदियों के बन्धी जीवन के उपरान्त उन्हें समाज में प्रतिष्ठित स्थान दिया जाए। इस सब का यह परिणाम हुआ कि महाराज श्री ने जब जयपुर से बिहार किया तब कैदियों ने भी उन्हें भरे हुए दिल से विदा किया और अपने जीवन को सुधारने का पुनः संकल्प किया।

आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज जिस समय बेलगाव में बाधुमांस कर रहे थे, उस समय भी वहाँ के कारागार में कैदियों के सुधार की भावना से उनको बड़ा आमंत्रित किया गया था। कैदियों के मन में महाराज श्री के दर्शन से एक अद्भुत कान्ति आई थी। उन्होंने जीवन के सत्य को समझते हुए अपने अपराधों को महाराज श्री के समक्ष स्वीकार किया था और उनसे आवश्यक प्रायश्चित्त मांगा था। महाराज श्री ने एक समाजसुधारक के रूप में उनके छोटे-छोटे अपराधों की भावना को उन्मुक्त करने के लिए आवश्यक पाठ्यार्थ दिया था और कैदियों ने उनके परामर्श को जीवन में भी उतारा था। वहाँ के जेलर ने भीषिक रूप से बर्बाद करते हुए कहा था कि महाराज श्री के जाने से बन्धियों के जीवन पर गहरा प्रभाव पड़ा है। जेल के अन्दर उनके कलह एवं उत्पन्न बड़ी संख्या में समाप्त हो गए थे। अनेकानेक कैदी अपने मन की व्यथा को लेकर महाराज श्री के पास आते थे और उनके आवश्यक मार्ग-दर्शन की अपेक्षा किया करते थे। जेलर साहब का प्रायः यह कथन था कि आचार्य श्री द्वारा जेल में मंगल-प्रवचन के उपरान्त कैदियों में अनुशासन इत्यादि के भाव उत्पन्न हो गये थे और वे अपने किए पर पछता कर जीवन को सुधारने लगे थे।

इस सम्बन्ध में हमें केन्द्रीय कारागार, जयपुर, के अधीक्षक, बरिष्ठ लेखाधिकारी तथा कुछ बन्दिनों के आधार पर प्राप्त हुए हैं, जिन्हें अधिकल रूप में प्रस्तुत किया जा रहा है।

(१) कार्यालय अधीक्षक का आधार पर

हम आधार प्राप्त करते हैं कि आचार्यरत्न मुनि श्री देशभूषण जी महाराज ने १० जुलाई १९२२ को इस कारागृह पर पधार कर कारागृह के कर्मचारियों एवं उसकी परिधि में आम जनता को अपने प्रवचनों से लाभ पहुंचाया। उन्होंने बताया कि जीवन के उत्तार-चढ़ाव में आने वाली कठिन परिस्थितियों से मानव किस प्रकार मुक्त सकता है, किस प्रकार शान्ति से अहिंसा से मन को एकाग्र कर सत्यता से परे न जाकर और कठिन परिश्रम से अपने आपको उबार सकता है। हम सबने इस सीख को अपने जीवन में उतारते हेतु अपने को पाबन्द करने का बचन महाराज श्री को दिया है। हम उनकी दीर्घायु के लिये कामना करते हैं।

राधेसिंह यादव

अधीक्षक, केन्द्रीय कारागृह, जयपुर

(२) बरिष्ठ लेखाधिकारी का आधार पर

केन्द्रीय कारागृह जयपुर के बन्दिनों की हासिक दृष्टि को आचार्यरत्न मुनि श्री देशभूषण जी महाराज ने स्वीकार करते हुए दिनांक १०-७-२२ को कारागृह पर पधार कर अपने प्रवचन में अहिंसा ही पावन जीवन का सार है पर जोर दिया था बन्दिनों को बन्धी-कास एवं इसके पश्चात् भी अहिंसा के सिद्धान्तों पर चलने, सत्यता, निष्ठा परिश्रम से कार्य करते रहने व समाज में रह कर किस प्रकार

दूसरे के मन को जीता जा सकता है, इस विषय पर प्रकाश डाला। फलस्वरूप सभी बन्धियों ने एक स्वर से आचार्य श्री के बताये गये सिद्धान्तों एवं मार्ग पर चलने का आश्वासन दिया एवं उन्हें पुनः कारागृह पर पधारकर ऐसे सच्चे रास्ते पर चलने की दिशा बताने हेतु निवेदन किया।

मैं भी यह समझता हूँ एवं निवेदन करूँगा कि यदि ऐसे प्रबचन समय-समय पर आयोजित किये जाएँ तो बन्धियों के विचार एवं जीवन में बहुत कुछ परिवर्तन हो सकता है क्योंकि आचार्यों द्वारा बताया गया रास्ता ही साकार होता है।

मैं आचार्यरत्न मुनि श्री देशभूषण जी के प्रति अपनी ओर से, विभाग की ओर से एवं बन्धियों की ओर से आभार प्रगट करता हूँ एवं उनके जीवन की दीर्घायु के लिए ईश्वर से कामना करता हूँ।

बानोबर लाल अग्रवाल

वरिष्ठ लेखाधिकारी, कारागार विभाग, जयपुर

(३) बन्धियों का आभार-पत्र

हम ममस्त बन्दीगण आचार्यरत्न मुनि श्री देशभूषण जी महाराज के प्रति सम्मान एवं अशर हार्दिक आभार प्रकट करते हैं कि उन्होंने १० जुलाई १९८२ को इस कारागृह पर पधार कर जो प्रबचन दिये, उन सब पर हमने विचार किया एवं विचार करने के फलस्वरूप यही पाया गया कि महाराज का दिखाया रास्ता मानव व स्वयं के कल्याण के प्रति सर्वोपरि है। हम सब यह प्रतिज्ञा करते हैं कि जब तक हम जेल में हैं व जेल से छुटने के पश्चात् मुनि महाराज द्वारा दी गई शिक्षाओं का अनुसरण करते हुए निम्न बातें अपने जीवन में उतारेंगे —

(१) अहिंसा के मार्ग को जीवन में उतारने का प्रयास करेंगे।

(२) हम अपने आपको सत्यता एवं निष्ठा से कार्य करने हेतु प्रस्तुत करेंगे।

(३) काम, क्रोध, लोभ, मोह, बैर भाव आदि कुरीतियों से दूर रहेंगे।

(४) आपस में अपने साथी भाइयों से भाई-भारे का व्यवहार करेंगे।

(५) किये हुए कर्मों पर संशय काल में निद्रा लेने से पूर्व उस पर विवेचन कर अपने आपको सुधारने का प्रयास करते रहेंगे।

हम सब पुनः आभार प्रकट करते हुए आचार्यरत्न मुनि श्री देशभूषण जी की दीर्घायु के लिये कामना करते हैं। हम सब यह आशा भी करते हैं कि आचार्य मुनि अपने जयपुर प्रवास के दौरान फिर हमें अपने प्रबचनों से लाभान्वित करने का सौभाग्य प्रदान करेंगे।

धनवीर

अनेक बन्धियों के हस्ताक्षर



Homage to Acharyaratna Shri Deshabhushana Ji

Justice T.K. Tukol
Retired Judge, High Court of Karnataka
& Former Vice-Chancellor, Bangalore University.

धूमनिकल शुद्धा वृत्तिः परप्रतिबोधने
परिपतिरुद्धो गो मार्गप्रवर्तनसद्विधो ।
बुधमुतिगनुत्सेको लोकश्रुता मृदुता स्पृहा
वसिपतिगुणा यस्मिन्नन्ये च सोऽस्तु मुहः सताम् ॥

"May he, who is possessed of the perfect knowledge of the scriptures, of pure character, well versed in enlightening others (in the tenets of religion), ever engaged in the noble task of leading others to the right path of salvation, praised by the learned, free from temptations and endowed with such other virtues of great saints, be always our teacher."

Ātmānuśāsana (6)

When I thought of writing a short but humble tribute to revered Acharya Deshabhushana Muni Maharaj on his completion of seventy years of his life, my mind was naturally overwhelmed with a feeling of great veneration for the Saint whose blessings during the last three decades have moulded my life and given direction to it. He has grown in stature. I find a graphic picture of his mental and spiritual attainments in what Acharya Shri Gunabhadra has said in a verse (quoted at the top) in his learned book known as *Ātmānuśāsana*. Besides these qualities, I have found in him an enviable art of patient persuasion working its charms on his audience by his sweet, clear and pious words of advice and guidance. He never gets excited amidst a volley of questions which he answers in his religious discourses by brief ethical stories as has been the practice of the ancient *munis* who have spread the glorious message of Bhagawān Mahaveera.

The first incident that I remember occurred in 1944 when I was privileged to have his *darsana* at Pandharpur when he was perhaps on his way to Kunthalagiri which is a place of pilgrimage, now in Maharashtra. During his stay, I used to attend his daily discourses on different aspects of Jainism. He was pained to see that the Sravakas had a dispute over the management of the local Digambara Jain Temple. He tried to persuade the local gentry to an amicable settlement; he fasted for three days and advised them about the futility of raising disputes over the management of a temple. I lent my humble support by offering to adjudicate on the rival claims by looking into their documents and other evidence. But human vanity for name and fleeting power had its sway over pious advice for unity and *aparigraha*. Though an ascetic unconcerned with worldly affairs, he was sad over the disharmony that was breeding disunity and bitterness amongst the members of a small community whose claims to be the followers of the immortal doctrines of Ahimsa and Truth found no stable basis in practice.

My next opportunity was during the year 1945 when he was spending his *chaturmasa* in Galtaji which is a village in the Belgaum District. I could realise what a wonderful awakening he had created amongst the Jains and non-Jains by his daily discourses on the ethical principles of Jainism. His familiarity with rural life and aspirations lent reality to what he preached and his words went straight to the hearts of the people.

People from neighbouring villages used to attend the discourses and it was a real delight to see how the villagers with all their innocence put questions on their difficulties in the practice of various principles in daily life. He used to emphasise the need of firm faith, of a sincere effort to understand the principles and of a determined will to practise what they had understood. The patience and the skill with which he tried to simplify the rules of conduct was remarkable. He used to impress on their minds the need of repeating the *namokar* mantra after morning bath every day and of taking food before sunset. The magnitude of the task he performed can be appreciated only by those who know that Jains in rural areas, most of them being agriculturists, are either illiterates or semi-literates.

During the next few years, I had very few occasions of having his *darshana*. His discourses used to attract large crowds of people from all communities who used to part in the evening with grateful reverence for the new light shown to them.

The Jaina community must acknowledge how much it is indebted to the Acharya and to the other Saints like *Charitra-Chakravarti* Shantisagar Muni Maharaj for awakening the people to the principles of Jainism which are universal in concept and unique in practice; but for their efforts, many would have remained ignorant of their glorious inheritance and would have died without tasting the sweetness of *Jina-rani*.

It was a moment of exultation and wonder when I saw a crowd of about 20 thousand people, men and women gathered at Kothali-Kuppanawadi to celebrate the Diamond Jubilee of the Acharya's birthday in 1964. It was presided over by me and the function was inaugurated by the then Chief Minister, Mr. S. Nijalingappa. The vast concourse of people loudly cheered the Maharaja bycries of "Long live Muni Maharaja, may victory attend the Jaina religion." The Chief Minister sang the catholicity of Jainism, its practical ethics, the contribution of Ahimsa to world peace and of Jaina writers to the enrichment of Kannada literature. He was all praise for the simplicity of Jaina monks whose nudity and renunciation evoked the admiration of even the atheists. The Muni's sermon on the eternal principles of Jainism was marked for its brevity and for its universal appeal to practise religion in daily life to save humanity from further degeneration. My speech was an appeal to cultivate human values in the light of what the Acharya had advised them just then.

It is a point for emulation that the occasion did not end with speeches. Solid foundations were laid for the education of poor students by establishing an Ashrama and a High School in the twin villages where the students receive regular instruction in religion. A temple dedicated to the Twentyfour Tirthankaras constructed at the Ashrama to commemorate the occasion exudes an atmosphere of religion and devotion. The two villages which have mostly a Jaina population have been pulsating with new life of religious enlightenment and piety. The institutions have been progressing with the blessings of the Acharya under the management of devout and dedicated Sravakas.

Five years later, the Jaina community celebrated the 65th Birthday of Acharyaratna Deshabhushanji at Belgaum with great pomp and enthusiasm. It was again my good fortune that I was called upon to preside over the occasion and the then Minister for Revenue, Mr. H. V. Kauljagi, inaugurated the function. He too was eloquent over the catholicity of Jainism and the contribution it had made to Indian Culture. He paid rich tributes to the Muni Maharaj for spreading religious knowledge in different parts of the country and thus helping the cause of moral advancement in public life. The Muni Maharaj addressed the audience in eloquent terms emphasising the need to practice religion for a happy life here and for securing real happiness in the next world. As the audience consisted of many educated men and women, he dealt at some length on the meaning of *Ratna-traya*—the three gems of Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct—and explained how these qualities which were inherent in every soul were required to be realized by regulating our individual lives on the lines indicated by the *Jinas*. His speech was acclaimed even by the non-Jains both for its serenity and breadth of vision. I emphasised that the need of the hour was to narrow the

gulf between precept and practice. To my co-religionists, I only appealed how they could easily be examples of noble life, both in private and public, by scrupulously following the five *anuvratas* in letter and spirit.

It was the most fortunate moment of my life when I was asked to write a foreword to *Adhyatma Sudha-sara* which is a collection of the discourses delivered by the Acharya Maharaj during the *Chaturmasa* of the year 1968 in Belgaum. Though I was first delighted at the unexpected honour done to me, I felt very humble and wrote : "Does the sun need somebody to herald its rise in the sky ? The sudden disappearance of darkness bringing in new light and activity is ample proof of its brilliance." That was what the book *The Essence of Spiritual Nectar* was. It must have been a treat to all those who were lucky to hear expositions of the philosophical principles of Jainism. The nature of the *Atman* as the embodiment of infinite faith, knowledge, bliss and power has been explained in simple words with suitable illustrations. The primary task of the laymen and laywomen is to understand the real nature of the soul and purify themselves in mind, thought and action by following the various vows and observing the austerities with a firmness of mind and flawless devotion. Man has forgotten his nature and has been finding pleasure in the worldly objects of his attachment. He has entangled himself in the fine webs of karmas and has lost his way in the dazzle of his sensual delights. Religion alone can show the real path by helping him to destroy his karmas. Due to his *mithyatva*, man is infatuated by delusion and knows not that he is himself his own enemy. Freedom from karmic matter is salvation and religion helps man not only in discovering the causes of bondage but also in getting rid of them. Continuous devotion to the Apta (*paramatman*), study of the scriptures to understand the seven principles and bringing about subsidence of obscuring karmas and passions will assist him to unravel the hidden qualities of real happiness and peace in his own Self. Know that you are distinct from non-self and then you have known what ought to be known to appreciate the value of truth, compassion, self control, austerity, renunciation and self-absorption. In brief, the book contains all the essence of Jain tenets and philosophy and in fact is a guide for an average layman. Even if a person carries all the scriptures with himself, he will not be able to realise his pure soul so long as an atom of attachment continues to obscure his vision.

This is the substance of these discourses. To one who has carefully followed the life of this great Saint with devotion and care, it is an objective experiment to establish the universal validity and greatness of the Jain philosophy. Shri Kundakunda Acharya has said :—

यो इन्द्रियान् विष्ठा ज्ञानव्यापारविक्रमयुते आत्मानम् ।
तं खलु जितेन्द्रियं ते ब्रूयति ये निश्चिताः साधवः ॥

Samayasara, Verse 36.

"The Saints who know the real point of view call him a conquerer of himself, who has gained victory over his senses and realised that Knowledge is the inherent quality of his Soul." One may have faith in religion but to have Knowledge of the Self, it is essential that there is the subsidence of the *Jnanavaranīya* Karma. Today, the Muni Maharaj is a tower of spiritual strength and knowledge. Who could have expected fifty years ago that a Jain youth with limited acquaintance with letters would blossom into a great Saint ? The answer of Jainism to this question is that there must have been a stoppage of the influx of karmas (*asrava*) as well as a purgation (*nirjara*) of the karmas. As indicated by Umaswami in Chapter IX of *Tattvarthadhiyagama Sutra*, there could be subsidence of karma by the exercise of three kinds of restraints (*guptis*), five kinds of careful behaviour (*samiti*), the ten noble virtues and practices, and the twelve kinds of reflections (*anuprekshas*). Afflictions are to be endured, austerities have to be practised, and contemplation and meditation have to be resorted to before one can bring about the subsidence of the karmas. This great ascetic has undergone all the sufferings and privations inherent in the practice of penances and austerities. Only if one remembers how he has devoted himself to arduous task of self-purification day and night during these years, then only can one understand the metamorphosis that has taken place in his life.

The Muni Maharaj has demonstrated by precept and by example that the tenets of Jainism are noble and practical. We need faith in them and the will to follow them. He has been advising all of us, as did Yoginda Swamin through his "*Paramatma Prakasha*". :-

“...मत्स, धर्मं कुरु, धने दीवने का तुष्णा” ।

“O pupil, follow religion and renounce all the greed and attachments of wealth and of youth.”

12th April 1972 is a memorable day when the first meeting of Bhagawan Mahaveera 2500th Nirvana Mahotsava National Committee was held in one of the halls of the Parliament House at New Delhi. I attended the meeting as a member. It was a pleasant surprise when Acharyaratna Deshabhushan Muni Maharaj attended the meeting which was presided over by Prime Minister Indira Gandhi. Among those who addressed the meeting, the Acharya Maharaj was one. He addressed the meeting in a measured tone with dignity. While speaking about the need to spread the message of Ahimsa as propounded by the Bhagawan in a world of conflicts and of threatened wars, he also emphasised the absolute and immediate necessity of educating the public on the principles of Ahimsa, Satya and Aparigraha propounded by Lord Mahavira. The first two of these inspired Mahatma Gandhi to establish the triumph of Ahimsa as a weapon of strength even against the formidable strength of the British Government. He blessed the Prime Minister to uphold *dharma* in all her administrative measures.

It is strange that some newspapers commented upon the entry of a naked Saint into the Parliament House. The Saint was there on invitation and his conduct in going naked was in the highest traditions of Jainism and also consistent with rights guaranteed under Article 25 of the Constitution of India. When Mahatma Gandhi entered the Royal Palace of the Queen of England with his half covered body, Churchill, the then Prime Minister of England, described him as a “naked Fakir”. Gandhi replied that it was his ambition to be one and that he did not know when he would reach that stage.

Immediately after the celebration of the 2500th year of Nirvana of Bhagawan Mahavira, the Muniji achieved a great milestone by turning the tiny village where he was born into a great place of pilgrimage. In between the two villages, Kothali and Kuppanawadi, there is a billock : In about 1977, the Muniji installed thereon three images of Bhagawan Adinath, Bahubali and Bharat and performed a great puja which was an event of great religious sanctity in this part. The place is situated between Nipani and Chikodi in the Belgaum District, and lies away from the main road by about seven miles. I could not attend the function due to my ill health and had to miss the most solemn occasion of religious significance. Thousands of devotees from all over India attended the function and witnessed the pujas. Unfortunately, the health of His Holiness has been failing but his enthusiasm for the cause of religion and the propagation of its tenets has not suffered in any manner.

Recently I had the pious pleasure of having the *darsana* of Muniji at Sravanabelgola when I attended the Mahamastakabhisheka on 22nd February 1981. The Muniji jocularly questioned me amidst the surging crowd : “What Tukolsahab, have you forgotten me ?” I replied after bowing down that it was impossible for me to forget him. We could not talk more as the crowd eager for *darsana* was pushing forward.

May I end this small homage by quoting the following from the *Vairagya Saraka* by Bhartrhari wherein he has expressed his ambition of life, which is identical with the ambition of all :

एकाकी निस्पृहो ज्ञातः पाणिपाशो दिगम्बरः ।

कदा शम्भो भविष्यामि कर्मनिर्मूलम जगत् ॥

“O God, when shall I, after the destruction of all my Karmas, become a naked saint, solitary, free from all desires, calm and collected and taking my food in the palm of my hand ?”. His Holiness has achieved this goal of his life long ago but when shall I and people like me attain that cherished goal of human life ? □

वर्तमान युग में मानव-समाज सांसारिक भोगों के जाल में फँसा है। वह यह नहीं सोचता कि देव-दुर्लभ मानव जीवन के माध्यम से परमात्मा के रूप में आत्मा का पूर्ण विकास हो सकता है। यह जीव बाहरी पदार्थों में मुक्त और शान्ति की मामूली खोज करता है। इसे यह पता नहीं है कि यदि वह अंतर्मुखी बन जाय तो स्वयं अपनी आत्मा को भी अक्षय आनन्द के महासागररूप में अनुभव करेगा।

आज बिबेकशील मनुष्य खोजने पर भी नहीं मिल पाता। कहते हैं कि ग्रीस का एक विद्वान् दार्शनिक दोषहर के समय लालटेन लेकर जा रहा था। एक व्यक्ति ने उनसे पूछा कि मूरज का प्रकाश होते हुए भी आपने लालटेन किस लिये ले रखी है, तब उन्होंने कहा कि मैं मनुष्य को खोज रहा हूँ। ऐसे इसल को देख रहा हूँ जिसमें मानवता हो।

वस्तुतः उच्च विचार और उन्नत चरित्र वाले मनस्वी महापुरुष इस ससार में चिंतामणिरत्न के समान दुर्लभ हैं। फिर भी, सीमाय से कुछ पुण्यशाली महापुरुष आज भी हैं, जो पवित्र श्रद्धा, विभुद ज्ञान और निर्मल आचरण द्वारा अपने जीवन को समबलकृत कर रहे हैं। ऐसी विभुद आत्माओं को वर्तमान युग में प्रेरणा प्रदान करने वाले महामना चरित्रचक्रवर्ती, अथर्व-शिरोमणि आचार्य शांतिसागर महाराज हो गये हैं। उनके दिवंगत होने के उपरान्त उन साधुराज के विषय में राष्ट्रपति डा० राजाकृष्णन ने अर्द्धांजलि अर्पित करते हुए रेडियो-प्रसारण में कहा था "ज्ञान और आत्मत्याग की चर्चा करना आसान है, पर उन पर अमल करना कठिन है। आचार्य शांतिसागर जी ऐसे ही सन्त थे, जिनके आत्मत्याग के सहारे यह ससार जीवित है। आचार्य श्री बहुत बड़े सन्त थे, जिनके निधन से भारत को अपार क्षति पहुँची है। जनता को चाहिये कि वह आचार्य शांतिसागर महाराज के आदर्शों को अपने जीवन में व्यावहारिक रूप दे।"

इन साधुराज की जन्मभूमि के समीप कोयली (जिला बेलगाव) में आचार्यरत्न देशभूषण महाराज एक महान् सन्त उत्पन्न हुए, जिनके जीवन पर आचार्य शांतिसागर महाराज का गहरा प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। आचार्य देशभूषण महाराज के संबंध में मैंने "अमरराज आचार्य देशभूषण महाराज" ग्रन्थ बनाया है जिसका प्रकाशन दिल्ली से हुआ था। उनके जीवन में साधुता, सरलता और सहृदयता का सुन्दर समन्वय स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है। इनके अमल जीवन के विषय में कवि के ये शब्द चरितार्थ होते हैं—

गंगा पाप धावी ताप वैद्य कल्पतस्तथा।

पाप ताप च वैद्य च हस्ति सन्ती महासया ॥

गंगा के भीतल जल में स्नान करने वाला अमल मानता है कि इससे उसका पाप नष्ट होता है, बल्कि की किरणों का आश्रय लेने वाले व्यक्ति का मतलब दूर होता है, कल्पवृक्ष का नीचे बैठने वाला व्यक्ति को मनोवाञ्छित वस्तु प्राप्त होने से उसकी दीनता दूर होती है, किन्तु विशाल हृदय वाले महापुरुषों की शरण में आने वाले का पाप क्षय होता है, सताप दूर होता है, और व्यक्ति समृद्धि का अधीश्वर बनता है। यहाँ एकत्र सभी बातों का सद्भाव पाया जाता है।

जैन साधु, जैन शास्त्र और जीवनराज जिनेंद्र के द्वारा समस्त प्राणियों का कल्याण होता है इसलिये इन्हें सर्वकल्याणकारी कहा गया है। इनकी दृष्टि सीमिन भक्तों की मर्यादा से परे, यहाँ तक कि शत्रुओं पर भी कल्याणदायिनी रहती है। वेरा आचार्य-रत्न देशभूषण महाराज का करीब ५० वर्ष पुराना निकट परिचय है। उनकी रसवती, मनमोहिनी, मधुरवाणी जैन-अर्जुन सभी को अपनी ओर आकर्षित करती है।

प्रभावक व्यक्तित्व — १९६४ में प्राच्य विश्व अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलन नई दिल्ली में हुआ था। उसमें मैंने अपने अमेरिकन मित्र डा० सुवर कोपलैंड के साथ भाग लिया था। एक दिन मेरे साथ डा० कोपलैंड आचार्य देशभूषण महाराज के दर्शनार्थ आये। उन्हें देखकर वे अत्यंत प्रभावित हुए। जनवरी की भीषण शीत में पूर्ण स्वस्थ, प्रसन्नचित्त, अपनी धार्मिक क्रियाओं के परिपालन में तत्पर, दिग्दर्शक आचार्य का दर्शन कर महान् आनन्द का अनुभव किया। अमेरिका से उन्होंने मुझे एक पत्र में लिखा था—“आचार्य श्री की स्मृति

उनके अन्तःकरण में विद्यमान है, ऐसे व्यक्ति की साधुता के प्रति मेरे अन्तःकरण में महान् आकर्षण है।”

इटली के एक बंधु अपनी पत्नी सहित मेरे साथ देहली की जैन धर्मशाला, बरीबा में पहुँचे। आचार्यश्री के दर्शन से वे बड़े प्रभावित हुए। उन्होंने प्रत्येक रविवार का मास-स्नान का नियम लिया और कहा कि हम इटली पहुँचने पर जोस स्नान के बारे में पूर्ण प्रयत्न करेंगे।

एक बार लाल मंदिर, देहली में एक बूढ़ी महिला को महाराज के समीप देखा। उसके साथ लका द्वीप का एक बड़ा व्यापारी भी था। वे दोनों पूज्यश्री के परम भक्त थे। बूढ़ी महिला ने कहा था कि मैं इन महापुरुष को प्रतिदिन प्रणाम करती हूँ। इनका फोटो मेरे पास है। इनसे मुझे महान् भाति एवं प्रेरणा मिलती है।

उस बहन को महाराज ने समीकार भ्रम सिखा दिया था जिसे उसने इंग्लिश ट्यूट (अंग्रेजी स्वर पद्धति) में सुनाया था। पूज्य श्री के आदेश पर मैंने उसे अंग्रेजी में ‘एसो पच समीकारो सम्म पावप्प भासणो’ आदि वाक्या अंग्रेजी अक्षरों में लिखकर सिखायी थी।

कम्बोडिया का तथग बौद्ध साधु नालन्दा होते हुए महाराज श्री के समीप आया। महाराज की वाणी और तेजोमय व्यक्तित्व से उसे अपार आनन्द आया। उसने विनयपूर्वक प्रार्थना की कि आप हमारे देश कम्बोडिया जलिये, कलकत्ता से ब्रह्म देवा होते हुए बंकाक पहुँचने के पश्चात् कम्बोडिया के देववासियों को आपका दर्शन प्राप्त होगा।

एक ज्योतिषी ने बताया कि पूज्य श्री की ज्योतिष की दृष्टि से अद्भुत कुशल है। इनके ग्रह शंभूहाथ अकबर व राष्ट्रपिता गांधी के समान हैं। प्रमुख धनी और राजनेता इनसे अधिक प्रभावित होते हैं। ध्यान, अभ्यास और परोपकार से ये सदैव स्वस्थ रहते हैं। ये महान् आध्यात्मिक योगी हैं। इनकी उष्ण समाधि होती।

हिन्दू धर्म के प्रगाढ़ श्रद्धालु सेठ राजा जुगलकिशोर बिरला को महाराज ने प्रगाढ़ अट्ठा थी। उनके कमरे में महाराजश्री की फोटो थी। वे उसे सदा प्रणाम करते थे। वे अनेक बार दिल्ली में आकर महाराजश्री का दर्शन करते थे। एक समय वे स्वयं उनका कमंडल हाथ में लेकर उनके साथ बिरला भवन गई दिल्ली गये थे जहाँ गुरुदेव के प्रभावशाली धर्मोपदेश को बिरला मंदिर में एकत्रित बहुजन समाज ने सुनकर महान् हर्ष व्यक्त किया था।

भारत के साधुमुल्य निर्मल चरित्र वाले चिरस्मरणीय प्रधानमंत्री श्री लालबहादुर शास्त्री पूज्य श्री के चरणों में हजारों व्यक्तियों के बीच २-३ घंटे तक बैठे रहे थे। उन्होंने आचार्य श्री से यह आशीर्वाद मांगा था कि मैं भी आपकी तरह परमहंस सत्प्राप्ति बन जाऊँ। जिस समय गुरुदेव ने अपने को प्रणाम करते हुए भारत देश के प्रधानमंत्री श्री शास्त्री के मस्तक पर आशीर्वाद देते हुए पीछी रखी थी, उस समय पुण्य-मूर्ति शास्त्री का मुकुटमंडल प्रसन्न हो अपार आनन्द का भाव प्रकट कर रहा था। यह बात उनके गुरुदेव के साथ श्रीके महत्त्वपूर्ण चित्र में पूर्णतया अंकित है।

विषय प्रभाव :—आचार्यश्री विभिन्न सिद्धियों से समसकृत हैं। कोल्हापुर के प्रमुख व्यापारी श्री गणपति रोटे ने कहा था—“जब पूज्य श्री कोल्हापुर से १६ मील की दूरी पर मान ग्राम में पहुँचे, तब उस गांव में हूँचे का ध्वजक प्रकीर्ण था। आचार्य श्री के कमंडलु के पानी द्वारा अंग भर में रोपी व्यक्ति निरोपी हो जाता था। बड़े-बड़े डाक्टर भी इनके दर्शनार्थ आते थे।”

दिल्ली में आचार्य-भक्त श्री कैलाशचन्द जैन, राजा टायज बासो, ने लिखा था “महाराज सदैव ही शास्त्र स्वाध्याय, उष्ण सपरिचर्या तथा जिनमे की वाणी द्वारा जीवों का कल्याण करने में दत्त-चित्त रहते हैं। उनमें सबसे बड़ी बात यह है कि क्रोध-शोक आदि के कारणों के अने पर भी वे क्षान्त और समीर रहते हैं। जिसने इनका उपदेश सुना है, वह सदा के लिये इनके चरणों का दास हो गया है।”

बंगलौर हाईकोर्ट के रिटायर्ड जज श्री तुकोल ने लिखा है कि वे १२ अप्रैल १९७२ की महावीर-निर्वाण-महोत्सव की उस बैठक में दिल्ली में उपस्थित थे जो पालिग्रामेट हाउस में प्रधानमंत्री श्रीमती इंदिरा गांधी के नेतृत्व में हुई थी। उस बैठक में अपने प्रधानमंत्री इंदिराजी को आशीर्वाद देते हुए अत्यन्त संतुलित भाषा में महत्त्वपूर्ण विचार व्यक्त किये थे।

निर्मल एवं सदा साधुभाव :—आचार्य श्री दक्षिण से दिल्ली की ओर जा रहे थे कि उज्जैन के समीप एक ध्वजक सर्प ने इन्हें काटा था। उसके बड़े दांत टूट गये थे। इन्होंने कोई दवा न लगाकर अपने कमंडलु का जल उस जगह पर डाल दिया जहाँ सर्प ने दाँत

किया था। आचार्य श्री के समीप आगरे के मेडिकल कालेज के प्रमुख डाक्टर बिक्रिस्ता हेतु आए तब गुरुदेव ने हँसते हुए कहा, “हमारा क्या इलाज करते हो, उस सपने की दवा करो जिसके दात टूट गये हैं।”

पूज्यश्री शिखर जो की ओर जाते हुए हजारीबाग के समीप पहुँचे। वहाँ एक दुष्ट विधर्मी पंडित ने कुछ अपशब्द इनके प्रति कहे। तुरन्त ही उस दुष्ट के पेट में भीषण दर्द हुआ। महाराज को उसे देख दया आयी। उन्होंने एक साइ की पाँच पत्तियों का रस कान में डाला। वह तुरन्त स्वस्थ हो गया। उसने क्षमा मायी और वह उनका भक्त बन गया।

आरा में एक बार आचार्य श्री के नेतृत्व में विभिन्न पूजा विधान हुआ था। होम कुंड में एक जरी की साड़ी रखी थी। उसके ऊपर होम हुआ। साड़ी की जरा भी क्षति नहीं पहुँची। चौबीस घंटे बांध आग बुझी थी।

मासिक बाष्पी :—आचार्य श्री का माघण बड़ा स्वाभाविक और मासिक होता है। स्वयंनिधि तीर्थ में मैं पूज्य श्री के पास १९६८ में था। वे कहने लगे कपड़ा स्वच्छ करने के लिये तुम लोग कपड़े की डबें से पिटाई करते हो; तब वह स्वच्छ होता है। इसी प्रकार हम तप के द्वारा इस शरीर को दब देते हैं, तब आत्मा निर्मल बनती है।

विषयसोलुपी, स्वेच्छाचारी अपने हाथ में समयसार का ध्वज लेकर अध्यात्मवाद की जय का नारा लगाते हैं, इस सदर्श में गुरुदेव ने एक दिन कहा था “ये विषयाध्यक्ष लोग ‘रूप और स्वरूप’ के फेर में निरन्तर फसे रहते हैं। ये तत्त्वार्थ अध्यात्म के स्थान पर अर्थ अध्यात्म को साम्यवत्त्व मान बैठे हैं। ये अपने को दिव्य दृष्टि अर्थात् निश्चयनय वाला कहते हैं। वास्तव में ये लोग प्रबुद्ध दृष्टि हैं और नकद रूप इष्ट पर अपना ध्यान निरन्तर लगाते हैं।” एक दिन मैंने पूछा “सुख आणि शांति कुठें आते?”

उत्तर—“स्वागा मध्ये सुख-शांति आते।” आचार्य श्री का बिनोद भी मधुर रहता है। मुझे सिवनी आने के लिए गुरुदेव की अनुज्ञा चाहिए थी। मैंने कहा, “जाने की टिकट मिलेगी क्या?” उन्होंने कहा—मोझ की टिकट चाहिए क्या? इसके पश्चात् मुझे यह आशीर्वाद दिया—“सुमेरु शिखर अमिवैक भागी भव”।

मुझ पर उनकी बड़ी कृपा है। मुनि होने पर युवावस्था में वे सिवनी आये थे। हिन्दी का एक अक्षर भी उनके मुँह से कठिनाता से निकल पाता था। उस समय मैंने पूज्य श्री के अध्ययन हेतु थोड़ी सेवा की थी। उस लघु सेवा को वे अभी तक अपने हृदय में स्थान दिये हुए हैं। एक समय कहने लगे, “दूसरे लोग मुझे दगड़ (पाषाण) कहते थे, पंडित दिखाकर ने मुझे मूर्ति रूप बनाया।”

आचार्य श्री अपने बारे में कहते हैं कि “मुझे आत्मविकास के लिये आचार्य शांतिसागर जी महाराज से मूल प्रेरणा मिली थी। आचार्य श्री शुल्क अकस्मा मे हमारे घर पधारे थे। उनका आहार हुआ था। उन्होंने मेरे भिर पर पिच्छी रखकर आशीर्वाद दिया था। महाश्वरी को साथ बनने पर आचार्य श्री मेरे बारे में समाचार मंगाले थे। मेरी धर्म-सेवा के समाचार सुनकर आचार्य महाराज अत्यंत आनवित होते थे।”

आचार्य वैशम्पूषण महाराज के विषय में धर्मरत्न जीहरी श्री महतास सिंह जी, प्रमुख, दिल्ली जैन समाज, के शब्द स्मरण आते हैं जो उन्होंने अपने पत्र में लिखे थे—“पंडित जी अभी हम और आप आचार्य वैशम्पूषण महाराज की श्रेष्ठता तथा उज्ज्वलता का भूल्यांकन पूर्णतया नहीं कर रहे हैं, लेकिन स्मरण रखिये कि ऐसा महान् प्रभाववासी साथु अब आगे नहीं होगा।”

महान् कार्य :—आचार्य श्री ने अयोध्या में ३२ फुट ऊँची आदिनाथ प्रभु की मूर्ति विशाल जिन-मंदिर में विराजमान करवायी, कोल्हापुर के जैन मठ में ऋषभदेव भगवान् की लगभग ३० फुट ऊँची मूर्ति उनके ही निमित्त से शोभायमान हो रही है। जयपुर के समीप बानिया के पर्वत पर चूलगिरि रूप एक महत्वपूर्ण नवीन तीर्थ बना दिया है, जिसके विषय में जयपुर की राजमाता गायत्री बेबी ने कहा था कि उसके कारण जयपुर महानगरी के सौन्दर्य को अभिवृद्धि हुई है। कोषनी में सुन्दर जिनमंदिर, गुरुकुल आदि का निर्माण अवशिष्ट लोगों को कल्याण मार्ग में लगा रहे हैं।

आचार्यश्री ने कलङ्क, हिन्दी, मराठी द्वारा साहित्य निर्माण के क्षेत्र में भी अपना विशेष स्थान बनाया है।

महान् परिश्रम, भगवती भारती की सतन् समाराधना तथा अत्यंत उज्ज्वल चरित्र के प्रसाद से आचार्यरत्न वैशम्पूषण महाराज बाल्य में भारत के नहीं, विश्व के भूषण हैं। वे महान् हैं। उनके चरणों में हमारा शतशः प्रणाम है।

□

आध्यात्मिक एवं सामाजिक उपलब्धियों के समग्र द्रष्टा

श्री कामेश्वर शर्मा 'नयन'

मानव-समाज की स्वच्छन्द धारा सतत प्रवाहिनी अन्तःसलिला की भाँति आदिकाल से अद्यावधि प्रवाहित है। समय-समय पर 'यदा यदा हि धर्मस्य' का स्मरण कर प्रभु हमे अपनी छत्रछाया में रखने आते हैं। यदि धरती के सारे कार्यकलाप सुचारु रूप से चलते रहेंगे तो वे स्वयं निराले रहकर तिरोभूत हो जाते हैं। पुनः जब कभी वह स्थिति अस्वाभाविकता की ओर बढ़ती है, भारत या भारत से बाहर भी कोई न कोई महान् सन्त, महात्मा, गीर या पैगम्बर के रूप में अवश्य आते हैं, जो हमें विषय से सुषय पर चलाकर हमारा शास्वत कल्याण करते हैं। महाप्रभु ऋषभदेव से लेकर अद्यावधि यह चिन्तन-धारा प्रवाहित है। प्रकृत्यैव वै महात्मा हमारा उद्धार करते हैं। उन्हें हमसे न कुछ लेना है, न बिरोधी या विनय करवानी है। 'परकार्ये साधनोति इति साधु' जैसी पक्तियाँ इनके उपदेशों और कार्यों से स्वयं सिद्ध होती हैं। इसी सधर्म में हमारे परमयोगी जैन सन्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जो महाराज का आधिर्भाव आज से लगभग ८० वर्ष पूर्व कर्नाटक के बेलगाव मण्डलान्तर्गत 'कोयली' ग्राम में हुआ।

परमसत आचार्यरत्न जी ने जगत को वह संजीवनी जलित दी है, जिस पर भारत को ही नहीं, अपितु सारे विश्व को गर्व है। अपने ५१ वर्षीय दिगम्बरत्वकाल में उन्होंने आत्मदर्शन के द्वारा आध्यात्मिक दिव्यकरण कर अपने को भगवान् महावीर की तरह रख लोक-यात्रा में सतार के अनन्त प्राणियों की अपार सहायता की है। विगत दो शताब्दियों में आचार्य जी की तरह दूसरा कोई सन्त दुष्टि-बोचर नहीं हो सका, जिसने दिगम्बरत्व स्वीकार कर अपने जीवन का समर्पण किया हो। आचार्य जी ने निर्विषयासन, ध्यान और कठोर तप के द्वारा साबो भूतप्राय प्राणियों के अन्धकार और भ्रम को दूर किया है। आपके द्वारा निरिष्ट पथ पर चलकर भारत की पीढ़ियाँ सद्धर्म मार्गाश्रित हो आध्यात्मिक लाभ उठाती रहेंगी। आपकी अहंनिज तपस्या से सारा जैन जगत् ऊँठल हो चुका है। ऐसे बवापन तपस्वी को हम अपना अध्यासन कर नीराजन करें, यह हमारे परम सोभाष्य का विषय है। वास्तव में यह हमारा अहोभाष्य है कि विद्वानों, बुद्धिजीवियों और जिज्ञासुओं के प्रकाशपुत्र आचार्यरत्न जी हमारे बीच हैं। समाज को उनके दिव्य वचन से ही वह ज्योति मिलती है, जिससे हमारा व्यक्तित्व तो निखरता ही है, साथ ही सारे मानव समाज का अतिशय कल्याण होता है। जिसने जीवन में जीवर तक रखना सदा-सदा के लिए अवच्छद कर दिया, अपने पचतत्व-मिश्रित काया की कोई परवाह नहीं कर के देश, धर्म और समाज को तपोमय दिव्यज्ञान का आलोक दिया, धन्य हैं ऐसे तपोनिष्ठ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज।

श्रमण-परम्परा के पास्तेय साधुओं में आचार्यरत्न जी ऐसे सन्त हैं, जिनके उन्मुख और बिचार हमें सदा सद्धर्म के लिए प्रेरित करते रहेंगे। आज जहाँ बाह्याङ्गम्वरों में पड़कर दिगम्बर साधुओं का तिरोभाव-सा होता जा रहा है, वही हमारे आचार्यरत्न जी जैसे तपोनिष्ठ दिगम्बर साधु श्रमण-परम्परा की विभूति के रूप में हमारे बीच थे वर्तमान में। यह बड़े गर्व की बात है। सत्तार के चाकचियत से दूर विमलमति भगवान् महावीर की उस कड़ी को उद्घोष करने वाले जैन साधुओं में भी कितने लोग इनकी तरह हैं? आज तक दिगम्बर श्रमण-परम्परावृक्ष की जड़ को मुदङ्ग और तनो को समुष्ट बनाते हुए जिन श्रमणों के कठोरतप और साधनाश्रय लोगों के समस्त दृष्टिगोचर हैं, उनमें आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज और आचार्य सान्तिनागर जी के नाम स्वर्णाक्षरी से उल्लेख हैं। आचार्यरत्न जी ने देश के कोने-कोने को अपनी पवित्र चरण-भूमि से गौरवान्वित कर भारतीय ससद्-ध्वन तक को अपनी पावन उपस्थिति से कृतार्थ कर दिया है।

अनेक भाषाविद् आचार्यरत्न जी ने भारतीय दर्शन को जो उज्ज्वल परम्परा दी है, वह अन्तर्राष्ट्रीय ज्ञाति और राष्ट्रीय एकता के सूत्ररूप में हम सभी के समक्ष सदा प्रकाशित रहेंगी। भाषावी एकता का प्रकाशस्तम्भ के रूप में वे हमारे समक्ष हैं। उन्होंने दक्षिण की भाषा-संस्कृति में उत्तर का भाषा-प्रवाह इस युगमता से प्रवाहित किया जिसका मया-पोदावरी-भाषा-संघम तीर्थंकर प्रयास से जरा भी कम महत्त्व नहीं रखता। उन्होंने तमिल, कन्नड़, बगला, गुजराती आदि भाषाओं के अनेक ग्रन्थों का हिन्दी में अनुवाद कर कृष्णा-कावेरी की धारा को अलकनन्दा से ब्रह्मपुत्र तक प्रकृत्यैव पहुँचा दिया। यह कार्य दूसरे असाधारण साधुओं से भी सम्भव नहीं है। आपने क्षामिक विषयों के अनेक ग्रन्थों का भारत की दूसरी कई भाषाओं में तथा राष्ट्रभाषा हिन्दी में अनुवाद कर देश और जनता की अविस्मरणीय भलाई की है। अनवरत अधिवास्त रहकर आपने ऐसा अज्ञात और महत्त्वपूर्ण प्रकाशन किया है, जिसकी

आत्मयुक्तता आज अनिवार्य है। सर्वमान्य युग के मानवों में प्रेम और सद्भावना का यह समन्वय अद्वितीय है। विभिन्न भाषा-भाषी भारतीयों के बीच आपका यह धार्मिक और साहित्यिक अवदान तब तक चमकता रहेगा, जब तक पृथ्वी पर वगा और मोरारजी की कल-कलनादित्ति द्वारा विश्व को आप्यायित करती रहेगी।

समाज के प्रति आपकी उदात्त हितभावना सचमुच आज की व्याधिग्रस्त मानवता के लिए अद्भुत चरकसंहिता के रूप में स्थापित की जायेगी। आपकी अटूट निष्ठा और अथक प्रयास की सुखद उपलब्धि के रूप में जैन धर्म के प्रथम और मूल स्थापक भगवान् ऋषभदेव जी महाराज की बत्तीस फुट ऊँची आरमकद प्रतिमा की स्थापना और पवित्र मन्दिर का निर्माण अयोध्या में सम्भव हो सका। विश्ववासियों को जैन-धर्म के दिव्यज्ञान से प्रदीप्त करने वालों में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का स्थान सदा वरेण्य रहेगा। परम पूज्य महाराज जी कोटि-कोटि जनों के उपास्यदेव के रूप में प्रतिष्ठित हैं। आपने अनेकसा माजिक, गैसणिक एवं धार्मिक संस्थाओं का निर्माण कर समाज की अनुलनीय सेवा की है। आपकी सेवाएँ गोमुखी द्वार की तरह सदा समादृत रहेंगी। आपके द्वारा स्थापित विद्यालय, महाविद्यालय, पुस्तकालय, वाचनालय, औषधालय और अनेक धर्ममालाएं आपके यशोभवज की अहमिस फहराती रहती हैं। आपने बड़े से बड़े जैन मन्दिरों का निर्माण कराकर अखण्ड कीर्ति का स्तम्भ स्थापित कर दिया है।

देश के महार्थरत्नो में हमारे आचार्यरत्न जी एक हैं। भारत के एक कोने से दूसरे कोने तक भगवान् महावीर के सन्देश पहुंचाने वाली आपकी पद-यात्रा भारतीय इतिहास की वह ज्योति कदी है, जिसके आलोक में जने वाले भारत की ही नहीं, समस्त विश्व को ज्ञान की ज्योति मिलती रहेगी। आज भी भगवान् महावीर की पीयूषबिणी बाणी का रसास्वादन आपके अमृतोपदेश के माध्यम से हम चर बैठे कर लेते हैं। असंख्य प्राणियों को आपने अपने प्रवचन और ज्ञानोपदेश के द्वारा आध्यात्मिक सम्पन्नता प्रदान की है। आप आज के युग में ऐसे प्रकाशस्तम्भ हैं जिसके आलोक में सारा उद्वेलित मानव-जगत् आलोकित होकर शान्ति और परम कैवल्य तक की आकाङ्क्षा लेकर पलक-पालड़े बिछाये बैठता है। यह जगत् प्रेम, शान्ति और सद्भावना के कल्पवृक्ष आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के दर्शनों का सर्वत्र आकाङ्क्षी बना रहेगा। □



अनुभूति की जाती है, कही नहीं जाती।

डॉ० लालबहादुर शास्त्री

श्री 108 परमपूज्य आचार्य देशभूषण जी इस युग के महान् आचार्यों में से हैं। सुदूर दक्षिण से विहार कर उत्तर प्रांत में आपने अपनी देशानुता तथा चर्चा से जनता का जो उपकार किया है वह अविस्मरणीय है। इस सम्बन्ध में वस्तुतः उत्तर प्रांत दक्षिण प्रांत का बहुत कुछ ऋणी है। आचार्य धृतेवर्षी भद्रबाहु के समय जब बारह वर्ष का वृद्धि पडा था, उस समय दिगम्बर जैन साधुओं को दक्षिण प्रांत में ही शरण दी थी। अग्रगण्य का जागरण और उद्बोधन करने वाले आचार्य कुन्दकुन्द भी दक्षिण प्रांत के ही थे, जो आज भी 'ममयथाहुः' श्रव्य के रूप में जनजन का कल्याण कर रहे हैं। कलिकाल के प्रभाव से यहां उत्तर प्रांत में जब साधु परम्परा समाप्तप्राय थी तब उसका पुनरुद्धार श्री 108 आचार्य शातिसागर जी महाराज ने ही किया था। आज जो दिगम्बर जैन साधु स्थान-स्थान पर परिदृश्यमान हैं, यह उन्हीं की इच्छा का फल है, जो मूलतः दक्षिण प्रांत के थे और बाद में विहार करते हुए उत्तर प्रांत में आये थे। आचार्य देशभूषण जी ने दक्षिण में उत्तर में विहार कर उस जैन साधु परम्परा को और भी समृद्ध किया है। आज यद्यपि उनका स्वास्थ्य क्षीण है, फिर भी वे धर्म-प्रचार में संलग्न हैं। आपने अनेक महत्त्वपूर्ण श्रव्यों का सृजन किया और करवा है। देहली में आपने बची विहार किया है तथा यहां के भक्तों की धर्माचरण के लिये प्रेरित किया है। मुझे अनेक बार आपके चरणों का सान्निध्य प्राप्त हुआ है और आपके आशीर्वादों का लाभ मिला है। महाराज श्री के द्वारा जैन-साहित्य का भी पर्याप्त प्रचार और प्रसार हुआ है। एक बार मैंने महाराज से कहा कि आपकी मुनि बनने के बाद जो सुख-शान्ति की अनुभूति हुई है, उसका विवरण कृपया हमें भी सुनाएं। महाराज बोले—“आप मुनि बन जाओ; तभी आपको सुख-शान्ति की अनुभूति का स्वयं ज्ञान होगा, हमारे कहने से नहीं होगा। अनुभूति की जाती है, कही नहीं जाती। आप तो विद्वान् हैं और मुनि बन जायेंगे तो सोने में सुगंध होगी।” मैंने कहा—“मुनि बनने का हमारा योग्य कहां? महाराज बोले—“मुनि भाव्य से नहीं बना जाता, किन्तु भाव्य की दबोच कर बनना पडता है।”

आचार्य देशभूषण जी वस्तुतः देश के भूषण हैं। आजकल आप का स्वास्थ्य अनुकूल नहीं है, फिर भी आप भाव्य से लड़ रहे हैं और मुनिपद को धारण किये हुए हैं। मैं आपके उत्तमगी की कुशलता की कामना करता हूँ। □

जिन-शासन-प्रभावक आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी

स्वर्गीय श्री सुमेरुचन्द जैन

आचार्यप्रवर कुन्दकुम्भ स्वामी ने प्रभावना अङ्ग का लक्षण बताते हुए कहा है—

विज्जा रहू नाखी, मधोरहू पहुँचु मयइ जो बेसा ।

सो जिनपाण पहासी, सम्मादिठ्ठी मुणैमज्जो ।

जो आत्मा विद्यारूपी रथ पर चढ़कर मन रूपी रथ के मार्ग में भ्रमण करता है, वह जिनप्रगवान् के ज्ञान की प्रभावना करने वाला सम्मरदुष्टि जानने योग्य है ।

चारित्र-चक्रवर्ती आचार्य श्री शान्तितामर जी महाराज जैसे असाधारण तेजस्वी आचार्य वे उन्हीं की परम्परा में कतिपय ऐसी विभूतियाँ उत्पन्न हुईं जिनके द्वारा जिन-शासन की महती प्रभावना हुई । उन्हीं मुनिरत्नों में आचार्य देशभूषण जी महाराज हैं, जिन्हें तीनों के उद्धार करने, विद्यालय जिनेश्वर के प्रतिबिम्ब स्थापित करने और विविध आचार्यों के वाङ्मय का अनुवाद करने में भाग्य आता है । दिल्ली में उनके पाँच से अधिक चानुमाल हुए । उन्होंने यहाँ पर रहकर अनेक गौरवशाली कार्य किए ।

एक बार विश्वधर्म-सम्मेलन के प्रेरक विश्वविख्यात मुनि सुशीलकुमार जी ने मुझे बुलाया और कहा कि हम आपसे दो काम कराया चाहते हैं । प्रथम तो आप अपने किसी प्रभावशाली आचार्य को हमारे विश्वधर्म सम्मेलन में दि० जैन समाज के प्रतिनिधि के रूप में सम्मिलित होने की व्यवस्था करावा दीजिए और दूसरे पचास वर्षस्य सौ-सौ रुपये के बनवा दीजिए । हम दिल्ली में विश्वधर्म सम्मेलन कर रहे हैं । यह जैन समाज के लिए गौरवशाली कार्य होगा ।

हमने उनकी बात स्वीकार की । जैन समाज के कमंड कार्यकर्ता मुनिमन्त्र बा० पन्नालाल जी तेज बालों से सवस्य बनवाने का कार्य करने की प्रार्थना की तो उन्होंने शीघ्र ही पचास सवस्य सौ-सौ रुपये वाले बनवा दिए और पूर्ण सहयोग का बचन दिया ।

प्रथम कार्य के लिए हमने उनसे नम्र निवेदन किया कि इस समय मुनि विद्यानंद जी महावीर जी में हैं और आचार्य देशभूषण जी महाराज मधुरा में हैं । विद्यानंद जी ने अभी दोखा ती है और इतने कम समय में वे दिल्ली नहीं आ सकते । आप अपनी ओर से समाज के प्रतिष्ठित पाँच महामुभावों को मधुरा भेजिए और हम अवग से जाते हैं । उन्होंने ऐसा ही किया । जब हम मधुरा पहुँचे तो देखा कि आचार्य महाराज सुबह-शाम में ही आगरा जाने की तैयारी में थे । वे प्रस्थान करने गले थे । हमने महाराज से निवेदन किया कि एक विश्वधर्म सम्मेलन विद्यालय रूप में दिल्ली में हो रहा है जिसमें संसार के साठ देशों के प्रतिनिधि सम्मिलित होंगे । हम चाहते हैं कि दिग्गम्वर जैनधर्म की ओर से आप प्रतिनिधित्व करें । आपके सिवाय कोई अन्य प्रतिभाशाली हमारा आचार्य नहीं है ।

महाराज बोले—मैं तो संघ सहित आगरा आ रहा हूँ । उनसे पुनः निवेदन किया गया कि ऐसे अवसर बहुत कम आते हैं, जब जैनधर्म को विश्व के धर्मों के सम्मुख रखने का सुवसर मिलता है । विनती करने पर उन्होंने स्वीकृति दे दी । तीन दिन का समय देखा था । महाराज ने तुरन्त समस्त सच को मधुरा में ही छोड़ा और अपने साथ बचोबुद्ध कुलमक श्री जिनभूषण जी महाराज को, जो अत्यन्त उर्जर और शीघ्रकाय थे, साथ लेकर दिल्ली की ओर चल दिये । चौथे दिन जब दिल्ली जैन समाज दिल्ली गेट के बाहर महाराज का स्वागत करने के लिए उचित्वर हुआ तो हमने महाराज से कहा कि मधुरा से दिल्ली नम्बे मील है । तीन दिन में आप पाद-बिहार कर दिल्ली आ गए, क्या नहीं ? तब उन्होंने ऐसा तेजस्वी उत्तर दिया जो स्वर्णखरों में लिखने योग्य है । वे बोले—“धर्म प्रचार के लिए, नम्बे मील क्या, यदि भी हजार मील भी जगह हो तो मैं सहर्ष जाने को तैयार हूँ ।”

समस्त समुदाय इस उत्तर से अत्यन्त गद्गद हो गया और फिर जब विश्वधर्म-सम्मेलन हुआ तो प्रारम्भिक बंगलाचरण आचार्य जी के द्वारा हुआ । विभिन्न धर्मों के प्रतिनिधि—जो रंग-धिरंगे रेशमी और बहुमूल्य वस्त्रों से अलंकृत थे—उन्हीं महाराज के वैभक्तिक शेष, स्वाभाविक प्राकृतिक सौंदर्य, नम्र दिग्गम्वर मुद्रा को देख कर अत्यंत आह्लाषित हुए, और न मान्य, उस समय राजनीति प्रादुर्भाव में अर्थात् जन-समुदाय के बीच में कितने बिगड़ चुके थे । सुशीलकुमार जी को ऐसा सम्भव मिला कि जैनधर्म की चारों ओर से जयजयकार हो गई और वे उनके पसंद हो गए ।

इसी प्रकार भगवान् महावीर स्वामी का २३०० वां निर्वाण महोत्सव मनाने का विचार आया तो उस समय यह निश्चय किया गया कि बड़ा उत्सव कबई मे हो। भारत जैन महामण्डल और दूसरी संस्थाएँ इस ओर प्रयत्नशील थी। हमने सोचा कि यहाँ इसकी दूर कील जायेगा? क्यों न दिल्ली में ही मनाया जाये।

बड़े प्रयत्न से भगवान् महावीर स्वामी के २५००वें निर्वाण महोत्सव को मनाने वाली बड़ी कमेटी सरकार की ओर से बनाई गई। उसमें चारों समाजों के गण्यमान्य नेताओं के अतिरिक्त प्रत्येक समाज का एक आचार्य और एक मुनिराज रखने का निश्चय किया गया। दिगम्बर समाज की ओर से आचार्यों में धर्मसागर जी और मुनियों में विद्यानन्द जी का नाम रखा गया। उस समय हमारे मन मे विचार आया कि जैन समाज के अन्य सम्प्रदायों के प्रतिष्ठाभासी आचार्यों और ब्रह्मचार्यों के समस्तुल्य हमारा आचार्य भी तेजस्वी, कुशल और प्रभावसम्पन्न होना चाहिए, जिसका प्रभाव दूसरों पर पड़ सके।

हमारी दृष्टि आचार्य देशभूषण जी महाराज पर गई। हमने उन्हें एक पत्र लिखा। महाराज का एक अनन्य भक्त पत्र लेकर जब जयपुर पहुँचा तो महाराज ने ध्यान से पढ़ा और बोले—पुत्र स्वयं जयपुर आओ। आम्ने-सामने बातचीत करके निर्णय करेंगे।

जब मैं जयपुर पहुँचा तो महाराज ने कहा कि मैं तो गिरनार जा रहा हूँ—घरान की इच्छा है। मैंने महाराज से कहा, “महाराज गिरनार नहीं जाने का नहीं! डाई हजार वर्ष बाद भगवान् महावीर स्वामी का निर्वाण महोत्सव आया है। कौन मरा, कौन जिया? हम तो इसे बड़े उत्साह के साथ आपके सरक्षण मे मनाया चाहते हैं और यह कामना करते हैं कि यह उत्सव जैनधर्म के पुनरुद्धार का कार्य करेगा।” कुछ घंटीर होकर महाराज बोले, “मैं बलू तो सही पर मेरे जाने से प्रयोजन क्या सिद्ध होगा? कमेटी ने मेरा नाम नहीं। उत्सव मनाने वालों ने मुझ से कोई चर्चा नहीं की। तुम बेमनसब मुझ पर और वे रहे हो।”

मैंने कहा—आचार्य श्री, यह मेरी दृष्टि है कि कमेटी मे आपका नाम होगा और समस्त कार्य आपकी देखरेख मे ही सम्पन्न होगा। आप तो भगवान् महावीर की जय बोलकर दिल्ली चलने की तैयारी कीजिए। उन्होंने सहज स्वीकृति दे दी।

उसी दिन सर्वमुखादास जी की नगिया मे जयपुर समाज की ओर से महाराज के प्रति आभार-प्रदर्शन और विदाई-समारोह सम्पन्न हुआ। दिल्ली जैन समाज के गण्यमान्य परम धार्मिक स्व० सेठ पारसदास जी मोटर वाले और उनके सुपुत्र उदीयमान श्री भीषदा जी एव उनकी विधुवी पत्नी किरणमाला जी ने जयपुर से विहार करा दिया और थोड़े ही समय मे आचार्य श्री का दिल्ली में पदार्पण हो गया।

आचार्य देशभूषण जी महाराज ने दिल्ली मे आकर उत्सव का ऐसा भव्य वातावरण बनाया कि समस्त समाज मे जागृति की लहर जा गई और जैन समाज के सभी सम्प्रदायों के आचार्य और साधु अभिन्न ऋण की तरह कार्य मे जुट गये। बड़ी कमेटी में महाराज का नाम आ गया। कुछ विरोध भी हुआ। एक स्थान से पत्र आया—आचार्य महाराज हमारे नेता नहीं हैं। अनुक नेता है। जब फिटी मिनिस्टर ने इस सम्बन्ध मे चर्चा की तो उनसे कहा गया कि वे तो तपस्वी हैं। सामाजिक जागृति और समाज के मार्गदर्शन का काम इन्हों का है। बात समाप्त हो गई।

आचार्य महाराज प्रभ-निर्माण के कार्य मे स्वयं जुट गये और बिहानो के मोत्साहब देकर कई उत्सोत्सव प्रन्धों का निर्माण इस अवसर पर कराया गया। वैदवाड़े के दि० जैन मन्दिर से प्राप्त भगवान् महावीर का सचित्र जीवन इसका मुख्य आधार बना।

जब बड़ी कमेटी मे जाने का अवसर आया, जो पालियामेंट भवन मे होने वाली थी, तो कुछ विरोध हो गया। जाने में झिजलता दिखाई देने लगी। दूसरे दिन मोटिङ्क मे पहुँचा था। कहा गया कि वे कहा बैठेंगे। सब जगह कालीन बिछे हैं। कुलिया लगी हैं। अच्छा है, न जाएँ। हमने कहा—इतने परिश्रम से तो यह कार्य हुआ और जब अवसर आया तो डील दिखाई जाने लगी। महाराज अवश्य जाएँगे और सभी व्यवस्था हम करेंगे। हम एक छोटी मेज और चौकी लेकर पालियामेंट पहुँचे। वहाँ का व्यवस्थापक एक सरदार था। हमने कहा, “सरदार जी! हमारे गुन न तो कालीन पर बैठते हैं, न घास पर पैर रखते हैं, न कुर्सी पर बैठेंगे। इस मेज पर बैठेंगे और चौकी पर उनके सेवक लुलक जी बैठेंगे। आप उचित स्थान पर कालीन हटाकर दण्डें लगा दें।”

सरदार जी ने कहा कि कहाँ लगाऊँ? मैंने कहा दो मन्त्रियों के बीच मे लगा दें। उन्होंने उसी स्थान पर प्रथम पंक्ति मे यह व्यवस्था कर दी जो सर्वोत्तम व्यवस्था थी। दूसरे दिन जब जाने का अवसर आया तो किसी अन्तर्दाह रखने वाले व्यक्ति ने ऐसा दृष्टित वातावरण बनाया कि प्रधानमंत्री का कोन आया है कि बड़ा गन्ग साधु नहीं जा सकते।

जब मैं दो बजे जयसिंहपुरे मे मन्दिर में पहुँचा जहाँ महाराज बिराजे थे तो उन्होंने यह बात कही। मैंने कहा—आप यहीं बैठें रहें। जायेंगे तो चारों चारों, नहीं तो कोई नहीं जाएगा।

मुनि सुशील कुमार जी ने मुझे और अहिंसा मन्दिर के बायरेक्टर को यादब साहब के पास भेजा। मैंने कहा हमारे भगवान् महावीर तो नम्र थे। शिवजी भी नम्र थे। हमारे साधु भी नम्र होते हैं। हमने डाई हजार वर्षों से निर्वाण-महोत्सव सरकार से पैसे लेकर नहीं मनाया। हम अपने मंदिर में मना लेंगे। यह प्रतिबन्ध की बात क्यों? उन्होंने कहा यह सरकारी की तरफ से डील नहीं, तुम्हारे समाज की तरफ से डील है। इतनी बात सुनकर मैं मुनिजी डॉ० नगराज डी० सिद्, जो पालियामेंट जाने की तैयारी में थे, के पास पहुंचा और बोला—आप जयसिंहपुरे के मन्दिर चलिए। हमें ऐसे प्रतिबन्ध के रूप में महावीर निर्वाण महोत्सव नहीं मनाया। उन्होंने कहा—मैं बुद्ध पहले जयसिंहपुरा चला और फिर पालियामेंट जाऊँ तो बक जाऊँगा। इस पर हमने कहा कि हम तो आपके कार्य में आधी रात तैयार रहे और अब आप जाकर पालियामेंट में बैठ जाओ, हमारा साधु मन्दिर में बैठा रहे।

जब मुझे नाराज होते हुए देखा तो तेरापन्थी समाज के अध्यक्ष सेठ मांहेनलाल जी कठौतिया बोले—महाराज! आप जैसा पंक्ति जो कहें, वैसा करो। तब नगराज जी बोले अच्छा मैं आपके साथ चलता हूँ और मुनि महेंद्र कुमार जी द्वितीय को प्रधानमंत्री के पास भिजवाता हूँ। उन्होंने ऐसा ही किया।

वे मेरे साथ जयसिंहपुरा के मन्दिर जी पहुंचे जहाँ चारों समाजों के आचार्य मुनि विराजमान थे। थोड़ी देर में यादब साहब आए और बोले—महाराज, आप नहीं चलेंगे तो महावीर निर्वाणोत्सव कैसे मनेगा? हमने कहा—अब सब भगवान् महावीर की जय बोलकर ही चलेंगे। डाई हजार वर्ष के बाद यह जयसर आया है। आज कोई भी अपने आचार्य की जय नहीं बोलेगा। ऐसा ही हुआ।

इस प्रकार आचार्य महाराज पालियामेंट भवन की मीटिंग में सम्मिलित हुए। उन्होंने बहुत ही उत्तम ढंग से आशीर्वाद दिया जिसका सभी उपस्थित समुदाय पर व्यापक प्रभाव पड़ा।

इसी प्रकार बड़ी कमेटी के द्वारा तत्त्वार्थ-सूत्र-टीका पं० सुखलाल जी संघवी द्वारा सभी भारतीय भाषाओं में प्रकाशित करने का निश्चय किया गया। आचार्य महाराज ने यह बात मुझ से कही। मैंने पं० सुखलाल जी का एक लेख 'अनेकान्त' मासिक पत्र में पढ़ा जिसमें उन्होंने सार्वसिद्धि के कर्ता आचार्य पूज्यपाद. राजवातिक के कर्ता भट्टाकलंक देव, और श्लोक वातिक के कर्ता स्याद्वाद विद्यापति आचार्य विद्यानादिकों को राणी देवी बताया। यह बात मुझे बहुत बुरी लगी। मैंने तत्त्वार्थ सूत्र और साम्प्रदाय तत्त्वाध्यायिम के सूत्रों की तुलना की और एक विस्तृत लेख लिखकर टाइप करवाकर उन सभी सदस्यों को भिजवाया जो दिगम्बर समाज के प्रतिनिधि थे। उसमें बताया कि मूल तत्त्वार्थ सूत्र में इतने सूत्र अपने माने हुए सिद्धान्तों की पुष्टि के लिए बढ़ाये गये हैं। किन्तु किन्तु बातों में हमारा और उनका अन्तर है। हम इसे नहीं मान सकते। ग्रंथ चारों की ओर से बड़ी छपेगा जिसमें चारों एक मत हो। ऐसा ही हुआ।

दिल्ली में आचार्य महाराज के ठहरने से कई महत्वपूर्ण कार्य हुए। कहीं भी कोई बिभक्ता आती तो आचार्य महाराज के पास सभी इकट्ठा हो जाते और थोड़े ही प्रयत्न से कार्य सिद्ध हो जाता। वे एक चलती-फिरती संस्था हैं। जगम तीर्थ हैं। प्रतिभाशाली हैं। सभी का साथ लेकर चलने में उन्हें हर्ष होता है। जब वे दिल्ली से दक्षिण की ओर बिहार करने के लिए तत्पर हुए तो हमने उनसे कहा—आचार्य श्री! हमारे मन में एक इच्छा है कि जैसे सबने मिलकर भ० महावीर का निर्वाणोत्सव मनाया, ठीक उसी प्रकार भगवान् पार्श्वनाथ का तपकल्याणक बड़े समारोह के साथ मनाया जाय। सभी सम्प्रदायों के आचार्य, मुनि, गृहस्थ इस कार्य में पूर्ण सहयोग प्रदान करेंगे। उन्होंने इस प्रकार का विशेष आयोजन होने पर पुन. दिल्ली आने की स्वीकृति दी।

हमारी श्री जिनन्द देव से प्रार्थना है कि वे दीर्घायु हो और जिन मासिक का सदैव उद्योत करते रहे। उनके पदचिह्नों पर श्रम्य मुनिराज चलते रहे जिसमें जैनधर्म की प्रभावना होगी रहे। विश्व में अहिंसात्मक भावनाओं का प्रचार हो। जगत् में सुख-शान्ति की वृद्धि हो।

□.

श्रमण-परम्परा में एक ज्यतिर्मय व्यक्तित्व

आचार्य राजकुमार जैन

भारत में जैन आचार और विचार ने जिस संस्कृति विशेष की जन्म दिया, वह सात्विकता, पवित्रता, शुद्धता एवं दृष्टिकोण की व्यापकता के कारण अतिश्रेष्ठ एवं उन्नत यानी गई। उसने जल-साधाम्य को जो दिक्षा दृष्टि प्रदान की, उसमें मनुष्य आत्महित के द्वारा अक्षय मुख बंशान्ति का अनुभव करने लगा। उस संस्कृति में ही जब श्रमण-धर्म और उसके आचार-विचार का श्री विशेषणपूर्वक अभिनिवेश हुआ तो चिरन्तन सत्य के रूप में अमृदुष्य एव निःश्वेत-वरक बहु संस्कृति "श्रमण संस्कृति" के नाम से अभिहित हुई। श्रमण संस्कृति के स्वरूप-निर्माण, अमृदुष्य एवं विकास में श्रमणों एव श्रमण परम्परा का जो अद्वितीय योगदान है, उसे विस्मृत नहीं किया जा सकता। श्रमण शब्द के अभिप्राय को स्पष्ट करने की दृष्टि से कहा गया है—“आम्यति तपः क्लेशः सहते ण्ति श्रमणः।” अर्थात् श्रमण शब्द का अर्थ है—सभी प्रकार के अन्त-बाह्य परिग्रह से रहित जैन साधु। श्रमण संस्कृति में मानवता के वे उच्चतम आदर्श, आध्यात्मिकता के वे गुरुतम रहस्यमय तन्त्र एव स्वावहारिकता के वे अकृत्रिम विद्वान्ति निहित हैं जो मानव मान को चिरन्तन सत्य की अनुभूति व साक्षात्कार कराते हैं। मानवता के हित-साधन में अग्रणी होने के कारण वह वास्तव में सच्ची मानव-संस्कृति है और इस मानव-संस्कृति के अनुयायी, परिपालक, उद्बोधक एव विशेषक रहे हैं हमारे प्रातःस्मरणीय गुरुदेव आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज। इसमें कोई भी सन्देह नहीं है कि आचार्य श्री देशभूषण जी ने श्रमण-धर्म, श्रमण आचार-विचार एवं श्रमण-परम्परा का पूर्णतः परिपालन एवं निर्वाह किया है। अतः श्रमण सम्प्रति एव श्रमण परम्परा में उनका अद्वितीय स्थान है।

वर्तमान शताब्दी में श्रमण आचार-विचार का निष्ठा एव विवेकपूर्वक परिपालन करने के कारण आचार्य श्री देशभूषण जी को श्रमण परम्परा में विनिष्ठ महत्त्व एव अद्वितीय स्थान प्राप्त है, जिन बड़ा संश्लेषः श्रमण एव आम्यति की चर्चा करना अप्रासंगिक नहीं होगा। “श्रमणस्य भावः आम्यमम्” अर्थात् श्रमण के भाव को ही आम्यण कहते हैं। मसार के प्रति मोह-ममता, राग-द्वेष के भाव का पूर्णतः त्याग करना अथवा ससार के ममन्त अन्तःप्राण परिग्रहों से रहित होकर पूर्णतः सन्त्याग्रहण करना और स्वयमपूर्वक साधु-पथ का अनुकरण करना ही “आम्यण” कहलाता है। इसमें किसी भी प्रकार के विकार के लिए रजमात्र भी स्थान नहीं है और आचरण की शुद्धता एव अन्तःकरण की पवित्रतापूर्वक समयाचरण को ही विशेष महत्त्व दिया गया है। इस प्रकार का अकृत्रिम एवं विमुक्त आचरण करने वाला जैन साधु ही श्रमण होता है। उसके विमुक्ताचरण में बतलाया गया है कि वह पञ्च महाप्रती का पालक एवं राग-द्वेषोत्पादक समस्त सासारिक वृत्तियों का परित्यक्त होता है। वह निष्कर्म भाव की साधना से पूर्ण एकाग्रचित्तपूर्वक आत्मचिन्तन में लीन रहता है। आढम्बरपूर्ण व्यवहार एव किया-कलापों का उसके जीवन में कोई स्थान नहीं होता और वह आत्महित मानन के साथ मानवता के प्रति सर्वतोभावेन समर्पित रहता है।

आचार्य श्री देशभूषण जी साधनारत महान् जैन साधु हैं और पूर्ण निष्ठापूर्वक साधुवृत्ति का आचरण करते हैं। इस दृष्टि से उन्होंने अपने जीवन में कभी क्षिपिनाचार नहीं जाने दिया। अनेक बार उन्हें अपने जीवन में जीवण परिस्थितियों एवं समस्याओं का सामना करना पड़ा। किन्तु वे न तो कभी विचलित हुए, न कभी बड़बोले और न ही कभी अपने आचरण को रजमात्र भी दूषित होने दिया। इस प्रकार वे सही अर्थों में उच्चकोटि के साधक होने के कारण श्रमण हैं। श्रमणत्व उनकी रज-रज में व्याप्त है और श्रमण धर्म उनके आचरण में स्पष्टतः अलंकृत है। जिन लोगों को उनके दर्शन लाभ का सौभाग्य प्राप्त हुआ है, उन्होंने वास्तव में श्रमणत्व की एक जीती-जागती प्रतिमा के दर्शन किए हैं। कमल की भांति सदैव खिना उनका मुख-मण्डन उनके अमृतपूर्व सोम्य श्रव को दर्शाता है। उनके चेहरे पर विद्यमान अद्वितीय तेज उनके साधनामय संयमपूर्ण जीवन का साक्षी है। उन्होंने अपने साधनामय जीवन के द्वारा सच्चे श्रमण का जो आदर्श उपस्थित किया है, सुवीर्यकाल तक उसका उदाहरण मिलना संभव नहीं है। अपने हृदय की विशालता और उस विशाल हृदय में व्याप्त मानवता के प्रति असीम करुणा का ऐसा विमलज घनी चिरकाल तक देखने को नहीं मिलेगा।

भाप एक युगगुरु हैं और साथ ही युगव्यंष्टा भी हैं। आपने जीवन के यथार्थ के साथ ही सामग्री मूल्यों एव वर्तमान में हो रहे उनके ह्रास को भी समझा है। आपने स्वयं अनुभव किया है कि जीवन की बटिलताओं से बिरा हुआ निरीह मानव आज कितना

हृताश और स्वयं के जीवन के प्रति कितना निराश है। उसके अंधकारावृत मार्ग को प्रकाश-युग्म से आलोकित करने वाला कोई नहीं है।। आम मनुष्य इतना स्वाध्यायि हो रहा है कि स्वाध्याय-साधन के अतिरिक्त उसे और कुछ भी रुचिकर प्रतीत नहीं होता। ऐसी स्थिति में, परमकल्याण साधना-सेवी सत्त पुण्य श्री देशभूषण महाराज का अन्तःकरण भला कैसे चुप रहता ? आपने उस निरीह मानवता का पथ आलोकित करने का सकल्य किया और सर्वात्मना इस कार्य में संलग्न हो गए। आपके कार्यक्षेत्र की यह विशेषता है कि आपका संदेश झोपड़ी से लेकर महलों तक पहुंचता है। आपकी दृष्टि में सभी मनुष्य समान हैं और राजा रंक तथा धर्म-आदि का कोई भेद नहीं है। सभी को समताभावपूर्वक शीरपाणी का अमृतपान कराकर बिना किसी भेदभाव के स्वर्ग्य पर लगाने का वृक्ष कार्य जिस निष्पत्तया और दृढ़ता-पूर्वक आचार्य श्री ने किया है और कर रहे हैं, वह आलोकिक एव अविस्मरणीय है।

आत्म-साधना के पथ पर आरुढ़ होकर निरन्तर पांच महाव्रतों का अर्धबन्धन से पालन करने वाला, इस धर्मों का सतत अनुचिन्तन, मनन और अनुशीलन करने वाला, बाईस परीषद्सभ्य तथा रत्नमय को धारण करने वाला, गृध्र परिणामी, सरल स्वभावी, अपनी अन्तर्मुखी दृष्टि से आत्म साक्षात्कार हेतु प्रयत्नशील तथा अमण धर्म को धारण करने वाला साधु ही अमण कहलाता है और निज स्वस्वधारण में प्रभाव नहीं होना उसका आशय है। अमण सर्वत्र राग-द्वेष आदि विकार भावों से दूर रहता है क्योंकि ये विकार भाव ही मोह-ममता एव कटुता-ईर्ष्या के मूल कारण हैं जिनसे सासारिक बंध होने के साथ ही जीवन में पारम्परिक कलह एव लड़ाई झगड़े की सम्भावनाओं-बेतनावों को प्रोत्साहन मिलता है। उपर्युक्त विकार भावों से अमण की आत्मसाधना में निरन्तर बाधा उत्पन्न होती है और वह अपने लक्ष्य एवं गन्तव्य पथ से विचलित हो जाता है। इसी प्रकार क्रोध-मान-माया-लोभ ये चार कषाय मनुष्य को सासारिक बन्धनों में बांधने वाले तथा अनेक प्रकार के दुःखों को उत्पन्न करने वाले मुख्य अनोविकार हैं। आत्मस्वस्वस्थाने श्री साधक अमण सर्वत्र इन कषायों का परिहार करता है, ताकि वह अपनी साधना एव लक्ष्य-साधन के पथ से विचलित न हो सके। बन्धन मन और विषयाभिमुख इन्द्रियों के पूर्ण नियन्त्रण पर ही अमण साधना निर्भर है। आत्म-साधक अमण के आशय की रक्षा के लिए उपर्युक्त रागद्वेष आदि विकार भाव तथा क्रोध आदि चार कषायों का परिहार करते हुए इन्द्रियों का तथा मन का नियमन नितास्त आवश्यक है।

अमण के जीवन में समय एवं तपस्वधारण के आचरण का विशेष महत्त्व है। उसका संयमपूर्ण जीवन उसे सासारिक भूतियों की ओर अभिमुख होने से रोकता है और तपस्वधारण उसकी कर्म निर्भरा में सहायक होता है। समय के बिना वह तपस्वधारण की ओर अभिमुख नहीं हो सकता और तपस्वधारण के बिना उसकी मुक्ति सम्भव नहीं है। ऐसी स्थिति में मोक्ष प्राप्ति हेतु आत्मसाधन का उत्साह ज्येष्ठ भूषण रह जाता है। अतः यह सुनिश्चित है कि संयम धर्म का पालन तपस्वधारण का अनुरूप है। इस विषय में आचार्यो ने तप की जो व्याख्या की है, वह महत्त्वपूर्ण एवं उपयोगी है। आचार्य उमास्वामी के अनुसार इच्छाओं का निरोध करना तप कहलाता है। तप का यह लक्षण समय और तप के पारस्परिक सम्बन्ध को स्पष्ट करता है; क्योंकि इच्छाएं और वासनाएं इन्द्रियजनित होती हैं। उनका निरोध करना ही संयम कहलाता है और तत्पूर्वक या उसके सान्निध्य से विहित क्रिया विषय ही तपस्वधारण है।

मनुष्य की सभी इन्द्रिया शीतल होती हैं, अतः उन इन्द्रियों से जनित इच्छाओं और वासनाओं की अभिव्यक्ति सासारिक व भौतिक शक्ति मुक्तों के लिए होती है। इन इच्छाओं और वासनाओं को रोककर इन्द्रियों को स्वाधीन करना, संसार के प्रति विमुखता तथा चित्तशुद्धि की एकाग्रता ही समय का बोध है। इस प्रकार के समय का चरम विकास मनुष्य के मुक्तिव्यवस्था में ही संभावित है। अतः संयमपूर्ण मुक्तिव्यवस्था ही आशय का श्रोतक है।

अमण परम्परा के अनुसार आपेक्षिक दृष्टि से गृहस्थ को निम्न एव अमण को उच्च स्थान प्राप्त है, किन्तु साधना के क्षेत्र में निम्नोच्च को कल्पना को किंचितमान्य भी प्रश्रय नहीं दिया गया है। बड़ा संयम की ही प्रधानता है। इस विषय में उत्तराष्ट्रयन सूत्र में अवधान के वचन मनीय एव अनुकरणीय हैं—“अनेक गृहस्थानी भिक्षुओं की अपेक्षा कुछ गृहस्थों का समय प्रधान है और उनकी अपेक्षा साधनाशील संयमी मुनियों का समय प्रधान है।” इस प्रकार एक अमण में संयमपूर्ण साधना को ही विशेष महत्त्व दिया गया है। अमण परम्परा के अनुसार मोह-रहित व्यक्ति गांव में भी साधना कर सकता है और जगत् में भी। कोई देश-परिवर्तन को अमण परम्परा कम महत्त्व देती है, साधना के लिए मात्र दिग्दर्शन या गृहत्याग ही पर्याप्त नहीं है, अपितु तत्पुण्य विधिधारण ही महत्त्वपूर्ण एवं अपेक्षित है। अपने विशिष्टाधारण एव आसक्ति-रहित स्वातन्त्र्य-भावना के कारण ही अमण को सर्वत्र गृहस्थ की अपेक्षा उच्च एव विशिष्ट माना गया है।

इस प्रकार के आशय के प्रति उदात्तचेता एवं धर्मसहिष्णु पूज्यवर श्री देशभूषण जी महाराज का शीघ्र आकर्षण प्रारम्भ है।

ही रहा है। अमय धर्म के प्रति आपके हृदय में मुक्त से ही गहरी भावना है और अतः आप उस पथ के अनुयायी बने रहे। आपके व्यक्तित्व में एक विलक्षण प्रतिभा है जो आपको हिमाहित-विवेकपूर्ण कर्तव्य का बोध कराती रहती है।

दीक्षाग्रहण कर अमय-धर्म को अंगीकार करने एवं सक्रिय आत्मसाधनापूर्वक स्वतः पर कल्याण के प्रति अपना जीवन सदा सर्वदा के लिए अर्पित करने के उपरान्त आपकी प्रतिभा में और अधिक असाधारणता एवं विलक्षणता उत्पन्न हो गई। आपका तेजस्वी व्यक्तित्व और धार्मिक प्रखर हो गया और आपका संदेश जन-जन तक पहुंच कर उन्हें सन्मार्ग पर अग्रसर करने लगा। आपने वस्तुतः धर्म के मार्ग को समझा और उसे सर्वजन-मुलभ कराया। आज के युग में जब कि लोगों को धार्मिक उपदेशों से अशक्ति होती है, आपके उपदेशों में इतना लीलाकर्षण होता है कि सहस्रो लोग अनायास ही खिंचे बसे आते हैं। आपके उपदेश इतने सुसज्जित, सारगर्भित और मानस को आन्दोलित करने वाले होते हैं कि सुदीर्घ काल तक उनकी छाप मानस-पटल पर अंकित रहती है। ऐसे अनेक उदाहरण देखने को मिले हैं जो आपके उपदेशों की प्रभावकारिता को सुस्पष्ट करते हैं। व्यसनरत, कुमार्गगामी और भ्रष्ट आचरण वाले अनेक व्यक्ति आपके प्रभावपूर्ण सद्गुणों से प्रभावित हुए। आपके उपदेशों ने उन लोगों को ऐसा प्रभावित किया कि सहज ही उनका हृदय-परिवर्तन हो गया और आजीवन उन्होंने सदाचरण की प्रतिज्ञा ली। इस प्रकार हृदय-परिवर्तन की अनेक घटनाओं के उदाहरण हमारे सामने हैं।

श्री देशभूषण जी बघाति दिगम्बर जैन साधु हैं और दिगम्बर समाज में आपकी लोकप्रियता अद्वितीय है, तथापि यह एक निर्विवाद तथ्य है कि आप समता-भाव की एक प्रामाण्य भूति और समन्वयवादी महान् सन्त हैं। यह सच है कि आपकी दीक्षा दिगम्बर समाज में हुई है किन्तु आपका कार्यक्षेत्र केवल दिगम्बर समाज तक ही सीमित नहीं रहा, अपितु सपूर्ण जैन समाज को आपने आह्वान और संदेश का लक्ष्य बनाया।

आप अमय परम्परा के एक ऐसे सूर्य हैं जिसने समाज को आभोग बिया, विद्या-वृद्धि प्रदान की और अपने सत्साहित्य के द्वारा प्रेरणाप्रद संदेश दिया। विभिन्न स्थानों पर आयोजित अपने वातुमांस-काव में आपने अपने सद्गुणों के माध्यम से असंख्य लोगों का उद्धार किया। आपका जीवन इतना संयत, सदाचारपूर्ण एवं आदर्शरहित रहा है कि उसने प्रायः सभी को प्रभावित किया। आप अहिंसा आदि का पालन इतनी सूक्ष्मता एवं सावधानी से करते हैं कि उसे देखकर लोगों को आश्चर्य होता है। आपके व्रत-नियम कठोर होते हुए भी उदात्त हैं। आप सुदृढ़ वाक्यद्वय हैं और आपकी वाणी एक वक्तुत्व शैली में गजब का सम्मोहन है, फिर भी आपकी वक्तुता में वाक्यद्वय की अपेक्षा जीवन का यथार्थ ही अधिक छतकता है। एक ओर जीवन को ऊँचा उठाने वाला और नैतिकता का बोध कराने वाला आपका संदेश और दूसरी ओर आपका अनुकरणीय आदर्शमय जीवन लोगों के हृदय पर स्थायी प्रभाव डालता है।

आप मानव जाति के नैतिक, सामाजिक एवं सांस्कृतिक उत्थान के लिए विषयता-विभूषित एक देवदूत की भूमिका का निर्वाह कर रहे हैं। आपने प्राणि-मात्र की जो सेवा की है, वह अविस्मरणीय है। हम चिरकाल तक आपके जीवन से, जो स्वयं ही एक दिव्य सदेश है, प्रेरणा लेते रहेंगे और सन्मार्ग पर चलने का उत्सुक करेंगे। आपका पावन संदेश एवं अलौकिक शक्ति-पुञ्ज असाध्यवशः तक हमारा पथप्रदर्शन करता रहेगा।

ऐसी अमर विभूति हमारे लिए सदा सर्वदा वन्दनीय है। आपके चरण-कमलों में विनयावनत वन्दनपूर्वक हमारा शतशः नमन है।

स



वर्तमान गताब्दी के प्रथम पाद से पूर्व पिछले डेढ़-वीं ती बर्षों से उत्तर भारत में दिगम्बर मुनियों का प्रायः अभाव रहता आया था। कभी कहीं कि०हीं मुनिराज की जाति का एक दिव्य पड़ने की बातें सुनी जाती थीं। अधिकतर जनता दिगम्बर मुनियों के दर्शन से वंचित हो रही। कुछ एक गृहस्थानी, ब्रह्मचारी, श्रुतक, ऐनक आदि बिचरते रहे, और वे ही दिगम्बर आत्माय के आवाक-आविर्भावों के लिए प्रयत्नित का माध्यम रहे। दिल्ली, हिसार, हरिद्वार, अठेर, ग्वालियर, आमेर, नागौर, बांसगाड़ा, कारंवा आदि कई स्थानों में भट्टारकीय पीठ भी थे। तथापि उस काज में उत्तरापथ में आत्माय का सरलतम मुख्यतया आगरा, दिल्ली, जयपुर, आदि के अनेक गृहस्थ विद्वान् पण्डित हो करते रहे। दक्षिणपथ से, विशेषकर कर्नाटक देश में दिगम्बर मुनियों की परंपरा प्रायः अविच्छिन्न बनी रही, यद्यपि वहां भी अनेक भट्टारकीय पीठें भी रहीं और उनका प्रभाव भी पर्याप्त रहा। इस गती के तीसरे दशक में दिगम्बर साधुओं का दक्षिण से उत्तर की ओर बिहार एकाएक प्रारम्भ हुआ। आचार्य शान्तसागर छापी पधारे और फिर चारिणचक्रवर्ती आचार्य शान्तसागर की अपने विशाल संघ के साथ पधारे। उत्तरभारत के निवासियों ने भी मुनि-दर्शन एवं मुनिसेवा का प्रभूत लाभ लिया। इस संघ की शाखा-प्रशाखाओं के अतिरिक्त कई नवीन संघ भी उदय में आये, और गत पचास बर्षों में उत्तरापथ में अनेक अनेक मुनि, एलक, श्रुतक, आदि आए आदि भी हुए। तथापि आज भी जो लगभग एक सौ दि० मुनिराज उत्तर भारत में बिचरते बुद्धि-गोचर हैं, उनमें अधिकतर दक्षिणभारतीय ही हैं, जिनमें से अनेक ने तो अपने बिहार, चातुर्मासों, प्रवचनों, साहित्यवृत्तन एवं प्रभावक कार्यों से लोक को अत्यन्त प्रभावित किया है।

ऐसे ही मुनिपुत्रों में आचार्यरत्न श्री देशमुख जी महाराज हैं। गताब्दी के उत्तरार्ध के आरम्भिक १५-२० वर्ष पर्यन्त उनका बिहारसे उत्तर भारत ही रहा—दिल्ली से कलकत्ता पर्यन्त उन्होंने कई बार बिहार किया, विभिन्न स्थानों में चातुर्मास किए, अमिर निर्माण कराए, बिम्ब प्रतिष्ठाएं कराईं, स्थापार्थ स्थापित कराईं, विपुल साहित्य प्रकाशित कराया और अपने व्यक्तित्व से जैनों को ही नहीं, अनेक जैनतर विद्वानों, श्रीमंतों एवं राजनेताओं को प्रभावित किया। उत्तरभारत में जैन साधुओं के बिम्बत प्रायः दिगम्बरत्व को पुनः लोकसमाधूत बनाने में उनका विशेष योग रहा। अयोध्या तीर्थ पर दो बार बिम्ब प्रतिष्ठाएं कराईं, एक कुतुब की स्थापना भी की, रत्नपुरी तीर्थ का जीर्णोद्धार कराया, दिल्ली आदि अन्य अनेक स्थानों को उपकृत किया। बाइबेल के कारण उन्होंने दक्षिण देश की ओर बिहार किया और कोषाभी, कोल्हापुर आदि की अपनी निर्माण एवं प्रभावक प्रवृत्तियों का केन्द्र बनाया। हयें आचार्य श्री के दर्शनो एवं सामिप्य के लाभ का कई बार लोभाय मिला है। उन्हें सदैव साहित्यवृत्तन अथवा धर्मप्रभावना की किसी न किसी प्रवृत्ति में संलग्न देखा। लखनऊ आदि में दिये गये उनके प्रवचन कई जिल्दों में प्रकाशित हुए थे। महाकवि रत्नाकर के 'बल्लवचरित' जैसे कश्च साहित्य के कई रत्नों का स्वयं अनुबाध करके प्रकाशन कराया। इस महान् धर्मप्रभावक सन्त का हादिक अधिनश्यन करते हुए तथा उनके तप-पुत्र जीवन की सफलता की मगत कामना करते हुए हम उनके चरणों में अपनी विनम्रजति अर्पित करते हैं। □



हमारी भारत भूमि एक पावन भूमि है। अनेक ऋषि व मुनियों ने अपने त्याग और तपस्या से इस धरती को पवित्र किया तथा जीवन को सहज जीने की कला सिखाई। यहा धर्मयुग न होते तो इस देश में भी पश्चिम की संस्कृति होती परन्तु हमारे धर्मगुरुओं ने हमारी संस्कृति और कला को जीवित रखा है। प्राचीन ग्रन्थों में अनेक मुनियों व ऋषियों के उदाहरण हैं जिनमें मानव को मानव बनाया अन्यथा मानव भी वस्तुवृत्ति का होता। वर्तमान युग एक भौतिक युग है जिसे वैज्ञानिक युग भी कहते हैं। मनुष्य भोग वृत्ति की ओर दौड रहा है, त्याग वृत्ति कम होनी जा रही है। यह एक कटु सत्य है। परन्तु इस भौतिक युग में भी जैनाचार्य श्री देशभूषण जी महाराज लम्बे समय से विगम्बर साधक के रूप में भारत भूमि पर जन-जन को धर्मोपदेश देकर हमें मानवता का पाठ पढ़ा रहे हैं।

सन् २० वर्ष पूर्व आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज दिल्ली से बिहार कर के हिसार पधारे थे। उस समय स्वामीय कटला रामलीला ने महाराज का प्रवचन हुआ। अपने स्व० मित्र श्री देवकुमार जैन के साथ महाराज के दर्शन का लोभात्त्य मुझे भी प्राप्त हुआ। राष्ट्रीयता और आध्यात्मिकता के प्रति हमारा कुछ मिश्रों का समाव रहा है। गांधी जी के जीवन को देखा है और उनका मन्त्र भी किया है। जैनधर्म में अहिंसा व अपरिग्रह के सिद्धान्त को प्राथमिकता दी गई है। गांधी जी ने भी इसे यही सिखाया था। इसीलिये इसका प्रभाव हमारे जीवन पर पडा और आचार तथा विचार शुद्ध रहे। आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने एक लम्बे धर्मयुग के रूप में देश को निर्भीकता का पाठ पढ़ाया। उनका व्यक्तित्व विशाल है। जैसा हमने सुना था वैसा ही उनके दर्शन करने पर पाया। उनकी बाणी में सरस्वती है, त्याग और तपस्या है। आज के युग में ऐसे महान् त्यागी और तपस्वी मुनि के दर्शन हो पाना अपने आप में एक विलक्षणता है।

महाराज श्री ने देश के कोने-कोने में पद-भ्रमा द्वारा सामाजिक कुुरीतियों, धार्मिक अन्धविश्वासों के प्रति भारतीय जनमानस को जागृत किया है। लार्ज-करोड़ों लोगों को मदाचारपूर्ण जीवन व्यतीत करने हेतु प्रशिक्षा दिलाई है। यह प्रसन्नता की बात है कि विगम्बर परिवेश में रहने पर भी आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने राष्ट्रीय एकता एवं विश्वबन्धुत्व के मानवीय मूल्यों के प्रति राष्ट्र को जागृत किया है। मैं महाराज श्री के चरणों में अपने अङ्गानुमन बढ़ाता हुआ उनकी दीर्घ आयु की कामना करता हूँ।

□



विश्वम्बर मुद्राधारी, परम श्रद्धेय, बहुभाषाविद्, महातपस्वी, श्री जिनैन्द्रवाणी के अन्त्य उपासक, साङ्गुसिरोमणि, आचार्य श्री १०८ देसभूषण जी महाराज के पावन दर्शन करने का सौभाग्य मुझे उनके कलकत्ता में बेलगछिया उपवन स्थित श्री १००८ पार्ष्णनाथ जिनसंस्थ के रमणीक स्वर्ण पर उनके बाहुयुक्त काल में हुआ था। ऋषिबर की वाणी में इतना भोज, सरसता और स्वाभाव में मृदुता है कि नित्य हजारों बगाली बन्धु उनके दर्शन से अपने को कुलकृत्य मानते थे। पारस-स्वरूप महाराज श्री के पास कीह तुल्य अधर्मी जैन-जड़ैत बन्धु मास-अधिरा, मधु, राशि चोषण स्वाग आदि का स्वाग करने जीवन की सार्वक मान महाराज श्री की अनुपम वाणी को हृषयवन कर मोटते थे। मुझे भी उस समय महाराज श्री से हल्के-फुल्के निधने सायक सतों की धारण करके आहारस्वाग देने का परम सौभाग्य प्राप्त हुआ था। आहार क्रिया एवं प्रवचन के समय बेलगछिया का कोना-कोना भर जाता था। प्रवचन इतने मार्मिक और हृदयग्राही होते थे कि आवागमन बड़ी शान्ति के साथ सुनते और उसे हृषयङ्गम करने की चेष्टा करते। वहाँ धर्म का नित्य मेला-सा लगा रहता था, जिसमें स्वागतस्वागुसार स्वीपुष्प धार्मिक नियम आदि वस्तुओं को खरीदता था।

आचार्य श्री महान् विद्वान्, बुद्ध संकल्पी, महान् तपस्वी, परिश्रम विजेता एवं अन्ध-प्रभावक महासत्त हैं। जिसे भी उनका पावन संसर्ग प्राप्त हुआ है, वह स्वयं तो जीवन के सद्गामी पथ पर लगा ही, साथ ही उसका जीवन मोक्ष पथगामी बन गया। मैं उक्त धर्म की महकती बाटिका को कभी भूल सकती हूँ? प्रवचनों के अन्ध ऐसी-ऐसी शिक्षाप्रद घटनाओं, श्लोकों का समावेश करते कि जिससे विषय सरस, सरस और सारयुक्त हो सके। कितने ही आध्यात्मिक श्रव्यों के संस्कृत-प्राकृत के श्लोक उनको कण्ठस्थ हैं। महाराज श्री द्वारा निमित्त एवं अनुवाच किये अनेकानेक ग्रन्थ इसके ज्वलन्त उदाहरण हैं। मैंने उपदेश सार सहज के विभिन्न भागों का अध्ययन-मनन किया है, और इस निष्कर्ष पर पहुँची हूँ कि इसमें आये विषय जैसे—मनुष्यत्व, मार्थकता, आत्मबोध, मानवीय गुणों की उपादेयता, रामिभोजन निषेध, जिनैन्द्र दर्शन कलादि का इतना सरल, बोधप्रद विवेचन किया है कि किशोर बालक भी उसे पढ़कर आत्ममान् कर सकता है। अतः महाराज श्री अलौकिक प्रतिभा के अग्रप्रतिम धनी हैं। धर्म का मञ्जोल उड़ाने वाले कुछ व्यक्तियों की विचारधारा है कि वर्तमान के मुनि सच्चे मुनि नहीं हैं, चतुर्थ काल के मुनि ही दर्शन-बन्धन योग्य हैं। मैं ऐसी मिथ्या भावना धारण करने वालों से जानना चाहूँगी कि कौन ऐसा बीर है जिसने विषम्बरस्व धारण किया हो या एकक-शुल्क पद पर ही मोहित हुए हो। ऐसे व्यक्तियों के जीवन में ‘स्वाय’ का कोई महत्त्व नहीं है। वे सिर्फ जाना, पहनना, प्रवचनवादी बनना या सुनने में ही जीवन की सार्वकता समझते हैं। राय छोड़कर वैराग्य को धारणा सामारिक सुख को तात मार कर कम शान्ति से लड़ना यह वृत्ति उनकी पूज्य है। मुनिचर्या को दूषण बताने वालों ने कभी भी अपने अन्तर की ओर नहीं झाँका होगा कि मैं क्या कर रहा हूँ, और मुझे क्या करना चाहिए। यह दृष्टि बयार मीन ही बद होगी, और एक दिन उन्हें मानना होगा कि यह उनका भाग्य है कि इस विश्व पञ्चमकाल में श्री मुनिराजों, महातपस्वियों के पुनीत दर्शन हो रहे हैं। अतः वे हमारे परमपूज्य आराध्य गुरु हैं। उनके द्वारा विद्याया मार्ग सच्चा कल्याण का मार्ग है। धर्म और जिन मुद्राधारियों की निन्दा करना महान् पाप का कारण है।

इन महान् तपस्वियों के जीवन से हमें ज्ञान की वह रोशनी मिलती है जिससे हमारे अन्तर आत्मिक गुणों का विकास होता है। यही आत्मिक उल्लस जीवन के सच्चे सुखों का मार्ग है। उन महातपस्वियों साङ्गुओं को शत-शत मनन है जिन्होंने अंतरंग और बाहिर क्रियाओं से पाँच पाप, क्रोधादि चार कषायों का पूर्ण. त्याग कर दिया है, जो बाइस परिश्रमों को जीतकर पारित्रिक गुणों को धारण करते हैं। ऐसे महापुनीत, लोकगुरु, अमिछारानुष्य दिवम्बर मुद्रा को धारण करते उसका धर्मानुक्त पालन करने वाले मुनिराजों का दर्शन किसी पुण्य के फल से ही प्राप्त होता है। आचार्यरत्न श्री देसभूषण जी महाराज की संस्मरणों से कई नवीन मंदिरों का निर्माण तथा कितने ही प्राचीन जिनालयों का पुनरुद्धार हुआ है। उन्होंने जैन ग्रंथों का ही नहीं अपितु अनेक अन्य धर्मों के ग्रंथों का अध्ययन किया है। उनके प्रति उनका समादर भाव है। ऐसे जैनचार्य परमगुरु के दर्शन अभी मुझे श्री गोम्पटेश्वर च० बाहुबली जी के सहस्राब्दि महामस्तकाधिकारे के समय भी हुए। उनके दर्शन करने मन नन्दन हो गया और वे पुरानी स्मृतियाँ सामने ला गयीं जब मैं छोटी थी, और हमेशा महाराज श्री के दर्शन करके सिर पर पीछी रखवाने के लोभ से संभरना करती थी।

आचार्य श्री अजेय महासाहू हैं, प्रौढ तपस्वी हैं, धर्म विचारक हैं, संसार के सच्चे हितैषी हैं। ऐसे निर्विकार, निष्कषाय, परमशान्त साङ्गुराज के चरणों में शत-शत मनन है—साङ्गु चरण पञ्चभाषि। □

जुलाई सन् १९५३ में विश्वबंध आचार्यरत्न विद्यालंकार परमपूज्य १०८ आचार्य श्री देवभूषण जी महाराज का वर्षाभियोग अयोध्या तीर्थ की समीरवती नगरी टिकैत नगर में सम्पन्न हो रहा था उस समय वैष्णव आचार्यदेव भूषण दि० जैन गुरुकुल अयोध्या में वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय की प्रथमा एवं भा० दि० जैन परीक्षामय सोलापुर की जैनधर्म विभारद का छात्र था। गुरुकुल की स्थापना में प्रथम छात्र के रूप में प्रवेश लेने का श्रेय भी मुझे प्राप्त था। उस समय गुरुकुल परिवार में मात्र १० छात्र थे। हम सभी छात्र धर्माभ्यासक के अभाव में धार्मिक शिक्षा की आकांक्षा से अपने गुरुकुल परिवार के संरक्षक एवं न्याय विषय के गुरु स्व० पूज्य पं० कामताप्रसाद जी न्यायतीर्थ के साथ आचार्य श्री के चरणों में कुछ समय के लिए टिकैत नगर गए। वहाँ की धर्मप्राण जैन समाज का वात्सल्यपूर्ण स्नेह हम को ऐसे अमूल्य रूप में प्राप्त हुआ जिनकी अविट छात्र कोमल हृदय पर सदैव-सदैव के लिए अंकित हो गई।

आचार्य श्री के चरणों में बैठकर प्रातः छहवाला और मध्याह्न में तस्पायं सूत्र पर अपना धार्मिक अध्ययन करता था। नववींशत श्रुतिका जो १०५ वीरमती के नाम से जानी जाती थी, एक वर्ष पूर्व इसी नगर की कुमारी मेना के नाम से एक ऐसी अनोखी लाडली बेंटी थी जिसका वातापन से ही सारा समय ध्यान, अध्ययन, मनन, चिंतन में व्यतीत होता था। हम सब छात्रों को पढ़ाने के बाद आचार्य श्री कु० मेना, जो कु० वीरमती के नाम से जानी जा रही थी, को गोमट सार श्रव की शिक्षा देते थे और आचार्य श्री स्वयं अंग्रेजी भाषा का अभ्यास करते थे। वही कु० वीरमती आज भारत-नौरव महान् विदुषी आधिकास्त्र ज्ञानमती जी के नाम से सुविख्यात हैं। आचार्य श्री हम सब छात्रों को कक्षा योग्यता के आधार पर धार्मिक शिक्षण देते थे जिसका प्रभाव आज तक मानस-पटल पर तथावत् अंकित है। आचार्य श्री के प्रभावक, आकर्षक एवं बोधपूर्ण शिक्षण पद्धति का प्रभाव जीवन भर के लिए प्रवृत्तिमूलक हेतु बन गया।

एक दिन आचार्य श्री का अन्तराय हो जाने से आहार नहीं हुआ। हम छात्रों में से कुछ ने आचार्य श्री के इस अन्तराय से दुःखी होकर आवावेश में एकासन कर लिया। दूसरे दिन प्रातः से ही हम लोगों को सुझा व्याकुलता पैदा करने लगी। प्रातः प्रार्थना के बाद लगभग ७ बजे जब हम सब आचार्य श्री के चरणों में पड़ने बैठे तो सुधा-नैवेद्या के कारण पड़ने में मन नहीं लग रहा था। जीवन में पहली बार प्राणवैद्यी एकामन बत धारण किया था। आचार्य श्री हम सब की अन्तर पीड़ा को शीघ्र रहे थे। अचानक एक सिंघाडा बेचने वाला आवाज गगनें हुए निकला। हम सब उस तरफ देखने लगे तो आचार्य श्री ने कहा—सिंघाड़े की तरफ दृष्टि है, पढ़ने की तरफ नहीं। मेरे पास तो पैसा ही नहीं जिसमें मैं खरीद कर तुम सबको बिना दूँ। आचार्य श्री का कहना था कि सिंघाडा बेचने वाला बिना कुछ कहे गली से हमारे कमरे की ओर मुड़ा और अन्दर चला गया तथा पूरी टोकरी उड़ेंसे कर आचार्य श्री से प्रार्थना करने लगा कि गुरुकुल के इन बच्चों को यहाँ की समाज मानाविधि ध्वंजन बिनाकर प्रसन्न हो तो क्या मैं स्के-सुखे सिंघाड़े खिलाकर हर्षित नहीं हूँगा। इन्हे स्वीकार करने की अनुमति देने की कृपा करें। आचार्य श्री मुस्कराए कि हम लोगों ने सिंघाड़े खाना शुरू करके आकेता हर्षित होकर छील-छील कर दे रहा है और हम सब लोग हर्षित होकर खा रहे हैं। उसे बिलाने में हर्ष हो रहा था, हम सबको खाने में आनन्द आ रहा था। आचार्य श्री ने मुस्करा कर कहा—बोले अब आवावेश में क्या एकासन फिर करोगे? हम लोगों ने निश्चयता से कहा—“हाँ, महाराज जी का अगर अन्तराय हुआ तो फिर करने।” आचार्य श्री हम लोगों की वात्सल्य पर प्रमुदित हुए और ऐसा मंगल आशीर्वाद दिया कि जो जीवन की राह में प्रतिपल कसीबूत हुआ। हमें गौरव है भारतरत्न आचार्य श्री को शिक्षा गुरु के रूप से स्मरण करने पर। यद्यपि धर्म गुरु के रूप में आचार्य श्री विश्व के जनों को पंचपरप्रेष्ठि के रूप में त्रिकाल ब्रह्मणीय तो हैं ही। उनके श्री चरणों में कीर्तिशः मनन है।

□

यह भारत का ही नहीं अपितु समस्त मानव समाज का सोभाग्य है कि इस युग के प्रखर तपस्वी, भ्रमणराज, सरस्वतीपुत्र, बालब्रह्मचारी आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज को उनकी मानव जाति की सेवाओं के अनुरूप और आध्यात्मिक, धार्मिक तथा सामाजिक उन्नयन के प्रयासों के फलस्वरूप एक अभिनन्दन ग्रन्थ उनके करकमलों में समर्पित किए जाने का सकल्य साकार हो रहा है। जैनधर्म, दर्शन, संस्कृति तथा साहित्य को नये परिघे में जनसामान्य में लाने का भगीरथ प्रयत्न आचार्य जी ने किया है, इसमें दो मत नहीं। वे इस युग के मान्य विपम्बर जैन साधु हैं। बीसवीं शती के प्रारम्भिक दशकों में जब विपम्बर जैन साधु क्वचित् पाए जाते थे उस समय चारित्र्यकर्मवर्ती आचार्य शान्तिसागर जी महाराज तथा हमारे चरितनायक भ्रमणराज देशभूषण जी महाराज ही ऐसे साधु थे जिन्होंने विपम्बर जैन साधुओं की परम्परा को नवीन जीवन दिया। "असिद्धारा व्रत" समझा जाने वाला साधु का पद इतना सरल-सुगम नहीं जितना समझा जाता है। यह निस्सन्देह कहा जा सकता है कि साधु परम्परा को अशुष्क रखने में दक्षिण भारत सर्वथा प्रथम रहा है।

मैसूर (अब कर्नाटक) प्रान्त के बेलगाम जिला में स्थित कोणसी ग्राम वह सोभाग्यशाली ग्राम है जहाँ आचार्य जी ने जन्म लिया था। उनके पिता सत्यगोड़ा पाटिल तथा माता अम्बादेवी धर्मनिष्ठ आत्मक-आधिका थे। बचपन का उनका नाम था बालगोड़ा; उर्फ बालम्पा। भुल्लक जिनभूषण जी महाराज आचार्य जी के काका थे।

आचार्य जी बाल्यावस्था से ही इस असार ससार से विरक्त रहते थे। उनके जन्मस्वप्न में एक बार नाटक मचली आई। भुक्तदेव परमहंस हिन्दू संन्यासी का अभिनय कौन करे यह समस्या आने पर इन्होंने तत्काल उसे स्वीकृत किया। नारद का पाठ भी वे कर चुके हैं। जो बाल्यावस्था में विरक्तिपूर्ण अभिनय करते थे वे अब साक्षात् निर्ग्रन्थ साधु के रूप में विराजमान हैं।

भ्रमणराज के बीसवां गुह १०८ जयकीर्ति महाराज हैं जिन्होंने कुशलगिरि में दीक्षा दी थी। आत्मविकास के श्रेष्ठ तो १०८ चारित्र्यकर्मवर्ती शान्तिसागर जी महाराज की स्वीकार्य हैं। आचार्य पायसागर जी की स्वीकृति से (सूरत में) इन्हे आचार्य पद से समलंकृत किया गया। तपोनिधि आचार्य जी ने समस्त भारत में पदयात्रा करते हुए भारतीय संस्कृति के सन्देश को बहुविध प्रसारित-व्यापित किया है। वे ऐसे सन्त हैं, जिनसे जैन व जैनतरो में देश के ही नहीं अपितु विदेशी राजदूत, भ्रमणार्थी प्रभावित हुए हैं। भूतपूर्व राष्ट्रपति स्व० श्री कृष्णकीर्ण अली अहमद, उपराष्ट्रपति स्व० डॉ० राधाकृष्णन जी तथा गोपालस्वकृष्ण श्री पाठक तथा स्व० प्रधानमंत्री लालबहादुर शास्त्री जी भी आपकी धर्मसभाओं में सम्मिलित हुए।

अनेक केन्द्रीय, प्रान्तीय मंत्री गण, प्रशासनिक अधिकारी, न्यायविभाग के सर्वोच्च अधिकारी, बौद्ध साधुगण, जर्मन गणतंत्र के राजदूत सहित सैकड़ों ऐसे भक्तगण हैं जो आचार्य जी के दर्शन का कृत-कृत्य हो चुके हैं। इनमें सर्वश्री पी० सी० सेठी पूर्व केन्द्रीय मंत्री, कर्नाटक हाइकोर्ट के रिटायर्ड जज तथा बंगलौर विश्वविद्यालय के उपकुलपति टी० के० तुकोल, सत्पूजनिन्द्य श्री राज्यपाल राज-स्वाम, पूर्व केन्द्रीय मंत्री श्री गुलजारी लाल नन्दा, भूतपूर्व राष्ट्रीय कांग्रेसप्रधन देवर बाई, सुग्रीम कोर्ट ऑफ अपील बैकटरमण अय्यर, सेठ सुबलकिशोर बिस्वा, पूर्व केन्द्रीय मंत्री मोहनलाल सुखादिया, डा० दीनतमिह कोठारी विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के पूर्व अध्यक्ष, राजमाता गायत्री देवी जयपुर, जयन्तीलाल मोदी, सूरत, मैसूर के मुख्यमंत्री श्री निजलिगप्पा तथा श्री धर्मवीर राज्यपाल बंगाल व केन्द्रीय मंत्री ब्रह्मानन्द रेड्डी के नाम उल्लेखनीय हैं।

आचार्य जी जैनधर्म सहित सम्पूर्ण मानव धर्म के रक्षक हैं। सन् १९६५ में विल्मी में आयोजित विश्वधर्म सम्मेलन के आयोजन में प्रमुख भूमिका आचार्य जी देशभूषण जी की ही थी। उन्होंने भारत के अनेक जैन तीर्थों पर वातुमांस करते अथवा अत्यकालिक प्रवास पर रहते हुए अनेक निर्माण कार्यों की प्रोत्साहित किया है। भारत की आध्यात्मिक राजधानी अयोध्या जी में ३३ फुट ऊँची भगवान् ऋषभदेव की मोहक व दर्शनीय प्रतिमा जैनधर्म का सन्देश प्रसारित कर रही है। इसी प्रकार कोल्हापुर (महाराष्ट्र) में आचार्य जी की प्रेरणा से २५ फुट ऊँची आविनाथ भगवान् की प्रतिमा स्थापित की गई है। जयपुर नगर में जालिया के निकटवर्ती पर्वत चूलगिरि पर चौबीसी

का निर्माण धर्मब्रह्मवादा तथा लोककल्याण का अतीता-जागता उदाहरण है। उपरोक्त मूर्तियों के निर्माण के पीछे महाराज श्री की भावना यह रही है कि विशाल जिनविम्बों के निर्माण से लोगों में धर्म की जागृति होगी तथा वे स्व-कल्याण की ओर प्रवृत्त होंगे।

आचार्य श्री का हीरक जयन्ती समारोह सन् १९६४ ई० में कोषवी कुप्यनबाबी में लगभग २५,००० भक्तों, श्रोताओं के समक्ष कर्नाटक के तत्कालीन मुख्यमंत्री श्री निजलिंगप्पा की उपस्थिति में मनाया गया था। इसी प्रकार पाँच वर्ष बाद सन् १९६९ ई० में उनका जन्मोत्सव बेलगाव में बड़े वैभव के साथ कर्नाटक के राजस्वमंत्री एच० व्ही० काबलमी की विशेष उपस्थिति में तथा कर्नाटक के उच्च न्यायालय बेंगलूर के जज श्री टी० के० तुकोब की अध्यक्षता में मनाया गया। इस सुअवसर पर प्राप्त के अनेक भाषाविद्, विद्वान् व प्रवेश शासन के अधिकारीगण उपस्थित थे।

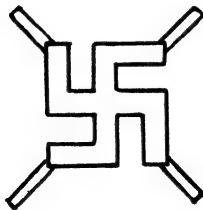
भारत की विद्यमान प्रधानमंत्री श्रीमती इन्दिरा गांधी सर्वधर्म समन्वय की अनोखी प्रतिमूर्ति थी जो समभाव से ऐसे कार्यक्रमों को विशेष रुचिपूर्वक सम्पन्न कराने हेतु अवधी रहली थी। १२ अप्रैल १९७२ को भारतीय मसद् भवन सचमुच धन्य हो गया जब भगवान् महावीर के २५०० वें निर्वाण महोत्सव आयोजन की राष्ट्रीय समिति की बैठक के सुअवसर पर आचार्यरत्न देशभूषण जी स्वयं संसद् भवन पहुंचे। बैठक की अध्यक्षता श्रीमती इन्दिरा गांधी कर रही थीं।

आचार्य श्री अनेक भाषाओं के ज्ञाता हैं। साथ ही ग्रन्थ प्रणेता भी। उन्होंने मां भारती की सेवा करते हुए अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया है। वे जिनमन्दिरों, सत्सालों, विद्यालयों, पुस्तकालयों, पाठशालाओं व औषधालयों के साजान् उद्धारक हैं। वे ऐसे पारस हैं जिनके सन्पर्क में आते ही सत्पाप प्रपणित के पथ पर चल पड़ती हैं।

आचार्यश्री समन्वय के सेतु हैं उनके उपदेशों में सर्वधर्म समन्वाह के दर्शन होते हैं। वे स्फूर्त, जीवन्त विद्वधर्म के पोषक-प्रचारक हैं। सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह को जीवन में उतारते हुए उन्होंने लाखों व्यक्तियों का उद्धार किया है, व्यसनों से छुड़ाया है तथा सन्मार्ग पर चलने की प्रेरणा दी है। बालब्रह्मचारी, तपोनिष्ठ साधु, उपसर्ग विजेता, आध्यात्मिक सन्त का व्यक्तित्व इतना चुम्बकीय है कि देश-विदेश के सैकड़ों भक्त उनके दर्शनायें पहुंचते हैं। सन् १९६४ जनवरी में अमेरिकन प्रोफेसर डॉ० लूवर कोपेन्डर विल्ली में आचार्य श्री से मिलकर प्रभावित हुए व नियमादि ग्रहण किए। ऐसे ही अनेकों उदाहरण हैं।

दियम्बर जैन साधुओं में इस समय सर्वाधिक चर्चित व प्रभावशाली हैं आचार्यरत्न देशभूषण जी, उनके सुविषय एलाचार्य विद्यानन्द श्री तथा युवा आचार्य विद्यासागर जी। पूर्ण विश्वास है कि जिस प्रकार आचार्य विद्यानन्द जी, भट्टारक चारकीति श्री तथा श्रीमती इन्दिरा गांधी की विशेष रुचि से विगत २२ फरवरी १९८१ को भगवान् बाहुबलीजी के सहस्राब्द प्रतिष्ठापन महोत्सव पर भवणबेलगोल में जैनधर्म की अव्ययताका फहराई गई है उसी प्रकार भविष्य में भी जैनधर्म व संस्कृति का प्रसार उक्त साधुमयी शाय होता रहेगा।

श्री जिनेश्वर देव से प्रार्थना है कि वर्तमान युग के प्रधान दियम्बर साधु आचार्य श्री देशभूषण जताधु होकर मानवधर्म का प्रचार करते हुए जैनधर्म को विशेष सरक्षण प्रदान करें ताकि अहिंसा धर्म फले-फूले। □



अमण सत प्रायः पद-यात्री होते हैं। वे मूलतः अपारंपरी होते हैं। उनकी चर्चा समितियों—ईर्षा समिति, भाषा समिति, आदान निषेधन समिति और प्रतिष्ठापन समिति—से अनुप्राणित हुआ करती है। चर्चा-बास में उन्हें लगभग चार महीने तक एक ही स्थान पर टिकना होता है। ईर्षा समिति उन्हें चर्चा-ऋतु में पकिसपथ पर चलने की अनुमति नहीं देती।

कोई भी नगर उसके सुधी नागरिकों से शोभा प्राप्त करता है। नागरिकों की शोभा सतों के समागम से हुआ करती है। जीवनचर्चा में उत्पन्न प्रवाद-प्राधान्य और आसक्ति-अतिशय सत आगमन से प्रायः शान्त होता है। सतों के उपदेशामृत से तथा उनकी सुधी चर्चा से जो प्रभावना होती है उसे सामान्यतः शब्दायित नहीं किया जा सकता। जिनवाणी में भगवान् जिनैन्द्र का कल्याणी संदेश व्यक्त रहता है। सतों की चर्चा वस्तुतः जिनवाणी की प्रयोगशाला है। विश्व के विविध धर्म-समुदाय और उनके अनुयायी सत समय-समय पर कल्याणकारी चर्चा-फलक प्रस्तुत करते रहे हैं, परन्तु जैन धर्मानुयायी सत सामान्यतः सरल और विरल होते हैं। उनकी चर्चा निश्चित विश्व में निरासी और निरपेक्ष होती है। उसमें समता का संदेश कदाचित् सर्वोपरि होता है। पृथ्वी और अंशली उनकी तत्त्व-बोधक चर्चा व्यक्त से व्याप्त बिम्ब बनने की अद्भुत शक्ति का भाग कराती है। उनकी दिगम्बरी मुद्रा और नासादृष्टि अण-अण में अंतरण आलोक विकीर्ण करती है। ऐसे आलोक को पाकर प्रापक समता का अंत कर समता से सगरोर हो जाना है।

अलीगढ़ अद्भुत नगरी है। मध्यकाल में वैचारिक दृष्टि से जो स्थान चित्तौडगढ़ का था वही अधुनातन काल में अलीगढ़ का है। यहाँ हिन्दू-मुस्लिम दो भिन्न संस्कृतियाँ अचिन्न रूप में जीवित हैं। यहाँ अनेक धर्मावलम्बियों का समागम होता रहता है। देश-देशांतरों के विचारात विचारकों की वाणी-व्याख्या से यह नगरी साभावित होती रही है। आचर्य की बात यह है कि दशावधियों से यहाँ जिनैन्द्र अनुयायियों के बीच अमण सत का मगल आगमन नहीं देखा-सुना गया। सामान्य लोगों की बात तो दूर जैन लोग की उनकी चर्चा से अभिन्न रहे। अधिकांश लोगों को उनकी आहार-विधि, वैयावृत्ति का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं रहा। वास्तविकता यह है कि ये सारी बातें प्रयोग की हैं। पोषियों से ये बातें सामान्य जनता की परिधि स्पष्ट नहीं कर सकती। ऐलक, छुल्सक तथा आयिका जैसी सत-मेरी सहायों से आज का सामान्य नवयुवक परिचित नहीं रहा है। नमोःस्तु और इच्छामि कहा और किसको करनी चाहिए, सामान्यतः इसे वह नहीं जानता।

ऐसी अवस्था में आज से लगभग एक-दो दशान्वय पूर्व अमणसत परम्परा के बेजोड बिभुत आचार्यरत्न १०८ की देशभूषण की महाराज का मगल आगमन अलीगढ़ में हुआ था। उनके शुभागमन से तपतपाती ज्येष्ठ की तपन भी शान्त हो चली थी। आकाश में अनादृत दल के दल बावल आच्छादित होने लगे थे। वातावरण मानो सतशिरोमणि का स्थापन करने के आज़ से यह परिवर्तन कर रहा हो। सभी जनमन हर्षित और शक्ति हो उठे थे। नक्षत्री जीवों के पवित्र चरणों के पदने से सारे ताप निस्ताप होने लगते हैं। सारा वातावरण सुख और सहज हो उठता है। उस समय सारा अलीगढ़ बुद्ध अनुपब करने लगा था।

भी उदयसिंह जैन कन्या कानिज प्राणय में महाराजकी का प्रवास था। उस समय अलीगढ़ की पंडित परम्परा का प्रति-निधित्व कर रहे थे जातिरत्न ५० इन्द्रमणि जैन वैद्य शान्नी। उनके निर्देशन में आचार्यरत्न और उनके संध की विधिपूर्वक व्यवस्था की गई थी। लोग जैन सतों के प्रवचन को सुनकर प्रभावित हुआ करते हैं किन्तु उनकी चर्चा को देख सुनकर अतिशय धर्म की प्रभावना हुआ करती है। जैन-जैतार जनसमूह उनके प्रवचन को सुनने के लिए समय पर उपस्थित होता। कुछ ही समय में पिन्धी और कर्मडनु की महिमा अण-अण में मुख हो उठी। प्रवचन में जैन धर्म के सच्चे स्वरूप को सुनकर लोगों में मुञ्जानुपुष्टि हो उठी। विशेषकर वे लोग संतोषित हुए जिनके मन में जैन धर्म के प्रति भ्रान्त धारणाएँ व्याप्त थी। उदाहरण के लिए जैन धर्म के चलानेवाले भगवान् महावीर स्वामी थे—सामान्यतः जनसमूह की यह धारणा निर्मूल हुई और यह बात जानकर बहुतों को घारी आश्चर्य हुआ कि महावीर से बहुत पहले तेईस और तीर्थंकर हुए हैं जिनमें ऋषभदेव पहले तीर्थंकर थे। जैन धर्म में किसी व्यक्ति विशेष की

उपासना नहीं की जाती। यहाँ वो वर्षों का चिन्तन किया जाता है। जमोकार ग्रंथ का विश्लेषण सुनकर अनेक जैन तथा जैन भाई आनन्दित हुए थे। जैन संतों की चर्चा और जिनवाणी की महिमा के विषय में उस समय जो भाषना उत्पन्न हुई, उसका श्रेष्ठ महाराजजी के पवित्र प्रवचन की ही जाता है। जैनतर ज्ञानम में व्याप्त नये बाबा आज के पुजनीय सुधी संत बन गए। सागर और गिरसर सभी महाराजजी के दर्शनों के लिए सामायित रहते। अनेक हिन्दू आर्यसमाजी तथा मुसलमान भाई अनाहृत प्रवचन सभा में उपस्थित देखे गए। यहाँ सभी के विरोध अनुरोध में बदलते देखे गए। महाराजजी के असीमई प्रवासकाल में मध्यप्रदेश, दिल्ली, राजस्थान, महाराष्ट्र आदि प्रान्तों से पक्षी भक्त जनों ने असीमई नवरी की प्रान्त-प्रान्त की संस्तुतियों का संगम ही बना दिया। असीमई एक से अनेक और अनेक में एकमुखी हो उठा। अनेक मुसलमान भाइयों ने उपस्थित होकर धर्म-साध उठाया।

यद्यपि महाराज की मातृभाषा हिन्दी नहीं है तथापि उनकी अभिव्यञ्जनात्मक प्रभावना वस्तुतः उल्लेखनीय है। उनके मुख से जो भी शब्द निकलता वह होता पूरा का पूरा उनकी चारित्रिक चालता से ओत-प्रोत। पढ़े-अनपढ़े एक साथ उनके प्रवचन को सुनकर सुबानुभूति करते। आचार्यजी की आचार-वर्ण देखकर, सुन-समझकर सामान्य लोग दाँतों तले रंगली बसा उठते। इतना बड़ा बिहाना और बीबीस घंटे में एक बार सीमित अन्त-जल और बड़ भी आन्तराय उत्पन्न न होने पर। इस प्रकार की कठोर और बिरल आहार-विधि संसार में दूसरी जगह देखने की नहीं मिल सकती। बाणी संयम कोई उनसे सीखे। किसी भी परम्परा का विरोध किए बिना अपनी बात सरल शब्दावली में उपन्यस्त कर समर्थ पर चर्चने की आदर्श देवना सुनते ही बनती थी। आचार्यजी के चारित्र से प्रभावित होकर अनेक व्यक्तियों ने छने पानी तथा दिवाभोजन करने का तत्कल्प लिया था। अनेक मुसलमान और सरदार भाइयों ने मांसाहार का त्याग किया था। आचार्यजी का असीमई प्रवास जैनों के अतिरिक्त जैनतर समुदाय में भी समाप्त रहा। □

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

डॉ० कैलाशचन्द्र जैन (राजा टॉयज)

परमपूज्य आचार्य देशभूषण जी महाराज जैन समाज की ही नहीं, अस्तित्व राष्ट्र की विभूति हैं। भारत के प्रथम राष्ट्रपति डॉ० राजेन्द्र प्रसाद जी ने महाराज जी की गणित को समझा था। महाराजजी ने भूबन्धन ग्रन्थ की शोध की थी, प्रकाशन भी कराया था। डॉ० राजेन्द्र प्रसाद जी को भी दिखाया था। वे उससे इतने प्रभावित हुए थे कि उन्होंने शासन की ओर से भूबन्धन ग्रन्थ की माइकी फिल्म तैयार करवाकर महाराज जी को सेंट की थी। महाराजजी ने वह फिल्म मुझे दी थी। मैंने कई बार उसका प्रदर्शन भी किया था। यह करीब १५ वर्ष पहले की बात है, परन्तु मैं उसकी ठीक-ठीक सुरक्षा नहीं कर पाया। शायद भाई रघुबर बघास जी शक्तिनगर निवासी को कुछ पता हो। वह कही जो यही मालूम पड़ती है।

भूबन्धन ग्रन्थ में शब्दों को गणित के १ से ६ तक के अंकों में परिणित किया गया था और गणित के अंकों को महाराजजी ने शब्दों में परिचालित कराया था। किसी गीताकारी से अंकों से GEOMETRICAL SHAPES से वह ग्रन्थ लिखा गया था। मेरा पूर्व विश्वास है कि यदि किसी बड़े विश्वविद्यालय में राष्ट्रीय स्तर पर उस ग्रन्थ पर शोध कराया जाये तो COMPUTER SCIENCE को एक बड़ी भारी मदद मिल सकती है। यदि भाषाओं को गणित के अंकों में परिणित किया जा सके तो विश्व की समस्त भाषाएँ एक ही निधि में लिखी जा सकती हैं।

आचार्य जी देशभूषण महाराज जी ने करीब १५ वर्ष पहले पूजा पाठ संग्रह नामक एक विशाल ग्रन्थ प्रकाशित कराया था। उसमें सन्ध्यामिश्र विषय का अपूर्व संग्रह था। वैसा संकलन कहीं अन्यत्र नहीं दिखता। महाराज जी के सान्निध्य में जितने भी ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं, उनकी बहुत सावधानी और मेहनत के साथ किसी अच्छे संग्रहालय में रखने की आवश्यकता है। उनकी रचनाओं में अमूल्य निधि संगृहीत है।

पूज्य एसाचार्य विद्यानन्द जी महाराज और आधिकारिक ज्ञानमयी माताजी पूज्य आचार्य महाराज की समाज को देन हैं, जिनके द्वारा समाज के आध्यात्मिक वैभव को बार बार जग रहे हैं और मरिच्य में और भी अधिक लाभ संभावित हैं। ऐसे आचार्य जी के शरण-कमलों में मेरा सख्त प्रणाम निवेदित है। □

(१)

जयपुर के दीवानजी के मन्दिर् में आचार्य देशभूषणजी महाराज के संवल प्रबचन सुबह आठ बजे से नी बजे तक होते हैं, यह जानकर हमारा मन भी महाराजजी के उपदेश सुनने को हुआ। मैं अपने मित्र जाहिद अली, गंगासंकर और किशोर वर्मा के साथ समय निकाल कर उपदेश सुनने जाने लगा। उस समय मैं दसवी कक्षा का छात्र था। मेरे मित्र जाहिद अली मुसलमान, गंगासंकर ब्राह्मण तथा किशोर वर्मा राजपूत थे। एक दिन रविबार को हम सुबह छह बजे ही आचार्यजी के सान्निध्य में उपस्थित हुए। आचार्यजी प्रतिक्रमपात्रि कार्यक्रम से निवृत्त हुए ही थे। हमे देखकर बोले—“स्कूल में पढ़ते हो?” हमने नम्र हो उत्तर दिया—“हाँ, महाराज।” “कुछ समय भी है या नहीं?” यह दूसरा प्रश्न था महाराजजी का। “महाराज हम पढ़ने वाले लोग हैं। खूब पढ़कर याद कर लें, यही हमारे लिए संयम है।” मैंने ही नम्र हो उत्तर दिया। किन्तु मुस्कराते हुए आचार्यजी ने कहा—“पढ़ना, याद करना, यह एक लक्ष्य है विद्यार्थी का, लेकिन इस लक्ष्य की पूर्ति होती है संयम से। और वो समय होता है—सवाचार, मुद्र ज्ञानपान, नियमित ज्ञानपान, नियमित रहन-सहन।”

“मुझे संयम दे दीजिए महाराज”, मेरे मित्र जाहिद अली ने निवेदन प्राव से कहा। महाराजजी ने गौर से देखा और बोले—“अंदा छोड़ सकोगे? मांसभक्षण छोड़ सकोगे?—ये दोनों ही मस्तिष्क और विचारों को तामसिक और कुष्ठित बना देते हैं।” मैं आज से ही छोड़ता हूँ महाराज।—स्वीकृति के भाव से जाहिद अली ने नम्र होकर कहा। तभी किशोर वर्मा ने भी अंदा छोड़ देने का निवेदन किया। अब गंगासंकर की ओर लक्ष्य करके महाराज जी ने कहा—“तुम रात्रि भोजन त्याग कर सकते हो?” यह सुनकर गंगासंकर चौंका। मैंने बीच में ही कहा—“अन्य की बस्तुएँ रात को नहीं खाना।” अपना समाधान पाकर गंगासंकर प्रसन्न हो कह उठा—“आज से ही रात्रि भोजन का त्याग है महाराज।”

आज इस प्रश्न को तीस वर्ष हो गए। मेरे उक्त तीन साथी अब भी संयमित हैं तथा सम्पन्न हैं। जब मिलते हैं तो कहते हैं—“हमारी सम्पन्नता का राज है, महाराज देशभूषण जी द्वारा दिलाया गया संयम।”

(२)

बिहार में भागलपुर जिले के एक गाव से आए हुए यात्रा-सभ में से तीन (मैं, बेटा और बेटे की बहू) महाराजजी के चरण सान्निध्य में बैठे हुए थे। मैं भी अपने रिस्तेदारों के साथ दर्शनार्थ गया हुआ था। सब महाराजजी को मनोस्तु कह-कहकर बलते रहे। मैं बैठा रहा और तीनों ने बैठे रहे। अनायास ही महाराज जी ने अपने आपसे तिमटो हुई उस माँ से पूछा—“यह तेरा बेटा-बहू है?” अपने को सम्बोधित पाकर माँ ने हिचकते हुए ‘हाँ’ में सिर हिलाया। कुछ देर मौन रहकर महाराजजी ने फिर पूछा—“जीवन में संयम बढ़ी थीज है। कुछ समय रखा है?” इस बार माँ ने अपनी गीली आँखें साफ करते हुए कहा—संयम ही संयम है महाराज। हम सरीब हैं। इसके पिताजी का स्वर्णवास हो गया। एक दुकान पर छोटी-सी लीकरी करता है। हमारा गुजारा ही मुश्किल से हो पाता है।—फिर भी महाराज आप इन्हें कुछ नियम दे दी दीजिए। आपका आशीर्वाद कलेजा-कुलेजा तो जीबन नैया पार हो जायेगी।

महाराजजी ने इस नवदम्पति को अनुग्रह दिलाए। परिग्रह-परिमाण अनुग्रह में पूछा—“किसी सम्पत्ति रखने का नियम केते हो?” उत्तर में फिर माँ ही बोली—“बार कमरों का एक मकान है, केबर जो भी है इसके तन पर है। पैसा संचित है नहीं। सम्पत्ति है ही कहा महाराज।” इस बार मैं बीच में बात पड़ा—“अजी, फिर भी साव-नो जाज के परिग्रह का परिमाण तो से ही जो।” येरी बात सुनकर माँ पीकी-सी हँसी में बोली—“क्यों पाप बँधाते हो बाबा? जो है उसी से गुजारा हो जाये तो बहुत।”

महाराजजी ने कहा—अच्छा तुम दोनों पति-पत्नी चार लाख परिमाण का नियम ले लो। इससे अधिक सम्पत्ति का त्याग कर दो।—और अपने भाग्य की विडम्बना का परिहास करते हुए दोनों ने चार लाख की सम्पत्ति का परिमाण अनुष्ठित लेकर चरणों में तिर झुकाया। तभी आहार का समय हो आया था, अतः सब उठ खड़े हुए। इस परिवार से मैं विमोच परिचित-सा हो गया था।

समय व्यतीत हुआ। मैं फरवरी सन् ७३ में चम्पापुर गया हुआ था। मन्दिर से दर्शन कर बाहर निकल ही रहा था कि दोनों पति-पत्नी ने मुझे टोका—अरे बसन्तजी! आप यहाँ? मैंने उन्हें गौर से देखा। पहचानने की कोशिश की। धियाय पर खीर देकर सोचने लगा कौन हैं ये लोग? मुझे कैसे जानते हैं?—तभी पत्नी ने मुझे झकझोरा—अरे! आप हमें भूल गए!—आपसे हमारी घेंट हुई थी जयपुर बादिया जी में, आचार्य देशभूषणजी महाराज के पास। मेरी स्मृति जागी। मैंने उन्हें गौर से देखा और बोला...लेकिन आप तो.....।

मुझे उन्होंने सोलने नहीं दिया। बीच में ही पति महोदय बोले—उस वक्त हम बहुत गरीब थे। भाग्य ने पसटा खाया तो आज लाखपति हो गए। हम महाराज के पास ही होकर आए हैं। हर वर्ष जाते हैं। और वे मुझे अपनी कार में बिठा कर भागलपुर बुलाते थे गए। भागलपुर में बने अपने बादा बंगले पर ले गए। अन्त में कहने लगे—धिया! महाराजजी का आशीर्वाद और उनकी दूरदर्शिता अपार है।

आचार्य जी नेरद पदार्थ तो रात्री मित के जैन मन्दिर में रात्रि को विश्राम किया। दूसरे दिन सुबह महाराजजी ने अनेक धार्मिक अनुष्ठान सुनाए जो आध्यात्मिक जीवन में एक पारदर्शिक के समान हैं। जी चाहता है कि निरन्तर आचार्यजी का सान्निध्य मिलता रहे। □

युगाचार्य महान् सन्त

श्री गणालाल जैन

पंच, ब्राह्मण जी अथवा जैन विगम्बर जैन पंचावत, दिल्ली

भारत में महाराजजी विगम्बर जैन सम्प्रदाय के महान् सन्त हैं। महाराष्ट्र, पश्चिमी बंगाल, उत्तरप्रदेश, मध्यप्रदेश, गुजरात, राजस्थान, हरियाणा, दक्षिण कर्नाटक और दिल्ली सभी प्रांतों में आप ने पदयात्रा करते हुए अहिंसा धर्म का प्रचार किया है। बुद्ध अवस्था में भी आप खोर तपस्या कर रहे हैं। भगवान् ऋषभदेव की जन्मभूमि अवधिया जी ने नाममात्र के दो-तीन जैन घर थे। इस स्थान पर महाराज जी के सान्निध्य ने एक बहुत ही आसीसान भगवान् ऋषभदेव के बिसाल जिनमन्दिर का निर्माण किया गया है। जयपुर नगरी के बूलमिदि पहाड़ पर भी भगवान् पार्श्वनाथ जी का एक ध्वज जिनमन्दिर लाखों रुपये की लागत से निर्मित किया गया है। कोयली गांव कर्नाटक राज्य में एक सुन्दर पहाड़ी पर लाखों रुपये की लागत से एक सुन्दर मन्दिर बनाया गया है। अभी तक भी इस मन्दिर की के निये निर्माण कार्य हो रहा है। दिल्ली में भी देहली कैण्ठ, शक्तिनगर, बर्कजाना सम्प्रदायकी आदि कई स्थानों पर मन्दिर की व अन्य धार्मिक संस्थाओं का निर्माण कराया गया है। महाराजजी ने अनेक बड़े-बड़े ग्रन्थ लिखकर प्रकाशित कराये हैं।

विगम्बर जैन आचार्यों, मुनियों पर कितने ही उपसर्ग आए। कई प्रांतों में विहार करने पर अजीर्ण ने आपत्ति उठाई। कलकत्ता, हैदराबाद, जयपुर आदि स्थानों पर भी उपसर्ग हुए। महाराजजी ने इन उपसर्गों को अपनी खोर तपस्या से सहन किया है और बहोती की राज्य सरकारों ने मुनि संघ को पूरी तरह मान्यता दी है और इन उपसर्गों को दूर कराया है। जो व्यक्ति महाराजजी के विहार में आपत्ति या उपसर्ग कर रहे थे उनको कामयाबी नहीं मिल सकी और निराश होना पड़ा। यहाँ तक कि बाद में उन्होंने महाराजजी के चरणों में आकर नमस्कार किया है। वास्तव में महाराजजी इस युग के सबसे बड़े आचार्य और महान् सन्त हैं। उनके सम्मुख जैन या अजीर्ण, छोटा या बड़ा कोई भी व्यक्ति आता है तो वह महाराजजी का सम्मान करता है और महाराजजी की तपस्या की देखकर उसका मन खड़ापु हो जाता है। □

अयोध्या के आचार्य देशबूषण दिनम्बर जैन गुरुकुल के अधूरे अध्याय में कथावाचन, आचार्यरत्न पूज्य श्री देशबूषण जी महाराज के जीवन दर्शन का एक सम्पूर्ण सत्य उद्घाटित होता है। आज से ३० वर्ष पहले आपके अस्तित्व में समाज के साधन-विषय किन्तु प्रतिभावान छात्रों की शिक्षा-दीक्षा और धार्मिक संस्कारों की इच्छा थी और हृदय समाज के इन नन्हें घटकों के लिए ज्ञान-अपेक्षित-किरण सुलभ कराने की पावन भावना से आर्द्र था। सन् १९५० में अवधप्रान्त में मगल बिहार करते हुए आप तीर्थराज श्री अयोध्या जी पधारे थे। उस समय जैन मन्दिरों, जैन तीर्थ क्षेत्र कमेटी, जैन धर्मशाला पर ब्राह्मणों का अतिक्रमण देखकर आपके महर्षि-मन पर तीर्थराज के भावी स्वरूप पर प्रगल्भता लगी होगी। अतः स्वाहाय महाविद्यालय, बाराणसी की भाँति यहाँ की एक जैन प्रतिमा (ज्ञान-स्मारक) स्थापित करने की एक योजना, एक संवृष्टि, उनके महर्षि भावों में अवतरित हुई।

सत्तों के बचन, कार्य और परिणाम सांख्यनीति हित के लिए हुआ करते हैं। आचार्यरत्न की मगलकामना से अभिभूत हो अवध प्रान्त के (विशेष रूप से लखनऊ, बाराबकी, टिकैतनगर और फैजाबाद) धीमत्तो और सम्मयस्वी भट्टाजुओं ने आचार्यजी की लोककल्याणी भावना को प्रूर्तवत् करने हेतु दिसम्बर जैन गुरुकुल की स्थापना का सफल किया जो पूज्य आचार्यजी के पुनर्गत नाम के साथ जुड़ा हुआ हो। आचार्यजी के आशीर्षचन और मगल आशीर्ष से सन् १९५३ में इसकी स्थापना हुई और इन पवित्रों के लेखक को उस गुरुकुल का प्रथम छात्र होने का सोभाव्य मिला। मुझ जैसे और बीस-पच्चीस छात्र, जो धीमत्तो के सेते नहूँ थे तथा लगाव होकर भी अनाथ का मायुष्य बेहतर लिये हुए साधनहीन थे, लेकिन जिनके हृदय में शिक्षा और ज्ञान की प्यास थी, दुर्लभसम्पद को विद्या कर यहाँ बाँटे थे। आचार्यजी का हृदय ऐसे ही बेटों के लिये आमन्त्रण दे रहा था। उनका सागर जैसा विद्यालय हृदय उन तीर्थियों को सलाह देता था जो अपने में कुछ कर गुजरने की आकांक्षा की स्वाति दूँद समेटे हुए मोती बनने की प्रतीक्षा कर रही थी।

आचार्यजी अत्यर्धव्या हैं। उन दिनों इस तीर्थ क्षेत्र पर बढ़ते विवादों और ब्राह्मण पुजारियों के स्वामित्व और अनधिकार चेष्टा से सम्पूर्ण क्षेत्र परिभ्रम्यत था। महाराजजी इसे अहिंसात्मक ढंग से एक सौरभ में बसतना चाहते थे। अतः उन्होंने एक ही विकल्प सामयिक और सारभूत समझा कि देश-प्रदेश के नन्हें-नन्हें घटक जैनधर्म, दर्शन और संस्कृति की शिक्षा लेते हुए एक सजग प्रहरी की भाँति इस तीर्थराज पर रहें और इसकी रक्षा में अपना परोक्ष योग दें। यह भावना भी की कि क्योंकि अवध प्रान्त की ही जैन समाज इस तीर्थराज के प्रति उदासीनी, अतः इस तीर्थराज के प्रति समर्पित भाव तथा एकनिष्ठ भाव से कार्य करने के लिये यह विद्या केन्द्र सभी के लिये एक आकर्षण-बिन्दु बनेगा और लोग इस तीर्थराज के प्रति उन्मुख होकर इसके विकास में अपना योगदान देगे। सन् १९६५ में नवनिर्मित मन्दिर में ३२ फुट उत्तुङ्ग श्री आदिनाथ भगवान् की मध्य मूर्ति की प्रतिष्ठापना में भी यही हेतुक जुड़ा हुआ है।

आज एक-एक करके अनेक घटनाएँ स्मृतिपटल पर आ रही हैं, जो हम सभी छात्रों ने पूज्य महाराज की अवसर साहित्य से अनुप्राणित होकर की होगी। कटार स्थित जैनमन्दिर एवं विद्यालय धर्मशाला में ही गुरुकुल की स्थापना हुई थी, जिसके प्राङ्गण में एक बड़ी पाषाण पट्टिका लगी थी, जिसमें तत्कालीन ब्राह्मण पुजारी पं० सावरबल के हावा, परवादा के नाम लिखे थे और जिससे धर्मशाला पर इनके स्वामित्व की झलक उभरेगी बनी थी। हम अबोध बालकों ने उस पाषाण पट्टिका को उखाड़ रखा। दूसरी वह बाग विनोदचंद श्रीवास्तव उन पुजारी जी के लिये बगल की एक बिगारी बन गई, जिसे बुझा देने के लिये पूरा वातावरण उत्तेजित हो गया। पत्नी और पुजारियों के लगे-लगे लड़त दिखाई देने लगे। सभी बागक एक अज्ञात भव से सिहर उठे। लेकिन जिनका कोई नहीं होता उनका ईश्वर होता है। आचार्यजी का चरन् हस्त, मगल बुधाधीन, हम सभी के साथ था। किसी तरह पुलिस को खबर लगे गई और दंगे की यह लीनारी जानन-जानन में टल गई। पुलिस ने शांति-स्थापना की कार्यवाही में विरासत का सम्मान करने वाली यह शकड़ी सड़िका एक उबड़ें दाँत की तरह कुद-कुद मसाले से जोड़कर यहाँ लगी थी। बात आई-नई हो गई। लेकिन टूटा दाँत की और की चीड़ा होता है।

उसका घूरा उबड़ जाना ही स्पेक्टर है। जतः दूसरी बार यह बाबाबू पट्टिका पुनर्बाध कंठ उखाड़कर फेंक दी गई, इसका किसी को कुछ पता नहीं चला।

यह घटना तो संभाव्यचरण बा आचार्यरत्न की भावना की मूर्तवन्त करने का, जिसकी कल्पना उन्होंने गुरुकुल की नींव में संजोयी थी। गुरुकुल के हम सभी बालक उस नींव के पत्थर की भाँति बनाम और अदृश्य होकर पड़े हुए थे और अपनी निर्वल बाहुओं में फीमाव बाँधे हुए गुरुकुल के उन्नत शिक्षण पर चमकते कंगूरे देखना चाहते थे और इस प्रकार हम आचार्यश्री की धर्मवृद्धि रूप संरक्ष बाबाबू के अर्धे बन गये थे। इन अनदिले नींव के जीवन्त पत्थरों को अवश प्राप्त की जैन समाज ने अपने हाथों सहलाया था। स्वर्गीय लाला उत्कलराय टिकैतनगर वालों की ये ममतामयी यादें आज मानस पटल पर एक संवेदनशील उर्ध्वक पंथा कर देती हैं। हम सभी के प्रति उनके हृदय में माँ-बाप बैसा प्यार भरा था। जब भी वे बन्धुनाथ तीर्थराज पर जाते तो साथ में एक बड़ी टोकरी में मिठाई घर लाते और मिठाई के साथ-साथ प्यार-मुस्कराहट की मिठास भी छुटाते जाते थे। यदि ठण्ड में सिक्कड़ते छात्रों को देखते तो लाभाजी कहते तो कुछ नहीं थे, बस मन में बालकों का अभाव देखकर दूसरे माह थोक में सिले हुए कोट मेंट कर जाते।

इस प्रकार गुरुकुल की हर गतिविधि में आचार्यश्री का नाम मन्त्र की भाँति जुड़ा हुआ था। मैं नाम की शक्ति को अत्यन्त से प्रभाव प्रभावशील मानता हूँ। सावर का सतम्भ भाँटते हुए राम नाम लिखे पत्थर सावर के तीरने लगे थे और उवसे सेतु बाँधकर राम की सेना लंका पहुँच गई थी। यह राम से ज्यादा उनके नाम का ही महत्त्व था। ठीक ऐसे ही आचार्यश्री का नाम हम बालकों की नब्बों का चुन बन गया था। उनका नाम ही हमारा आराध्य, सद्गुरु और हमारा सम्भव था, क्योंकि अभी तक हम लोगों ने आचार्यश्री का प्रत्यक्ष दर्शन नहीं किया था। गुरुकुल की हर चुनौती हम लोगों को एक नई बेतना और प्रेरणा से भर जाती थी—फिर पले ही वह कभी उबले चने खाकर रह जाने की बात हो या खिचड़ी खाकर दिन काट देने वाली या प्रतिकूल परिस्थितियों से जूझने की शक्ति। हमारे निर्वल हाथों में ताकत नहीं थी। लेकिन हम सभी के साथ आचार्य देशभूषण जी जैसे चारित्र्यचकवर्ती की अदृश्य शक्ति की छत्र-छाया सदैव रहती थी।

स्वर्गीय पं० कामताप्रसाद जी ग्वाथतीर्थ आचार्यश्री के उपदेश और आदेश से अपना शेष जीवन तीर्थसेज और गुरुकुल की सेवा में लगाने के समर्पित भाव से सेनेजर के रूप में बहम लोगों के लिये 'बड़े पंडित जी' बनकर आये थे। उन्होंने हम बालकों के लिये झोली फैलाई, आसाम और कलकत्ता घूमे और आर्थिक अनुदान जुटाया तथा कभी भी हम बालकों को अभाव से प्रसित नहीं होने दिया। सत्य श्रद्धियों के मन्त्र की आप देकर जब वे उठते थे तो कहने लगते—'बेटो! तुम्हारे लिये मुझे प्रचारक और चारक भी बनना पड़े तो बनकर आचार्यश्री को दिया बचन निभाऊँगा।' अपने अन्तिम समय से कुछ माह पूर्व वे बुन्देलखण्ड में प्रथम बार मेरे शासकीय सेवास्थल पर आये थे। लगभग १५ दिन रहने के उपरान्त बिना लेते सव आधुनों से भरी आँखों से कहने लगे—'बेटा! जिस गुरुकुल के लिए मैंने अपना जीवन अर्पण किया था, आज ब्रह्म बन्द हो गया और तीर्थसेज कमेटी वालों की राजनीति ने मुझे दूध में गिरी मक्खी की भाँति अलग कर दिया है।' जब धर्म में राजनीति का प्रवेश हो जाता है, सब होम करने वालों के हाथ चलाने के चङ्गमन रखने मुक्त हो जाते हैं और इसी का निष्कार पंडित जो की भी होना पड़ा।

गुरुकुल स्थापना के प्रथम वर्ष (१९५३) में हम छात्रों की इच्छा आचार्यश्री के दर्शन करने की हुई। उस समय आचार्यरत्न टिकैतनगर (बाराबंकी) में वातुर्वास कर रहे थे। हम लोग टिकैतनगर आ पहुँचे। आचार्यश्री को अर्धाभिपूत हो प्रणाम किया और बैठ गये उनका मंगल प्रवचन सुनने। उन दिनों आर्थिकारतन ज्ञानमयी माताजी अपनी कोर्माय अवस्था में ब्रह्मचारिणी का अखण्ड व्रत लेकर आचार्यश्री के शास्त्रिण में बैठी रहती थी। हम लोग अपनी बावतुलम कीड़ा में उन्हे गार्जिका की कहने लगे तो वे बहुत हँसी की। उन्होंने हम लोगों के सिर पर ऐसे ही हाथ फेरा था जैसे कौंसी बड़ी बहिन छोटे भाइयों को गुभाशीय और प्यार छुटाती हो। आज उनका अगाध ज्ञान और चारित्र्य की उल्लुल्ला देखकर मस्तक गर्व से ऊँचा उठ जाता है कि ये बड़ी ज्ञानमयी माताजी हैं जिनके घर उनके छोटे भाई-बहिनों के साथ हम सेला करते थे।

एक दिन आचार्यश्री उपदेश देकर बाहर निकले तो हम सभी छात्रों को एकजित देखकर एक सिपाई बेचने वाले की ओर इशारा करते हुए हँस कर कहने लगे—'भाय तुम सभी बच्चे सिपाई बाजीगे?' उनकी मुस्कराहट और ममत्व बरी निस्तुह दृष्टि देखकर सिपाई बेचने वाला अपनी पूरी टोकरी उँहलकर जाने लगा। हायब किसी भावक ने उसको पूरे पैसे की दे दिये थे। बी भरकर हम लोगों ने कच्चे हरे सिपाई खाये। यह घटना पले ही छोटी है, लेकिन इसके पीछे आचार्यश्री का गुरुकुल के प्रति एक लगाव और

अपनेपन का भाव स्पष्ट झलकता है। अपनी जगह आनन्दन को इस प्रकार देखकर वे प्रभुति थे। आज वह मुमुक्षु अपने अपने सपने देखकर जगहों के चपड़े सहता हुआ विराम ले चुका है लेकिन ये स्मृतियाँ आज अब आचार्यरत्न का एक शानदार अभिनयन ग्रन्थ प्रकाशित हो रहा है तब बरबस हमारी याद को उससे जोड़ देती हैं।

आचार्यजी ने एक अर्द्धशताब्दी अमण तपस्वी और चरित्रतोषिणि के रूप में पूरी कर अमण साधना को आत्मसात् किया है और आज-काल को सम्पूर्ण भारत में उत्तर से लेकर दक्षिण तक अचिरत और अधिकतम प्रभावित कर मुमुक्षुओं के तृप्ति और भटके मन को शान्ति और सुख के शीतल जल से अभिसिक्त किया है। आप अर्द्धशताब्दी के सागर, कल्प, संस्कृत, प्राकृत, हिन्दी, अंग्रेजी, गुजराती आदि विविध भाषाओं के मर्मज्ञ, चारित्र्य के अग्रणी, सैकड़ों उपसर्गों से लगे कथन जैसे जीवन के अभिप्राय, आचार्यों में निरोधमय हैं। आचार्यजी के जीवन में पञ्चमहाव्रत तो उच्छ्वास की शान्ति चुन गये हैं। कठोर अमण साधना की सीढ़ियों पर चढ़ते हुए आप उत्तरोत्तर जिस आध्यात्मिक ऊँचाई पर आसीन हो चुके हैं वह चिरत एव विशिष्ट है। आपकी नीतरानी तेजस्विता ने विषम्वर मुनि की सिद्ध बुद्धि और इयत्ता को तिरस्कार कर दिया है। कौन जानता था कि कोषलीपुर का बालक बासवीड़ा एक दिन आचार्यरत्न की अप्रतिम आभा से लोक को उद्घासित कर, सत्य और बहिष्ता के प्रखर मार्ग का साधन कर और विद्याद्वारा मानव का चिक्कुचक बनकर इस युग को शान्त और आत्मोदय की कल्पट लेने के लिए उत्प्रेरित करेगा। विश्वबन्धुत्व, समता और अहिंसा धर्म के पातक आचार्यजी की नीतरानी साधना के ली बर्ष पुरे होने पर हम एक 'अमण शताब्दी समारोह' मनायें जिसमें एक दूसरे 'अमण अभिनयन ग्रन्थ' का विमोचन हो। इस परम अभिवाञ्छित भावना के साथ महान् सद्गुरु को अपनी विनम्र प्रणामाञ्जलि निवेदित करते इन धुली धिस्ती धारों के प्रसूनों को उनकी पूजा में अर्घ्य स्वरूप चढ़ाता हुआ विराम लेता हूँ। □

धर्मचक्र प्रवर्तक

—श्री सलेकचन्द जैन

(कृपा सेठ)

आचार्यरत्न श्री देवाधुषण जी महाराज पदवीना करते हुए बड़ीत शहर के निकट कोताना के श्री विषम्वर जैन मन्दिर जी में भी पढ़ाये थे। प्रबन्धकों ने उनके रात्रि-विश्राम की व्यवस्था शास्त्रमंडार के कमरे में की थी। अगले दिन प्रातःकाल के समय आचार्य जी ने आचर्यों की धर्मसाधना को संबोधित करते हुए श्रुत साहित्य की सुरक्षा, संरक्षण एवं अध्ययन का विशेष परामर्श दिया था। श्री मन्दिर जी के शास्त्रमंडार और अनेक हस्तलिखित पांडुलिपियों का अवलोकन करने के उपरान्त उन्होंने स्वामीय आचर्यों से कहा था कि "आप सभी आध्यक्षाणी हैं क्योंकि आपके यहाँ धर्मग्रन्थों की विशेष रूप से सुरक्षित रखा गया है। नई पीढ़ी का दायित्व है कि वह भी श्रुत साहित्य का अध्ययन करे और अपनी सांस्कृतिक सम्पदा को प्राण देकर भी सुरक्षित रखे।"

मन्दिर जी के प्रथम परिचय को देख कर महाराज जी ने यह प्रविष्टिवाणी भी कर दी थी कि निकट भविष्य में यहाँ विशेष चमत्कार होगा और पृथ्वी के गर्भ से अतिशय सम्पन्न भूमि प्राप्त होगी। वस्तुतः कोताना एक ऐसे स्थान पर है जो उत्तरप्रदेश एवं हरियाणा को जोड़ता है। विगत वर्षों में हाँसी (हरियाणा) से प्राप्त जैन भूमिओं को देखकर ऐसा लगता है कि शायद हमारे पूर्वजों ने विशेषी आक्रमणकारियों से जिनभूमिों की रक्षा करने के लिए उन्हें यहाँ की धरती में सुरक्षा की दृष्टि से गाड़ दिया होगा।

आचार्य श्री देवाधुषण जी महाराज समाज की युक्त दक्षिण को जगाने वाले महान् साधु-प्रेम हैं। धर्मस्थानों की रक्षा और तीर्थंकर भगवान् महावीर की यात्री के प्रचार-प्रसार में उनका जीवन व्यतीत हुआ है। उनकी दीर्घ साधना एवं तपस्वी जीवन के प्रति मैं हार्दिक अर्पण अर्पित करता हूँ। भगवान् श्री विमलेश्वर देव से प्रार्थना है कि वे उन्हें दीर्घ आयु में जिससे उनके द्वारा प्रवर्तित धर्मचक्र का लक्ष्य प्राप्त हो सके।

प्रातःस्मरणीय आचार्यरत्न १०८ श्री वेशभूषण जी महाराज के दर्शन सर्वप्रथम मैंने तब किए थे, जब वे बाल-वयसि के रूप में दक्षिण से उत्तर की ओर श्री सम्पद शिखर पर बचना हेतु गमन कर रहे थे। तबनी मे हमने उनकी मोहक-मधुर बाणी में कलङ्ग कवि रत्नाकर रचित 'भरतेज-वैभव' पर अनेक प्रबचन सुने। तदुपरांत जबलपुर आबि मैं 'तरुण-मुनि' के रूप में और तत्पश्चात् धवणवेलगोल में बयोबुद्ध 'आचार्य' के रूप में निकट से दर्शन करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ किन्तु तब के द्रोण्य युग सद्यः उनकी काया में वैराग्य संयम, रत्नप्रधारा आत्मा का सदा ही अनुभव हुआ। जिनकी तरुणार्ध में बलिष्ठ शरीर में सर्वदश की स्थिति है, सर्प के ही दांत टूट गए, उन्हीं की धवणवेलगोल में महामस्तकामिषेक की पावन बेला में भी देखा। सभी अवसरों पर अजीब-अकण निर्गम की ही शलक मिली। वेहरे पर बही मोहकता, मुक्तान और निर्विकारता।

कलङ्ग भाषा के पारंगमी आचार्य महाराज को मैंने हिन्दी के जटिकारी विद्वान् के रूप में देखा, जिसका श्रेय वे यदा-कदा तबनी प्रवास के प्रारंभिक दिनों में मेरे पूज्य पिता स्वर्गीय सिधई कुबरेतेज द्वारा प्रवृत्त प्रेरणा को ही देते रहे हैं। भाषा-विबाध से प्रसन्न भारत मे पूज्य महाराज जी ने अद्भुत आदर्श उपस्थित किया है। जैनाचार्यों का सदा से यही योगदान रहा है। एक ओर जहाँ महाराज जी ने बिहद्वर्त्तन पं० सुमेरचन्द्र जी दिवाकर रचित 'महावचन महावीर' ग्रन्थ का कलङ्ग मे रूपांतर किया है, वो दूसरी ओर 'धर्मानुष्ठ' सद्यः सुप्रसिद्ध कलङ्ग ग्रन्थ का हिन्दी मे भाषान्तर किया है। साहित्य के क्षेत्र में उन्होंने जैनागम की अद्वितीय सेवाएँ की हैं।

वस्तुतः वे अद्वितीय आचार्य हैं। उनके द्वारा सार्वत्रिक प्रवचन कार्य अद्वितीय ही रहे हैं। वैदिक आन्त्याय की गयी अयोध्या में उन्होंने जितेश्वर आदिनाथ की मनोस्र भूति की स्थापना करा कर जयपुर मे आनिा में नवतीर्थ की प्रतिष्ठा आदि अनेक अलौकिक कार्य किए हैं। दक्षिण के 'मूलवय' ग्रन्थकार प्रकाश में लाने का श्रेय भी उन्हीं को है। पं० सुमेरचन्द्र जी दिवाकर ने आचार्य शासितार महाराज की 'चारित्र-चक्रवर्ती' ग्रन्थ मे जीवनी लिखने के उपरान्त 'आचार्यरत्न वेशभूषण महाराज' की जो जीवनी लिखी है, उसने इन अप्रतिम घटनाओं का मार्मिक उल्लेख किया है।

मेरा परम सौभाग्य रहा है कि मुझे उनके जन्मस्वान कोबली मे उस बृह में प्रवेश पाने का अवसर मिला जहाँ उनकी जमनी से उन्हें जन्म प्राप्त हुआ था। मैं वहाँ भावविभोर हो गया था। कोबली मे ही मैंने उनके नाम पर स्थापित गुरुकुल को भी देखा जहाँ अनेक मुनियों और त्यागियों सहित जैन बालको को धर्म-ज्ञान का साध प्राप्त होता है। वहाँ के श्रेष्ठ जिनालय के भी दर्शन किए। मैंने महाराज के दर्शन जबलपुर, छिन्नवाड़ा, बेलगाव, तबनी आदि अनेक स्थानों पर किए हैं और सदा ही उनके शुभाशीर्वाद पाकर कृतार्थ हुआ हूँ। उनकी परम कृपा से ही मुझे अपने जीवन मे अभ्युत्थान की प्राप्ति हुई है, ऐसी मेरी अटूट आस्था है।

मैं एक प्रसंग को कभी भी विस्मृत नहीं कर सकता। महामस्तकामिषेक के अवसर पर अपार भीड़ उनके दर्शन के लिए लासायित हो उनकी कुटिया के समक्ष एकत्रित हो जाती थी। भीड़ को नियंत्रित करने मे स्वयंसेवक व्यस्त रहते थे। ऐसे अवसर पर सामान्य रूप से उनकी कुटिया में प्रवेश पाना मेरे लिए दुःसाध्य था। साहस बढोर कर मैंने अपना नाम का कायज स्वयंसेवक के माध्यम से महाराज के पास बिजबाया। तुरन्त ही महाराज ने मुझे तथा मेरी धर्मपत्नी कमलादेवी को भीतर बुला लिया। अभ्युत्थित नेत्रों से हमने उनके चरणों की भवना की और आशीर्वाद पाया। लगभग २० मिनट तक हमे उनकी मधुर बाणी के रसास्वादन का साध प्राप्त हुआ। पू० भार्गव साहब पंडित सुमेरचन्द्र जी सदा ही कहते रहते हैं कि वे दिवाकर कट्टब के परम हितचिन्तक गुरुदेव हैं।

कहाँ तक बखान करे उनके गुणों का, उनकी गरिमा, गंभीरता और महानता का। "पुत्र की महिमा बरपी न जाय, गुरुनाम जपो मन बचन काय"।

श्रीमादिनाथ प्रभु के चरणों मे प्रार्थना है कि हमारे गुरुदेव स्वस्थ और दीर्घायु हों और स्व-परकल्याण करते रहें।

"सम्यग्दर्शन से ही जिसका मूल बना है

ज्ञानरूप धन से ही जिसका तमा बना है

मुनि-विहङ्ग-बुद्ध नित चरित शास्त्र पर भीड़ा करता

कल्पवृक्ष-सम आचार्य को बंदन करता।"

× × ×

"सम्यग्दर्शन मूल, ज्ञान स्तब्ध चरित्र शास्त्राध्यय

मुनिगण विहृणाकीर्ण, आचार्य महाद्रुम वंदे।"

□

अनेक कृताभिर्याओं की अन्धकारपूर्ण रात्रि के पश्चात् वीसवीं सदी सूर्योदय लेकर आयी। इस सदी को अनेक तेजस्वी जैन-आचार्यों को जन्म देने का सौभाग्य प्राप्त हुआ है। इस सौभाग्य का प्रारम्भ चारित्र्यकर्मती आचार्य शान्तिसागर जी के उदय से हुआ।

यह प्रभाव-सूर्य अपनी गति से गमन करता हुआ निरन्तर प्रकाश बिस्तार करता जा रहा है। यह आकाश में ऊँचा-ऊँचा उड़ता हुआ आचार्य पायसागर जी, आचार्य जयकीर्ति जी, आचार्य वीरसागर जी, आचार्य मित्र सागर जी, आचार्य महावीर कीर्ति जी आदि वीरियों को पार करके उस केन्द्र-बिन्दु पर पहुँच गया है, जहाँ कभी इतिहास ने अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु स्वामी के काल को देखा था। यह केन्द्र बिन्दु है आचार्यरत्न जी देशभूषण जी। इतिहास के एक सिरे पर श्रुतकेवली भद्रबाहु हैं और दूसरे सिरे पर हैं आचार्यरत्न जी देशभूषण जी। दोनों सिरों के मध्य सम्पूर्ण जैन इतिहास सुरक्षित है।

आचार्यरत्न देशभूषण जी अजबूत कदमों से पूर्वाचार्यों के पथ पर जीवन भर चलते रहे हैं। अपने गुरुओं के समान वे भी कर्नाटक के हैं। किन्तु यह उनके जन्म-स्थान की साधारण पहचान मात्र है। उनका तेजस्वी व्यक्तित्व ओष, काल, राष्ट्र और सम्प्रदाय की सीमाओं से अतीत है। उन्होंने समस्त भारत में कई बार पद-यात्रा करके जहाँ असंख्य लोगों को धर्म-मार्ग पर चलने की प्रेरणा दी है, जहाँ समस्त देश में भावनात्मक एकता को अजबूत किया है। उन्होंने अनेक धार्यों की रचना की है, टीका की है, किन्तु उन्होंने कलङ्क, बराही, तमिल, गुजराती के अनेक ग्रन्थों की हिन्दी टीका करके विभिन्न भाषाभाषियों को भावनात्मक एकता के सूत्र में बाँध दिया है। यों तो अन्धिर और भ्रुतिर्मा बहुत बनीं, बन भी रही हैं, किन्तु उन्होंने विद्यालय मन्त्रियों और भ्रुतियों का निर्माण कराया और वे स्थान तीर्थ बन गये। बबपुर का बानिया, कोषली, कोल्हापुर आदि इसके उदाहरण हैं। इनके द्वितीय शिष्यों की संख्या शायद सतक को पार कर चुकी है, किन्तु उन्होंने समाज को एक ऐसा शिष्य प्रदान किया है, जिन्होंने जैन शासन की महान् प्रभावना करके एक नये इतिहास का निर्माण किया है। वे शिष्य हैं एसाचार्य मुनि विद्यानन्द जी।

इतिहास ने गुरु-शिष्यों का एक चतुष्क डारै हजार वर्ष पूर्व देखा था। वह चतुष्क लोकोत्तर था। इस चतुष्क की रचना महावीर, इन्द्रप्रति, बुधर्मा स्वामी और जम्बुकुमार से हुई थी। उसके साढ़े बारह सौ वर्ष पश्चात् गुरु-शिष्यों का एक चतुष्क हुआ। वह चतुष्क महनीय था। इस चतुष्क में एसाचार्य, वीरसेन, जिनसेन और गुणचन्द्र हुए। इनके लगभग साढ़े बारह सौ वर्ष बाद गुरु-शिष्यों का एक पंचक हुआ। यह पंचक बन्दनीय है। इस पंचक में शान्तिसागर जी, पायसागर जी, जयकीर्ति जी, देशभूषण जी और एसाचार्य विद्यानन्द जी हैं। इनने चमत्कारी व्यक्तित्व, अद्भुत कृतित्व, असाधारण प्रतिभा और महान् तेजस्विता की वीरचमत्कारों ने जैन इतिहास के बहुभाग को प्रभावित किया है। गुरु-शिष्यों के प्रथम चतुष्क के काल में कर्नाटक में जैनधर्म का बीजबपन हुआ, द्वितीय चतुष्क के काल में कर्नाटक में जैनधर्म की फसल सहस्रहार्द, और तृतीय गुरु-शिष्य-पंचक के काल में फूल-फल लगे हैं। इन बन्दनीय गुरुजनों के चरणों में जलता प्रणाम !

□

साधना के मूर्त रूप

सेठ सर भागचन्द सोनी

परमपूज्य आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज को अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित करने की योजना उनके सद्गुण व्यक्तित्व के लिए अक्षतजनों का सहज समर्पण है। आपने जीवन के प्रारम्भ से ही जिस साधना को प्रारम्भ किया वह आपके जीवन में मूर्त रूप लेकर उपस्थित हुई है। आपकी साधना का ही परिणाम रहा कि भारत की राजधानी में आप विराजमान रह कर राजमान्य व्यक्तियों को अपने शुभाशीर्वाद से लाभान्वित करते रहे हैं। आपने अहिंसा धर्म की ध्वजा को समुन्नत किया है तथा धर्म-प्रभावना में प्रमुख भूमिका निभाई है। आपका व्यक्तित्व अपूर्व है। मैंने आपके अनेक बार दर्शन किये हैं। आप जब अचानक पधारते तब मुझे ब मेरे परिचार को आपकी वैय्याभुक्त का सुखबसर प्राप्त हुआ था। मुझे आपके सर्वत्र धर्म-विद्या मिश्री है तथा आपका सामान्य पाकर मैंने स्वात्मसंशोध प्राप्त किया है। मैं आपकी छत्रछाया अभिलषित करता हुआ वीर प्रभु से विनम्र करता हूँ कि आपका वरद् हस्त समस्त जैन जाति बराष्ट्र पर हो।

□

क्या लिखूँ, कैसे लिखूँ ? न मेरे पास वह लेखनी है, न वह खम्बकोश, न वह ज्ञान, न वह सामर्थ्य जिससे मैं उस परम गुरु के गुणों का वर्णन कर सकूँ, जिसके चरणों में मैं सदा नतमस्तक रहा हूँ और सदा रहूँगा। वे गुरु हैं परम पूज्यवीय आचार्य श्री वेदाभूषण जी महाराज। वे मेरे प्रेरक भी हैं, आराध्य भी। आज उनकी ५१ वर्षीय दिवम्बरी साधना के अवसर पर उन्हें अभिनन्दन ग्रन्थ भेंट करने का आयोजन किया जा रहा है तो उनके अलौकिक व प्रेरक व्यक्तित्व की कुछ घटनाएँ मेरे मानस में भी उमड़ रही हैं। वे दृढ़निश्चयी हैं। कुछ वर्ष पूर्व उन्होंने जयपुर में बूलभिर पर निर्माण कार्य प्रारम्भ करा रखा था। दिन में बार-बार बार वे क्षान्धिया जी से चलकर ऊपर बूलभिर पर निरीक्षण करने जाया करते थे। बुढ़ावस्था में यह काफ़ी कठिन कार्य था। एक दिन उन्होंने निश्चय किया कि आज उस सबक का निर्माण कार्य पूर्ण होना चाहिये जिस पर गाड़ियाँ ऊपर जा सकें। शीघ्र का तपता हुआ महीना था। महाराजजी की प्रेरणा एवं सम्बोधन से कार्य सम्पन्न हुआ और गाड़ी ऊपर पहुँची। प्रथम बार चालक और श्रमिकों को उन्होंने पुरस्कार दिए। उस समय एक अप्रतिम तेज और सन्तोष का भाव महाराज जी के मुखमण्डल पर विराजमान था जो उनके दृढ़ निश्चय और तज्ज्वित सफलता के कारण ही संभव था।

अमा और दया की भावना भी महाराजजी में अद्वितीय है। एक बार कूबा गुलाकी बेगम की धर्मशाला में आप विराजमान थे। सामाजिक के लिये जब वे बैठे तो एक नुस्कर बड़ी देखने के लिये उनके पास रख दी गई। कोई लोभी आवाक अवसर का लाभ उठा कर बड़ी चुपचाप ले गया। महाराजजी ने हमसे कहा कि समय देखने के लिये यहाँ बड़ी रखवा दो। हमारे द्वार। प्रश्न करने पर कि पहले वाली बड़ी कहाँ गई, महाराज जी टाल गये और कह दिया कि जिसे ज़रूरत थी वह ले गया। महाराज जी उस आदमी को बड़ी उठाते सबय देख चुके थे। वह बात सुनकर वह तज्ज्वित हुआ होगा और किसी समय चुपचाप बड़ी वापिस रख गया। जब हमने अगले दिन बड़ी रखी देखी तो महाराज जी से पून पूछा कि यह कहाँ से आ गई ? लेकिन महाराज जी फिर टाल गये और कहते लगे कि उसकी ज़रूरत पूरी हो गई होगी, अब वापिस रख गया होगा। बार-बार पूछने पर भी उन्होंने उसका नाम नहीं बताया। ऐसी है आपकी क्षमाशीलता। जो व्यक्ति आत्मपश्चात्ताप कर चुका हो उसे क्षमादान ही देना चाहिये।

महाराजजी सभी व्यक्तियों को उनकी सामर्थ्य के अनुसार धर्म-कार्य में लगाये रखते हैं और उसी के अनुसार सबय, त्याग के व्रत बिलवाते हैं। मुझे याद है जब आज से लगभग २५ वर्ष पहले अष्टमी चौदस को धर्मोपनिषद् महाराज जी के पास व्रत, उपवास के नियम लेने आये थे तब एक भक्त ने मेरी ओर सकेत कर कहा कि महाराज जी इन्हें भी कुछ व्रत दें। उस समय महाराज जी ने मेरी सामर्थ्य को देखते हुए हँसते हुए कहा था—आज तुम एक रोटी ज़्यादा खाना !

बस्तुतः महाराज जी क्षमा, दया, ज्ञान, त्याग की मूर्ति हैं और धर्मोपदेश द्वारा जन-मानस का कल्याण कर रहे हैं। मैं भी शायद आपकी चरणमूर्ति से अपना कल्याण और आपकी प्रेरणा से कुछ सामाजिक कार्य कर सकूँ। आपके चरणों में मेरा सत-सत प्रणाम। भगवान् जितेन्द्र देव से प्रार्थना है कि आप विराग्यु हो और हम सबको कल्याण का पथ दिखाते रहें। □

लोककल्याणकारी साधक

श्री सुधीरकुमार जैन
(कूबा सेठ)

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री वेदाभूषण जी महाराज के पावन दर्शन अथवा स्पर्श मात्र से ही मन पवित्र हो जाता है। आचार्यजी जैन सन्त परम्परा की अमूल्य निधि हैं। आपने अपना जीवन सतत् साधना एवं जैनधर्म, दर्शन और संस्कृति की सेवा में समर्पित कर दिया है।

लोककल्याण ही आपकी साधना का लक्ष्य है। आपकी दीर्घ साधना का हृदय से अभिनन्दन करते हुए मैं पावन श्रीचरणों में कोटि-कोटि नमस्कार करता हूँ। □

मेरा तो उद्धार हो गया

श्री जाहिद अली

(जयपुर)

सन् १९५५ की बात है। मैं राजकीय हाई स्कूल, मांसी कटला, जयपुर में १० वी कक्षा में पढ़ता था। एक साथी से मेरी धनिष्ठता हो गई। उसे मैं अपने घर ले गया। उसने जब मेरे घर का खान-पान एवं वातावरण देखा तो उसे कुछ प्यासी हुई, लेकिन उसने मुझ से कुछ कहा नहीं। मुझे मालूम हुआ कि मेरा यह दोस्त वांति से 'जैन' है। अतः मैंने ही उससे कहा— 'दोस्त, माफ़ कर देना, हम मुसलमान लोग हैं, हमारा खान-पान कुछ ऐसा ही है।' इस पर मेरा दोस्त मुस्करा कर रह गया।

इसी बीच हमारे स्कूल की दस दिन की छुट्टियाँ हो गईं और मेरा दोस्त मुझे अपने साथ एक मन्दिर में ले गया जहाँ एक मुनि महाराज उपदेश दे रहे थे। पहले ही दिन उनके उपदेश का मेरे दिल पर काफ़ी असर हुआ। जब सब लोग उपदेश सुनकर चले गए तो महाराज ने मेरी ओर देखा। मेरे दोस्त ने मेरा परिचय दिया। मैंने भ्रमरकृष्ण महाराज से निवेदन किया कि महाराज मुझे भी कुछ नियम दे दीजिए। तब महाराज ने मुझे खाने और न खाने लायक चीजों के बारे में बहुत-कुछ बताया। मैंने तुरन्त माँस आदि न खाने का नियम ले लिया और, सब मामों, मुझे उस समय से अंडे, माँस आदि से एकदम नफ़रत हो गई।

अब तो मैं अपने दोस्त के साथ रोज़ाना ही महाराज के उपदेश सुनने जाने लगा। मैं बहुत समय से अंडे में था। महाराज ने मुझे उजागरा दिखाया। आज मेरे परिवार वाले, समुराल वाले मुझे "जैन" कहकर पुकारते हैं। सच्चा और नेक दिल ईशान बनाने के लिए अपने साथी बसन्त जैन का तो मैं आभारी हूँ ही, लेकिन सबसे बड़ा आभारी तो मैं आचार्य श्री देशनूषण जी महाराज का हूँ जिन्होंने मेरा उद्धार कर दिया। सचमुच मैं देशचण जी महाराज में बहुत बड़ा चमत्काभूर है। मेरा बार-बार उनको नमस्कार हो।

□

धर्म के महान् आचार्य

श्री प्रेमचन्द्र जैन मादीपुरिया

पञ्च, प्राचीन श्री अन्नवाल दिगम्बर जैन पंथायत, दिल्ली

परमपूज्य आचार्यरत्न जी देशपूषण जी महाराज के प्रथम दर्शन मैंने अपने पुत्र पिता श्री कुम्भनभाल जी मादीपुरिया के साथ श्री दिगम्बर जैन धर्मशाला, धर्मपुरा नया मन्दिर जी में सन् १९५५ में किए थे। इस प्रथम अंतर्दार्शन के अवसर पर अपने पिता जी के साथ उनके वास्तविक एवं शास्त्र चर्चा को देखकर मैं मुग्ध हो गया था। उस समय मुझे ऐसा लगा था कि आचार्यजी अपनी असाधारण सेवा एवं कठोर तपस्चर्या से वर्तमान युग में जैनधर्म, दर्शन एवं संस्कृति के महान् संदेशावाहक बन जायेंगे। उनके अथ व्यक्तित्व से प्रभावित होकर मैं उनके चरणों में धर्मोपदेश अवगम करने के लिए जाने लगा।

महाराजश्री के निकट सम्पर्क में आने पर मैंने अनुभव किया कि आपका जीवन वास्तव में स्वाध्याय, तपस्चर्या एवं धर्म प्रभावना के लिए ही रह गया है। धर्मप्रभावना के निमित्त आप सर्वत्र प्रव्रतशील रहते हैं। महानगरी दिल्ली में आपने जो अद्भुत कार्य किए हैं उससे जैन समाज का निश्चित रूप से गौरव बड़ा है। उन्होंने महामुनि श्री विद्यानन्द जी को दिगम्बर शैला प्रदान करके सम्पूर्ण राष्ट्र को एक आस्था का दीप प्रदान कर दिया है। आप स्वयं धर्म के महान् आचार्य हैं और उनके द्वारा दीक्षित मुनियों द्वारा आज इस पृथ्वी पर भगवान् महावीर स्वामी जी की पावन बाणी साफ़ हो रही है। मैं उनके चरणों में यद्वापूर्वक कीर्ति-कीर्ति नमोस्तु करता हूँ।

□

परमपूज्य, चारित्र्यकर्म्मवीर, महातपोनिधि आचार्य श्री शांतिसागर महाराज ने विमम्बरस्व का प्रतिमत्त प्रचार-प्रसार और बीनरामदा की श्रुति प्रवर्तित करने हेतु अनेक विमम्बर मुनि वीक्षित किये, जिनमें आचार्यकी देशभूषण जी का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इस भौतिक युग में भौतिकता से ओतप्रोत राजनेताओं की अप्रत्याश और धर्म की ओर आकर्षित किया है तो वह देशभूषण जी महाराज ने और उनके 'अनस्य कोहिनूर हीरा' सुन्य प्रमुख विषय एताचार्य विद्यानन्द जी महाराज ने। आचार्य देशभूषण महाराज तो एतदर्थ 'राजर्षि' ही कहलाने लगे क्योंकि देश की राजधानी दिल्ली में आपने अनेक चातुर्मास सम्पन्न करके इसे देश की 'आध्यात्मिक राजधानी' भी बना दिया। तत्कालीन प्रधानमंत्री सासबहादुर शास्त्री, राष्ट्रपति राधाकृष्णन्, कांग्रेस अध्यक्ष निजलिंगप्पा, प्रधानमंत्री मोरारजी देसाई, प्रधानमंत्री इन्दिरा गान्धी आदि शीर्षस्थ नेता आपकी उपदेश-सभाओं में आकर भागीबाँध ग्रहण करते रहे हैं।

आचार्य देशभूषण जी स्वयं में एक चलते-फिरते 'तीर्थराज' ही हैं। जहाँ वे विराजमान होते हैं, जहाँ उनका चातुर्मास होता है, वहाँ एक तीर्थ ही बन जाता है। इसके अतिरिक्त जहाँ भी वे उपयुक्त स्थान, धर्माङ्कूल वातावरण और जन-सहयोग देखते हैं वहाँ भव्य जैनविम्बों की प्रतिष्ठा करने एक नये तीर्थ का निर्माण ही कर देते हैं, जो बोधे ही समय में दर्शनीय और शक्तिप्रदायक बन जाता है। सुप्रसिद्ध अयोध्या तीर्थ में जैन समाज के लिए एक और भव्य तीर्थ का निर्माण, जयपुर स्थित खानिया जी में विभिन्न जिनालयों की संरचना और कोयली के सबैसा उपेक्षित क्षेत्र में भव्य तीर्थ का निर्माण कार्य इस दृष्टि से उल्लेखनीय हैं। साथ ही, आचार्य देशभूषण जी चलते-फिरती 'जिनवाणी' हैं। मराठी, कन्नड़, तमिल, तेलुगु, मलयालम, हिन्दी, गुजराती पर उनका अधिकार है और इन भाषाओं से हिन्दी में उन्होंने शताधिक ग्रन्थों का अनुवाद कर जिन-साहित्य की श्रीक्षिती की है। आपके चरणों में मेरा मन्त्रिपूर्वक प्रणति-निवेदन है।

□

शत-शत वन्दन

डॉ० प्रेमचन्द राविका

भारतीय क्षमण संस्कृति के उन्मूलन में—क्षमण परम्परा में—प्रातःवन्दनीय चारित्र्य-वर्णकर्त्ता आचार्यकी शान्ति सागर जी महाराज की के वरणात् आचार्य की देशभूषण जी महाराज का ऐतिहासिक योगदान उल्लेखनीय है। वर्तमान विमम्बर साधुजी ने वे शीर्षस्थ हैं। आपकी सतत आत्यसाधना, त्याग, तपस्या, साहित्य तथा जनकल्याण की भावना किसे आकर्षित एवं बन्दनीय नहीं करेगी।

आचार्यकी के चरणारविन्दों में नतमस्तक होने का सौभाग्य मुझे जयपुर में अनेकशः मिला है। उनके महान् एवं गम्भीर व्यक्तित्व में भारतीय क्षमण परम्परा के अद्भुत तेजोमय दर्शन होते हैं। वे उत्तर और दक्षिण की आध्यात्मिक संस्कृति के समन्वय के परिपालक एवं परिपोषक हैं। विश्वविश्रुत, आत्मसाधनारत, विश्वधर्म के उद्बोधक एताचार्य मुनि जी विद्यानन्द जी जैसे आध्यात्मिक सन्तों के पुत्र, अतः शुभशान्ति हैं।

आचार्यकी की गणना इस युग के उज्ज्वलकिरीटों में की जाती है। सामान्य जन से लेकर राष्ट्रपति तक उनके चरणों में नतमस्तक होकर अपना जीवन कृतार्थ मानते हैं। वे वस्तुतः युगपुरुष और देश के भूषण स्वरूप हैं। उनमें उज्ज्वलकिरीट के सत्त्व और अध्यात्म के दर्शन होते हैं। प्राणि मात्र का कल्याण और सर्वधर्म समभाव उनका चिरस्थायी सन्देश है। उनका समग्र जीवन उज्ज्वलतम त्याग, तपस्या, तपोधन और तेजोमय आभा का अनुपम आदर्श है। वे अपने आप में एक ऐसी साधु-संस्था हैं, जहाँ से प्रत्येक प्राणी अध्यात्म की शिक्षा ग्रहण कर आत्मज्ञान के मार्ग में प्रवृत्त होता है। ऐसे स्व-पर-हितैषी प्रातःस्मरणीय महान् अध्यात्म की विभूति के पवन व्यक्तित्व एवं कृतित्व को जनसाधारण में स्थायी रूपेण अनुकरणीय हेतु अभिनन्दन द्रव्य का प्रकाशन एक शोचन प्रयास है। तथैव आपकी साधुवाद ! आचार्यकी के चरणों में—

सद्गान्धोष चरण एव पर, अविस्मर जो बड़ते हैं मुनिगण,

उन देव परम आगम गुह की शत-शत वन्दन, शत-शत वन्दन।

□

पंचपरमेष्ठी अपने मूलधर्मों और उत्तरधर्मों के कारण सदा ही अभिनन्दनीय और अभिप्रेम्णीय होते हैं। पंचपरमेष्ठियों में आचार्य परमेष्ठी का स्थान तीसरा है। भरतक्षेत्र में वर्तमान काल में अर्हन्त परमेष्ठी का सान्निध्य हम लोगों को सख्त नहीं है। बिड़ परमेष्ठी तो सिद्धशिला में विराजमान हैं। ऐसी स्थिति में आचार्य और साधु परमेष्ठी ही संसार के प्राणियों का कल्याण करने में समर्थ हैं। उनके द्वारा उद्दिष्ट मार्ग पर चल कर हम लोग अपना कल्याण कर सकते हैं। श्री वैशम्पय जी महाराज आचार्य ही नहीं किन्तु आचार्यरत्न हैं। आपके द्वारा विमल साहित्य का निर्माण हुआ है और अनेक भव्य जीवों का कल्याण हुआ है। इसे मैं अपना दुर्भाग्य ही समझता हूँ कि ऐसे वीरों तपस्वी और महान् संघर्षी आचार्यरत्न के वर्णनों का अबसर अभी तक मुझे नहीं मिल सका है। फिर भी परोक्ष रूप से मैंने आपकी बिड़ला, तपस्या, सत्य आदि के विषय में बहुत-कुछ पढ़ा या सुना है। अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पण द्वारा ऐसे आचार्यरत्न का सार्वजनिक अभिनन्दन करके हम उनके प्रति अपनी कृतज्ञता ही व्यक्त कर रहे हैं। इस समयलभ्य अवसर पर मैं आचार्यरत्न श्री वैशम्पय जी महाराज के चरणों में अपनी साष्टाङ्ग प्रणामाञ्जलि समर्पित करता हूँ। □

देश और समाज के भूषण

श्री लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज'

धर्मध्वजी वासवद्वारा तीरस्वती-सुपुत्र आचार्य वैशम्पय जी महाराज की सत्ता सार्थक है। वे सही अर्थों में देश और समाज के भूषण हैं। वे प्रशान्त वीतरागी प्रखर मनस्वी बहुभुताभ्यासी पद्म-यानी हैं। आत्मा की वाराधना के साथ लोकजीवन मातृत्व उनके जीवन का प्रमुख लक्ष्य रहा है। उनकी साहित्यिक धार्मिक सामाजिक सेवायें स्वर्णिम अक्षरों में लिखने लायक हैं। भरतेश वैभव, परमात्म प्रकाश, धर्मामृत, निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति जैसे कन्नड़ भाषा के ग्रन्थों का आपने हिन्दी-मुजराती-मराठी में अनुवाद करके अतीव स्तुत्य कार्य किया है। आपकी बिड़ला और तेजस्विता, निरीहता और निम्नहता, दयालुता और सहिष्णुता अपूर्व समता की परिचायक है। □

महान् व्यक्तित्व

श्री भगतराम जैन

मंत्री, अधिल भारतीय विमन्वर जैन परिषद्

मेरा आचार्यश्री से पिछले २०-२५ वर्षों से सम्पर्क है। उनका दिल्ली से बहुत सम्पर्क रहा है। भारत जैन महामण्डल के माध्यम से जैन समाज के सभी सम्प्रदायों के आचार्यों को एक मंच पर लाने व समाज के कुछ मुख्य-मुख्य एकता सम्बन्धी विषयों पर विचार-विमर्श करने के लिए जिस समय श्री आचार्य वैशम्पय जी से प्रार्थना की गई उन्होंने इसे सहर्ष स्वीकार किया और अपने बहुमूल्य विचारों से पूर्ण सहयोग दिया। जैन समाज की ओर से जब भी किसी प्रकार के आयोजन हुए उनमें सहर्ष सम्मिलित होकर समाज की एकता की महत्ता पर समाज को प्रेरणा दी। उनके मन में हर समय जैनधर्म के व्यापक प्रचार-प्रसार की भावना रही है। मैं उनके चरणों में श्रद्धा-सुमन अर्पित करता हूँ। □

पूज्य महाराजजी के दर्शन करने का सौभाग्य मुझे अनेक बार मिल चुका है। उनके प्रेरक व्यक्तित्व से मैं प्रभावित हुआ हूँ। उनके द्वारा अमण्य सस्कृति के उन्मथन हेतु किये गए प्रयासों से भी मैं परिचित हूँ। वे तपोनिधि हैं, वे अनासक्त कर्मयोगी हैं, वे उष्णकोटि के साक्षर साहित्यकार हैं। उनकी साहित्य-साधना धर्म की रक्षा हेतु हुई है और इस दृष्टि से वह साधना और भी महान् हो जाती है। उनके द्वारा रचित कृतियों का तो महत्त्व है ही, साथ ही उनकी प्रेरणा से प्रकाशित प्राचीन साहित्य भी अविनय रूप में समाज के समक्ष प्रस्तुत हुआ है, और उससे अमण्य धर्म एवं संस्कृति की महान् सेवा हुई है।

आचार्यरत्न के मंगल-विहार से लाखों व्यक्तियों ने लाभ उठाया है। उनका प्रत्येक चरण मंगलमय रहा है। उनके ऐतिहासिक मंगल-विहार ने अमण्य-साधुओं की प्रतिष्ठा बढ़ाई है। आचार्यरत्न बड़े उदार विचार वाले सन्त हैं। उनका व्यक्तित्व प्रभावशाली है तथा समन्वय संयुक्त है। यही कारण है कि उनके उपदेशामृत से जैन-अजैन सभी समान रूप से प्रभावित हुए हैं। एसाचार्य युनि श्री विद्यामन्त्र जी आचार्यरत्न के सर्वोत्कृष्ट शिष्य हैं। वह अमण्य-संस्कृति के उन्मायक आचार्यरत्न की परम्परा को अग्रसर करने वाले हैं। ऐसे शिष्यों को प्रशान करने आचार्यजी ने समाज को विशेष रूप से उपकृत किया है।

मैं पूज्य तपोनिधि आचार्यरत्न के चरणों में विनत हो अपनी आवाजबलि अर्पित करता हूँ। वह दिव्य पुरुष हैं और उनके अधिनमन में समर्पित किया जाने वाला ग्रन्थ भी संवहनीय ज्ञानकोष बनेगा, ऐसा मेरा विश्वास है। □

प्रेरणा के अमिट स्रोत

श्री महताबचन्द जैन

महानगर पार्क, दिल्ली

परमपूज्य आचार्यरत्न जी वेशभूषण जी महाराज के पावन दर्शन का सौभाग्य मुझे उनके दिल्ली प्रवासों में मिलता रहा है। भगवान् महावीर स्वामी के पञ्चीस सौ वे परिनिर्वाण महोत्सव पर मुझे उनके सान्निध्य में जाने का विशेष अवसर प्राप्त हुआ। उनका पावन सान्निध्य एवं मार्ग-दर्शन वास्तव में मेरे लिए अहोभाग्य का विषय था। इस महोत्सव की रूपरेखा का निर्धारण करते हुए उनके सबल मार्ग-दर्शन ने समिति एवं मेरे मनोबल में विशेष वृद्धि की थी। जैन धर्म के चारों संस्थाओं के प्रावकों की सम्मिश्रित बैठक में उन्होंने अपने अनुभवी एवं कुशल मार्ग-निर्धारण में समाज की संघटित होने के लिए विशेष प्रेरणा दी थी। निर्वाण शताब्दी महोत्सव की अनेक मौलिक योजनाओं के वे अग्रदाता थे। उनके असीम उत्साह को देख कर समाज में अद्भुत चेतना जागृत हुई थी। वे प्रायः कहा करते थे कि इस प्रकार का अवसर जीवन में यदाकदा ही आता है, अतः प्रावकों को उत्साह के साथ कार्य करना चाहिए और जिस प्रकार से मामा अपने भांजि-भांजियों को प्यार के साथ मात भरता है, उसी प्रकार सभी को अपनी सात्त्विक कमाई का एक हिस्सा निर्वाण-शताब्दी के कार्यों में स्वेच्छा से लगाना चाहिए।

आचार्यजी का कथन था कि निर्वाण-शताब्दी में हमें समाज में फैले हुए साधारण भेदों को मिटा देना चाहिए। जोषीस लीयकरो और लमोकार मंत्र में आस्था रखने वाले सभी धर्मनिरागियों को अपने भेदभाव धूल कर एक मंत्र पर एकत्र होना चाहिए। आयोजना के मध्य एवं अन्य अवसरों पर बोधोद्वेग तपस्वी आचार्यरत्न जी वेशभूषण जी महाराज के पास जब कभी मैं दर्शनार्थ एवं मार्ग दर्शन के लिए गया, तब मैंने यह अनुभव किया कि उनके दर्शन से अद्भुतपूर्व कांति मिलती है। महाराजजी साधु की कठिन चिनचमों का पालन करते हुए भी सदैव साहित्य की समर्पित रहते थे। अहर्निश अध्ययन एवं धर्मग्रन्थों के लेखन, अनुवाद एवं संपादन से उनके मुख-मण्डल पर एक अपूर्व तेज जागृत हो गया था। जो भी संजन उनकी सात्त्विक ऊर्जा के दर्शन करता था, वह प्रभावित हुए बिना नहीं रहता था। उन्होंने अपनी सतन साधना से निर्वाण शताब्दी के अवसर पर विद्यालयाय धर्मग्रन्थ 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व-दर्शन' एवं 'जैन धर्म का प्राचीन इतिहास', भाग-१ एवं भाग-२ प्रस्तुत करने समाज एवं राष्ट्र की अद्भुतपूर्व सेवा के साथ-साथ निर्वाण-शताब्दी की शानदार आशा-रक्षिता को सन्तुष्ट किया था। उनके पावन व्यक्तित्व एवं कृतित्व के प्रति सादर धन्य एवं अनेकानेक नमन करते हुए मैं यह अनोकाकामना करता हूँ कि आचार्यजी जी का पावन सान्निध्य समाज को गिरतर प्राप्त होता रहे और समाज उनके बताये हुए मार्ग पर चल कर आत्मकल्याण करता रहे। □

आदिकाल से ही भारतवर्ष तत्त्वानुसन्धान की जन्मभूमि रही है। ऋषिधर्म-मुनियों ने समय-समय पर अपने जीवन के अनुभवों से संसार को एक दृष्टि प्रदान की है। इसी परम्परा में आचार्यरत्न श्री वैशम्पयण जी महाराज का काशजयी चिन्तन आधुनिक मानव समाज को एक नया आलोक प्रदान करता है। आज के भौतिकवादी मूल्यों से आध्यात्मिक चेतना कितनी कूटित हो गई है इसके प्रति आचार्यश्री ने अपनी गहरी चिन्ता व्यक्त की है। विज्ञान ने मनुष्य को जो नए बामलकारिक आयाम प्रदान किए हैं उनसे भी मानव का मूल्य बढ़ा ही है। यही कारण है कि भौतिक दृष्टि से समुन्नत माने जाने वाले अनेक राष्ट्र उस आन्तरिक पीड़ा से सन्तप्त हैं जिनके कारण उनकी मानसिक शान्ति खंग हुई है। परन्तु आचार्यश्री के चिन्तन में इस पीड़ा को दूर कर मनुष्य को आर्यात्मिक शान्ति प्रदान करने की समता है।

सम्पदा का मूल्य—आचार्यश्री ने सारी परेशानियों के मूल 'सम्पदा' का मूल्यकृत करते हुए कहा है—“मैं यह नहीं पूछना चाहता हूँ कि सम्पदा का मूल्य क्या है? न यही पूछा करता हूँ कि चैतन्य का मूल्य क्या है? सम्पदा स्वयं मूल्यहीन है। हमारे ही चैतन्य ने उसमें मूल्य का आरोप किया है। सम्पदा के मूल्य को चैतन्य के मूल्य से अधिक मानें यह कैसी समझ है। यह कैसा विज्ञान है। सबसे बड़ी समझ और बड़ा विज्ञान है—समता। समता अर्थात् मनुष्य की मनुष्य के प्रति प्रेमा न हो, वैर-विरोध न हो, कुचलने की मनोवृत्ति न हो।”

संघर्ष का कारण—आचार्यश्री ने पारस्परिक संघर्ष आघात की मनोवृत्ति का भी विश्लेषण किया है। उनके अनुसार जहाँ द्वन्द्व है वहाँ संघर्ष है। अकेले में संघर्ष होता ही नहीं। जहाँ एक दूसरे के स्वार्थ आपस में टकराते हैं, विचारों में मतभेद हो, एकपक्षीय पोषण हो, सामान्य जगता की उपेक्षा हो, अधिकार अव्यय व्यक्तियों के हाथ में हो, पक्षपात होता हो—वही संघर्ष की स्थिति रहती है। संघर्ष की इस स्थिति से बचा जा सकता है परन्तु इसके लिए व्यवहार में सुधार लाना होगा। जोरी को इस प्रकार खींचो कि गांठ न पड़े। अपने को इस प्रकार बलाओ कि लड़ाई न हो। बालों को इस प्रकार संभारो कि उत्सन्न न बने। विचारों को इस प्रकार ढालो कि चिड़ित न हो। आशेष और आक्रमण की नीति को छोड़ दो। उससे गांठ बढ़ती है, पुच्छ चिड़ते हैं और बातें उलझती हैं।

शान्ति और अशान्ति—सामान्यतया यह माना जाता है कि पदार्थ के अभाव में अशान्ति होती है और भाव में शान्ति। परन्तु आचार्यश्री ने इस तथ्य को स्वीकार नहीं किया है। उनका मत है कि “मानसिक नियन्त्रण से मानसिक साम्य होता है और वही शान्ति है। मानसिक अनियन्त्रण से मानसिक वैषम्य बढ़ता है, वही अशान्ति है। जहाँ आकाशा है, वहाँ अशान्ति है। जहाँ आकाशा नहीं वहाँ शान्ति है। शान्ति ही मानव-जीवन का सर्वोपरि साम्य है। वह न तो सम्पदा होने से मिलती है और न सम्पदा न होने से। वह मिलती है मन की स्थिरता से। स्थिरता का विकास इन्द्रियों और मन के संयम से प्राप्त होता है। व्यक्तिगत संयम के अभाव में व्यक्तित्व अशान्त होता है। सामाजिक संयम के अभाव में समाज अशान्त होता है तथा राष्ट्रीय संयम के अभाव में सारा राष्ट्र अशान्त हो जाता है।”

समता का भाव—आत्मा में शोभ राग और द्वेष के कारण हुआ करता है। किसी अन्य वस्तु को अपनी प्रिय वस्तु मानकर उसके साथ मोही आत्मा राग-भाव करता है और किसी पदार्थ को अपने लिए हानिकारक मानते हुए उसके साथ द्वेष या घृणा का भाव रखता है। वास्तव में संसार का कोई पदार्थ न अच्छा है न बुरा। सब अपने-अपने रूप से परिणाम कर रहे हैं। अतएव किसी से प्रेम करना या द्वेष रखना आत्मा की ही अपनी मिथ्या धारणा का परिणाम है। इसी राग-द्वेष से आत्मा को परतन्त्र बनाने वाला कर्मबन्ध होता है। अत आत्मा यदि स्वतंत्र होना चाहे तो उसको अपने राग-द्वेष पर नियन्त्रण करके समता का भाव लाना पड़ेगा जिसका अर्थ है न किसी से प्रेम और न किसी से वैर।

घन संघर्ष की मर्यादा—घन संघर्ष करते समय सदा ध्यान रखना चाहिए कि जिस तरह मधुमक्खी फूलों से रस लेते समय फूलों को कुछ कष्ट नहीं देती वैसे ही मनुष्य भी घन संघर्ष करते हुए नीति, न्याय तथा दया की मर्यादाओं को न तोड़े। घन संघर्ष करते हुए व्यक्ति के मन में दुर्भावना उत्पन्न न हो और न ही किसी अन्य व्यक्ति को दुःख पहुँचे। भूठ, चोरी, बेईमानी तथा विस्वासघात करके कमाया हुआ घन पाप का ही संघर्ष करता है।

विवाह का उद्देश्य—पति-पत्नी पारस्परिक शरीर-संयोग से अपनी कान्येच्छा मान्य किया करते हैं। कामवासना अन्य नासनाओं की अपेक्षा अधिक दुर्गन्ध एव प्रबल होती है। इसी कारण कामातुर स्त्री-पुरुष अनेक प्रकार के दुराचार या अनर्थ कर डालते हैं। उन अनर्थों की रोकने तथा सीमित करने के लिए ही विवाह प्रथा प्रचलित हुई। परन्तु विवाह का उद्देश्य कामवासना की ही तुष्टि करना नहीं है। जो स्त्री-पुरुष अपनी इन्द्रिय तुष्टि को ही विवाह का सत्य समझते हैं, वे विवाह का वास्तविक प्रयोजन नहीं समझते। कामसेवन के लिए तो विवाह गन्धन की कोई आवश्यकता नहीं। पशु-पक्षियों ने कहा विवाह होता है। विवाह करने के तीन उद्देश्य हैं—(१) कुलाचार तथा धर्मचार की परम्परा बनाए रखने के लिए सन्तान उत्पन्न करना, (२) परस्पर में सहायक बनकर एक दूसरे का निर्वाह करना, तथा (३) विषय वासना को सीमित, वैषम्य एव ग्यासानुकूल बनाना। प्रथम दो उद्देश्य मुख्य हैं तथा तीसरा गौण।

आत्म निरीक्षण के प्रति उदासीनता—मनुष्य बाह्यजगत् के निरीक्षण के लिए हजारों मीलों की भाग-बीछ करता है। परन्तु क्या वह अन्तर्बुद्धि के निरीक्षण के लिए पात्र बनता की किसी दिन बैठता है। वह यूरोप और अमेरिका के देशों को देखने की इच्छा करता है, वहाँ जाकर मीछ करना चाहता है, तथा उसके समान बनने की कोशिश करता है। परन्तु अपने हृदय के प्रवेस को देखने का उसे अवकाश ही नहीं मिलता। मनुष्य नित्य प्रति प्रातः उठकर जब्जबार पढ़ने बैठता है और दुनिया में क्या-क्या हो रहा है उसको जानना चाहता है। परन्तु हृदय का क्या हाल-वाल है तथा अपनी बुद्धियों में कैसा संघर्ष चल रहा है—इसे जानने का उसके पास अवकाश ही नहीं। मनुष्य की कैंसी पामर दसा बाज हो गई है। परिवार के पालन-पोषण में, अपने शरीर का भुङ्कार करने में, अनेक उपचारों द्वारा धन खर्च करने में तथा इन्द्रियों की विविध विषयभोगों द्वारा तृप्त करने में ही मनुष्य अपनी आधु का प्राय. समस्त भाग खपा डालता है किन्तु आत्मनिरीक्षण का समय उसके पास नहीं है। यदि मनुष्य सासारिक कार्यों के समान आध्यात्मिक कार्यों को भी आवश्यक समझ ले तथा प्रतिदिन की दिनचर्या में उन्हें भी शामिल कर ले तो उसके पात्र संघर्ष की जड़ सूखती जावे, आत्मा प्रपतिसील और सुखी हो जावे।

जीवन और मृत्यु—आत्मा जीवन है और निरात्मा मृत्यु—यह हमारी सहज अनुभूति है। उपादेय सत्य यह है कि जीवन की परिधि में मनुष्य निरात्मावादी भी बनें और मृत्यु की परिधि में आत्मावादी भी बनें। मृत्यु कोई संहारक तत्त्व नहीं और जीवन कोई निर्माता नहीं है। ये संहार और निर्माण हमारी अपनी ही सृष्टि हैं। हम मरने के बाद भी जीते हैं और जीने के बाद भी मरते हैं। इसलिए इस मृत्यु से निरात्मा और जीवन से आत्मा को ही प्राप्त न करें। हम मृत्यु से बँटे निवृत्ति का पाठ पढ़ते हैं वैध ही जीवन से भी निवृत्ति का पाठ पढ़ें।

सत्ता की भूख—जगत् की बाह्य प्रवृत्तियों से भी मनुष्य की मानसिक प्रकृति प्रभावित होती है। स्वयं को बड़ा समझने का मानवीय मानवत्त्व बढी होता है, जिससे दुनियाँ दूसरों को बड़ा समझती है। कोई भी व्यक्ति पत्र के लिए उन्मीलद्वार न बने और प्रसिद्धा की भूख भी न रहे—यह ठीक है, नीति की पुकार है। किन्तु सत्ता के प्रांगण में सत्ताधीन के साधियों और सगे-सम्बन्धियों का जब वह लालन-पालन देखा है तब दर्शन व्यक्ति के मूढ़ में भी सत्ता की सार टपक पड़ती है और उसके साथी भी उसे सत्ता की ओर झुकने के लिए बाध्य करते हैं।

अन्न और बुद्धि का समन्वय—सबके सब बुद्धिजीवी बन जाए, तो क्या जाएँ, क्या पीएँ और कहाँ रहें? सबके सब अन्न-जीवी बन जाएँ तो मनुष्य के बौद्धिक विकास का द्वार कैसे खुला रहे? इस स्थिति में दो-तीन सौ का समन्वय अत्यावश्यक है। बुद्धिजीवी अन्न को मीठा न माने और अन्नजीवी बुद्धि को ऊँचा न समझे।

सुख क्या है?—सत्सार का प्रत्येक प्राणी चाहे वह छोटा कीड़ा हो या बड़ा हाथी, मनुष्य हो या पक्षी, बेघ हो या दानव सुख पाने के लिए लालावित है। परन्तु सुख का मानवचक्र सबके लिए अलग-अलग है। मन जिस वस्तु से सन्तुष्ट हो वही सुख है। राजा अपने राजभवन में विशाल भोग-उपभोग के साधनों को प्राप्त करने भी इस कारण सुखी नहीं है कि उसका मन अनेक राजनीतिक चिन्ताओं से व्याकुल रहता है। राज्यपद नष्ट हो जाने की चिन्ता उसे बनी रहती है और अधिक राज्य पाने की तुष्णा भी उसे सतत सताती है। दूसरी ओर एक विगम्बर साधु पर्वत की गुफा में अजीन पर सोते, उठते, बैठते, बिना किसी भोग-उपभोग के भी निश्चिन्त, सन्तुष्ट और सुखी है क्योंकि उसके मन में न कोई चिन्ता है, न बन्ध और न तुष्णा।

ज्यों से उद्धार—प्रत्येक व्यक्ति अनेक प्रकार के ज्यों से जड़ है। कुछ ज्ञान याता-पिता का होता है। उस ज्ञान को चुकाने के लिए माता-पिता की आज्ञा का पालन तथा याता-पिता की सेवा करनी चाहिए। जिस देश की भूमि पर मनुष्य का जन्म हुआ है उस देश का ज्ञान भी मनुष्य पर होता है। अतः देश की उन्नति और उसकी सम्मान बुद्धि के लिए देशसेवा करना भी मनुष्य का कर्त्तव्य है। जिस सत्ताज में मनुष्य रहता है उस सत्ताज के ज्ञान से ही मनुष्य तभी कूट तकता है जबकि वह समाज-सेवा में भाग ले। इसी प्रकार मनुष्य अपने धर्म का भी ज्ञानी है। उस ज्ञान से कूटने के लिए मनुष्य का कर्त्तव्य है कि वह अपने धर्म को अन्य भ्रष्ट पुरुषों में फैलाने के लिए प्रचार कार्य करे। □

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के दर्शन का सर्वप्रथम सीधाय्य मुझे सन् १९५८ में जयपुर में मिला। विषय आधा से अधिक उनके मुखमंडल की निर्मल कान्ति से मैं संभोहित-सा हो गया। ऐसा लगा कि जिस अस्पताल के बारे में मैं सुनता आया था उसके आज साक्षात् दर्शन हो गए। तदनन्तर सन् १९५५ में आचार्यश्री का दिल्ली में चातुर्मास सम्मेलन हुआ। मुनि सच समिति के एक सेवक के रूप में आचार्यश्री के चरणों का सान्निध्य मुझे प्राप्त हुआ। लोककल्याण और धर्मप्रभावना के प्रयोजनों से प्रेरित होकर आचार्यश्री मुनि संघ समिति को समय-समय पर आवश्यक निर्देश दिया करते थे। तब मुझे ऐसा लगा कि धर्मप्रसार को जन-जन तक पहुंचाने में आचार्यश्री कितने आतुर हैं। उनकी प्रेरणा से धनसम्पन्न श्रावक लोककल्याण सम्बन्धी कार्यों में उदारता से जुट जाया करते हैं। आचार्यश्री के व्यक्तित्व की यह एक उल्लेखनीय विशेषता रही है।

धर्मनिष्ठ श्रावकों के प्रति आचार्यश्री की महान् अनुकम्पा रहती आई है। श्रावकों के हित सम्पादनार्थ तथा उनमें धर्म की प्रेरणाओं को निर्वीजित करने में उनकी भूमिका 'परमकारुणिक' से कम नहीं थी। इस अवसर पर मुझे अपने पिता श्री महावीर प्रसाद जैन, ठेकेदार के अंतिम समय का स्मरण हो आता है। मेरे पिता जी की हार्दिक इच्छा थी कि उनका अन्तिम समय आचार्यश्री की धर्म प्रभावनाओं से कृतार्थ हो। आचार्यश्री परमवात्सल्य भाव से अनुप्रेरित हो मधुरा के निकट पलबल से दिल्ली कापिस पहुंचे और उनके पावन सान्निध्य और धर्म सम्बोधना से मेरे पिता जी का जीवन अनुगृहीत हुआ। और अन्य ऐसी अनेक घटनाएं हैं जिनसे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि आचार्यश्री कितने शक्त बलसह हैं।

मैं उनकी आदर्श दिगम्बरी साधना के ५१ वर्ष पूर्ण होने के उपलक्ष्य में उनके चरणश्री की श्रावसहित बन्दना करते हुए उनके दीर्घ आयुष्म की कामना करता हूँ। □

चारित्र शिरोमणि

श्री जिनगौडा जगगौडा पाटिल (सदस्य)

परम पूज्य, योगेन्द्र बृहामणि, योगेन्द्र सन्नद्ध, शान्तिवृत्त, भारतगौरव, विद्यालंकार, अधीश्वर ज्ञानोपयोगी, परम दयालु, वात्सल्यपूर्वित, सम्पत्त्व बृहामणि, चारित्रशिरोमणि, प्रातःस्मरणीय स्वस्ति श्री आचार्यरत्न १०८ श्री देशभूषण महाराज जी के चरण कमलों में श्रुतः नमोऽस्तु ! नमोऽस्तु !! नमोऽस्तु !!!

गुरुदेव के गुणों का वर्णन करना सूरज के सामने खुलून् को दिखाने के समान है फिर भी श्रुतिबला और उपकार स्मरण के बावजूद से हम यह कह सकते हैं कि हमारे जैसे पूर्ण अज्ञानी जीव को मनुष्य बनाने का श्रेय एकमात्र आचार्यश्री जी को ही जाता है। जिस प्रकार परम सत्ता का स्वर्ग पाकर मोहा भी सोना बन जाता है, उसी प्रकार हम भी गुरुदेव के सान्निध्य में आकर धर्म सत्कारों के द्वारा आज मनुष्य बन सके हैं। हमें हिताहित का कुछ भी ज्ञान नहीं था। अपनी उम्र के ६ वर्षे बचें से ही गुरुदेव का सान्निध्य मिला। उनके द्वारा ममारोपित संस्कारों से आज हम अपने माघ में, समाज में तथा साधु-सतों की दृष्टि में एक विशिष्ट स्थान को प्राप्त हुए हैं। गुरुदेव के गुणों का वर्णन सहस्र जिह्वाएं भी नहीं कर सकती हैं और उनके चरणकमलों की सहस्रों भवों तक सेवा करते रहने पर भी हम उनके उपकार से उन्मत्त नहीं हो सकते हैं। कहा भी है—

सात सत्पुत्र नस्ति क्व, मेघनि सव वनराय ।
सब झरती कागध क्व, मुच मुच मिला न आय ॥

गुरुदेव के संस्कारों से ही हमारे हृदय में आज यह शक्ति आयी है कि धर्म, देवतात्व और गुरुधर्म के ऊपर यदि कोई आपत्ति आ जाए तो हम अपनी जान की बाजी भी देने को तत्पर हैं। धर्म पर बहुर रहने की जिज्ञा भी इन्हीं आचार्यश्री जी ने दी है—

ध्यानमूलं गुरोर्भूतिः, गुणमूलं गुरोः पदम् ।
मन्त्रमूलं गुरोर्वाक्यं, मोक्षमूलं गुरोः कृपा ॥

गुरुदेव की भूति ही ध्यान का मूल कारण है, गुण के चरण कमल ही कृपा के मूल कारण हैं। गुण की बाणी ही अमृत के संपूर्ण भंडों का मूल कारण है और गुरुदेव की कृपा ही मोक्ष प्राप्ति का मूल कारण है। इसलिये ऐसे गुरुदेव की कृपा हमारे ऊपर सब भ्रान्तरों में तदैव कभी रहे और उनका आजीर्ण हमें मिलता रहे। ऐसे गुरुदेव के आज्ञा-आरोप्य हमेशा बुद्धिमत् होंगे। वीर प्रभु के चरणों में यही सदा प्राणना करते हैं और अपनी शुभकामनाएं गुरु चरणों में समर्पित करते हैं। □

श्री पादवंनाथ दिगम्बर जैन मन्दिर जी के उद्धारक

श्री कर्मचंद जैन

महानगरी दिल्ली अमण-सभ्यता ए सस्कृति का प्रमुख केन्द्र रही है। यहाँ सुलसमान शासकों के साम्प्रदायिक शासन में भी जैन धर्मानुयायियों ने अनेक मन्दिरों का निर्माण कराया था। दिल्ली में छटारक परम्परा के उदय के साथ श्री पादवंनाथ दिगम्बर जैन मन्दिर, शम्भुप्रभु श्री श्री स्थापना हुई थी। यह मन्दिर लगभग ५५० वर्ष प्राचीन है और इस मन्दिर के साथ अनेक ऐतिहासिक एवं साम्प्रदायिक किंवदन्तियों का समाज में अद्भुत से गुणगान किया जाता रहा है। यह मन्दिर जब अपनी जीर्ण-दोर्ण अवस्था को पहुँच गया और इसके अहाते में पानी इकट्ठा करने लगा, तब इसके पुनर्निर्माण की समाज को आवश्यकता अनुभव हुई। श्री मन्दिर जी की प्रतिष्ठि को परिचित करते हुए शास्त्रोक्त रूप से मन्दिर जी का नवनिर्माण वास्तव में एक व्यव-साध्य कठिन कार्य था।

समाज की दृष्टि परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की तरफ आकर्षित हुई, क्योंकि उन्हें प्राचीन मन्दिरों के जीर्णोद्धार एवं नवनिर्माण का विशेष अनुदाय है। प्राचीन श्री अवलाल दिगम्बर जैन पंचायत की पंच-समिति एवं प्रबन्धकारिणी कमेटी ने परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज से श्री मन्दिर जी में आवश्यक परिवर्तन एवं नवनिर्माण की अनुमति लेकर पूज्य महाराजजी से अनुरोध किया कि वे इस महान् कार्य के लिये दिल्ली में पधार कर अपना अनुभवी एवं कुशल निर्यन्त्रण समाज को देने की कृपा करें। महाराजजी ने पणों की प्रार्थना को स्वीकार करते हुए दिल्ली में पधारना स्वीकार कर लिया और श्री मन्दिर जी के नव-निर्माण के लिए एक विशेष संदेश जैन समाज को दिया। पूज्य महाराजजी की पावन प्रेरणा से इस ऐतिहासिक मन्दिर को नया स्वरूप मिल गया और महानगरी दिल्ली के अन्दर श्री पंच-कल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव का एक विशेष अवसर भी प्राप्त हुआ, जिससे राजधानी के जैन समाज को संतुष्टि होने में विशेष बल प्राप्त हुआ।

पूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की पावन प्रेरणा से श्री मन्दिर जी के नवनिर्माण में धन सहाय का कार्य सुगमता से हो गया और उनके पावन सान्निध्य में राजधानी में विश्व-शान्ति महायज्ञ और जैनधर्म की जलसाधारण एवं प्राणी माय के प्रति मंगल-कामना की भूमिका का राष्ट्रव्यापी विस्तारण करा दिया। इस आयोजन के लिये परमपूज्य आचार्यजी ने एक सम्मेलन पत्रवाचना करते हुए १५ फरवरी को दिल्ली में मंगल-प्रवेश किया था। पूज्य महाराजजी के मंगल आगमन से राजधानी में एक उत्साह का अद्भुतपुर्ण वातावरण बन गया और उनके पावन सान्निध्य का लाभ उठाकर दिल्ली के गांधी बार्ड में पंच-कल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव का कार्य सम्पन्न हुआ। महाराज जी की प्रेरणा से २५० फुट लम्बा, २०० फुट चौड़ा पक्का बनाया गया, जिसने २२ द्वार निर्मित कराये गये थे। रंग-बिरंगी मालाओं से मण्डप को सुसज्जित किया गया था। विज्ञात पाण्डुक हिला पर अभिषेक होने से पूर्व आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का सारगर्भित मंगल-प्रवचन हुआ था, जिससे राजधानी का जैन इतर समाज भी प्रभावित हुए बिना नहीं रहे सका। उनकी पावन वाणी से तथा वे उपस्थित लगभग ७५ हजार नर-नारियों ने जीवन को सार्थक करने वाले अनेक विषय भी लिये थे। शीला-कल्याण के समय आचार्यजी के महान् तेज एवं केशलोच ने उपस्थित जन-समुदाय को अन्नमुग्ध कर दिया था। पंच-कल्याणक में आहारदान के अवसर पर जब आचार्यजी ने आहार ग्रहण किया तब नगर-भोज के उपरान्त भी यह प्रसीत होने लगा कि आज रसोई घर में वास्तव में इतनी भोजन-सामग्री का अन्धकार है, जिससे अगणित व्यक्ति कुप्राप्ताद को प्राप्त कर अपने जीवन को धन्य कर सकते हैं।

वास्तव में यह आचार्यजी के चरण-कर्मों का ही प्रताप है कि जहाँ भी उनका पावन सान्निध्य होता है, वहाँ पर समस्याओं का समाधान स्वयमेव ही हो जाता है और जैन-जातन के प्रभावक मन्दिरों का जीर्णोद्धार एवं नवनिर्माण हो जाता है, जिससे मुक्ति की कामना करने वाले महानुभाव श्री मन्दिर जी की पावन छाया में अपने जीवन को विकसित कर सकें। श्री पादवंनाथ दिगम्बर जैन मन्दिर, शम्भुप्रभु श्री के नवनिर्माण के लिये वास्तव में आचार्यजी प्रमुख श्रेयक महापुरुष हैं। उनकी मंगल प्रेरणा से यह कार्य सम्पन्न हो पाया था। इसीलिये श्री मन्दिर जी में पूजा-पाठ एवं दर्शन करने वाले समस्त महानुभाव आचार्यजी के प्रति अन्तर्मन से कृतज्ञता प्रकट करते हुए उनके दीर्घ जीवन की कामना करते हैं, जिससे धर्म का पंच सर्वैव आलोकित होता रहे। □

परम श्रद्धेय आचार्य देशभूषण जी महाराज का जैनाचार्यों में प्रमुख स्थान है। यद्यपि वे आचार्यश्रवर शास्त्रिस्तामर जी महाराज की परम्परा में होने वाले आचार्य नहीं हैं किन्तु वर्तमान दिवम्बर जैनाचार्यों में उनका महत्त्व किसी की आचार्य से कम नहीं है। वे दक्षिण भारत में जन्म लेने वाले महान् सन्त हैं। हिन्दी इनकी मातृभाषा नहीं है फिर भी वे दक्षिण भारत से अधिक उत्तर भारत में समावृत्त हैं। उन्हें यहा श्रद्धापूर्वक सुना जाता है। इनका व्यक्तित्व महान् है। सन् १९८२ में उन्होंने राजस्थान की राजधानी जयपुर में वातुर्मास किया। जयपुर में इससे पूर्व भी वे वातुर्मास कर चुके हैं, इसलिये जयपुरवासियों के लिये भी वे नये नहीं हैं किन्तु इस वर्ष वे अपने जन्म स्थान कोशली से हजारों किलोमीटर दूर राजस्थान में पधारे थे। अपने इस गगल बिहार में उनके जहा भी चरण पड़े वहीं हजारों-लाखों ने अपने पलक-पावड़े बिछा कर इनका स्वागत किया। पुष्प-भुषि की। नृत्य एवं मृदंग बजाकर उनका अभिनन्दन किया। आकाश की गु जाने वाली जयजयकार की और साष्टांग नमस्कार करके अपनी श्रद्धा व्यक्त की। उनकी स्वागत सभाओं में छोटे-छोटे भागों तक में हजारों की उपस्थिति देखी गई। कोशली से लेकर जयपुर-प्रवेश तक उनके बिहार के समाचार दैनिक एवं साप्ताहिक पत्रों में प्रमुखता से स्थान पाते रहे। जब तक उन्होंने जयपुर में अपने चरण नहीं रके तब तक प्रदेश की जनता अचरी होकर उनकी प्रतीक्षा करती रही और उनके आगमन का एक-एक दिन अपनी अगुनियों पर गिनती रही।

जयपुर नगरवासियों ने प्रायः सभी प्रमुख आचार्यों, मुनियों एवं सन्तों के दर्शन किये हैं। स्व० आचार्य शास्त्रिस्तामर जी महाराज, स्व० आचार्य रूपसागर जी, स्व० आचार्य शिवसागर जी, आचार्य श्रवसागर जी, एलाचार्य विद्यानन्द जी, आचार्यकेल्य भूत-सागर जी जैसे बहुशक्ति आचार्यों को पास से देखने, सुनने एवं प्रसन्न करने का अवसर मिला है। पूज्य एलाचार्य विद्यानन्द जी महाराज के स्वागत एवं बिवाई के अनुत्पूर्व चुलुस का आयोजन देखा है। प्रतिदिन हजारों की संख्या में प्रबचन सुनने के लिए एकत्रित जनमेदिनी को देखा है लेकिन इस बार आचार्य देशभूषण जी महाराज का साधुत्व जितना उबर कर आया उतना पहिले कभी नहीं देखा गया। उनके प्रति जनसामान्य नम्रवत् आकषित हुआ है, उनके दर्शनों को नासाधित रहा है तथा उनकी पिच्छिका द्वारा आशीर्वाद लेने हेतु पथों खड़ा रहता देखा गया है। यह सब उनके चमत्कारी व्यक्तित्व का ही प्रभाव है। पञ्चा में स्त्री-पुरुष आहार देने की आभा ने पंक्तिबद्ध खड़े रहते हैं। यदि किसी के घर आहार हो गया तो वह कृतकृत्य हो गया और यदि कदाचित् नहीं हो सका तो कम की आभा में फिर तैयारी करने लगते हैं। यह सब उनके साधुत्व के प्रति आस्था का सुपरिणाम है।

आचार्यजी के जयपुर में प्रवेश होते ही इस बार फिर चुलुगिरि पर पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव आयोजन का कार्य प्रारम्भ हो गया। जयपुर जैन समाज उन्हीं के आगमन की प्रतीक्षा में था। यद्यपि लगभग एक वर्ष पूर्व ही नगर में पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा हो चुकी थी लेकिन इस प्रतिष्ठा में आचार्यजी के आशीर्वाद एवं उनके महान् व्यक्तित्व का सबको सम्मेल था। इसलिये प्रतिष्ठा महोत्सव को सफल बनाने में सब तन, मन, धन से जुट गये। समाज के जो नेताधन महाराजजी के दिगोषी समझे जाते थे, पञ्चकल्याणक महोत्सवों के आयोजनों की निन्दा करते रहते थे, आचार्यजी की सभाओं में जाने में परहेज करते थे तथा पहिले कभी महावीर जयन्ती जैसे समारोहों को बुलाने के विरोध में थे उन्हें इस बार महाराजजी का आशीर्वाद लेते हुए सबसे आगे देखा गया। प्रतिष्ठा महोत्सव समिति में उनका नाम एवं सहयोग प्रमुख रूप से प्राप्त हुआ तथा उन्हें महाराजजी के साथ बैठकर भविष्य की योजना बनाने देखा गया। वता नहीं यह सब महाराजजी के चमत्कारी व्यक्तित्व का प्रभाव है या अपने नेतृत्व को अनुगुण रखने का उपाय। कुछ भी हो, पञ्चकल्याणक महोत्सव बहुत सफल रहा और जयपुर के इतिहास में एक और प्रतिष्ठा महोत्सव का इतिहास जुड़ गया। जिसने भी इस प्रतिष्ठा महोत्सव को देखा, जयपुर नगर के प्रमुख कार्यकर्ताओं को देखा, वही महाराजजी के अनुभूत व्यक्तित्व के प्रति नम्रमस्तक हो गया। वास्तव में चुलुगिरि जैसे क्षेत्र का निर्माण महाराजजी के महान् व्यक्तित्व का ही एक सुपरिणाम है। इन्हीं कारणों से राजस्थान का समस्त जैन समाज उनके सामने नमस्तक है। □

सन्त शिरोमणि परम गुरुदेव

पं० यतीन्द्रकुमार वैद्यराज

श्री आचार्य मुन्दमुन्द ने 'भाव पाठ्य' में लिखा है—“पंचविह बेलपायं विधि सयमं दुविह संजमं चिकण्णु पायं पायिय पुब्बं विण लियं विम्मस मुद्धम्” अर्थात् पांच प्रकार के (रेशमी, सूती, ऊनी, चमड़ा, मूज) बरनों का स्वाय, भूमि पर सयन, दोनों प्रकार का संयम, भिक्षा से भोजन, पूर्णता के साथ आत्मशुद्धि—यही निर्दम चिन्तन है। श्री १०८ विद्यालंकार श्री वैद्यभूषण जी महाराज ऐसे ही दिगम्बर चिन्तन के धारी हैं। आप सही अर्थों में वेद के भूषण हैं और स्वार्थ-त्याग पूर्वक समता भाव से साधना कर रहे हैं।

आप ऐसे महापुरुष हैं जो युवाकाल में ही संन्यास ग्रहण करके भगवान् महावीर के सन्ने अनुयायी बनकर लगभग ५५ वर्ष के निरतिषार मुनिव्रत की सतत साधना में लवलीन हैं। राजनैतिक, औद्योगिक, सामाजिक हर वर्ग के लोगों को आपने प्रभावित किया है। बर्नों बेल की राजधानी देहली में रहकर जैन धर्म की प्रभावना के अनेक कार्य किये हैं। भारत के कोने-कोने में पदयात्रा करके आपने श्रमण सत्कृति का अनख जवादा है और कई उपसर्गों को जीतकर जखन रहे हैं। अनेक मुमुक्षुओं को उनकी योग्यता के अनुसार मुनि, ब्रह्मचारी, भुल्लक, एलक के पदों की वीसा देकर साधना के मार्ग पर आरुढ़ किया है। जैन धर्म को विश्व धर्म के तुल्य उद्घोषित करने वाले राष्ट्र के प्रखर सन्तप्रवर श्री एसाचार्य विद्यानन्द जी महाराज आप के सुयोग्य शिष्य हैं। अभ्यास क्षेत्र में गुप्त की बही कामना रहती है कि शिष्य महान् बने। आज राष्ट्रसन्त के पद से विभूषित होने वाले प्रखर प्रतिभा के धनी अपने श्रेष्ठ शिष्य के द्वारा सम्मान हो रहे जैन धर्म की प्रभावना के लोक-मगल कार्यों को देखकर महाराजजी की आजन्मनुभूति होती है।

अनेक तीर्थक्षेत्रों के विकास तथा जीर्णोद्धार में श्री महाराज की प्रेरणा रहती है। अयोध्या जैसे प्राचीन क्षेत्र को आधुनिक महत्त्व प्रदान करने के पवित्र उद्देश्य से वहाँ भगवान् ऋषभदेव की ३२ कुट लंबी मनोह्र प्रतिमा की स्थापना में आपका प्रयास बहुत सफल रहा है। निर्मलम् होकर भी बाल्म्य तथा कल्याण भाव आचार्यश्री के आचरण में पग-पग पर दिखाई देता है। वही कारण है कि कोई भी छोटा या बड़ा व्यक्ति महाराजश्री के समीप पहुँचकर भाँति और प्रसन्नता का अनुभव करता है।

आज जैन समाज के सामने दो प्रकार की समस्याएँ विद्यमानता का बातावरण बना रही हैं। सर्वप्रथम तो भावी पीढ़ी के कर्णधार युवक वर्ग में धर्मसाधन के प्रति बढ़ती हुआ प्रभाव दृष्टिगत हो रहा है। धार्मिक क्रियाओं एवं आस्थाओं, संयम, आचरण की उनमें शिथिलता है। मर्यादा का उल्लंघन, पश्चिमी प्रभाव से भीमों के प्रति अविश्वास तथा अर्थसंचय की मुद्रता धर्म के प्रति उदासी बढ़ा रही है। दूसरे, समाज को चुनौती प्राप्त हो रही है तथाकथित अभ्यासवादी लोगों की धीर से, जो समय तथा संयमी, स्वाधी, तपस्वी, महानुस्वर्णों की अवहेलना करते हैं; प्रत्येक हिंसकारी धार्मिक क्रिया को हेय मानते हैं; चार अनुवीर्यों में से केवल त्रयानुवीर्य का आश्रय लेकर निरन्धव एकांत का पोषण करते हैं, पुण्य का फल तो चाहते हैं पर गृहस्थ अवस्था में ही पुण्य को हेय कहते हुए दिगम्बर ऋषियों का मञ्जीर उड़ाते हैं। इस संकटमय बातावरण में हम सब का ध्यान रत्नचय के परम आराधक, विद्यालंकार, चारित्र्यभूषण, अनेकात्म के प्रवक्ता, आचार्य परम्परा के रत्नक श्री आचार्य वैद्यभूषण जी जैसे महान् पुरुषों की ओर जाता है जो अपने प्रखर तप तेज के प्रभाव से सही दिक्षा में जैन अगत् का आध्यात्मिक नेतृत्व कर रहे हैं। सन्तों का जन्म संकटों से उबार कर सम्मार्ग पर प्रवृत्ति कराने के लिए ही होता है। कबीर साहब ने ठीक ही कहा था—

“आज लगी आकास में, झरझर परें अंधार।

संत न होते जगत् में, तो जल जाता संसार॥”

ऐसे महान् सन्त गुरुदेव के चरणों में साधर प्रणाम।

□

आचार्यजी ने पचास वर्ष के अपने साधु जीवन में आत्मसाधना के साथ-साथे भारतवर्ष में यमलसर्वत्र पादविहार से जो जैन एवं जैनतर समाज में अहिंसा धर्म की ध्वजा फहराई वह सदा स्वर्णाक्षर में अंकित रहेगी। आपकी विद्वत्ता, वाणी की मधुरता, हृदय की गम्भीरता, मुक्तमन्यता की तेजस्विता, निरीहृत्सिता, स्वाभाविक वयानुता, उपसर्ग सहिष्णुता, अनुपम क्षमता प्रभृति ऐसे अनेक अनुकरणीय एवं अभिनन्दनीय तथा गम्भीर गुण हैं जो हम सरीखे अल्पजों के द्वारा अनिवर्चनीय तथा अकथनीय हैं।

विक्रम सं० २०१५ ई० सन् १९५८ के ज्येष्ठ मास के कृष्ण पक्ष में शुभप्रतिष्ठि प्रतिपदा तदनुसार शुभ दिन रविवार के प्रातः काल पूज्यजी ने अपनी पवित्रतर चरण रज से बंबाल प्रांत की राजधानी तथा सारे भारतवर्ष की महात्मसी कलकत्ता के कथकन को पवित्र किया था। आपका संसंध चातुर्मास यहाँ आनन्द सम्पन्न हुआ था। पूज्यजी की आज्ञानुसार व्याकथितोमणि सामग्री आदि अनेक उपाधि समस्तकृत श्री मानिप्रसाद जी जैन उद्योगपति जो साधु जी के नाम से सारे भारत में इस अपर नाम से भी विख्यात थे और जिनके यहाँ हम धर्मविकासक एवं प्रसिद्धि के, इन्होंने ही हमें संघवर्ती साधु-साधिनियों के सम्भाषणार्थ पूज्यजी के शीघ्रचरणों में भेजा था। जब तक पूज्यजी संसंध यहाँ विराजमान रहे तक हमें ज्ञानदान का सौभाग्य प्राप्त रहा। यह हमारे जीवन का कर्तव्यमासी युग था।

श्री दिगम्बर जैन पार्ष्वनाथ गम्भीर वेसागठिया उपवन में संघ विराजमान था। चातुर्मास में सारा उपवन आप की अमृतमयी मधुवाणी से मुञ्चलित रहा। सचमुच उस समय का दुस्व चातुर्वर्षकास की गरिमा एवं महिमापूर्ण दुस्व की काल्पनिक भूति को उपस्थित करता था। आपके सारगर्भित जनोपकारी मधुर वाचनों को सुनने के लिये जनता की बाड़-सी आ जाती थी। सारा पन्नाल जगज्जगत् भर जाता था। बैठने को जगह न मिलने से हजारों श्रोताओं को पन्नाल से बाहर ही खड़े रहकर उनके प्रवचनों को सुनने में भारी आनन्द का अनुभव होता था।

यह सारा दुस्व आज भी हमारी आंखों के सामने ताजगी को गिरे हुए दिखाई दे रहा है। ऐसे अग्रतिम, प्रतिभासम्पन्न, अकारण्यपण्य, श्राव्यमाण के हितचिन्तक, साधुमना, आचार्यजी कताबु हों और हम सरीखे अज्ञानियों को ज्ञान प्रदान करते रहें ऐसी १००८ वयवान् महावीर स्वामी के शीघ्रचरणों में सहस्रकः प्रार्थना है। □

सिद्धियों के धन्य

आचार्य जिनेन्द्र

श्री देशभूषण जी महापात्र एक सिद्ध तपस्वी हैं। एक बार इन्दौर से श्री गम्भीर पार्ष्वनाथ जी की ओर युनि जी देशभूषण जी महाराज के साथ नर-नारियों ने देवत ही प्रस्थान किया। चलते-चलते अचानक भी के करीब यह संघ पहुँचने वाला था कि वनघोर मैनों की घटा उमड़ आई। जंगली शेर था। नर-नारियों में व्याकुलता व्याप्त हो गई। महाराजजी ने धर्म के आतिथ्यों की भावना विचलित देखी तो सभी को जैनधर्म पर आस्था दृढ़ रखने का उपदेश दिया। सभी को एकजिंत कर गोलाकार में बसा कर अपने कमण्डलु के मंजित जल से गोलाकार को रेखांकित कर दिया। उस की वनघोर वर्षा आस-पास चारों ओर हो रही थी, किन्तु उस गोलाकार के अन्दर एक भी बूँद प्रवेश नहीं कर सकी। सम्पूर्ण नर-नारियों ने महाराज देशभूषण जी के जगज्जगत् ज्योतिष्क ज्ञान से प्रभावित होकर वनघ-मेदी जयकारों से उस वनप्रदेश को गुञ्जावमान कर दिया। यह प्रत्यक्ष सिद्ध वनलक्ष है उन आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज का किन्हीं सम्पूर्ण भारतवर्ष में जैनधर्म की ध्वजा फहराई है। मैंने अयोध्या के वंशकल्याणक में श्री जी महाराज जी की अद्भुत प्रतिभा की गम्भना की थी। ऐसे अनेकानेक शुभ अवसरों पर श्री महाराज जी के साक्षात् दर्शन करने में अपने को धन्य मानता रहा हूँ। आचार्यजी के अभिनन्दन समारोह पर हम दोनों पति-पत्नी चरणों में कोटितः गम्भना करते हुए उनके शीघ्रचरणों की गंजल कामना करते हैं। □

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज ने राजधानी में पहली बार अपने मंत्र-प्रवचन के अवसर पर मेरे घर के निकट श्री विष्णुधर जैन नये मंदिर जी की निकटवर्ती पंचायती वर्षमाता की अपने गौरवमण्डित चरणों से पवित्र किया था। इस नैकद्वय का साथ उठा कर मैं प्रतिदिन पूज्य महाराज के दर्शन को दो या तीन बार वर्षमाता में जाया करता था। तपोभूति आचार्य महाराज साधना में रत रहते हुए निरंतर स्वाध्याय एवं मंत्र-प्रवचन से आत्म-कल्याण एवं पर-कल्याण में संलग्न रहते थे। कल्प भाषा के श्रवणों का निरंतर अभ्यसन, अनुयाय एव सम्पादन का कार्य चलता रहता था। पूज्य आचार्यजी की कठोर साधना एवं तपश्चर्या का मेरे जीवन पर गहरा प्रभाव पड़ा और मैं हृदय से उनके पावन श्रीचरण में नत-मस्तक हो गया।

पूज्य आचार्यजी जिस समय आहार की विधि को जाते थे, उस समय मैं भी ब्रह्मा से चौके लगाया करता था। मेरे घर में चौके लगने के कारण ब्राह्मिक शांतावरण ही बन गया था। पूज्य आचार्यजी का कई दिनों के उपरान्त मेरे यहां आहार हुआ और मैं अपनी कुटिया में उनके श्रीचरण का प्रवेश पाकर अपने को गौरवान्वित अनुभव कर रहा था। आहार के उपरान्त पूज्य महाराजजी परिचारजन एवं अन्य उपस्थित सज्जनों को धर्मोपदेश दिया करते थे और सका-समाधान भी किया करते थे। मैंने महाराजजी से निवेदन किया कि महाराजजी आपकी आहारस्थाना के समय सबसे पहले मेरा घर पड़ता है, किन्तु इतने दिनों के बाद मुझे यह सौभाग्य किस प्रकार से प्राप्त हुआ ? ज्ञापने यह अनुकम्पा पहले क्यों नहीं की ?

आचार्यजी ने मंत्र-मंत्र मुक्कड़ कर कहा कि मुनि एवं श्रावक, दोनों को ही अपने-अपने धर्म और कर्तव्य का पालन करना चाहिए। जिस प्रकार वे दुकानदार अपनी दुकान को सजा कर रहता है और दूर-दूर की सामग्री एकत्र करता है और ब्राह्म के जाने की निरंतर प्रतीक्षा किया करता है और जब ब्राह्म आ जाता है, तब वह अपने को सज्ज मानता है। इसी प्रकार श्रावक को अपना दैनिक कार्य नियमपूर्वक करना चाहिए। यह अलग बात है कि उसे कल की प्राप्ति कब होती है। यह निश्चित है कि ब्राह्मिक अनुष्ठान करने वाले कल्याणीय श्रावकों को अपने-अपने क्लृप्तों का निश्चित रूप से कल मिलता है। इसके उपरान्त उन्होंने परिवार के हाथकों में रुचि का प्रदर्शन करते हुए सबके बारे में आभार्यक जानकारी एकत्र की। उन्होंने बताया कि बोड़े ही समय उपरान्त अयोध्या के अन्धर पंच कल्याणक-प्रतिष्ठा का आयोजन किया जाएगा। उसमें इन नष्ट-मुने हाथकों की संगीत, मृत्यु प्राप्ति दिखा कर सत्ता-नश्यत में अपना धर्मित-प्रवर्णन करना चाहिए। उनकी पावन वाणी एव प्रेरणा ने बच्चों के मन को अभिभूत कर दिया और वे मृत्यु-संगीत का अभ्यास करने लगे और उन्होंने अयोध्या की की पंच-कल्याणक प्रतिष्ठा में अपना कार्यकथ प्रस्तुत किया। बास्तव में आचार्यजी का पावन उद्बोध्यक उपदेश धर्म पर चलने की प्रेरणा देता है और मैं तो वह स्वीकार करता हूँ कि उनके सानिध्य में ही मेरा हर प्रकार से विकास एवं मार्ग-दर्शन किया है। उनके चरणों में अनेकानेक नमोऽस्तु करते हुए उनके स्वल्प एवं दीर्घ जीवन की निरंतर मंत्रम कामना करता हूँ। □

निर्भीक और मार्मिक वक्ता

श्री मांगीलाल सेठी 'सरोज'

आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज के दर्शन का सौभाग्य मुझे दिल्ली में मिला था। आपकी सरल शान्त सौम्य मुद्रा निरव्य कर एक अनुपम आकर्षण की अनुभूति हुई। हृदय प्रसन्न से सद्गन् हो गया। आप जैसे महान् तपस्वी, ज्ञानमं प्राप्त विद्वान्, सत्य भाषा के ज्ञाता, प०पृ० १०० स्व० आचार्यजी शान्तिसागर जी की परम्परा के सुयोग्य निर्वाहक, निर्भीक मार्मिक वक्ता, परमहंस योगीराज के कारण जैन समाज अपनी अमम संस्कृति के लिए जितना गर्व करे, बोझा है। त्याग के साथ विद्वत्ता का सद्भाव आज के इस शोकिक युग में परमावश्यक है जिससे विनाश के कमार पर खड़े अज्ञान विष्व के कल्याण के लिए विज्ञानसम्मत जैन सिद्धान्त कृषी संजीवनी सूदी का महत्त्व देखी-विदेसी विद्वान् अनुभव कर सकें। आचार्य महाराज की इस ओर सक्रियता को नकारा नहीं जा सकता। आचार्य महाराज वसाविक बाणुपान् होकर ज्ञान की अविरल धारा निरंतर प्रवाहित करते रहे जिससे प्रत्येक वर्गों को आत्महितकर मार्गदर्शन मिलता रहे। श्री और प्रभु से इसी प्रार्थना के साथ ऐसी अनुपम विभूति के चरणों में ब्रह्मापूरित हृदय से बारम्बार नमस्कार करता हूँ। □

आचार्यरत्न देशभूषण जी धर्मप्राण प्रभावक प्रवक्ता हैं। दाखिनाय होते हुए भी आपकी भाषा अतस्तत हो कर अक्षरों के बाली होती है। मुझे याद है जब आचार्यजी देहली में बिराजमान थे, एक विदेशी विद्वान् आपके उपदेश को सुनकर नदम हो गया था और उसने आचार्यजी के चरण स्पर्श करते हुए सभा में ही आज्ञा सङ्ग-नास-सेवन का त्याग कर दिया था, अष्टभूत भूषण धारण किये थे और अपने को जैन होना घोषित किया था। संयोगवत् आचार्यजी का उस दिन अष्टभूत भूषण पर ही प्रवचन चल रहा था।

जयपुर में एक आर्यसमाजी केन्द्रदास जी ने आचार्यजी से प्रश्न किया था कि आप दंतोन नहीं करते हैं। इससे तो दाँतों में पायरिया की बीमारी हो सकती है, मुह में बदबू आ सकती है, दंतज्यादि की बीमारी हो सकती है। तब आचार्यजी ने मुस्कराते हुए कहा था कि हम आहार करने के बाद मुष्कमुष्टि करते ही हैं। किन्तु याद रखिये कि दाँतों का आँतों से घनिष्ठ सम्बन्ध है। प्रायः सभी बीमारियाँ आँतों से उत्पन्न होती हैं। जिसकी आँत खराब हैं, उसके दाँत भी खराब होते हैं। हम दिन में अल्प आहार लेते हैं। सर्वदा गर्म किया हुआ प्रासुक जल पीते हैं। हमें देख लीजिये। हमारे मुह में आपकी बटाई हुई एक की बीमारी नहीं है। इस उत्तर से सभी आचार्यजी के ज्ञान की गम्भीरता गान गये थे। आचार्यजी की सभी विषयों पर अबाध गति है। बहुमुखी प्रतिभा है। गभीर ज्ञान है। इसी आपने इस बीसवीं शताब्दी में धर्मगण संस्कृति के उन्मयन में, धार्मिक जागृति करने में ऐतिहासिक योगदान किया है। आपके प्रवचन से प्रभावित होकर बड़ी संख्या में मानवों ने आपसे श्रवण सिये हैं। अनेक व्यक्ति मुनि व आचार्य जैसे महान् पद ग्रहण कर आत्मसाधना की ओर उन्मुख हुए हैं। विश्वधर्म के प्रेरक, प्रभावक बनता आचार्य मुनि विद्वान् महाराज आपके ही शिष्य हैं, जिन्होंने अपनी विद्वत्ता से सम्पूर्ण भारत में अपने गुरु का नाम उज्ज्वल करते हुए अपना कीर्तिमान स्थापित किया है।

इस तरह आचार्यजी अपने अनेक शिष्य-प्रशिक्ष्यों द्वारा तथा स्वयं भी पदयात्रा द्वारा आज के भौतिकता द्वारा अज्ञान, क्लान्त सारे देश में प्रवेश कर जैन धर्म के महान् सिद्धान्तों का प्रचार-प्रसार कर सुख-आनन्द का मार्ग प्रशस्त कर रहे हैं। वस्तुतः इस युग में धर्मभूति, धर्मप्राण, महातपस्वी आचार्यजी का आधिपत्य विश्व के लिये अग्रतिष्ठ बरदान है। उनके आध्यात्मिक उपदेशानुसार का साधो सौधो ने लाभ लेते हुए सुख व आनन्द की सही दिशा प्राप्त की है। सिद्ध तपस्वी, श्रमणों में अग्रणी, महामनीषी, बालब्रह्मचारी, आचार्यजी के अनेक रचनात्मक कार्यों में भारतीय अमण संस्कृति का पक्ष उजागर हुआ है। जैन धर्म के प्रति और मन साधुओं के प्रति कुछ अविवेकी जनों द्वारा फैलाई गई अनेक भ्रान्तियों का आपके प्रभावक प्रवचनों व व्यक्तित्व-कृतित्व से निराकरण हुआ है। ऐसे परमोपकारी, विश्ववृद्ध, धर्मप्रवक्ता के उन्नायक आचार्यरत्न का जैनाजैन समाज चिरञ्छणी रहेगा और अपनी अगाध श्रद्धा उनके पावन चरणों में समर्पित करता रहेगा। हम भी तीर्थंकर देशना के परम प्रचारक, सर्वकल्याणपरक, विश्वधर्म की उद्घोषक, अकारण शत्रु, उद्भट विद्वान्, महान् तपस्वी, धर्मप्रभावक, परम पूज्य, श्रमणोत्तम, जगद्गुरु आचार्यरत्न जी देशभूषण महाराज के पावन चरणों में विनम्र श्रद्धांजलि समर्पित करते हुए उनकी दीर्घायु के लिये कामना करते हैं। □

साधवो न हि सर्वत्र

श्री ताराचन्द जैन

स्नेहाचार्य चित्तोद्विगीत जैन शिष्या फूलों की सैज नहीं है। इसकी कठोरता का अनुमान इसी बात से लगाया जा सकता है कि विषम्बर जैन साधु इने-गिने ही होते हैं। इन इने-गिने साधुओं में श्री तपः पूज आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज अग्रगण्य हैं। अपने कठोर तप और अमृतपूर्व त्याग के बल पर वे तृतीय परमेश्वरी के परम पद को प्राप्त कर चुके हैं और शिवमहल की ओर तीव्र गति से बढ़ रहे हैं। वैश्व, काल और परिस्थितियों के अनुसार अपने को समायोजित करने में कुशल आचार्यजी ने अपने बहुमुखी व्यक्तित्व के बल पर जनकल्याण के अनेक महत्त्वपूर्ण कार्य किये हैं। जैन समाज के शत्रुओं की विकास में भी आपका अविस्मरणीय योगदान रहा है। सच्चे साधु के सभी गुणों से सम्पन्न आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज के चरणों में मैं अपने श्रद्धा-पुष्प समर्पित करता हूँ। □

दिनांक २५-५-१९६३ को आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज सत्कर (आसियर) में पधारे थे। अगले दिन साधारणतया उष्य से आचार्यजी की पद्मगाहन [बधि नियम सहित मिल जाने के कारण मेरे घर पर उनका आहार हुआ। नवव्राम्भितपूर्वक मैं उन्हें जिस कमरे में कर-पात्र में आहार करना रहा था उसकी छत पर स्वच्छ श्वेत चादर का बंदोबा बंधा हुआ था। अचानक महाराजजी के सम्मुख सनधय एक गज की हूरी पर चढ़ीये मे से स्वच्छ जल की पाँच-सात बूँदें टपकी, जिन्हें देखते ही महाराज ने कर-पात्र संकुचित कर लिया और अपवित्रता ध्यानकर आहार लेना बन्द कर दिया। मैंने और मेरे परिवारजनो ने महाराजजी से करबद्ध निवेदन किया कि वे आहार पुनः प्रारम्भ करें और उन्हें यह भी विश्वास दिलाया कि “बंदोबे के ऊपर या छत पर आस-पास कोई नाली भी नहीं है जहाँ से गन्धा पानी भा सके। यह तो वास्तव में महाराजजी के तपोबल की सिद्धि से किसी शासन देव द्वारा की गई सुगन्धित जल की वृष्टि थी। यह उत्तम तपोबल का अतिशाय है।” इस प्रकार आहार सानन्द निरन्तराय सम्पन्न हुआ और यह चमत्कार देखकर दर्शनार्थ आये हुए आचक समुदाय ने महाराजजी का जयजयकार किया।

आहार-दान के बाद पीछी ग्रहण करने के पश्चात् हम सभी महाराज का चरण-चन्दन करने लगे तो महाराज ने कहा— “तुम बड़े बाबाल धर्मज जिनबन्धु हो।” मैंने कहा—“महाराज, आप मेरे घर आये यह मेरा परम सौभाग्य है। मैं नाश्वो मे उत्पन्न है कि तीर्थंकरों के आहार के समय दाता के मकान पर पंचरत्न की वृष्टि होती थी। वर्तमान मे कमियुग काल है, भोगभूमि काल नहीं, अतः रत्नों के स्थान पर आज सुगन्धित जल की वृष्टि हुई है।” महाराज बोले—“मैंने भी ऐसा द्रव्य पहली बार तुम्हारे यहाँ ही देखा है। जल टपकता देखकर अपवित्रता के भय से मैंने हाथ संकुचित कर लिया था, किन्तु तुमने छत पर नाली न होने का विश्वास दिलाते और सुगन्धित जल-वृष्टि की बातें कह कर मेरी शंका दूर की। तुमने बाद मे चादर जोलकर छत भी दिखलाई। वास्तव मे आहार-दान के समय तुम्हारे मन के उत्तम भावों के कारण यह अतिशयशाली घटना हुई है। तुम भाग्यशाली उत्तम धर्मज पुरुष हो।”

मेरे यहाँ महाराजजी के आहार के समय फोटोग्राफ नहीं था, अतः इस अतिशय शाली घटना के अवसर पर चित्र न ले सका। इसका मुझे दुःख रहा। जब तक मैं ५०-६० मुनियों व आर्यक-आधिका, सुल्लक-मुल्लिकार्जों को आहार-दान कर चुका हूँ, लेकिन ऐसी घटना कभी नहीं घटी। आचार्य देशभूषण जी महाराज की साधना, सवम और तपोबल वास्तव मे अद्वितीय हैं और उनका स्वयं का जीवन अलौकिकता के दिव्य गुणों से मण्डित है। उनके अचरणों मे मेरा और परिवारजनों का भक्तिपूर्वक कोटि नमन है। □

A DEVOTEE'S HOMAGE

Km. Shakuntala D. Chowgule

Acharyaratna Shri Deshabhushanji Maharaj is a great Jain saint of our times. He has traversed the length and breadth of the country spreading the gospel of Lord Mahavira wherever he went. My association with Acharyaji started in my childhood. I was overtaken by awe when I first met him, thinking that such a great and eminent personage would not take notice of a small child. But my fears were soon gone. To my pleasant surprise, I found that Acharyashri is a great lover of children. In fact he blesses everyone irrespective of one's age, with his benign presence. He is so simple and unassuming that anyone can go to him and have his blessings. I started giving him 'Āhāra' since I was eight years of age. My first 'darshana' of Acharyaji filled me with holy and noble thoughts and inspired me to follow the path of 'dharma' as propounded in our scriptures. In our city Kolhapur, Acharyaji installed a 28 feet high idol of Bhagawan Vrishabhanath in the Lakshmin Jain Matha. The local Jain community is running a college, two high schools and a library for the benefit of students. While paying my humble and respectful homage to this great saint and ascetic, I pray that he may continue to guide us along the path of 'dharma' for many more years to come. □

अतिशय क्षेत्र (बरेली) का विकास

श्री सुमत प्रकाश जैन

आचार्यरत्न १०० श्री देवाभूषण जी महाराज ने संघ सहित मार्च १९७४ में देहली से उत्तर प्रदेश की ओर बिहार किया। महाराजजी की इच्छा उत्तर प्रदेश में श्री अहिच्छन्त पारमेश्वर अतिशय शीर्षोत्तम विष्णुवर जैन मन्दिर रामनगर किला जिला बरेली के बसान करने की हुई। महाराजजी का संघ दिल्ली से बिहार करने गाजियाबाद, हापुड़, गजौली, हसनपुर, सवल, चंदासी होते हुए अग्रैम में श्री अहिच्छन्त जी पर जा पहुंचा था। अधिकतर रास्ता मुस्लिम बहुल था परन्तु महाराजजी के अमृतपूर्व व्यक्तित्व, ओजस्वी धारण, मधुर वाणी एवं सरल स्वभाव से गांव-गांव के न केवल जैन बल्कि सभी समुदायों के स्त्री-पुरुष व बच्चे बहुत ही प्रभावित होते थे और सैकड़ों लोगों ने उनके मधुर उपदेश सुनकर मज-मांस आदि का सेवन त्याग दिया। ग्रामवासी महाराजजी की अपने गांव से अवश्य ठहराने थे तथा कुछ उपदेश सुनकर ही आगे जाने देते थे। आगे की दूर व्यवस्था में वे अपना पूरा सहयोग देते थे एवं मीलों सघ के साथ पैदल चलते थे। इस प्रकार ग्रामवासियों ने जगह-जगह पर महाराजजी की ओजस्विनी वाणी से लाभ उठाया। अग्रैम में श्री अहिच्छन्त जी पर जब महाराज श्री का सघ पहुंचा तब भी श्री साथ था। उस समय क्षेत्र पर श्री १०० मुनि श्री शान्तिसागर जी भी ठहरे हुए थे। उन्होंने भी आचार्यजी के सघ के पधारने पर बड़ी प्रसन्नता व्यक्त की। आचार्य देवाभूषण जी महाराज का सघ श्री अहिच्छन्त जी पर तीन दिन ठहरा। क्षेत्र पर दर्शन करने तथा भ्रमण पारमेश्वर की प्राचीन मूर्ति (तिरनाल वाले बाबा) की भजना करके आप बहुत ही प्रभावित हुए तथा क्षेत्र पर तिरनाल वाले बाबा की मूर्ति को बड़ा अतिशयवान बताया। महाराजजी ने वहां पर दो पाठ भी कराये। जिस दिन महाराजजी क्षेत्र पर पहुंचे थे उससे अगले दिन ही प्रातःकाल की बेला में जब मैं महाराजजी के दर्शन को गया तो उन्होंने कहा था कि इस क्षेत्र का शीघ्र ही विकास एवं नवनिर्माण होगा। महाराजजी की इस वाणी को सुनकर सभी को बड़ा आश्चर्य हुआ था क्योंकि उस समय न तो इस प्रकार की कोई योजना विचाराधीन थी और न भविष्य में किसी ऐसी योजना के आसार नजर आ रहे थे। परन्तु फिर भी महाराजजी के कथन पर विश्वास हो गया था और केवल दो वर्ष बाद ही महाराजजी की भविष्यवाणी साकार होती नजर आने लगी जब ८-१०-१९७६ को आबक जिलेमणि, दामदौर साहू शान्तिप्रसाद जी मुझे साथ लेकर क्षेत्र पर पहुंचे। साहू जी क्षेत्र के तथा तिरनाल वाले बाबा के दर्शन करने बहुत ही प्रभावित हुए तथा रात को क्षेत्र पर ठहरे। अगले दिन प्रातः पुनः क्षेत्र पर दर्शन करके क्षेत्र पर जाये हुए सब लोगों के सामने उसके नवनिर्माण में अपना पूरा सहयोग देने की घोषणा कर दी और मुझे शीघ्र ही उसका एक 'मास्टर प्लान' बनाने को कहा। सेठ सिखर चन्द जी जैन (राजी मिस मेरठ वाली) के सहयोग से शीघ्र ही मास्टर प्लान बनवाया गया। सेठ सिखर चन्द जी ने भी अपनी ओर से हर प्रकार की सहायता का आभ्यासन दिया। बार-बार साहू के अन्दर ही पूरा मास्टर प्लान व मॉडल तैयार करके साहू जी की स्वीकृति से निर्माण का काम चालू कर दिया गया और सब ओर से इस कार्य में पूरा सहयोग मिलता चला गया और एक वर्ष में ही इस क्षेत्र का न केवल नवनिर्माण एवं विकास हो गया बल्कि अग्रैम १९७८ में क्षेत्र पर पंचकल्याणक प्रतिष्ठा भी बड़ी धूमधाम से हो गई। ऐसी साकार हुई आचार्यरत्न श्री देवाभूषण जी महाराज की भविष्यवाणी। जिन लोगों ने क्षेत्र को १९७७ से पहले देखा है तथा फिर अग्रैम १९७८ के बाद देखा है वही इस नवनिर्माण एवं विकास का सही मूल्यांकन कर सकते हैं कि किस तरह से पूरे क्षेत्र का कायाकल्प हो गया है। क्षेत्र से बापिस दिल्ली को बिहार करते हुए महाराजजी रामपुर, अमरौहा, मुरादाबाद, हापुड़, पिलखुवा, गाजियाबाद होते हुए लगभग आठ माह बाद बापिस दिल्ली पहुंचे। महाराजजी के इस प्रकार उत्तर प्रदेश से बिहार करने से जैन-अजैन सभी वर्गों में बहुत ही धर्म-प्राप्ति हुई और लोगों ने उनकी अमृतवाणी का पूरा-पूरा लाभ लिया। □

उपसर्ग विजेता

श्रीमती जैनमती जैन

लगभग ७५ वर्षों का विद्वत्पार्ष्ण लेखन, सम्पादन व अनुवाद करने वाले, मराठी, गुजराती, कन्नड, हिन्दी, अंग्रेजी, प्राकृत, संस्कृत आदि भाषाओं के ज्ञेता, आचार्य जयप्रति श्री महाराज के परम शिष्य और आचार्य विद्यानन्द जी जैसे आचार्यों के परम गुरु देवाभूषण जी महाराज के जीवन में विभिन्न भयानक और दुर्भाग्य उपसर्ग आये। आचार्यजी ने तपस्या और आध्यात्मिक बल से निर्विकार रूप से उनको सहन कर दिगम्बर जैन धर्म परम्परा का अनुकरण किया है। इस प्रकार के धर्मकर उपसर्गों को जीतते वाले, परिश्रमों को सहने वाले, कठोर तपस्वी आचार्यरत्न श्री का मैं शत-शत अभिनन्दन करती हूँ। □

सार्वजनीन हित के प्रेरक

श्री कण्ठेदो लाल जैन

आचार्यश्री के दर्शनो का सुयोग मुझे आज मे लगभग २५ वर्ष पूर्व दादरी में मिला था। उस समय वे दिल्ली से सिकन्दराबाद की ओर जा रहे थे। दादरी में उनके रुकने की व्यवस्था उसी कालेज में की गई थी जिसमें मैं शिक्षक था। मैंने हमेशा यही अनुभव किया कि उनका दृष्टिकोण उदार है। सिकन्दराबाद में समाज ने आचार्यश्री की प्रेरणा से ऐसा धर्मार्थ जीवनशालय बोला था, जिससे सभी जनसमुदाय लाभ लेता था। सार्वजनीन हित की प्रेरणा देने वाले साधु चिरज ही होते हैं।

उनके प्रवचनों के दो भाग दानवीर सेठ जुगलकिशोर जी बिरला एवं अखिल भारतीय आर्य हिन्दू धर्म सेवा संघ की ओर से प्रकाशित हुए थे, जिन्हें पढ़ने, देखने का सुयोग मुझे गाजियाबाद के जैन मन्दिर में मिला था। जैनतर समाज द्वारा प्रवचनों के प्रकाशन हेतु आर्थिक सहयोग दिया जाना आचार्यश्री के उपदेशो की सरसता, सारगर्भिता और जैनधर्म को विश्वधर्म के रूप में प्रचारित करने की क्षमता का द्योतक है। □

साड़ी पर हवन

श्रीमती जयश्री जैन

विश्व में सतों की महिमा का अपूर्व योजोगन हुआ है। सतों के बिना सत्कार असंभव है। सतों की आत्माय में जैन धर्म के सन्तों का स्थान सर्वोच्च है। मैं ऐसे ही निम्पुही मुनि आचार्य देशभूषण जी महाराज का एक पुनीत स्मरण प्रस्तुत कर रही हूँ। घटना काशी की है।

बहुं महाराज श्री आचार्य देशभूषण जी का मयल पदार्पण हुआ। आपकी अलौकिक सिद्धियाँ प्रसिद्ध हैं। आपने एक बनारसी साड़ी मनभाई और उसे बमनीन कुछ करके बिछा दिया। जनसमुदाय कोबुहल से देख रहा था। आपने उस नवीन साड़ी पर मन्त्री से हवन आरम्भ करवाया। साड़ी के ऊपर ही अग्नि प्रज्ज्वलित करके हवन किया गया। हवन शान्तिपूर्वक एक-डेढ़ घण्टे में समाप्त हुआ। इसके बाद उस साड़ी को उठाया गया। किन्तु उपस्थित जन-समुदाय यह देखकर दंग रह गया कि हवन के बाद राख तो बच गई पर साड़ी का कुछ न बिगड़ा। वह अग्नि में तपे हुए कुन्दन के समान और भी अधिक चमक रही थी। ऐसा चमत्कार तपोनिधि आचार्य दिगम्बर मुनि देशभूषण जी महाराज ने आज भी सतसत्कारेण विद्यमान है। उनके चरणों में शतशः नमन। □

सजीव तीर्थ

कु० किरणमाला जैन

लापर, व० प्र०

श्री १०८ आचार्य देशभूषण जी महाराज यथार्थ में जीवित तीर्थ हैं जिनकी सगति या दर्शन करने से भारत के मानवों का प्रति-विम हित हो रहा है और होता रहेगा। इस जीवित तीर्थ का अवतरण महाराष्ट्र तथा कर्नाटक के सीमास्थल बेलगांव के कोथली नामक ग्राम में हुआ था। देशभूषण नामक इस सजीव तीर्थ पर सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य, सम्यक् तप, श्रेष्ठ दीर्घायु रूप पांच मन्दिर शोभायमान हैं जिनका दर्शन कर बाल, बुढ़, युवक, नर-नारी सभी मोक्षमार्ग में चलकर अपना कर्तव्य पालन कर रहे हैं।

भारत के इस सुस्थान रम्य तीर्थ पर अहिंसा, सत्य, अर्चोय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह रूप हरे-भरे विशाल एक फलप्रद वृक्ष खड़े हुए हैं जिनकी भीतल छाया में बैठकर सभी वर्ग के मानव तथा पशु-पक्षी शान्ति-सुखा का पान करते हुए आनन्दित हो रहे हैं। अनेक व्यक्तित्व यम नियम रूप अमृत फलों का आस्वादन कर समन्यिष्ठ जीवन की साधना कर रहे हैं। इस आध्यात्मिक तीर्थ से अमा विनय सरलत्व मोक्ष सत्य संयम तपस्या आकिञ्चन्य ब्रह्मचर्य स्वरूप अनेक धर्मों के निर्मल प्रवाहित हो रहे हैं जिनमें स्थान कर अज्ञानी ने ज्ञान, निर्बल ने बल, रोमी ने निरोमिता, अनाचारी ने आचार, अविचारी ने विचार, सुल ने जागरण और दानवी ने मानवता को प्राप्त किया है। इस चेतनात्मक तीर्थ से ज्ञान की सरिता प्रवाहित हुई है जिसमें से प्राकृत, सस्कृत, कन्नड़, गुजराती, मराठी, बंगला, तमिल आदि विविध भाषा-भाषियों ने ज्ञान-जल का लोकोप लेकर पापताप को शान्त कर मानव-जीवन को पवित्र बनाया है। यह वह उन्नत तीर्थ है जिसने अनेक तीर्थों का बीजोद्धार, अनेक तीर्थों का उद्धार, अनेक मन्दिरों का निर्माण, पाठशालाओं, धर्मशालाओं और पुस्तकालयों का निर्माण कराया है। □

काव्यवी व्यक्तित्व

१२६

पूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज विश्व सन्तों की ओरी मे महान् विभूति हैं। उनके श्रीचरणों मे बैठकर मैंने अनुभव किया है कि मे संसार मे रहते हुए भी संसार से विरक्त हैं। शरीरधारी होते हुए भी अशरीरी हैं। दिव्य ज्योति से अनुप्राणित हैं। जैन धर्म एवं साधना को उन्होंने सहज जीवन पद्धति के रूप मे अपनाया है। उनका उदार हृदय केवल विश्व मानव के लिए ही नहीं बल्कि मानवैतर प्राणियों के लिए भी कल्याणीय और समर्पित है। साहित्य-साधना और रचनात्मक कार्यों मे निरन्तर तल्लीन रहने वाले महाराजकी की मैं बन्धना करता हूँ और भगवान् श्री जिनैन्द्र देव से उनके दीर्घ आयुष्य की कामना करता हूँ जिससे सतत मानवता को उनसे प्रेरणा व दिशा मिलती रहे। □

आरा (बिहार) में महाराज का लेखन-कार्य

श्री मुबोध कुमार जैन

जैनसिद्धान्त भवन, आरा

आरा के लिए यह अत्यन्त गौरव की बात रही है कि इस स्थान पर मुनिराज के दो चातुर्मास हुए थे। बड़ों भारी धार्मिक प्रभावना उनके कारण आरा नगर मे ही नहीं बल्कि सम्पूर्ण बिहार प्रांत मे हुई थी। आरा से ही ससय उन्होंने सभी ओरों की बन्धना की थी तथा सभी नगरों मे पदार्पण कर उन्हें पवित्र किया था। ऐसे बहुत ही कम त्यागी या मुनि आरा आते हैं जो श्री जैन सिद्धान्त भवन के विभाज्य इत्याकार मे बैठकर अध्ययन, मनन, चिन्तन के अतिरिक्त लेखन भी करे। मुनिराज श्री देशभूषण जी महाराज ने अपने चातुर्मासों के दौरान दक्षिण भारतीय हस्तलिखित ग्रन्थों के अनुवाद किये तथा स्थानीय चित्रकारों से जैनचित्र तैयार कराए। उनके द्वारा लिखित कई ग्रन्थों का प्रकाशन इस स्थान से हुआ। जिस समय मुनिराज नगर में निकलते थे उस समय जैन-जनों मन्त्री की बहुत बड़ी भीड़ इनके साथ चलती थी तथा इनके उपदेशों मे भी सभी एक समान चर्चितभाव से शामिल होते थे।

महाराजकी का अभिनन्दन कर जैन समाज स्वयं अपने ही गौरव का सम्बर्द्धन करेगी। मैं इस शुभ अवसर पर अपनी सादर बन्धना आचार्यकी को अर्पित करता हूँ। □

अद्भुत स्मृति के धनी

श्री दयोगामल जैन

पंच, प्राचीन श्री अथवाल दिगम्बर जैन पंचायत (पंजीकृत), दिल्ली

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का जयपुर के चूलगिरि क्षेत्र मे पंचकल्याणक प्रतिष्ठा कराने एवं बुद्धेलखड की धर्मयात्रा के निमित्त लगभग सन् १९८१ मे जयपुर पधारना हुआ था। मैं बिगत वर्षों मे आचार्यकी की धर्मप्रभावना का साक्षी रहा हूँ। अतः अद्भुतभूत होकर उनके दर्शन के निमित्त मैं राजस्थान की राजधानी जयपुर भी गया। वहाँ के एक स्थानीय मन्दिर मे मुझे आचार्यकी के पावन चरणों के स्पर्श का पुण्य अवसर मिला। एक धर्मप्रेमी आवक ने इस अवसर पर मेरा परिचय जानना चाहा और मुझसे पूछा कि मैं कहाँ से आया हूँ। मैंने उत्तर दिया कि दिल्ली से। मेरे द्वारा उत्तर दिये जाने से पूर्व ही आचार्य महाराज के पावन मुखारविन्द से अपना नाम मुनकर मे विस्मय मे पड़ गया और साथ ही वद्गद् भी हुआ। आचार्यकी की बुद्धावस्था और रुग्ण दशा को देखते हुए मुझे स्वयं मे श्री यह अनुमान नहीं था कि महाराजकी लगभग दस वर्ष के लम्बे अन्तराल के बाद भी भेट होने पर अनायास मुझे पहचान लेंगे। वह अणु मेरे जीवन का अविस्मरणीय स्वर्णिम अणु था जब दिगम्बर जैन धर्म के आदर्श तपस्वी ने आत्मीयतापूर्वक मुझे इस प्रकार आशीर्वाद दिया हो।

सात्विकारो का कथन है कि सच के पावन के लिए आचार्यों मे वेतना भाव होना चाहिए। आचार्यकी के इस वेतन्य भाव को देखकर उनके प्रति मेरे मन का अद्भुत-भाव और भी प्रगाढ़ होता चला गया। मैं समझ गया कि आचार्यकी की स्मृति अद्भुत है। यही कारण है कि आप जिस धर्मग्रन्थ का स्वाक्षयण कर लेते हैं वह उन्हें सर्वत्र के लिए स्मरण हो जाता है। उनकी साधना के ५१ वर्ष पूर्ण हो जाने पर मैं उनके चरणों में अद्भुतगत होकर कोटि-कोटि नमोज्ञु निवेदित करता हूँ। □

मेरे निकट परिचित श्री सुरेश चन्द जैन, सुपुत्र स्वर्गीय सादा निरञ्जन दास जी जैन, नवीन शाहवरा, दिल्ली नवम्बर १९७६ में अपनी श्रवणबेलगोल की यात्रा के अवसर पर मेरे निवास-स्थान पर बंगलौर में पधारे थे। उन्होंने मुझसे अनुरोध किया कि मैं भी श्रवण बेलगोल चम कर भगवान् श्री बाहुबली जी की प्रतिमा के दर्शन एवं आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का सान्निध्य प्राप्त करूँ। श्वेताम्बर जैन सम्प्रदाय में अन्य जेने के कारण दिवम्बर मुनियों ने मेरी कोई आस्था नहीं थी किन्तु उनके स्नेहपूर्ण आग्रह को मैं किसी भी प्रकार न टाल सका। १३ नवम्बर, १९७६ को भगवान् श्री बाहुबली जी के पावन दर्शन के उपरान्त १४ नवम्बर, १९७६ को रात्रि में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के दर्शन का सौभाग्य मुझे प्राप्त हुआ। पूज्य आचार्यश्री के मीन के कारण किसी प्रकार का वार्तालाप नहीं हो पाया, किन्तु उनके भव्य व्यक्तित्व ने मुझे सम्मोहित-सा कर दिया। जबने दिन आहार के समय करपात्रों ने नीरस-सा भोजन ग्रहण करते हुए जब मुझे उनके दर्शन हुए और यह ज्ञात हुआ कि आचार्य महाराज केवल एक समय ही सीमित भोजन एवं जल लेते हैं, तब मेरा मन आश्चर्य से भर गया और उनकी साधना का अवलोकन करते हुए मेरी आँखों से अश्रुपात होने लगा। मैंने यह अनुभव किया कि हम नसारी प्राणी बाल्य में आत्मोत्थान के लिए कुछ भी नहीं करते। हम तो सारा जीवन विषय-वासना एवं अनावश्यक कार्यों में व्यतीत करते हैं। मनुष्य के जन्म की सार्थकता का हम कुछ भी ज्ञाप नहीं उठाते। आचार्य महाराजश्री के दर्शन ने ही मुझे त्यागी मार्ग पत्र चलने की प्रेरणा दी और मैंने स्वयं ही रात्रि-भोजन का त्याग कर दिया।

महाराजश्री के दर्शनों से मेरे जीवन में एक अप्रत्यूष परिवर्तन आया और मेरे व्यवसाय में दिन दुपनी रात चौपुनी तरकीबी होती चली गयी। आज हमारे परिवार में महाराजश्री के सान्निध्य के कारण धार्मिक संस्कारों का प्रवेश हो गया है। मेरी निरन्तर यह कामना रहती है कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के पावन चरण-कमलों में रह कर मैं अपने जीवन का शेष भाग व्यतीत करूँ और आत्मकल्याण के पथ पर निरन्तर चल सकूँ। □

पवित्र जीवन

श्री केवलचन्द एच० रावत
एडमोन्ट

आचार्य श्री देशभूषण जी का व्यक्तिगत जीवन बहुत ही पवित्र है। जो भक्त आपके दर्शन करता है वह अद्भुत से नतमस्तक हो जाता है। उनके जीवन का व्यक्तिगत प्रभाव मानव के हृदय-घटल पर अंकित हो जाता है। वह शांति, त्याग, तपस्या और बलिदान की मूर्ति परम दिवम्बर, निर्वहन्, स्वात्म में लीन हैं। उनकी आत्मा में क्षमा, दया, तप, त्याग, आर्तिचन्द, ब्रह्मचर्य का विशेष स्थान है। संसार के मोह, माया का त्याग कर वे निष्परिग्रह बन गये और आत्मसाधना करने लगे। अब वे पंचपरमेष्ठि पद में स्थित रहते हैं और मुनि मार्ग का अक्षरज्ञा पालन करते हैं।

महाराजश्री वर्तमान युग के सही मार्गदर्शक हैं। वर्तमान समय में जब मनुष्य भयभीत और पचप्रष्ट है, उसे कहीं मार्ग नहीं मिल रहा है, ऐसे कठिन समय में जैन धर्म ही सही मार्ग-दर्शन दे सकता है तथा चारित्र-चक्रवर्ती तपस्वी मुनिराज ही धर्मोपदेश द्वारा सन्धे व्यतिधर्म की व्याख्या कर सकते हैं। सर्वसाधारण की समझ में बात आ जाय, यही धर्म को समझाने का सही तरीका है। योभी पुण्य महाराज श्री देशभूषण जी ऐसे विद्वान हैं जो सरल भाषा में सर्वसाधारण को समझा सकते हैं। यद्यपि वर्तमान युग में मार्ग-दर्शक के रूप में उपाध्याय मुनि श्री विद्यानन्द जी महाराज की विराजमान हैं, अन्य मुनिराज भी हैं, जो धर्म के सिद्धान्तों को समझा रहे हैं, मेरा और भी मुनिसंघ तथा मुनिश्री से सत्संग हुआ और मैं उनसे भी बहुत प्रभावित हुआ परन्तु आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज से विशेष प्रभावित हुआ। □

इस युग के अयन-संस्कृति के सुनवार हमारे बाह्य तीर्थंकर ४० ऋषभदेव हैं, जिन्होंने कर्मभूतकसंस्कृति के प्रारम्भ में अयन-धर्म को अंगीकार-आत्मसात् कर आत्मोद्धार तो किया ही, साथ ही आगे के लिये अयन-संस्कृति के विकास तथा प्रचार-प्रसार हेतु मार्ग खोला था। तब से आज तक अयन-संस्कृति का बहु बहुषुण्य द्वारा प्रागैतिहासिक काल से इस भारत बहुषुण्य पर अवहमान होकर सर्वत्र सर्वकालों में जन-जन के संसार-ताप को हान्त-मोक्त करती आ रही है। इसके सतत प्रवाह तथा उन्मयन में हमारे प्रातःस्मरणीय परमेष्ठी-पथ—आचार्य-उपाध्याय-साधु का भी महान् योगदान रहा है। ऐसी ही महान् बिभूतियों में अयनराज योगीन्द्र आचार्यरत्न १०६ वीं देशभूषण जी महाराज हैं।

आप अयन-सम्पत्ता तथा संस्कृति के द्युतिमान् प्रतीक हैं। आपकी आत्मसाधना तथा तपश्चर्या मानव-कल्याण के लिये अप्रतिम बरदान है। विगत अर्द्धशताब्दी से अपने अनुपम कठोर आत्मसाधना के पथ पर चलते हुए, निर्बन्ध दिग्दर्शन युक्तिधर्म का पालन करते हुए आप राष्ट्र एवं समाज की सर्वनात्मक स्वरूप-संरचना में संलग्न हैं। आप धर्म-प्राण हैं। अन्तः बाह्य दोनों ही रूपों में आप धर्मसमाहित हैं। धर्म एवं संस्कृति को जन-जन तक पहुँचाने हेतु आप पूर्ण समर्पित हैं। आपके धार्मिक, सामाजिक, आध्यात्मिक तथा नैतिक सबेस लोगों को नूतन दिशाबोध देते हैं तथा उन्हें सन्मार्ग पर चलने के लिये प्रेरित करते हैं। बिभिन्न कारणों से लुप्त हो रही दिग्दर्शन साधु-परम्परा को पुनरुज्जीवित कर नया मोड़ देने वाले आचार्यों में से आप एक हैं। आप की अमूर्ततम भाणी में भारतीय संस्कृति और देशों की सार्वभौम आध्यात्मिक चेतना के दर्शन होते हैं।

आप बहुभाषाविज्ञ, सतत साहित्याभ्यासी, मौलिक वंशीर चिन्तक, ज्योति-गुज, तप-पूत सन्त तथा आदर्श मनीषी विद्वान् हैं। अतः अनेक मौलिक धर्मों की सर्जना कर, अनेक को अमूर्तित कर तथा अनेक को भाषाकृत्यन्तरित कर आपने विभिन्न भाषा-भाषियों को तुल्य-वृद्ध साहित्य सर्वशुलभ, सुबोध व उपादेय बनाया है तथा जैन राष्ट्रिय की भी अभिवृद्ध किया है।

परमपूज्य आचार्यजी अयन-सम्पत्ता एवं संस्कृति के उन्मायक जगत्प्राकार आदर्श सन्त हैं। भारत के विभिन्न अञ्चलों में धर्म, धर्मात्मा, धर्मायतन, जिनान्त, विद्यालय, पाठशाला, धर्मशाला, आश्रम, गुरुकुल आदि के संरक्षण तथा संघर्ष हेतु समाज एवं समाजप्रमुखों को आपसे सदैव मार्गदर्शन, दिशाबोध, प्रेरणा तथा नैतिक सम्बल प्राप्त होता रहता है। पूज्य आचार्यजी गुणाकर, क्षमा-शील, सहिष्णु और उदार सन्त हैं। आपका व्यक्तित्व आकर्षक प्रभावी व प्रेरक होने के साथ-साथ अचिन्त्य है, अथाह है, अनाद्य है, सम्भीर है। आपके व्यक्तित्व का पार पाना कठिन है, बहु सम्भासीत है, सब्दों से परे है, तथापि आपने बसाधारण पाण्डित्य, दृढ़ सकल्प शक्ति, अपूर्व त्याग, निष्काम साधकता, निराकुलता, निरुद्धता, अनासक्तता, तपस्तेजस्विता, अद्भुत जितेन्द्रियता, चारित्र्य की दृढ़ता, मानोपयोगिता आदि अनेक गुण हैं। मेरी भावना है कि आचार्यवर सुदीर्घकाल तक अपने पावन सर्वशोभ से जन-कल्याण करते हुए प्रेरणा व नूतन दिशाबोध देते रहें। □

श्रमण संस्कृति के उन्मायक

डॉ० शोभनाथ पाठक

परमपूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज की तपस्या में प्रवृत्त महावीर के पांच महाव्रतों को अंगीकार कर, उसके प्रसार-प्रचार में निमग्नता को निरन्तर कर मैं बेहद प्रभावित हूँ। सत्य, अहिंसा, अस्तेज, अचरित्राह और महाधर्म तो मानो उनमें द्युतिमान हो गया हो। भगवान् महावीर के इन पांच व्रतों की सहकारिता आचार्यजी में परब कर अद्भुतमूर्त उन्हें अयनधर्म की गरिमा से गौरवान्वित करता इस अभिनन्दन ग्रन्थ की महत्ता का परिचायक होगा। कठोर तप और साधना के समष्टिमयी सम्बन्ध से जिनका व्यक्तित्व और उन्नत राष्ट्रीय स्तर पर प्रतिम बना हुआ अद्भुतगुणों को मन्त्रमुग्ध कर रहा है, वही पाण्डित्य की प्रचुरता, मानवीय कल्याण की महत्ता से संबन्धित आचार्यजी के अभिनन्दन के उक्तान को आँकना संभव नहीं हो रहा है कि कितनी वात्सा उनके कमलचतुःचरणों में उँडेल दूँ। □

आचार्यजी का मार्गदर्शन एवं व्यक्तिगत बहुत ही उत्कृष्टता का रहा है। मुझे अच्छी तरह से याद है कि १००८ प्रथमान् अष्टमश्रेणी की का विनायक अयोध्या जी में जाता उत्कृष्टतराय जी आदि देहकी बालों को घेरना देकर सम्पन्न कराया। यह भी आचार्य जी के आदेशानुसार ही पूरा हुआ था। सम्पदशिखर जी के विवाह के समय आचार्यजी की की प्रेरणा से ही कड़ी धूप और गर्मी में जैन समय के लाली स्त्री-पुरुष एवं बच्चे प्रधानमन्त्री के यहाँ आपन के रूप में जुनून ब रली द्वारा उपस्थित हुए थे। प्रधानमन्त्री के आवासन पर ही सम्पदशिखर जी के विवाह और सुकह्येबाजी में कुछ नरसी आई थी।

श्री भारतवर्षीय विगम्बर जैन महासभा के जीवन्मया विभाग की ओर से मैंने कई बार आचार्यजी की के दर्शन किये और उनसे आशीर्वाद प्राप्त किया। उन्हीं के आशीर्वाद से मैं हजरतपुर के कट्टीबाने को बन्द कराने में सफल हुआ था। इसके विषे काफी प्रयास किया गया और हार्डकोर्ट तक से भी लड़ा गया और स्टे वरीरुह भी लाया गया। यहाँ तक कि बुलडोजर वरीरुह भी आये, परन्तु बापिस गये। उस वक्त मिनिस्ट्री में श्री यशबन्त राव चव्हाण जी थे। उनसे भी पत्र व्यवहार किया गया, जिसके फलस्वरूप उन्होंने हमको आमन्त्रित किया और हम उनकी सेवा में हाजिर हुए। हमने उन्हें सन्तुष्ट कराने की काफी चेष्टा की, परन्तु उन्होंने हमारी एक बात भी स्वीकार नहीं की। बहा से हम चले आये। परन्तु जाते समय हमने उनसे कह दिया था कि यदि आप इसको नहीं रोकेंगे तो यह स्वतः ही बन्द हो जायेगा। इससे मिलने के पहले हम और भी कई मिनिस्ट्रों से मिले थे, जो कि थोड़े-बहुत परिचित थे। मगर हमारा साथ किसी ने भी नहीं दिया और कुछ न कुछ बहाना बना कर टाल दिया। कई मिनिस्ट्रों ने तो हमको आवासन भी दिया कि वे इस बारे में विचार-विमर्श हेतु भी चव्हाण जी के पास जा रहे हैं, परन्तु बाद में कोई नहीं पहुँचा। फिर भी आचार्यजी के आशीर्वाद और प्रेरणा से हम प्रयास करते रहे और अन्ततः यह कट्टीबाना बन्द हो गया। □

तपस्वी साधुराज

पं० जमुनाप्रसाद जैन शास्त्री

बालब्रह्मचारी आचार्यरत्न श्री १०८ देशभूषण जी महाराज आचार्य परम्परा के प्रवर्तक एवं परम आध्यात्मिक सन्त हैं। मुझे महाराजजी के बाराबकी (उ० प्र०) बालुमांस के समय सान्निध्य का सीमाव्य प्राप्त हुआ था। जीवित पंचशील की प्रतिभा, साक्षात् मोक्षमार्ग रूप से तपस्वी साधुराज अपने सत्यर्क में आने वाले छोटे-बड़े, जमीन-गरीब, विद्वान्-मूर्ख सभी नर-नारियों के चित्त से साम्प्रदायिकता का परिष्कार कर सदाचार, मयम आदि सद्गुणों की प्रतिष्ठा करते हैं। ऐसे बीतरागी विगम्बर जैन सन्तों के प्रति जन-मानस में समय-समय पर अपने बुध भाव प्रकट किये हैं। ऐसे श्रेष्ठ आचार्य के चरणों में हमारा भी सादर प्रणाम निवेदित है। □

पावन व्यक्तित्व

मिश्रीलाल शाह जैन शास्त्री

तपोनिष्ठ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी इस भारत भूखण्ड की अनुपम जीती-जागती ज्योति हैं। अपरिग्रहवाद जिससे कि आज शासन और उसके वर्तमान शासक, मन्त्री आदि नेतागण भी प्रभावित हैं, उस अपरिग्रहवाद के ही जो साक्षात् प्रतिमान स्वरूप हैं, और जो दुनिया को सीमित परिग्रह और निष्परिग्रहवान् बनने की वाणी से प्रभावित करते रहते हैं, जिनके जीत उष्ण सुधादुग्धादि पदोपह विजय को देखकर एवं निरोधवृत्ति, सामारिक अकाङ्क्षाओं का दमन, आशानुष्णा विहीन वृत्ति तथा आदर्श चर्या को देखकर विरोधी अज्ञानी लोग भी अन्ततोगत्वा नतमस्तक होते देखे गये हैं। यह आपकी महान् आत्मशुद्धि एवं तपस्या का ही फल है। कुछ वर्ष पहले की घटना है कि कलकत्ता वर्षासीय में आप बराबर १० रोज तक जाहारा की विधि (व्रतपरिचक्षान) न मिलने पर निराहार रहे, फिर भी मूह पर विषाद नहीं था—११वें रोज विधि मिलने पर ही जाहार हुआ और तब इस कठोर साधना से जैनाजैन जनता में आपका अवयकार फैल गया। कलकत्ता से बंगाली लोग नम्र वेश पर आपर्ण करते थे, पर अन्त में वे ज्ञानध्यानरत तपोमय साधु को देखकर परब्रह्मात्पपूर्वक आनन्द हो गये थे। यह है आपकी पञ्चेन्द्रिय विषयाभाविहीन वृत्ति का परिणाम, ब्रह्मचर्य व्रत का माहात्म्य। □

प्राचीन काल में जिस प्रकार तेजस्वी लोकल्याणकारी साधु बिहार करते थे, आज भी इसी परम्परा में आचार्यरत्न भारतवीर्य विद्यालकार १०८ श्री देशभूषण जी महाराज हैं जो अपने पावन बिहार से निरन्तर जनसाधारण में ज्ञान और चारित्र्य की ज्योति जगा रहे हैं।

आचार्य महाराज ऐसे ही तेजस्वी गोपी दूरदर्शी और विद्वान साधु हैं। उनका हृदय चक्रवर्ती के समान विज्ञान और उदार है। वे बड़े साहसी और दूरदर्शी हैं। धर्मप्रभावना के लिए प्राप्त हुए अवसर की प्रतीक्षा करते रहते हैं। उनमें धर्म प्रचार की अद्भुत लगन है। दिल्ली में जब विश्व धर्म सम्मेलन हुआ तब महाराज मथुरा में थे। मथुरा दिल्ली से ८८ मील दूर है। सम्मेलन की तारीख अति निकट थी। ऐसे अवसर पर कोई भी पद यात्री कदापि नहीं आ सकता था। परन्तु महाराज जी का। देखो, उनमें धर्म प्रभावना की कैसी उत्कट लगन थी। ८८ मील का सम्भा गार्ग्य तीन दिन में पूरा करके चौथे दिन ज्यों ही सूर्य की किरणें फैली, सारा दिल्ली नगर महाराजजी का स्वागत करने के लिए दिल्ली गेट के बाहर उमड़ पड़ा। क्या बालक, बुढ़, युवा, स्त्रियाँ और बुढ़ाये महाराज के स्वागत के लिए बाट जोह रही थीं। सभी के मन में यह आश्चर्य था कि महाराज इतनी शीघ्रता से कैसे आ सके। यह उनकी धर्म प्रभावना की इच्छा का अलौकिक उदाहरण था।

महाराज अत्यन्त लोकप्रिय हैं। हर एक से व्यक्तिगत सम्पर्क रखते हैं। सबको अपना मानते हैं। जो उनके सम्पर्क में आ गया फिर उसे भूलते नहीं। महाराजजी बड़े तीव्र ज्ञानीपयोधी हैं। सर्वत्र ज्ञान की तरफ रुचि बनाए रखते हैं। १.४ बिघी जुबार में भी ग्रन्थ निर्माण के कार्य में लगे रहते हैं। उनमें संस्कृति के उद्धार की अद्भुत लगन है। वे बड़े निर्भीक निःशङ्क और साहसी हैं। तीर्थराज सम्मेलनविषय की रक्षा के लिए बैलाच की तीव्र दुपहरी में अयोध्या से दिल्ली पधारे और उपवास करने का सकल कर लिया। परन्तु सबके सहयोग और महाराज की तपस्या से कार्य सरल बन गया और मानवीय गृहमन्त्री जी ने आश्वासन दिया तब उपवास करने का सकल छोड़ दिया। वे धार्मिक कार्यों को प्रोत्साहन देना अपना कर्तव्य समझते हैं। बड़ी-बड़ी मूर्तियाँ स्थापित करना, बेदी प्रतिष्ठा, पंचकल्याणकों में सम्मिलित होना, सारे भारत में बिहार करके समाज में धर्म की ज्योति जगाना अपना नैतिक धर्म समझते हैं। कोल्हापुर और अयोध्या में ३२ फुट की मूर्ति स्थापित कराना महाराजजी की ही लगन का फल है। जैन संस्कृति के इतिहास में उनका नाम अमर रहेगा।

शास्त्रों में सत्यत्वना का बड़ा महत्त्व है। दिल्ली में अनेक ऐसे व्यक्ति जो धार्मिक और कर्तव्यपरामर्श थे, उनकी मृत्यु के अवसर पर उन्हें सम्बोधना, धर्म रचि जागृत करना महाराज की आत्मरिक्त निश्चलता का ही श्रोतक है, जो पहले से ही उन्हें चेतावनी देकर उनका परमोक्त सुधार दिया। आपने देश पर पाकिस्तानियों द्वारा आक्रमण करने पर साल मन्दिर जी में बहुल भाति विधान किया। फलस्वरूप मधु परास्त हुआ और भारत की विजय हुई।

महाराज संस्कृत, प्राकृत, हिन्दी, मराठी, गुजराती, कन्नड़ी आदि अनेक भाषाओं में पारंगत हैं। दक्षिणी साहित्य का राष्ट्र-भाषा में अनुवाद करना महाराजजी का ही कार्य है। उनकी आत्मिक शक्ति के कारण उन्हें सचनसिद्धि हो गई है। वे परिश्रमजी और तेजस्वी महान् साधु हैं। कर्नाटक से दिल्ली आते समय सर्प द्वारा काटा जाना और फिर निर्विष हो जाना असाधारण बात है। दिल्ली जैन समाज के ऊपर महाराज की बड़ी अनुकम्पा है। उनका यहां बाठ बार बार पालुभांग हो चुका है। वे चाहते हैं कि यहाँ के बहन-भाइयों में धर्म रचि जग जाय जो धार्मिक कार्य सरल हो जाएँ। क्योंकि यह केन्द्र है, यहाँ राजधानी है, यहाँ राजनैतिक नेता निवास करते हैं। उनकी धार्मिक भावनाओं का प्रभाव जनसाधारण पर अति शीघ्र पड़ता है। उन्हें धर्म की ओर आकर्षित करने के प्रति भी महाराज की बड़ी रुचि है। महाराजजी सम्यक्त्व के आठ अंगों का प्रचार करने में निरन्तर प्रयत्नशील रहते हैं। निःसंदेह सम्यक् श्रद्धा ज्ञान चारित्र्य विभूषित प्राणी का जीवन ही सफल है।

महाराज के चरणों में जो मेरी अनन्य शक्ति है उसका कारण महाराज का देवीयमान धर्म का रूप है। वे धर्म की साक्षात् मूर्ति हैं। हमारी श्री विमोक्ष देव से प्राचना है कि महाराजजी दीर्घायु हो और जनसाधारण में रमण्य की बुद्धि करते हुए निर्वाण सत्त्वों के अधिकारी बनें।

□

आत्मानुसंधान और परकल्याण का संकल्प

श्री राजेन्द्र प्रसाद जैन 'कम्मो जी'

परमपूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज के पावन दर्शन का सीमायु मुझे सन् १९५५-५६ में उनके दिल्ली के प्रथम वर्षा योग में ही प्राप्त हो गया था। महाराजजी की सरल सीम्य मुद्रा, आकर्षक व्यक्तित्व, तप-निष्ठा एवं भाषी वैभव ने मुझे प्रथम क्षण में ही अमरकृत-सा कर दिया था। उनके पावन दर्शन से मुझे यह आभास हुआ कि उनके निरन्तर दर्शन से राजधानी में धर्म की पावन मन्दाकिनी प्रवाहित होगी। आप मे एक अद्भुत सम्मोहन शक्ति हैं और उठी से सम्मोहित हो कर मैं निरन्तर उनके चरण श्री मे आराम-कल्याण के निमित्त जाने लगा। उनके पावन सान्निध्य मे मुझे यह अनुभव हुआ कि पूज्य आचार्य श्री की अपनी कोई आवश्यकता नहीं है और वे समग्रता मे श्रमण-मन्युक्ति एवं साहित्य को समर्पित हो चुके हैं। वे निरन्तर स्वाध्याय, उपासना एवं लेखन मे लग्न रह जाते थे। अतः उनका अवलोकन करने मे मन को शांति प्रिला करनी थी। शांति की खोज मे मैं निरन्तर उनके मकट्य की कामना से उनके पास आया करता था।

महाराजजी एक कठोर तपस्वी हैं और शान्ति मे वर्णित विगम्बर मुनियों के आचरण को अपने जीवन में उतारने मे सदैव तत्पर रहते हैं। कठोर व्रत-विधान एवं साधना से वे आत्मानुसंधान में निरन्तर लीन रहते हैं। जैन धर्म के अंतिम तीर्थंकर श्री महावीर स्वामी जी के पावन उद्देश्य को जन-माध्यारण में प्रचारित एवं प्रसारित करने की भावना से वे धर्मोपदेश एवं धर्मग्रन्थों के प्रकाशन इत्यादि मे सदैव रवि निधा करते हैं। उन्होंने तीर्थंकर की भाषा को घर-घर तक पहुंचाने के लिए जो साहित्य-सेवा की है, उससे जैन समाज कभी भी उनके श्रेष्ठ से मुक्त नहीं हो सकता।

महाराजजी नव-निर्माण एवं जीर्णोद्धार के लिए आबक समुदाय का एक लम्बे समय से मार्ग-दर्शन करते आये हैं। नाला सरदारोमल रतनलाल जैन अतिथि गृह को दिगम्बर जैन धर्मशाला, कूबा बुलाही बेसम, दिल्ली के निर्माण की प्रेरणा भी परम-पूज्य आचार्य महाराज स ही मिली थी। धर्मशाला के रिक्त परिसर का अवलोकन करने के उपरान्त उन्होंने ही इस धर्मशाला के शेष भाग के निर्माण का परामर्श दिया था। उनकी भावना यह रहती थी कि धर्मशाला इस प्रकार से निमित्त करायी जाए जिस से समाज एवं स्थायी बर्ग दोनों ही धर्मशाला की सुविधा का पूरा-पूरा लाभ उठा सकें। निर्माण कार्य के दौरान वे स्वयं व्यक्तिगत दक्षिण से कर कार्य का निरीक्षण किया करते थे और मेहनती श्रमिकों को पुरस्कार एवं मिठाइयां इत्यादि दिलावाया करते थे। उनके ही पावन सान्निध्य मे राजधानी मे अनेक प्रतिष्ठाएं, मुनि दीक्षाएं एवं अन्य भागलिक जायोजन सकलतापूर्वक किये गये थे। भगवान् महावीर स्वामी के २५ तीर्थ परिनिर्वाण महोत्सव के आचार्यश्री मुकुट प्रेरक थे। इस कार्य के लिए उन्होंने यथाशक्ति प्रयास किया और उनकी पावन प्रेरणा से ही सम्पूर्ण राष्ट्र मे भगवान् महावीर स्वामी का २५ ती वा परिनिर्वाण महोत्सव शानदार ढंग से मनाया गया।

महाराजजी जहाँ भी अपना समय, प्रवेश करते हैं, वहाँ वे अपने रचनात्मक कार्यों से एक अमिट छवि छोड़ देते हैं। जिस समय वे किसी परियोजना को कार्यान्वित करते हैं, तब एका प्रतीत होता है कि वे उसी मे तल्लीन हो गये हैं, किन्तु परियोजना पूरी होने के उपरान्त उनका विरक्त मन अपनी पूर्व परियोजनाओं के प्रति किसी भी प्रकार का राग-सम्बन्ध नहीं रखता। वे वास्तव मे आत्मसिद्ध हैं और निरन्तर आत्मा के विकास मे लग्न रहते हैं। केवल धर्म के प्रचार-प्रसार की भावना से अनेक योजनाओं को अपने सबसे व्यक्तित्व से पूरा कराकर समाज को उपकृत कर देते हैं। मैं उनके स्वास्थ्य की मंगलकामना करते हुए भगवान् श्री जिनैन्द्र देव से यह कामना करता हूँ कि आचार्य महाराज अपने दिव्य प्रकाश से समाज को लम्बे समय तक प्रकाश देते रहें। □

परम श्रद्धेय प्रातःस्मरणीय श्री देशभूषण जी महाराज श्रमण परम्परा की उन दिव्य विभूतियों में से एक हैं जिन्होंने भगवान् विनेन्द्र देव के पथ का अनुसरण करते हुए मानव-कल्याण की ही अपने जीवन में प्रमुखता दी। ज्ञान-साधना के द्वारा उन्होंने जहां अपनी आत्मा को उन्नत एवं विकसित किया वहां अपने सपुत्रप्रेमों द्वारा अपने जीवन में उतार कर स्वतः अनुभव किया, उसका ही उन्होंने दूसरों को आचरण करने का उपदेश दिया। लोगों के मन-मस्तिष्क पर इतना अनुकूल प्रभाव पड़ा और बुराईया उनके जीवन से स्वतः दूर भागने लगी। मानव-जीवन में बुराईयो का प्रवेश जितना सरल है, उनका निकालना उतना ही दुष्कर है। किन्तु जिसने एक बार भी श्री देशभूषण जी महाराज का प्रबचन सुना उनके जीवन में बुराईयों का पलायन स्वतः होने लगा।

श्री देशभूषण जी महाराज केवल समाज की ही नहीं अपितु सम्पूर्ण देश की एक महान् दिव्य एवं अलौकिक विभूति हैं। उनका व्यक्तित्व अमूल्यपूर्ण है जिसमें अद्भुत सहज आकर्षण समता है। वे श्रमण संस्कृति के महान् उपासक, भारतवर्ष के एक असाधारण सत और विश्व के अद्वितीय व्योति पूज हैं। इस देश की जनता के नैतिक स्तर को ऊँचा उठाने, जीवन की सादगीपूर्ण बनाने, विचारों में उच्छ्रिता लाने और अहिंसा का प्रचार-प्रसार करने में उन्होंने जो योगदान किया वह असाधारण एवं अविस्मरणीय है। उनकी असाधारण एवं विलक्षण प्रतिभा ने न जाने कितने गिरे हुए लोगों को उठाया और उनके पथप्रदष्ट जीवन को उन्नत बनाया। उनकी सहज स्वाभाविक सरलता ने न जाने कितने कष्टकाकीर्ण जीवन को सरल और मधुर बनाकर जीवन में फूलों की बरषा की। अपने जीवन में हताश और निराश अनेक साधनहीन अवहाय लोगों ने, आपसे प्रेरणा और स्फूर्ति प्राप्त कर पुनर्जीवन प्राप्त किया। आपके उपदेश की एक विशेषता यह है कि वह बर्ण विशेष के लिए न होकर सामान्य के लिए है।

गुरुदेव एक महामाना हैं। उनका व्यक्तित्व अनोखा, प्रखर और कतिपय विशेषताओं से युक्त है। उनके विचार उन्नत और प्रगतिशील हैं। विचारों की उच्छ्रिता, आचरण की शुद्धता, जीवन की सरलता और सादगी ने आपके व्यक्तित्व को प्रखर और बहुमुखी प्रतिभा से सम्पन्न बनाया। आपको हृदय इतना विश्वास है कि विश्व के प्राणी मात्र के प्रति असीम कष्टना का निवास आपके हृदय में विद्यमान है। यह एक वस्तुस्थिति है कि जिन महापुरुषों के विश्वास हृदय में विद्यमान कष्टना 'स्व' से ऊपर उठकर 'पर' तक पहुँच जाती है उनका जीवन लक्ष्य भी अधिक व्यापक एवं उन्नत हो जाता है। उनकी करुणा समाज और देश के सीमा बधन को नाशकर विश्व के प्राणी मात्र के प्रति असीम रूप से व्याप्त हो जाती है। पूज्य गुरुदेव की भी यही स्थिति है। यही कारण है कि आपको जीवन ध्येय मात्र आत्मकल्याण तक सीमित नहीं रहा। वह जनकल्याण के साथ-साथ प्राणी कल्याण तक व्याप्त हो गया। विश्व की सम्पूर्ण मानवता आपकी कल्याण-भावना की परिधि में समाहित हो गई। मनुष्य मात्र ने आपने कभी भेदभावपूर्ण दृष्टि नहीं अपनाई। यही कारण है कि समाज के प्रत्येक वर्ग ने आपकी अमृतमयी वाणी का लाभ उठाया। व्यापक दृष्टिकोण के कारण संकीर्णता, साम्प्रदायिकता एवं संकुचित मनोवृत्ति से ऊपर उठकर आप सदैव जनमानस को आम्बोहित करते रहे और मानवीय मूल्यों को उनमें प्रतिष्ठापित करते रहे।

वस्तुतः आप एक ऐसे महामानव हैं जो सम्पूर्ण मानवता के प्रति सर्वतोभावेन समर्पित हैं। समाज के अविकसित कमलों के लिए आप सूर्य की भाँति अद्वितीय पुष्प हैं। समाज को नई दिशा और आलोक दृष्टि देने के कारण जनता-जनार्दन ने आपको 'जैन दिवाकर' के नाम से सम्बोधित किया। सूर्य की भाँति अंधकार दूर कर आलोक देने के कारण आप 'दिवाकर' हुए और अहिंसात्मक संमगूर्ण जीवन व्यतीत करने के लिए मार्ग-निर्देश देने के कारण आप 'जैन दिवाकर' कहलाए। जैन शब्द का प्रयोग संकुचित और साम्प्रदायिक भाव में न कर उसके व्यापक अर्थप्राय में करना ही अभीष्ट है। जन्मना ही कोई जैन नहीं होता, अपितु उत्कृष्ट कर्म, समगूर्ण जीवन और हृत्त्रियों पर विजय प्राप्त करना ही जैनत्व का प्रतिपादक है। ऐसे श्रमण-शिरोमणि प्रातःस्मरणीय श्री देशभूषण जी महाराज की मेरा शतशः भन्दन और नमन है।

□

On my having the first Darsana of Acharyaratna Sri Deshabhushanji Maharaj

—Dr.B.K. Khadabadi

There was a Seminar on 'Bhagavān Mahāvīra And His Heritage', held under the auspices of the Jainological Research Society at the Vijiān Bhavan, Delhi, on the 30th and 31st December, 1973; and I, as a delegate of the Karnatak University, had participated in it. After the Seminar was over, I spent the 1st January in sight-seeing in and around Delhi, when I came to know that Āchāryaratna Śrī Deshabhūṣhaṇjī Mahārāj was camping in Delhi itself. The same evening I went to the Digambara Lāl-mandir and collected information about the place where the revered one stayed, and decided to see him the next morning as I was to take up my return journey in the evening.

On 2nd January, 1974 at about 9 a.m., I reached the place (I cannot now recall the exact name of the building and its location). It was still severe cold, well-protected from which I respectfully entered the exclusive hall in that huge building. I saw from a little distance the revered one, with his awe-inspiring nude person, quite unaffected by the biting cold and engaged in *svādhyāya* with two of his close disciples sitting by his side. On seeing me, as the revered one nodded with a smile, I respectfully bowing to him and experiencing less severity of cold, sat at a distance before him. During our short conversation, the revered one specially asked me about my studies in the field of Jainology and Prakrits and was pleased with my replies. I felt encouraged and rewarded. As I bowed down to the revered one and begged him to permit me to return, he blessed me with two voluminous books, which, I noted with reverence, had been authored by him. The two books were : (1) *Dharmamṛta*, and (2) *Meru Mandara Purāṇa*.

As I was about to leave, the revered one asked me to send him a copy of Kittel's *Kannada English Dictionary* or the address whence it could be had. Agreeing to do so, I left the sacred hall ruminating over his unique reverential personality, his encouraging specific enquiry about my studies and above all his keen and manifold interest in *svādhyāya*, with the two fruits of which I had been already blessed. After leaving the New Delhi Station until I reached Dharwad, both the *Dharmamṛta* and the *Meru Mandara Purāṇa* not only made my journey quite short, as it were, but provided me with glimpses of the revered one's life, mission and achievements, etc.

Let me recapitulate a few points about these two books :

Dharmamṛta : Originally, it is a Kannada classic in the *campū* style (mixture of prose and poetry) spread over 14 chapters, composed by the great Nāgavarma. It contains a vivid depiction and glorification of the Right Faith and its eight limbs, etc. through interesting and entertaining stories. This work is the first (containing 7 chapters) of the two parts in which the revered one has rendered the original Kannada Jaina classic into Hindi alongwith apt commentary.

Meru Mandara Purāṇa : Originally, it is a Tamil work in verse, spread over 13 cantoes comprising 1405 verses, composed by Mallisenamuni alias Vāmanamuni, who was also a great Sanskrit scholar and who had rendered the Prakrit *Pañcāsikāya*, *Pravacanasāra*, *Samayasāra*, etc. into Tamil. It depicts the fruits of good and bad deeds and, thus, leads the reader or listener along the right path of spiritual progress. The

revered one had a great desire to render this work into Hindi. He learnt the Tamil script and language from Brahmachari Manikya Nainar and achieved this feat in 1971. The Hindi rendering has been made more comprehensive by adding, at relevant contexts, paraphrases, commentorial passages and explanatory notes. Previously it had also been rendered in Kannada and Marathi by the revered one.

I felt proud and astonished at the same time to learn, in the course of my reading, that these two works are just two of some forty fruits of his regular *svādhyāya* and perennial zeal for writing that are found in the form of original compositions, translations, and commentaries, etc. It can be said that, by producing such works, along the course of his spiritual mission the revered one has fused the Southern and the Northern India linguistically in an ideal manner.

Ācāryaratna Śrī Deśabhūṣaṇajī Maharaj has rightly maintained the noble traditions of Jaina teachers by producing numerous valuable works in different languages that can spiritually enlighten the people of the whole of India. Even today, to see him is to have a sort of spiritual experience ; to listen to his talks or sermons is to undergo a kind of spiritual education ; and to visit the Śāntagiri, (near Kothali-Kuppanawadi, Tal. Chikodi, Dist. Belgaum, Karnataka), a religio-spiritual centre carved after his ideals, is to get the satisfaction of undertaking a novel pilgrimage. □

संकल्पों के प्रति निष्ठा

श्रीमती ऊषा जैन

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज मे संकल्पों के प्रति निष्ठा की भावना बाल्यकाल से ही रही है। बाल्यावस्था मे माधियों को बमकृत करने एवं पुरस्कार ग्रहण के निमित्त वे अमावस्या की कालरात्रि मे कोयलपुर की श्मशान भूमि के निर्जन एव श्यावह्र क्षेत्र मे प्रवेश कर नाखिल के पेड़ से पाँच थोकली को तोड़कर ले आए थे। यह निर्भीक प्रवृत्ति उनके आचरण मे निरन्तर परिलक्षित होती रही है। उमीलिए उनके द्वारा समय-समय पर असाधारण कार्य सम्पन्न होते रहे हैं।

एक दिगम्बर आचार्य की मर्यादाओं का पालन करते हुए भी वे अपनी जीवनगति से कुछ इस प्रकार के अनुपम कार्य कर देते हैं जिन पर विश्वास करना जनसाधारण के लिए कठिन-सा हो जाता है। आने वाला युग शायद यह विश्वास नहीं करेगा कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने विश्वसर्ग सम्मेलन (मृ १९६५) मे दिगम्बर जैनधर्म का प्रतिनिधित्व करने का आग्रहपूर्वक प्रार्थना हुआ विशेष निमन्त्रण स्वीकार कर किस नृनीती को स्वीकार किया था। निमन्त्रण स्वीकार करने के पश्चात् यह आवश्यक था कि आचार्यश्री तीन दिन मे एक दिगम्बर सत्त की आवश्यक धार्मिक क्रियाओं को सम्पन्न करते हुए पदयात्रा द्वारा मधुरा से दिल्ली पधारे। सकल के देवता आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने धर्मप्रचार के निमित्त नारायण श्री कृष्ण की जन्मभूमि मधुरा मे कमबलु एव पीछी उठाकर इन्द्रप्रस्थ की ओर प्रस्थान कर दिया। उन समय ऐसा प्रतीत हुआ कि धर्म साक्षात् अपने लोककल्याणकारी मंगलस्वरूप से सन्तप्त मानवता को दिशा देने के लिए विश्वधर्म सम्मेलन मे जा रहा हो। इस गौरवशाली सचरण के साक्षियों का यह विश्वास है कि आचार्यरत्न जी की उन्मादविहिन मे पर्वतराज हिमालय की दुकृता है। उन्होंने इन तीन दिनों मे केवल एक आहार लेकर मधुरा मे इन्द्रप्रस्थ (दिल्ली) का ८८ मी व का मार्ग जैनागमवम्पन नियमों का पालन करते हुए तय किया था। इस संकल्पवन्तित क कारण उनके द्वारा उठाए गए धर्ममय अनुष्ठान असाध्य होत हुए भी माध्य बन जाने हैं।

मानव मे आचार्य श्री देशभूषण जी का पवित्र जीवन गतावधियों तक यह श्रेया देता रहेगा कि संकल्पों के प्रति समर्पण की भावना एव निष्ठा से किया गया पुरुषार्थ कभी भी निष्फल नहीं जाता। आचार्यश्री की आज भी यह भाव्यता है कि कुछ संकल्पों द्वारा कर्मैव पर आकड़ ग्मयित मोक्षमार्ग का पथिक होता है। □

राज-रूप से शून्य, अन्तरंग से निर्मल, तपश्चर्या से वेदीव्यमान एवं परोपकार के प्रति कर्तव्यरत परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशपूषण जी महाराज वर्तमान काल के महान् माधव, परम समाजोद्धारक एवं युगवृष्टा आचार्य हैं। जैन धर्म सच के इतिहास में बीसवीं सदी का यह सीमाय ही है कि उसने एक ऐसी विभूति को जन्म दिया जिसने आत्म-साधना के पथ पर अग्रसर होते हुए भी नगर-नगर, ग्राम-ग्राम में जैन मन्दिरों की भव्वा फहराई, जैन साहित्य-साधना को नवीन आयाम दिए और जनकल्याण, समाज सुधार, स्वास्थ्य एवं शिक्षा की गतिविधियों को प्रोत्साहित किया। जैन धर्म प्रभावना को समाजोन्मुखी दिशा प्रदान करना आचार्यश्री की एक महत्त्वपूर्ण देन है जिसे जैन धर्म सच के इतिहास की एक अविस्मरणीय विशेषता के रूप में स्मृत्युक्ति किया जाएगा। अन्य धर्मों के प्रति सहिष्णुता से मुखरित आचार्यश्री ने जैन धर्म को सार्वभौमिक एवं सार्वकालिक सन्दर्भों में प्रस्तुत किया है जिससे जैन धर्म को विश्व व्यापि अजित हुई है।

आचार्यश्री की वक्तृत्व शैली अत्यन्त मधुर एवं अभिव्यञ्जनापूर्ण है। विनोदप्रियता आपके स्वभाव का अभिन्न अंग है। इस सम्बन्ध में दिल्ली वातुमस की एक घटना याद आती है जब स्थानीय धार्मिक लीला भेटी की ओर से राबण का अभिनय करने वाला सत्यप्रकाश नामक व्यक्ति आचार्यश्री के दर्शनार्थ आया। हाव-भाव और डील-डौल से राबण जैसे लगने वाले सत्यप्रकाश को आचार्यश्री ने देखा तो बटुकी लेते हुए बोले --भाई! राबण आया है इसे लड्डू खिलाओ। तभी दस किलो के लड्डूओं का बाल राबण के आगे रख दिया गया और आचार्यश्री ने सत्यप्रकाश से कहा, भाई! अगर असली राबण हो तो इन सभी लड्डूओं को खा कर दिखाओ! आखिर राबण की शान का सवाल है! इस घटना से सभी उपस्थित लोग ठहाके मार कर हसने लगे। ऐसे ही एक बार लाला मदन लाल घन्टे वाले आचार्यश्री के दर्शनार्थ पारे। आचार्यश्री ने तपाक से उपस्थित लोगों से कहा, भाई! घन्टे वाली की मिठाई बड़ी मजहूर है, जिसने नहीं खाई तो बख लो। फिर क्या था! वेचारे घन्टेवाले जल्दी से दुकान गए और डेर सारी मिठाई बहा उपस्थित लोगों को खिलाने के लिए ले आए।

आचार्यश्री एक कुशल प्रशासक एवं दयालु प्रवृत्ति के निर्युह योगी हैं। प्रैस कर्मचारियों, धर्मशाला के कार्यकर्ताओं, जमादार, पोस्टमैन आदि को पुरस्कार आदि देकर सदैव प्रोत्साहित करते रहे हैं। किसी व्यक्ति की निजी समस्या का समाधान ढूँढने में वे तत्पर रहते हैं। एक बार एक कर्मचारी का सामान चोरी हो गया तो उन्होंने तुरन्त किसी थावक को कहकर उसकी पुष्टि करावा दी। प० राजकुमार की कन्या का विवाह आचार्यश्री ने बड़ी धूमधाम से करवाया और पारसदास मोटर वाले को यह भी सकेत देकर कहा कि कुछ पीसे जेवरों अर्पण सोने के जेवरों की भी व्यवस्था करो। एक बार की घटना है कि दिल्ली की धर्मशाला में दक्षिण भारत से तीन बसे भरकर लगभग १५० व्यक्तियों की भीड़ आचार्यश्री के दर्शन हेतु अचानक पहुँच गई। उनके भोजन की व्यवस्था को तुरन्त करना कठिन था। आचार्यश्री ने थावको से कहा कि दिल्ली वाली की शान का सवाल है, इनके भोजन की व्यवस्था करो। बस फिर तो आगे कन्टे के भीतर धान-मीने की सामग्री जट गई और मेहमान लोगों के भोजन की व्यवस्था हो गई।

मुझे आचार्यश्री द्वारा संस्थापित ट्रस्ट के कार्य को देखने का सौभाग्य मिला है। अनक पुस्तक को मुद्रण कार्य को मैंने निर्वाहित किया। एक घटना याद आती है जब सम्राट प्रेस के मासिक नारायणसिंह को मुद्रण कार्य के १००१ रुपये देने में और भूत-भूक से १०००१ रुपये उनके पास चले गए। बाद में पता चला और आचार्यश्री से मैंने अपनी भूल का निवेदन किया तो बोले कोई बात नहीं, शेष रुपये वापस आ जाएंगे। आचार्यश्री का यह कहना ही था कि सम्राट प्रेस के मासिक आ गए और फालतू रुपये वापस कर गए।

आचार्यश्री की व्यवहार कुशलता की जितनी प्रशंसा की जाए वह कम ही है। परन्तु उन्होंने किसी भी कार्य में व्यक्तिपरक भाव से कभी कोई रुचि नहीं ली और न ही कोई मनना या रागवृत्ति को जोड़ा। धर्मप्रभावना एवं जनकल्याण की भावना से प्रेरित उनकी योजनाओं को स्वयं ही दिशा प्रमिती जाती है और कार्य स्वयमेव मिश्र हो जाते हैं। ऐसे महान् योगी के चरणों में नतमस्तक होकर मैं अपनी नमोऽस्तु अर्पित करता हूँ। □

धर्म-दीपक

आचार्य सुबल सागरजी महाराज

योगेन्द्र ब्रह्मचरि सम्प्रदाय सिरोमणि भारतवीर्य आचार्यरत्न श्री १०८ गुरुदेव श्री देशभूषण महाराज के चरण कमलों में मुनि सुबल सागर का आचार्य प्रसिद्धपूर्वक विचार नमोज्झु ।

यथा नाम तथा गुण को परिचय करने वाले आचार्य श्री देशभूषण देव के भूषण हैं । दिल्ली से लेकर कन्याकुमारी तक बिहार कर समस्त प्राणियों को आपने धर्ममृत रूप बाणी का पान कराया है । इस दुर्धर दुःख काल में कल्पवृक्ष के तुल्य एवं चिन्तामणि रूप के समान आपने संसार के तबधते प्राणियों के सन्ताप को धर्मोपदेश से शान्त किया है । गुण रत्नों में समुद्र तुल्य, समुद्र जैसी गम्भीरता लिए हुए आप जैसे गुरु दुर्लभ हैं । जैसे चन्दन वृक्ष से सांघ चिपके रहते हैं वैसे ही शिष्य आपसे चिपके रहते हैं । चन्दन वृक्ष लोगों को दूर नहीं करता, आप भी अपने शिष्यों से दूर रहना पसन्द नहीं करते । आपकी धर्म प्रभावना से अनेक दीक्षित हुए हैं तथा अनेक धर्मों के श्रावक बने हैं । आपने कई लोगों का रात्रि-भोजन त्याग करवाया तथा अष्टभुजगुण धारण करवाया । हिन्दू, मुस्लिम, इस्लाम आदि जातियों के लोगों में आपके धर्म प्रवचनों को सुनकर मद्य-मांस-गन्ध का त्याग किया है । संसार रूची न छोड़े में भटकने वाले हमारे जैसे शिष्य ही अब जीरो का आपने धर्म-दीपक के प्रकाश से मार्ग-दर्शन किया है । आपका मुचाभीर्वाण तथा हमारे मस्तक पर रहे तथा मेरा अस्तक आपके चरणों में रहे इसी भावना के साथ विचार नमोज्झु, नमोज्झु, नमोज्झु ।

चन्दन न वने वने

गणधराचार्य कुन्धसागर जी

शेखवाल

भारत भूमि धर्मसाधना की ऐतिहासिक स्थली है, महान् पुरुषों की जन्म स्थिति है । इस भूमि पर अनेकानेक महापुरुष एवं अवतारी पुरुष और साधु सन्त हुए हैं । इसी परम्परा में हमारे विश्वविख्यात भारतवीर्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज हैं । आपने भारतवासी जन-जन का कल्याण किया । सार्वहृदय सेवा के अंश में आपकी कोई बराबरी नहीं कर सकता । ऐसी विभूति का सान्निध्य हमारे लिए अत्यन्त औषध्य की बात है । भगवान् श्री गुरुदेव ने भी यही प्रार्थना करता है कि आपके द्वारा चिरकाल तक जन-जन का कल्याण होता रहे । इसी भावना से आचार्यश्री के चरणों में अथर्वभक्तिपूर्वक नमस्कार करना है ।

अत्यन्त धर्म का शिष्य है कि आचार्यश्री की गौरववाधा को अवर बनाने हेतु 'आस्था और चिन्तन' नामक अभिनन्दन ग्रन्थ प्रस्तुत हुआ है । यह अभिनन्दन ग्रन्थ भारतीय तत्त्व चिन्तन के परिग्रह्य में जैन परम्परा के इतिहास और उसके योगदान को निरूपित करने वाला अद्वितीय ग्रन्थ है । इस प्रकार का आयोजन करने वाली अभिनन्दन ग्रन्थ समिति और उसके सम्पादन मण्डल को हमारा साधुवाद एवं आशीर्वाद है—

जैसे जैसे न साण्डिय, मौक्तिक न बने गये ।

साधवो न हि सर्वत्र, चन्दन न बने बने ॥

अनेकान्त सार्धभौम

मुनि श्री देवनन्दि जी

शेखवाल

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज तारण-तरण, निच-नरहित ब्रह्म, अथर्व भावना के श्रोत, अनेक गुण मण्डित, धर्मपरिणामी, कर्मा के सागर, धर्म प्रभावक, समाजोद्धारक, सैन साहित्योद्धारक, तीर्थसेवा निर्मापक, बहुभाषा विचारक, एवं जैन दर्शन के प्रकाश विद्वान् होने के कारण वर्तमान कालिक साधुओं की परम्परा में एक अद्वितीय असाधारण साधुसन्त हैं ।

महाराजश्री का धर्मनुराग, गहन प्रतिभा एवं तत्त्वबिज्ञान बुद्धि आश्चर्यजनक है । आचार्यश्री का जीवन सतत साधनारत है । असाध्य साधना ही उनके जीवन का एकमात्र लक्ष्य है । समस्त प्राणियों के प्रति उनमें दया व कल्याण का भाव स्पष्ट दिखाई देता है । वे सभी के चरमोत्कर्ष व कल्याणकांक्षी हैं ।

आचार्यश्री स्वाध्याय, तत्त्वचिन्तन, विचारधारा से अत्यन्त कुट्ट व अद्भुत होने के कारण "अनेकान्त सार्धभौम" की उपाधि से विभूषित किए गए हैं ।

इसी शब्दों के साथ मैं अल्प विराम लेते हुए इच्छा व्यक्त करता हूँ कि आचार्यश्री जी का जीवन प्रत्येक प्राणी का आदर्श बने । आचार्यश्री का जीवन व पशुपान दत्त भूषण पर चिरकाल तक अमर रहे । मेरी यह शुभकामना है कि यह अभिनन्दन ग्रन्थ प्राणी भाव के लिए उपयोगी हो ।

परमपूज्य धर्मगुरु आचार्यरत्न १०० श्री देशभूषणजी महाराज के प्रथम दर्शन का लौभाग्य मुझे बात्यावस्था में प्राप्त हुआ। मुझ अबोध बालिका को उन्होंने नियमित रूप से देव दर्शन करने की प्रेरणा दी साथ ही 'भगोकार' भजन के संगल पाठ करने का आशीर्वाद भी दिया। आचार्यजी द्वारा प्रदत्त धर्मप्रभावना से मेरे बालमन में धर्म के संस्कार उदित हुए। उसी अवसर पर एक ऐसी घटना भी घटी जिससे आचार्यजी की धर्मप्रभावना ने मेरे मन में अत्यन्त गहरी छाप छोड़ दी। हमारे प्रान्त जिला धुलिया में आचार्यजी एक सिद्ध पुरुष के रूप में स्मरण किए जाते हैं। आपकी बचनसिद्धि एवं आशीर्वाद से एक मुसलमान चार्ड फांसी के दण्ड से बच गया। इससे आचार्यजी के प्रति मेरी भक्ति बढ़ती गई। सन् १९६६-६७ के लगभग जब मैं दस या बारह वर्ष की थी आचार्यजी ने धुलिया ग्राम में धर्मप्रवचन किए। तभी मेरे मन में विरहित का भाव जाग्रत हुआ। तभी मैंने श्री मन्दिर में जाकर आजीवन अविवाहित रहने का प्रण कर लिया। आचार्यजी द्वारा प्रणीत साहित्य को पढ़ने से मेरे मन में दीक्षा ग्रहण करने का भाव उत्पन्न हुआ। सन् १९७२ की जनवरी २२ को जयपुर खंजाची की श्री नथिया में मैंने परमपूज्य आचार्यजी के पावन चरणों में अपने मनोभाव प्रकट किए और आचार्यजी ने मेरे आत्मोद्धार के लिए मुझे सुलिका दीक्षा से अनुग्रहीत किया।

एक सुलिका के रूप में आचार्यजी के धर्म संघ से मेरा चौदह वर्ष का सम्बन्ध रहा है। इस अवधि में अनुभूत आचार्यजी के अत्यन्त गुणों का वर्णन करने में मैं असमर्थ हूँ। कतिपय रोचक अनुभवों को निवेदित करना चाहूँगी।

सन् १९७२ में जयपुर से देहली की ओर प्रस्थान करते हुए कुछ अबोध बालकों ने मुनि संघ की तरफ देवाड़ी के निकट छोटे-छोटे पत्थरों से आक्रमण किया। उसी समय अचानक बड़ा कुछ गाएँ आधी और पत्थरों की मार से ब्याकुल होकर बच्चों की तरफ दौड़ने लगीं। मैंने बच्चे अपने-अपने घर बले गए और पूज्य आचार्यजी जी सच पढ़ाया करते हुए महानगरी देहली में सकुशल पहुँच गए।

बुद्धिबल की यात्रा के अवसर पर पनागर नगर में एक ब्राह्मण के घर में एक सर्प का निवास था। वह सर्प ब्राह्मण से मनुष्य की भाषा में बातलाप किया करता था। एक दिन सर्पराज ने ब्राह्मण से अनुरोध किया कि एक साहू पत्थर इस मार्ग पर से परमपूज्य धर्मविभूति आचार्यरत्न श्री देशभूषण का बिहार होना। उस सर्प ने ब्राह्मण को यह प्रतिज्ञा भी कराई कि वह उसकी महाराज श्री के दर्शन करेगा। पनागर नगर में महाराज का मणल आगमन हुआ तब ब्राह्मण लोक भय से सर्प को महाराजजी के दर्शन नहीं कराये। ब्राह्मण द्वारा बचन भग किये जाने से सर्पराज क्रुपित हुआ और उसने अपना रोष प्रकट करने के लिये ब्राह्मण के गरीर को लपेट लिया। ब्राह्मण घबड़ा गया और उसने तत्काल सर्प को आचार्य के चरणों में पहुँचकर दर्शन की अनुमति मांगने का बचन दिया। आचार्यजी के सम्मुख वह ब्राह्मण उपस्थित हुआ, किन्तु बड़ी संख्या में जनसमुदाय की देखकर अपना विनम्र निवेदन करने से पूर्व ही बापस चला गया। शीघ्र उसने सर्पराज को वस्तुस्थिति से परिचित कराया और अगले दिन प्रातःकाल आचार्यजी बन्दना की जाते समय अपने घर की छत पर से दर्शन कराने का वचन दिया। आचार्यजी ब्राह्मण के घर के आगे से बंदनार्थ निकले और माथेबस्ता ने मकान की छत पर से अभ्यासपुत्र, धर्मभवा, आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के अंदा से दर्शन किये। उसी समय पूज्य आचार्यजी एवं नागराज की आँखों का अनायास आनना-सायना हो गया। सर्प का प्यार से लासल-वीक्षण करने वाले ब्राह्मण ने जबलपुर के पास मडिया जी में यह वृत्तल सुनाया।

सिद्धपुत्र आचार्यजी को घटना की वास्तविक जानकारी थी, किन्तु, ध्याति, लाभ, मान-सम्मान इत्यादि से लिप्त रहने के कारण उन्होंने संघ के किसी भी व्यक्ति को इस सम्बन्ध में कुछ नहीं बताया। सर्प का पालन करने वाले ब्राह्मण की मनोमत व्यथा का अवलोकन करते हुए महाराजजी ने ब्राह्मण को बतलाया कि वह सर्प अब अपनी पर्याय से मुक्ति पा चुका है और अच्छी पर्याय में पहुँच गया है।

संघ में रहते हुए मुझे सदा यह अनुभूति हुई है कि मेरे गरीर में जब कभी कोई रोग-व्याधि अवकाश पाई। उत्पन्न हो जाती तो वह महाराजजी के दर्शन एवं आशीर्वाद के उपरान्त तत्काल शान्त हो जाती है।

पूज्य आचार्यजी के सान्निध्य में रहकर मुझे भारतवर्ष विगम्बर जैन तीर्थक्षेत्रों एवं धर्म के स्वरूप को समझने का एक अपूर्व-पूर्व अवसर मिला है। उनके महान् गुरु मुझमें समाहित हो गये हैं। मैं नहीं जानती कि पूज्य गुरुदेव के अलंकरण गङ्गा से कैसे मुक्त हुआ जा सकता है? 'आत्मा और चिन्तन' नामक ग्रंथ के प्रकाशन के अवसर पर पूज्य गुरुदेव के चरणों में बड़ा सुमन अर्पित करते हुए मैं स्वयं को बहुत भाग्यशाली जानती हूँ। परमपूज्य आचार्यरत्न १०० श्री देशभूषण जी महाराज के चरण कमलों में निम्न, भुक्त, आर्षाभक्तिपूर्वक भिक्षाल मनोऽस्तु मनोऽस्तु मनोऽस्तु।

आनन्दजी के आशीर्वाद

□

१५१

मुक्तिवादी का साक्षात्कार करने की भावना से श्री विद्याधर (वर्तमान में आचार्य विद्यासागर जी) के साथ मैं सन् १९६९ में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के सान्निध्य में बलगिरि जयपुर पहुँचा था। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज उस समय जयपुर की पर्वत श्रृंखला में एक तपोवन एवं जिन मन्दिर के निर्माण में संलग्न थे। आचार्य श्री देशभूषण जी की कठोर साधना एवं रचनात्मक शक्ति को देखकर मैं मग्नमुख हो गया।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के गौरवशाली चरण वास्तव में रचनाधर्मी हैं। उनके निकट सम्पर्क में रहकर मैंने यह अनुभव किया कि उनकी उपस्थिति मात्र से ही श्वाक समुदाय को नवनिर्माण की विशेष प्रेरणा मिलती है। २० वर्षों में उनके धर्ममय सान्निध्य से अनेक प्राचीन मन्दिरों का जीर्णोद्धार और अनेक नए तीर्थों एवं मन्दिरों का निर्माण हुआ है। बीसवीं सदी का स्वातंत्र्योत्तर युग जैन वास्तुकला के इतिहास में देशभूषण युग के रूप में स्मरण किया जाएगा। अनवरत निर्माण की ऐसी सतत परम्परा बिगत १००० वर्षों के जैन इतिहास में कहीं भी दृष्टिगत नहीं होती है।

जैन धर्म अपने आरम्भ से ही लोककल्याण की परम्परा से सम्पृक्त रहा है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने भी एक निष्पत्ति प्रधान धर्म के सर्वप्रमुख आचार्य होते हुए भी लोककल्याण के निमित्त अनेक जनोपयोगी सन्धान—अस्पताल, गुरुकुल, विद्यालय, सर्वशालाएं इत्यादि खुलवाए हैं। जनकल्याण के इन सगल तीर्थों से न जाने कितने जीवन में आलोक पहुँचा है।

एक धर्म गुरु के रूप में जिनशासन की प्रभावना एवं साधु संघ के सरलण का उन्होंने जो महान् कार्य किया है—बहु दिग्गम्वर जैन आचार्य परम्परा में सदा-सदा श्रद्धा की दृष्टि से देखा जायेगा। एक सजग एवं व्युत्पन्नमति आचार्य के रूप में उन्होंने जैन धर्म को राष्ट्र से जोड़ा है और मौलिकता को बनाए रखा है।

मरस्वीपुत्र आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी वास्तव में भारत माता के कंठहार हैं। अपनी राष्ट्रव्यापी पदयात्रा में भारत की सांस्कृतिक एकता एवं अखण्डता को बनाए रखने के लिए आपने दक्षिण भारत के भक्तिपरक साहित्य को उत्तर भारत की भाषाओं में और उत्तर भारत के साहित्य को दक्षिण भारत की भाषाओं में प्रस्तुत करके एक अद्भुत उदाहरण स्थापित किया है। दिग्गम्वर मुनिशर्मा का निर्दोष पालन करते हुए शाश्वतिक रचनाओं का प्रणयन एवं सम्पादन भी वास्तव में एक विलक्षण उपलब्धि है।

आचार्यश्री की दीर्घ तपः साधना के प्रति भक्ति एवं श्रद्धा व्यक्त करने की भावना से अभिनन्दन ग्रन्थ समिति ने जो स्तुत्य कार्य किया है उसके लिए समिति के सदस्यो एवं सम्पादन मण्डल को हमारा आशीर्वाद है। □

हरि अनन्त हरि कथा अनन्त।

श्री सुरेशचंद्र जैन
(नवीन साहवरा)

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज का जैन समाज में एक सिद्ध पुरुष माना जाता है। उनके अद्भुत व्यक्तित्व एवं अलौकिक सिद्धियों की घर-घर में बर्षा होती है। 'आस्था और चिन्तन' के प्रकाशन के समय मैं केवल सप्तम्या की एक घटना का उल्लेख सुविज्ञ पाठकों के सम्मुख प्रस्तुत करना चाहूँगा। आज के वैज्ञानिक युग में इस प्रकार की घटनाओं पर मानव-मन सहसा विश्वास नहीं करता, किन्तु जिस मूल्य का बजुओं ने साक्षात्कार किया हो उसे कैसे अस्वीकार किया जा सकता है। मेरे साथ घटित हुई एक घटना का सत्य विवरण इस प्रकार है—

७ सितम्बर, १९८६ को परमपूज्य आचार्यरत्न के पावन सान्निध्य में मैंने 'श्रद्धा मंडल विद्यान' का उद्घाटन किया। इस विद्यान के सम्बन्ध में यह धारणा बन गई थी कि विद्यान के अनुष्ठान और नित्यप्रति की क्रिया के मध्य किसी भी समय तीव्र वर्षा होगी। मयलया एक शामीण क्षेत्र है और वहाँ की खूबहाली के लिए वर्षा का योग सुबह होता है। अतः वहाँ के भोले-भासे शामीण बार्ड-बहिन वर्षा की उत्सुकतापूर्वक प्रतीक्षा कर रहे थे। अनन्त बसुईश्री विनांक १७ सितम्बर १९८६ को मध्याह्न के समय एक आचक ने निराश होकर कहा कि आज विद्यान का समापन भी हो जायेगा किन्तु क्या इन्द्रदेव की कृपा नहीं होगी? उसी दिन सायं:

4:30 बजे पाठ का समापन हुआ और सलवा के जैन सभाज ने भगवान् के अभिषेक के लिए नदी पर जाने के लिए धर्मयात्रा का आयोजन किया। शोभा यात्रा के लिए जैसे ही मैं पाठ की बेदी से उठकर बाहर आया तभी बड़ी जोर से बर्षा प्रारम्भ हो गई। मेरे हाथों में अभिषेक के लिए जो रिक्त कलश था वह वर्षा के जल से भर गया। सलवा के सभी निवासियों का मन-भोर नाच उठा और उपस्थित जनसमुदाय तीर्थंकर भगवान् के अभिषेक के लिए नदी की ओर श्रद्धापूर्वक चल पड़ा। नदी के तट पर वर्षा के जल से परिपूरित कुम्भ से भगवान् का अभिषेक करके विमोचन आनन्द आया। किन्तु आज भी मैं यह सोचता हूँ कि वह अभिषेक एक व्यक्ति के द्वारा न होकर स्वयं द्रष्टव्य का भगवान् के चरणों में श्रद्धामय बन्दन था।

सच तो यह है कि आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी का मन तीर्थंकर भगवान् के चरणों में अनुरक्त रहता है। आचार्यश्री जब भी प्रकृति रस से प्लावित हो जाते हैं तब दैवी शक्तियां उनके मनोरथ को पूर्ण करने के लिए श्रद्धा के साथ इसी प्रकार के अवसर उपस्थित कर देती हैं। आचार्यश्री के सालिधर में मैंने ऐसी अनेक घटनाओं को घटित होते हुए अपनी आंखों से देखा है। अपने अनुभवों के आधार पर मैं यह निष्कर्ष कह सकता हूँ कि आप एक दिव्य पुरुष हैं और अपने कल्पनात्मक से एक आध्यात्मिक वातावरण तैयार कर देते हैं। मैं उनके पावन चरणों में शान-आत बन्दना करता हूँ। □

कृपा सिंधु, नर रूप हरि !

श्री अनन्त कुमार जैन
(जैन मैडिकोड, दिल्ली)

धर्मद्वजा, तपमूर्ति, परम अद्वैय आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज के तेजोमय व्यक्तित्व के प्रति मैं बाल्यावस्था से ही आस्थापीय रहा हूँ। मुझे स्मरण है जब मैं पाँच-छ. वर्ष का अवोध बालक था तब मुझे मेरी पूज्य माता जी महाराज जी के दर्शनार्थ ले गई थी। उस समय आप नञ्जुमल की धर्मशाना में धर्म-प्रवचन कर रहे थे। मैं वान-मुलम वचसतामस उनके बिल्कुल निकट जाकर बैठ गया। तब तक मुझे 'बन्नु' नाम से बुलाया जाता था और महाराज जी ने मेरे मिर पर हाथ रख कर आशीर्वाद देते हुए मेरा नामकरण 'अनन्त' कर दिया था। यह भी एक संयोग था कि वर्षों के अन्तराल के बाद जब मेरा विवाह हुआ और मुझे पुत्र-प्राप्ति हुई तब उस नवजात बालक का नाम भी महाराजश्री ने ही किया था। उसका नाम उन्होंने 'आदीश' रखा था।

महाराज जी के साथ निकट सम्पर्क में मैं मई 1982 के बाद निरन्तर आता रहा हूँ। मथुरा, आगरा, सोनगिरि, सागर, बनोह, कुडलपुर, नागपुर आदि में महाराज जी जहाँ-जहाँ धर्म-यात्रा करते हुए गए वहाँ पहुँच कर मैं उनको दर्शन किए। मैंने प्रत्येक स्थान पर यह अनुभव किया कि महाराज जी के धर्म-वचन सुनने के लिए उस क्षेत्र के सभी समुदायों की भीड़ उमड़ पड़ती थी। सोनगिरि सिद्धक्षेत्र की यात्रा के समय मैं तीन दिन तक महाराज जी के साथ रहा। वहाँ नार्थ में मुझे आचार्यश्री की तेजस्विता और अलौकिक शक्ति का प्रत्यक्ष अनुभव हुआ। एक विभास अजगर न जाने किस ओर से रेंगता हुआ अचानक निकल आया और संघ के आगे चलने लगा। श्रावको में घबराहट हो जाना स्वाभाविक था। किन्तु बोधी ही देर से वह मानो महाराज जी के दर्शन और आशीर्वाद ग्रहण करते बिना किसी का अहित किए लौट गया।

कोषली में आजकल महाराज जी जनकल्याण और अध्यात्म-प्रतिष्ठा के अनेक रचनात्मक कार्य कर रहे हैं। कुछ ही मास पहले भगवान् नेमिनाथ की मूर्ति के पंचकल्याणक के अवसर पर हमारा मध्यपूर्व परिवार बसा गया हुआ था। मेरे माता-पिता की महाराज श्री में अगाध आस्था है। इस पंचकल्याणक में मेरे माता-पिता को ही अवसर के अनुकूल पंचकल्याणक में माता-पिता बनने का शौर्य दिया गया। मैंने भी उन धार्मिक क्रियाओं में भाग लिया। महाराज जी की किसी अज्ञात प्रेरणा व शक्ति से उस पंचकल्याणक के अवसर पर इतनी भीड़ एकत्रित हो जाती थी कि आश्चर्य होता था। कोषली में तो इतनी आबादी भी नहीं। भगवान् के पंचकल्याणक में यह भीड़ महाराज की अलौकिक सिद्धि की ओर ही संकेत करती है।

कोषली में मैं अनेक बार महाराज जी के दर्शनार्थ गया हूँ। अपने साथ फोटोग्राफर भी ले जाता रहा हूँ जिससे महाराज जी के चित्र विभिन्न मुद्राओं के ले सकूँ। कई बार महाराज जी ने हैंसते हुए कहा कि तुम जिसना भी प्रयास करो, मेरा चित्र नहीं ले पाओगे! और, मुझे यह देखकर आश्चर्य हुआ कि जब-जब महाराज ने ऐसा कहा था तभी वह 'नेनेटिब' बिल्कुल खाली रह गया। उस पर किसी प्रकार की भी आकृति नहीं आ पाई। इन सब घटनाओं का मैं प्रत्यक्ष साक्षी हूँ और इसी कारण मुझे उनमें अनन्त और अज्ञात शक्ति के दर्शन करने का शक्ति मिलती रही है। अपने जीवन का शेष भाग मैं कोषली में रह कर ही बिताना चाहता हूँ। कोषली एक तीर्थ क्षेत्र के रूप में विकसित हो रहा है। वहाँ का प्राकृतिक वातावरण स्वस्थ है और सबसे बड़ी बात यह है कि यह महाराजश्री की जन्मभूमि है। मुझे लगता है कि मुझे कोषली में ही सच्ची शांति मिल सकेगी। इसर कुछ समय पूर्व एक दिन अनायास ही महाराज

भी ने मुझे कहा था कि, “मैंने तुझे मोष के भिया है। अपने पिता जी से पूछ के जो सामने ही बैठे हैं !” उस समय मैं क्या उत्तर देता ! मेरी तो मांगो मनोकामना ही पूरी हो गई थी। पिता जी को भी क्या आपत्ति होती। वे तो बचपन से ही महाराज जी की अद्भुत शक्ति और धर्म-प्रभावना से अद्भुतपण रहे हैं। मुझे लगता है कि अब मेरा तेज जीवन महाराज जी के ‘मिसन’ को पूरा करने में ही गयेगा। उनके भी चरणों में मेरा बारम्बार शक्ति पूर्वक नमस्कार !

राष्ट्रसन्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

डॉ० रघुवीर वेदालंकार

विद्याभिलासमगलौ वृत्तिशीलशिक्षा

सत्यव्रता रहितमानसताबहाराः ।

संसारदुःखबलेन लुभ्यता ये

बन्धा मरा विहितकर्मपरोपकाराः ॥

वही संस्कृति सुरक्षित रह सकती है तथा वही समाज जीवित रह सकता है जिसमें निःस्पृह, परोपकारी, विद्वान् सन्त महात्मा विद्यमान हों। आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज ऐसे ही सच्चे सन्तों में हैं जिन पर समाज गर्व कर सकता है, राष्ट्र गर्व कर सकता है। जिन-धर्म का पालन करते हुए समस्त कष्टों को समान्य कर देने वाले आचार्यजी न केवल सन्त ही हैं अपितु राष्ट्र एव समाज के चेतना फूटने वालों में अग्रणी भी हैं। अपने जीवन में अनेक शिक्षा संस्थाओं की स्थापना कर आचार्यजी ने “समस्तो वा ज्योतिर्गमय” के अनुसार अज्ञानान्धकार को दूर करने, ज्ञानप्रकाश फैलाने में जो योगदान दिया वह अमूल्य है अविस्मरणीय है। इसके अतिरिक्त औषधालय आदि समाजकल्याण सम्बन्धी कार्यों को करने की प्रेरणा द्वारा आपने सामाजिक क्षेत्र में अपरिहार्य योगदान दिया है। इतना ही नहीं, अपितु विद्वत् काल में जहाँ एक ओर अन्य नेतापण स्वाधीनता का आन्दोलन चला रहे थे वहाँ दूसरी ओर यह निःस्पृह, धीतराम सन्त अपने विमल उपदेशों द्वारा जनमानस को “आत्म स्वातन्त्र्य” का उपदेश दे रहा था।

जैन समाज के लिए तो आचार्यजी विशेष रूप में श्रद्धापावन हैं क्योंकि आपने आचार्य परम्परा का पालन करते हुए अनेक प्राचीन शास्त्रों का उद्धार किया। “अहिंसा परमो धर्मः” के अनुसार अहिंसा को समाज में सुप्रतिष्ठित करने का पवित्र कार्य भी आपने किया है। ५१ वर्ष तक अहिंसा चलने वाली आपकी विगम्भीरी साधना के सामने कौन नतमस्तक नहीं होता। इस प्रकार जैन समाज आपके जीवन से चिरकाल तक प्रेरणा प्राप्त करता रहेगा।

आचार्यजी उन्मत्त कोटि के सन्त तो हैं ही, इसके साथ ही उनकी विद्वता सोने में सुहावे का काम कर रही है। यह मणि-कांचन संयोग है कि उन्मत्तकोटि के साथ ही आप अनेक भाषाओं के विद्वान् हैं। स्वयं अतिरिक्त ग्रन्थों का प्रणयन करते तथा अनेक भाषाओं में ग्रन्थों का अनुवाद करते आपने धार्मिक जगत् के साथ-साथ साहित्यिक जगत् पर भी जो उपकार किया है उस पर भला कौन गर्व नहीं करेगा ? कर्नाटक प्रांत में जन्म लेकर उत्तर भारत को भी आपने अनुयायी बनाया यह आपकी विद्वता एवं साधना का ही परिणाम है। इससे राष्ट्रीय चेतना अलुण्ण रहने में विशेष बल मिला है। सम्प्रति बृद्धापस्था ने आपके शरीर का तो स्पर्श कर लिया है किन्तु “मास्ति एषां यशः काये जगन्मरणात् अवयम्”—आपके यशः शरीर का कोई कुछ नहीं बिगाड़ सकता। वह अजर है, अमर है। वेद के अनुसार आप “भूषण शरवः शसत्” को चरितार्थ करते हैं। ऐसे राष्ट्रसन्त के प्रति देश को गर्व है। समस्त राष्ट्र उनके प्रति नतमस्तक है एवं चिरायु की कामना करता है !

सद्गुरु महिमा अपार

श्री आलगूर बी० डी०

सदलगा

तबचा साईं गुरु पोसाईं राहू बताईं ।
जिससे तबल भरवना मिटी ।
झोरी जनम-मरण की दूटी ।
कोठड़ी करम की कूटी ॥

महान्, तपोनिधि अभीष्ट ज्ञानोपयोगी राष्ट्र सत, योगेंद्र चूडामणि, भारतगौरव, आचार्यरत्न श्री १०८ देशभूषण मुनि महाराज जी हमारे परम गुरु परमात्मा हैं। क्योंकि वे हमारे भ्रम को मिटाकर, कर्मराशि को नाश करने का तथा जन्म-मरण रूपी चक्र से छुटकारा पाने का मार्ग बताकर समस्त जीवराशि का कल्याण चाहने वाले सच्चे गुरु हैं।

‘शरीर रोगमया, संसार दुःखमया’ इसे सब लोग जानते और मानते भी हैं। हमारा शरीर कई प्रकार के रोगों का शिकार बनकर पीड़ा बैठा ही रहता है। संसार में तो सदा इष्ट वियोग और अनिष्ट संयोग का डुमह दुःख भोगना ही पड़ता है। इसलिए हमारे गुरुर्घ से सदा इन सभी दुःखों से मुक्त होने का मार्ग ही बताते रहते हैं। इसलिए आप हमारे सद्गुरु हैं। कथा भी है—

जो कोणी ज्ञानबोधी । समूल अविद्या छेरी ।
इंद्रिय-बन्धन प्रतिपादी । तो सद्गुरु जानावा ॥

सद्गुरु की कसौटी पर हमारे आचार्यश्री सोलहो आने खरे उतरते हैं। आप भोगविजयी, इन्द्रियजी, मम्मज्ञानी, चारित्र्य के धनी, योगेंद्र चूडामणि हैं। विषयोन्मुख से ईश्वरोग्मुख करनेवाले एव असार समाार से विरक्त करके सारभूत सारस्वतलोक का सम्पत्ति दिखानेवाले मुनिपुत्र तथा ज्ञानभास्कर हैं, जो अज्ञानी समारो जीवों को रत्नत्रय धर्म का बोध करके उन में सत्यज्ञान ज्योति प्रज्वलित कर उनके आत्मकल्याण हेतु नित्य परिश्रम करते रहते हैं। सबको सत्य की महिमा बताते हैं, जिससे संसार का बंधन टूटता है। ऐसे सम्पार्गदर्शी, महान् विभूति-गुरु एव गुणगुरु हमारे परम गुरु आचार्यश्री हैं।

सदलगा में आचार्यश्री का चातुर्मास

महिमानगरी

सदलगा ग्राम कर्नाटक प्रांत के बेलगाम जिले के ठीक उत्तरी भाग में बहुतेवाली पावन दुधगंगा नदी के किनारेवाली उपजाऊ समतल भूमि के बीच में बसा हुआ है। आज तक इस नगरी में कुल १८ साधु-साखी हुए हैं, जिनमें गुरुर्घ विद्यासागरजी महाराज अग्रमात्र हैं। आपकी विरक्ति के प्रेरक गुरु आचार्य देशभूषण मुनि महाराज जी ही हैं। यह स्थान चार्मिककर्तृ शक्तिसागरजी की तथा गुरुर्घ देशभूषणजी की तपोभूमि तथा धार्मिक क्रांति का केन्द्र है। यहां के अधिकांश लोग कृषक हैं। वैसे तो सभी भद्रपरिणामी हैं। दुर्भाग्य से यहां के लोग लंबे अरसे से मुनिश्री के चातुर्मास से और सुदीर्घ काल तक प्रवचनामृत पान करने से वंचित थे पर इस साल वह सौभाग्य उदित हुआ है। आचार्य जी की महिमा अपार है—

अज्ञानतिमिरांधाना ज्ञानाजनसलकाया ।
चक्ररूपीस्तित येन तस्मै श्रीगुरुवे नमः ॥

सुवर्ण में सुवन्द्य—सदलगा ग्राम में रत्नत्रय स्वरूपी तीन मंदिर हैं जिनमें भ० वृषभदेव का अतिशय मंदिर भी एक है। इस तरह मंदिर होते हुए भी कई सालों से यहां जनजागृति और धर्मचेतना मुत्तावस्था को प्राप्त हुई थी। महाराज जी के धर्म भेरी नाद से जन जागृति तथा धर्मचेतना के उषाकाल का आगमन हुआ जिसके फलस्वरूप शिखर बस्ति के प्रांगण में विशाल, भव्य, मानसस्थ का निर्माण हुआ तथा आपके मार्गदर्शन और नेतृत्व में २२-५-१९८६ के दिन पंचकल्याणक महोत्सव भी संपन्न हुआ। इस शुभ अवसर पर लाखों लोगों को आचार्यश्री की वाणी का और धार्मिक विधि-विधान और मोक्षमाया का अखंड अनुभव हुआ। इसके साथ ही साथ करीब एक ही साल के बाद होनेवाले इस महोत्सव के अविस्मरणीय इतिहास का निर्माण हुआ।

वाणी की महिमा—आचार्यजी के प्रेरणा सिरत् सागर में अनमित लोग नित्य स्नान करके अपने को पुनीत मानते हैं। खासातर दो-चार साल के दुर्भाग से कपाल जलता आग उगलती धूप और विषम गर्मी से भयभीत थी। सभी पंचकल्याणक में पानी की व्यवस्था करने का उपाय ढूँड रहे थे। इस संकल महोत्सव की प्रगति देखकर और मार्गदर्शन करने के लिए आप दो-चार दिन पहुंचे

ही यहा पधारे हुए थे। पानी की समस्या उनकी समस्या में आ गयी। प्रश्नचन में आपकी अमृत बाणी निकली—“मध्य सवधर्म बंधु, डरो मत हम त्रिलोकाधिपति भगवान् की पार्श्व प्रभु का पंचकल्याणक शुभ कार्य करने जा रहे हैं, इस कार्य में जानेवाली कितनी भी बिज्ज-बाधाएँ क्यों न हों वे अपने आप दूर हो जायेंगी और पंचकल्याणक से पहले ही बरसात होगी।” देखना क्या था ! यही मास की २१ तारीख की शाम के वक्त आसमान पर एकाएक काले-काले बादल मड़ाने लगे। कुछ ही बंटों में सभी ओर अंधेरा-सा छा गया। देखते ही देखते लगातार एक घंटे तक मूसलाधार वर्षा हुई जिससे गड़दे-तालाब सब भर गये। भूमि खुद के साथ यह महोत्सव निजिब संपन्न हुआ।

दूसरी बात आचार्य जी की प्रतिभा और बुद्धिनिवास के बारे में थी। इस अनाथ क्षेत्र की ओर किसी का भी ध्यान नहीं गया था। जब आचार्य जी की नजर इस क्षेत्र पर पड़ी तो सिहर उठे और बोले—“यह अनाथ क्यों है, हमारे साथ त्रिलोकाधिपति हैं। इस क्षेत्र का संरक्षण करना हर मानव हितवादी का परम कर्तव्य है।” यहा एक गुफा और आचार्य जनतकीर्ति महाराज की समाधि थी है। महाराज जी की प्रेरणा से अनमिलत द्रव्यदान धिया, कार्यकर्ताओं और कारीगरों का ताता लग गया जिससे देखते ही देखते इस क्षेत्र का संरक्षण कार्य पूर्ण हुआ। क्षेत्र-अभिवृद्धि का कार्य जारी है।

तारक-तारककर्ता—महाराज जी की बाणी से और तपोबल से प्रभावित जनता की मनोकामना थी कि १९८६ का वातुमस सदमगा मे संपन्न हो। बड़ी आरजू प्रायना के बाद यह सौभाग्य प्राप्त हुआ। पर्वराज पूर्णचण के शुभ योग मे दोनों मंदिरों के लिए शिखर तथा मानस्तम्भ निर्माण के लिए भूमि-पूजन की बात सोची गई। अकाल से पीड़ित जनता मयभीत मुद्रा से गुरु के मुखमंडल की ओर विषमता से निहारने लगी तो अमृतबाणी निकली—“शुभकार्य के लिए आज-कल कहने में सधा बिज्ज-बाधा डालने में सब-मसातर की हानि है। त्रिलोकनाथ के भरोसे पर कर डालो सब ठीक हो जायेगा और समाज की भलाई होगी।” देखना क्या था, प्रातः काल की शुभ वेला मे भूमिपूजन कार्य संपन्न हुआ। दानियो की होड़ लग गई महाराजजी के मार्गदर्शन मे सब कार्य यथाशीघ्र करने का प्रण भी किया गया। महाराज जी की बाणी मे अद्भुत शक्ति है जितने सभी प्राणीमात्र का कल्याण ही प्रधान प्रयोजन होता है। आपकी अमृत-बाणी हमारे अंतर्मन मे वृद्धी है। जैसे कुशल कुचक भूगुण और मीयम की जानकारी लेकर बीज बोकर सुफल पाता है उसी तरह के कुशल कुचक अध्यात्मकेसरी गुरुवर्य आराम की पृष्ठभूमि मे अध्यात्म बीज बोकर मुक्ति फल दिसाने मे मर्मज्ञ हैं। आप का गुणवान शब्दों से करना अंतमव है। मुझे लगता है—

सब धरती कागद कक, नैकनी सब बनराय।

सत्य समुदर मती कक, गुप्त गुप्त लिखा न जाय॥

महान् महिमापुरुष, बीसवीं सदी के श्रेष्ठ मंत, अमण सरकृति के सरलक, विश्वधर्म के प्रेरक, राष्ट्रीय एकता एवं अखंडता की उद्योति जगने वाले, मानव जाति के हितचिंतक तथा जीवदयामयी यतीश्वर का गुणगान मेरे शब्दों द्वारा करना सबैषा असमभव है। □

शत-शत वंदन

जैन धर्म में प्रायः आषाढ़ एवं श्राविकाएँ नियमित रूप से पंच मंगल-पाठ का तत्वन करके परम्पूज्य तीर्थंकर भगवानों के चरणों में अपनी आस्था का अर्घ्य अर्पितपूर्वक सपणित करते हैं। पंच मंगल-पाठ मे भगवान् ऋषभदेव से भगवान् महावीर स्वामी पर्यंत बीसवीं तीर्थंकरों के वर्ण, जन्म, तप, ज्ञान एवं निर्वाण कल्याणक-उल्लेखों का स्मरण किया जाता है।

परम्पूज्य आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज ने पांच तीर्थंकर भगवान् की जन्म कल्याणक भूमि अयोध्या मे विशाल जैन मन्दिर बनवाकर भगण संस्कृति की अर्पण सेवा की है। यदि हमारे यहां के समस्त आचार्यरत्न जी देशभूषण जी का अनुकरण करके तीर्थंकर भगवानों के पंचकल्याणक मे सम्बन्धित क्षेत्रों की विकास योजनाओं को अपने हाथ मे लें तो निकट भविष्य मे सभी तीर्थसेनों का अभिनव रूप सामने आ जायेगा। □

विजेन्द्र कुमार जैन सर्राफ

दरीदा कलां

आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज एक साक्षात् धर्मतीर्थ हैं। अनेक अवसरों पर उनके वर्णन का सौभाग्य मुझे मिला है। आचार्य जी की धर्मप्रभावना एवं वास्तविक से समग्र जैन समाज लाभान्वित हुआ है। उन्होंने अपने कुशल संयोजन से अनेकानेक तीर्थों का उद्धार एवं नवनिर्माण किया है। पंचपरमेष्ठी के प्रतीक आचार्य जी की दिव्य साधना के प्रति मैं नतमस्तक होकर अपनी हार्दिक श्रद्धा अर्पित करती हूँ। □

शीमली जे० के० वाणी

बम्बई

समय आठ या नौ बरों की बीसवाइसवा में मैंने सर्वप्रथम आचार्यश्री देशभूषण जी महाराज के दर्शन श्री विमम्बर जैन मन्दिर जो पहाड़ी शीखर में किए। उसी अवसर पर आचार्यश्री ने आशीर्वाद देते हुए मुझे सर्वप्रथम जमोकार मन्त्र का मंगल उपदेश दिया। जीवन की अनेक विषय परिस्थितियों में जमोकार मन्त्र की आभूति मेरे लिए बरदान सिद्ध हुई है। आचार्यश्री द्वारा प्रवक्त यह महामन्त्र मेरे जीवन के लिए एक अद्भुत प्रकाशपुंज सिद्ध हुआ है।

श्री महेंद्र कुमार जैन
अध्यक्ष, जैन समाज, दक्षिणी दिल्ली

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज श्रमण सत्सृष्टि के पूर्व हैं। उन्होंने अपनी ज्ञानाराधना एवं तपश्चर्या से 'स्व' एवं 'पर' का कल्याण किया है। आचार्यश्री के महान् उपकारों से जैन समाज कभी भी उन्मत्त नहीं हो सकता। पवन भक्ति से उत्प्रेरित होकर भारतवर्ष का जैन समाज आचार्यश्री की वन्दना करता है।

श्री धनेन्द्र कुमार जैन
उपाध्यक्ष, जैन बुधक निर्माण समिति, दिल्ली

परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के चरणश्री मे मेरी गहरी आस्था है। आचार्यश्री अपने सम्पर्क में आने वाले श्रावकों को जीवन में सदाचार एवं मानवीय मूल्यों को अपनाने की सलाह देते हैं। समय-समय पर आचार्यश्री मेरा और मेरे पतिदेव का भी मार्गदर्शन करते रहे हैं। उन्हीं के आशीर्वाद से हमारे परिवार में धर्म के संस्कार विकसित हुए हैं। आचार्यश्री के अभिनन्दन की बेला मे मैं स्वयं और परिवार के समस्त सदस्यों की ओर से उनकी वन्दना करती हूँ।

श्रीमती शकुन्तला देवी जैन
रामनगर, पहाड़गञ्ज

श्री श्री १०८ श्री देशभूषण जी के चरण-कमलों में इस तुच्छ लेखक का प्रणाम स्वीकार हो। महान् त्यागी श्री महाराज जी हमारे जैसे अज्ञानियों के लिए ज्ञान के प्रकाश-स्तम्भ हैं। इस धर्म संकट के समय में आप ज्ञान के प्रकाश की विशाल ज्योति लिए किसी निर्भीकता से हमारा मार्गदर्शन कर रहे हैं। धर्म की नैय्या के निपुण खिबेया आप ही हैं। आपके प्रवचनों का गुणगान करने में हमारी बाणी और लेखनी सक्षम नहीं है। आपके प्रवचनों से समस्त ससार में जो धार्मिक चेतना आई है, वह अवैकिक है। दुनिया के कोने-कोने से आई आवाज—जय जय श्री देशभूषण जी महाराज।

श्रीमती संतोष जैन
बकीसपुरा

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज साक्षात् मे धर्म के रूप हैं। उनके चरणों की वन्दना बड़े भाग्य से मिलती है।

सुशील जैन
सुपुत्र स्व० श्री लुपन लाल जैन

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज को स्मरण करने से सभी प्रकार के संकटों का स्वयं निवारण हो जाता है। अधिक क्या कहूँ! वे साक्षात् भगवान् हैं।

श्री पुरुषोत्तम जैन
सुपुत्र स्व० श्री लुपन लाल जैन

पंचपरमेष्ठी के प्रति श्रद्धागत होना स्वाभाविक है। वर्तमान में निष्परिग्रही स्वात्मबुद्धि तपस्वी साधुओं का समागम वास्तव में कठिन है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की अप्रतिम सेवाओं के सम्मानार्थ प्रकाशित होने वाले अभिनन्दन ग्रन्थ के लिए मैं समिति एवं सम्पादन मंडल को साधुवाद देता हूँ। जिनमार्ग की प्रशारणा के लिए विमम्बररत्न का गुणगान अत्यावश्यक है।

श्री महावीर प्रसाद जैन, सर्राफ
चावनी चौक, दिल्ली

आयरियप्पवरो सिरिदेसभूसणो

प्रो० माधव श्रीधर रणदेवे,
सातारा

‘भो भम्बजणा, तुम्हे चिन्व अप्पाण कत्ता विणासया भगवविवादा य। तुम्हे चिन्व अप्पाण मित्ता वेरिणो वि। जारित सुधासुभ कम्म करिस्सथ तारित सुवखदुक्ख भुजिस्सथ। कडाण कम्माण ण भोक्खोऽत्थि। कत्तारमेव अनुवावि कम्म। उट्ठथ, मा पमादं कुणध।’ ‘अलिय वयण अयसकर वहरवड्डण व। सच्च खु भगव। सच्च सम्महार मिट्ठीए सोपाण व।’ ‘वित्तेणताण ण लभदि पयत्तो। जहा लाभो तहा लोभो। लाभा लोभो पक्खडिदि। लोभो सम्भविणासयो। लोभो सतोसेण जिणे ‘सम्भ नयणं सायेक्ख सच्च। दूर कुणध भणसि दद वयणस्स विग्गह व। पराप्पराणं विट्ठीओ ओडिदूण समण्य कुणध। अणेकतो सिवावबादो चिन्व समत्थो राया ओ सचस्स णस्सिदूण जगमि सति पत्थावेदि।’ ‘जम्मेण ण को वि सेट्ठो ण को वि सुहो। माणवस्स पेयाउय अणेयाउय व जीवण उक्कणीवाणं सच्चवरिक्खा।’ ‘मब्बे जीवा इच्छति जोविदु ण मरिज्जिदु। मब्बे तमति दडस्स। सब्बेसि जीविद पिय। भदो परमसुह चिय जीवणस्स पहाणुव्हेसो। धम्मेण सुह सहदि। अहिंसा परमो धम्मो। अहिंसाणुवारिणो समल जग चिय एक्क कुट्टव। मेत्तो भूदेसु कप्पदे - ...’

‘धण्णो ! धण्णो !! धण्णो !!! भो सेट्ठवर, सम्भजीवाण कल्साणमय एसि हिदोवदेस कुणतो को एसो मुणिवरो ?’

‘महाणुभाब, एमो बब्बु बालबभयारी तवसेट्ठो मरम्सदीपुत्तो अणासत्तकम्मजोगी रट्ठमतो १०८ सिरिदेसभूसणायरियवरो ।’

‘भो सग्वण, कुणध पसाद भमोवरि। कधमेसो महायरिओ जादो ति कधेसु ।’

‘ण समत्था मह वाणी एवस्स जीवणकज्जं वणिदु। तो वि कधेमि सत्तेवेण तस्स दिव्व जीवण। सुणाहि एगमचित्तेण ।

कण्णाडगविसए कोयलगांमे एग चटुत्थाजणकुट्टव वमदि। सुसावगो सम्भगोडा तत्थ गामप्पमुहो। आकवामिहाणा से पविपरायणा सुसीला भज्जा। एगमि सोहणे दिणे सा वरलक्खणकनिद पुत्त पसूदा। बालगोडो ति तस्स णाम किद। तदिए भासे बालवस्स मादा कावपदा। बालतणमि य तस्स पिदा वि कासपदो। तदो तस्स मादामही पद्दावदो बालगोडं दिव्वेहेण पानेदि तस्सोवरि सुसंवार कुणदि य।

बालगोडो बुद्धिमतो। सो मरहट्ठी-कण्णडीभामासु णित्ठो जादो।

एगमि मयये सिरिजयकिन्ती णाम मुणिवरो वरिसावासस्स किदे कोयलगांमे आगदो। तस्सतीए बालगोडो जिणावम पढेदि। तस्स चित्ते धम्मभावणा जगिदा। मो मुणिवरेण मह मित्रि मम्मेदमिहरजत्ताए गजिज्जुमिचडिदि। पडिगियनिद्द विबाह कम्मिस्सि दि आसाए पटुमावदीए कुक्खेण बालगोडो तित्थजत्ताए विसज्जिदो।

तम्महातित्थदसणेण तित्थगराण दिव्व जीवण सुमरिदूण बालगोडो विरत्तो जादो। तरुणजणमणावधारिसि उम्भसत्ताण्णसि अट्ठदसवरित्ते बालगोडो सिरिपणागाहमिहरे गिरिजयाकित्तसत्तोए वचनेर पडिबज्जिदो।

चवुडुविधमंथेण सह विहरतो सिरिजयकित्तमुणिवरो कुक्खसगिरितत्थभूमिपे पविट्ठो। तत्थ वचचारी बालगोडो तस्स मुणिवरस्स पादभूने दिगबरभुणी जादो। तदा तस्स सिरिदेसभूसणो ति नाम किद।

कमेण विहरतो चवुडुविधसो सवणवेलंगोसतित्थे आगदो। तत्थ भगवदो बाहुबलस्स सुमणोहर भव्व पर्यड व पडिग दूण परमभस्सीए सिरिदेसभूसणमुणिवरो गोम्भटेसमुदि कुणदि।

“ विचरो यो य य भीक्षुरो,
य यवरे ससामो विसुद्धो ।
सप्पादिजलुप्फुसवो य कपो,
त भोम्मटेस पणमाप्ति निचब्बं ॥ ”

अथ सिद्धिसूत्राणां पुण्यं तित्थजं गतुमिच्छति । मुनिवरेणानुमदितो सो एगामी पादचारि मामानुगम विहरतो जाति ।
रायचूर-मुलमत्तादिगवरेषु जवणमिलिच्छादिनोमि, सो मुनिवरो उन्मिदो उवमभ्यवे य । मिग्गिदेगभूयणमुनिवरो सव्व उवमभ
परमसंतीए सत्िदूण पसण्हिदवेण धम्मोवदेन कुणदि । न मुणिदूण गन्वे जणा पच्छादार्बण मुनिवर् वट्टमण्णिदि ।

सियादवादकेसरिणा आयगियप्पवरसिरिपायसागरेण तरस आयगियदिवखा दिण्णा ।

आयगियप्प रो निग्गिदेसभूयणो सममभाग्दे पादचारी तित्थेदि । सज्जाय काट्ठण सो गिट्ठन-निर्गमणी जादो । विविहभासा-
कुसलेण आयगियवरेण जेगाणि पोत्थगाणि रदयाणि । मसुरवाणीए देसण काट्ठण तेण सहस्साभिभाट इम्भीपुग्गिमाः उद्धरिमाट । जेगटाणेन्
मणहराई जिणालवाः काट्ठण लोणह्मिदवण, आयरिएण धम्ममालापाठमानाविज्जालयमहाविज्जालमाट काट्ठियाइ । आयगियस्स जीवणं
चिय जणहिदक्क अरिय ।

‘सेट्ठवर, घण्णा ह । एग्गिम्म मट्ठाग्दस्सतस्स दरिसणमह् करेमि ।’

‘भो महणुभाब, अज्ज वल्लु आयरियपवरो जहत्थणामो देसभूयणो होदि । सो निचब्ब चिय विस्सज्जम्मस्स सदेस दे दि—

‘मिषी ये सव्वभूवेनु,
वेरं मज्झ य केणई ।’

□

आचार्यप्रवर श्री दशभूषण

प्रो० साधव श्रीधर रणदिवे

सासार

हे भव्यजन । आप ही अपने कर्ता, विनाशक और विधाता हैं । आप ही अपने मित्र तथा शत्रु भी हैं । जैसे आप भले-बुरे काम करोगे वैसे गुण-रत्न का फल भोगोगे । किए हुए कर्म में गड़बड़ नहीं मिलती । कर्म कर्ता के पीछे जाता है । जागिए, प्रमाद मत कीजिए । ... मरुत वचन अपकीर्तिकारक और बैरवृद्धिकारक होता है । भगवान् सत्यरूप है । सत्य स्वयं का दरवाजा तथा सिद्धि का सोपान है । ... दभी का नाश घन में नहीं होता । जैसा साधन वैसा लोभ । साध की तरह लोभ बढ़ता है । लोभ सब का नाश करने वाला है । संतोष से लोभ जीगिए । ... सब वचन सत्य की तुलना से सापेक्ष है । मन वा इन्द्र और वचन का आग्रह दूर कीजिए । परम्पर दृष्टि जोड़कर समन्वय कीजिए । अनेकान्त म्याद्वात से समर्थ सन्न्यात है जो सघर्ष मिटाकर शांति प्रस्थापित कर सकता है । ... जन्म से न कोई श्रेष्ठ है, न कोई शूद्र । मानव जीवन में नीति-अनीति द्वारा ऊँच-नीच की कसौटी होती है । ... सब प्राणी जीवन्तोत्पु हैं, मृत्युवादी नहीं । सब दण्डशासन से भक्त होते हैं । सब को जीवन प्रिय है । अतः जीवन का प्रधान उद्देश्य परमसुख है । धर्म से सुख प्राप्त होता है । अहिंसा परम धर्म है । अहिंसाचारी सकल विषय ही अपना कुटुम्ब मानता है । प्राणीमात्र में मित्रता कीजिए । ...

‘धन्य ! धन्य !! धन्य !!! हे अष्टिबर ! इस तरह सब जीवों को कल्याणमय उपदेश देने वाले थे मुनिबर कौन हैं ?’

‘महानुभाव ! ये हैं बालब्रह्मचारी, तपश्श्रेष्ठ, सरस्वतीपुत्र, अनासक्त कर्मयोगी, राष्ट्रसन्त श्रीदेशभूषण आचार्यवर !’

‘हे सज्जन ! कृपा कीजिए। बताइए, कैसे ये महान् आचार्य बने ?’

‘उनका जीवनकार्य वर्णन करने में मेरी भाणी असमर्थ है। तो भी संक्षेप से मैं उनका दिव्य जीवन बताता हूँ। गौर से सुनिए ।’

कर्नाटक प्रान्त के कोयलग्राम में एक चतुर्थ जैन परिवार रहता था। वहाँ का मुखिया था सुभाषक सत्यगोडा। उसकी आकाम्बा नाम की पतिपरायण और बौलवती पत्नी थी। उसने एक गुप्त अवसर पर उत्तम लक्षणों से युक्त पुत्र को जन्म दिया। उसका नाम बालगोडा रखा गया। तीन महीने में बालक की माता गुजर गई। बचपन में ही पिता गुजर गया। तब उसकी दादी पद्मावती ने बालगोडा का बड़े ममत्व से पालन किया। उस पर बहू संस्कार करती रही।

बालगोडा बुद्धिमान था। बहू मराठी और कानड़ी भाषा में निपुण हो गया।

एक समय वर्षावास के लिए श्री जयकीर्ति मुनिबर कोयलग्राम में पधारे। बालगोडा ने मुनि के पास जिनागम का अध्ययन किया। उसका मन धर्मभावना से प्रभावित हुआ। वह मुनिबर के साथ श्रीमन्मदेशिखरयात्रा जाना चाहता था। लौटने पर बालगोडा विवाह करेगा, इस आशा से पद्मावती ने उसे बड़े कष्ट से तीर्थयात्रा जाने के लिए बिठा दी।

उस महातीर्थ दर्शन से तीर्थकारों के दिव्य जीवन से प्रभावित होकर बालगोडा विरक्त हो गया। युवा मन के मत्त जीवन के अठारह साल की उम्र में बालगोडा ने श्री पारसनाथ चोटी पर श्री जयकीर्ति के अनुग्रह से ब्रह्मचर्य धारण किया।

चतुर्विध सध के साथ बिहार करते श्री जयकीर्ति मुनिबर कुशलगिरि तीर्थ पधारे। वहाँ ब्रह्मचारी बालगोडा मुनिबर की शरण में दीक्षा पाकर दिगम्बर मुनि बन गए। तब उनका श्री देशभूषण नाम रखा गया। चतुर्विध सध बिहार करता श्वणबेलगोल पधारा। वहाँ सगवान् बाहुबलि की सुमनोहर, भव्य तथा प्रचण्ड मूर्ति के दर्शन से श्री देशभूषण मुनिबर परम भक्ति में गोमटेश्वर का स्तवन करने लगे।

‘...जो दिगम्बर, भयमुक्त, (बलकादि) वस्त्रों के बारे में अनासक्त, (रागद्वेषरहित) विग्रुह और सर्व आदि जन्तुओं के दश से (भी) विचलित नहीं होते, ऐसे (महायोगी) गोमटेश्वर की मैं (भक्तिश्रद्धा से) श्रद्धा करता हूँ। ...’

अब श्री देशभूषण फिर से तीर्थयात्रा जाना चाहते थे। मुनिबर की अनुज्ञा लेकर वे एकाकी पैदल ग्रामानुग्राम बिहार कर जाने लगे। रायचूर, गुलमर्ग आदि नगरों में यवन, स्मैल्छादि लोगो ने मुनिबर की हँसी उड़ाकर उपसर्ग किया। श्री देशभूषण मुनिबर ने सब यातनाएँ परम शांति से सहन करके प्रसन्न चित्त से धर्मोपदेश दिया। उपदेश सुनकर सब परमात्मापदम्भ होकर मुनिबर को चाहने लगे। स्वाहादेकरि आचार्यप्रवर श्री पायसागर ने उनकी आचार्य पद की दीक्षा दी।

आचार्यप्रवर श्री देशभूषण ने समग्र भारत में पैदल बिहार किया। अध्ययन-चिन्तन से वे सिद्धान्तशिरोमणि बन गए। विविध भाषा पारंगत आचार्य श्री ने काफी धन्य-रचना की। मधुर भाषी से उपदेश कर उन्होंने सहस्राधिक नर-नारियों का उद्धार किया। कई स्त्रियों में सुन्दर जिनालय बनवाये। आचार्यश्री ने जनहितार्थ धर्मशाला, पाठशाला, विद्यालय, महाविद्यालय आदि खोले। आचार्यश्री का जीवन ही जनहितार्थ है।

‘अष्टिबर, मुझे ऐसे महान् राष्ट्रसन्त के दर्शन हुए। मैं धन्य हूँ।’

‘महानुभाव ! आब आचार्यप्रवर जी का देशभूषण नाम चरितार्थ हुआ। वे नित्य विश्वधर्म का सन्देश देते हैं—

‘सब प्राणिमात्रों से मेरी निष्ठा है,
फिती से भी मेरी शत्रुता नहीं है।’

□

[डॉ० महेंद्र कुमार 'निर्दोष' द्वारा लिखा गया साक्षात्कार]

पौराणिक काल से ही दिल्ली राष्ट्रीय-सांस्कृतिक चेतना की साधना-स्थली रही है। आज भी यह सांस्कृतिक पुनर्जागरण का नियामक केन्द्र है। आधुनिक युग के अनेक क्रांतियुद्धा मनीषियों ने इस क्षेत्र को अपने वचनमृत से पावनता प्रदान की है। आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज का जन्म कन्नड़ प्रदेश में हुआ; परन्तु उनका जीवन देश-काल की समुचित सीमाओं से सर्वथा मुक्त है। उनका कालचयी व्यक्तित्व विश्वव्यापी है। अमण संस्कृति के शाश्वत संदेश को जन-जन तक पहुँचाने के लिए वे निरन्तर विहार करते रहते हैं और संस्कृति के प्रचारार्थ निरन्तर गतिशील रहना ही उनके जीवन का लक्ष्य है। दिल्ली में वे अनेक बार विहार कर चुके हैं। इस वर्ष (सन् १९८२) भी वे मंगल-विहार करते हुए दिल्ली पधारे। जब मैंने पहली बार महाराज को देखा, तब वे अपने आसन पर ध्यानमग्न थे, उनके चेहरे पर अपूर्व तेज था। विगम्य होते हुए भी वे दिव्य विभूतियों से परिपूर्ण थे। मेरे हृदय में सहसा एक विलक्षण अभिलाषा उत्पन्न हुई कि किसी प्रकार महाराज से अनुरोध किया जाए कि वे अपनी मधुमयी वाणी द्वारा आज के भौतिकतावादी मानव की संतप्त जिज्ञासाओं को शांत करें। श्री सुमतप्रसाद जैन पर महाराज जी की सर्वत्र अनुकम्पा रही है। इसीलिए मैंने सुमतजी का आग्रह ग्रहण किया और उन्होंने महाराज के समय मेरे मनोभावों को श्रद्धापूर्वक अभिव्यक्त किया। महाराजश्री ने वास्तव्यपूर्ण नेत्रों से हम सबकी ओर देखा और वे हमारे प्रश्नों के समाधान के लिए सहर्ष प्रस्तुत हो गए।

महाराज के समक्ष आस्था-विश्वासपूर्वक प्रणत होते हुए मैंने कहा कि हे प्रभो! आप अमण संस्कृति के संवाहक हैं। अमण संस्कृति के रहस्यात्मक भेदो-प्रभेदों को जन-जन तक प्रचारित करने के लिए आपने अनेक प्रबो की सरचना की है। अपनी विलक्षण प्रतिभा के द्वारा जैन-दर्शन के निगूढ़ तत्त्वों को आपने जनसाधारण की भाषा में व्याख्यायित किया है। आपके इस सृजन-संकल्प से सम्पूर्ण भारतवर्ष लाभान्वित हो रहा है। हमारी दुःआकांक्षा है कि आपकी क्रांतियुद्धा प्रतिभा का आलोक युग-युगी तक सतप्त मानव की अंतरात्मा को परितुष्टि प्रदान करता रहे। इसीलिए हम आधुनिक मानव की उसकी हुई संवेदनाओं का समाधान आप से प्राप्त करना चाहते हैं।

महाराजश्री के सामने अपनी जिज्ञासाओं को प्रस्तुत करते हुए मैंने कहा कि हे आचार्यवर! आज का मानव राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक एवं आर्थिक मिथ्यादम्बरो के मायाजाल में हम प्रकार से उलझ गया है कि उसे अपने निर्वाण का कोई भी मार्ग दिखाई नहीं देता। इस समय तो कोई अलौकिक दिव्य शक्ति ही उसके संत-विश्रुत मानव को आत्मविश्वासी प्रदान कर सकती है। इसीलिए आप ही समय-संश्रान्त के आघात से पीड़ित मानव को अपने वचनमृत से पुनर्जीवन प्रदान करें।

□ आधुनिक मानव के समस्त क्लेश-रूष का मूल कारण है भौतिकता के प्रति अत्यधिक आग्रह। भारतवर्ष भी पाश्चात्य सभ्यता के प्रभाव से भौतिकता के व्यामोह में फँसता चला जा रहा है। आपके विचार से लोक-जीवन का निर्वाह करते हुए भी भौतिकता के इस बधन से कैसे मुक्त रहा जा सकता है ?

आचार्यश्री ने इस सत्सार के समस्त क्लेशरूष में मुक्ति प्राप्त करने के लिए तीन सूत्र बतलाये—(१) धर्म के शाश्वत मार्ग का संधान, (२) मन की शुद्धि, तथा (३) जीवन में उदात्त संस्कारों का सद्भाव।

आचार्य संयतचक्र की वाणी को उद्धृत करते हुए उन्होंने कहा “आत्म-कल्याण का मार्ग अपने पास ही है। तुम जिस मार्ग से सुख और शांति चाहते हो, वह सुख देने वाला मार्ग अपने पास है। तुम उसे अपने मन के अंदर खोजकर पा सकते हो।”

“वह मार्ग धर्म का मार्ग है। धर्म किसको कहते हैं ? संसारी प्राणियों को दुःख के खड्ग से उठाकर निर्वाण के मार्ग की ओर उन्मुख करना ही धर्म है। धर्म से कर्म का नाश होकर सत्सार रूपी दुःख का नाश होता है। धर्म का मार्ग परम्परा से चला जा रहा है, परन्तु आज का जीव पापाचार्य संस्कारों के कारण उस मार्ग को धूल चुका है। वह मार्ग उसके भीतर है, पर वह उसे नहीं जानता। यही उसके कष्ट का कारण है।”

इस संघर्ष में आचार्यजी ने मन की मुद्रा पर विशेष बल देते हुए कहा कि किसी भी दुष्कर्म के प्रभावना के लिए मन का प्रभावना आवश्यक है। प्राचीन समय में लोग धर्म के मार्ग को जानते थे। उनके जीवन में श्रद्धा थी। इसीलिए वे किसी बाह्य दण्ड-विधान की अपेक्षा मन के परभावना को विशेष महत्त्व देते थे। किसी भी अपराध के लिए मानसिक परभावना पर्याप्त माना जाता था, जिससे कि उस अपराध की पुनरावृत्ति न हो। “प्राचीन समय में दण्डनीति के अन्तर्गत हाँ! या! धिक्! की शिक्षा ही पर्याप्त था। जैसे जैसे परिवर्तन होने लगा, लोग यह नीति मार्ग छोड़कर उद्बुद्ध हो गए।”

काल परिवर्तनशील है। इस संसार में कभी संघर्ष जीव होते हैं और कभी विवेकशील जीवों का जन्म होता है। आज पश्चिम के प्रभाव के कारण हमारे धार्मिक संस्कार मिटते जा रहे हैं। प्राचीन समय में हमारे देश में ऐसी पाठशालाएं थीं, जिनमें भ्रष्ट संस्कारों की शिक्षा दी जाती थी। इसीलिए लोग धर्म के मार्ग पर चलते थे। आज इस प्रकार की शिक्षा की अत्यंत आवश्यकता है।

बच्चों को अच्छे संस्कारों की शिक्षा माँ-बाप से प्राप्त हो सकती है; परन्तु जब आज के माँ-बाप पर ही कोई बंधन नहीं, तो बच्चों पर बंधन कैसे होगा? आज घर में पालन पोषण के लिए दाई को रखना पड़ता है। वही स्तन-पान कराती है। बच्चे जैसे-जैसे खायेगे, वैसे उनके संस्कार बनेंगे। महाभारत में मृत्यु-शय्या पर पड़े हुए भीष्म पितामह ने भी यह स्वीकार किया था कि चौर-हरण के समय मैं दीपवी की रक्षा इसलिए नहीं कर सका, क्योंकि उस समय दुर्घोषना का जन्म खाने के कारण मेरे संस्कार दूषित हो गये थे। आज युद्ध के उपरान्त मेरे संस्कार फिर गुड़ हूँ गए हैं, और मैं यह बात स्वीकार कर रहा हूँ।

जैन धर्म के स्यादुवाद की ओर संकेत करते हुए आचार्यजी ने कहा कि अनेकांतवाद के वास्तविक स्वरूप को हमें समझना चाहिए। भगवान् महावीर स्वामी के मन में जब सांसारिक प्राणिमों के कल्याण की कामना उत्पन्न हुई, तब उन्होंने पहले स्वयं सांसारिक प्रभोभनी का त्याग किया और फिर संसार को भ्रष्ट-प्रेष में सुविधा प्रदान करने का मार्ग दिखाया। भगवान् महावीर स्वामी ने सोचा कि यदि मैं निस्वार्थ भाव से प्रचार करूँगा, तभी लोगों पर उसका प्रभाव पड़ेगा। इसीलिए दिगम्बर बनकर उन्होंने संसार को उपदेश दिया।

आज भी धर्म-प्रभावना के लिए महावीर स्वामी की वाणी का प्रचार आवश्यक है। दिगम्बर साधु यह प्रचार करते रहते हैं। सोमो को स्वयं भी सत्याहृत्य का अध्ययन करना चाहिए। केवल मंदिर जाना ही पर्याप्त नहीं है। मंदिर जाने के साथ-साथ साहित्य का अध्ययन मननीय आवश्यक है। मंदिर और साहित्य दोनों परस्पर सम्बन्धित होने चाहिये। मंदिरों के माध्यम से साहित्य का प्रचार अवश्य होना चाहिए।

□ क्या संसार में रहते हुए भी संसार से विरक्त रहना सम्भव है?

—अपने मनोभावों को शब्दबद्ध करने हुए मैंने फिर पूछा। आचार्यजी ने एक लौकिक आश्रय के द्वारा हमारी इस जिज्ञासा को शांत किया।

एक बार एक जिज्ञासु के मन में इसी प्रकार का विचार उत्पन्न हुआ। अपनी संका के निवारण के लिए वह एक दिगम्बर साधु के पास गया और यही सबाल उससे पूछा कि क्या संसार में रहने हुए भी संसार से विरक्त रहना सम्भव है? दिगम्बर साधु ने स्वयं कोई उत्तर नहीं दिया और उस प्रश्नकर्ता को एक सेठ के पास भेज दिया। उस व्यक्ति ने सेठ के पास जाकर देखा कि सेठ अपने कामकाज में अत्यंत व्यस्त था। उसके पास अनेक लोग आ-जा रहे थे। वह जिज्ञासु व्यक्ति यह दृश्य देखकर निराश हो गया। उसने सोचा कि जो व्यक्ति स्वयं सांसारिक कार्यों में इतना लिप्त है, वह मेरे प्रश्न का उत्तर भला क्या देगा? इसी समय एक नीकर आया और उसने कहा—“सेठ जी! पचास हजार का बाटा हो गया।” “होया, होया!” सेठ ने कहा और फिर अपने काम में व्यस्त हो गया। वह व्यक्ति यह देखकर स्तब्ध रह गया। सेठ के चेहरे पर किसी प्रकार का भाव-परिवर्तन नहीं था। वह सर्वथा निर्विकार था। वही मुनीम बोड़ी देर बाद फिर आया और कहा “बाबूजी! चार लाख का लाभ हो गया।” “हुआ होगा”—सेठ ने कहा। इतने बड़े लाभ की बात सुनकर भी वह उत्तेजित नहीं हुआ। जिज्ञासु को अपने प्रश्न का उत्तर स्वतः प्राप्त हो गया कि जो व्यक्ति सुख-दुःख में समभाव रह सकता है, हानि-लाभ में निर्विकार रह सकता है, वही व्यक्ति इस संसार में रहते हुए भी इस संसार से विरक्त रह सकता है, बिल्कुल वैसे ही जैसे कि कमल कीचड़ में रहता हुआ भी उसने असंयुक्त रहता है।

अब उस जिज्ञासु व्यक्ति ने व्यापारी से पूछा कि आपने यह बात कहाँ से सीखी? उस सेठ ने उत्तर दिया कि बिगुनें बुद्धों मेरे पास भेजा, उन्होंने ही मुझे यह शिक्षा दी। उसी साधु ने, उसी मेरे गुरु ने, मुझे यह सब सिखाया कि यदि कोई व्यक्ति समभाव से अपने कर्तव्य-कर्मों का निर्वहण करता है, सुख-दुःख, हानि-लाभ में निर्विकार रहता है, तब वह गृहस्थ आश्रम में रहते हुए भी उससे मुक्त

रह सकता है। प्रत्येक व्यक्ति को यह समझना चाहिए कि अपने कर्मों के कारण ही मैं इस संघ में पड़ा हूँ। समय आने पर इससे मुक्त हो जाऊँगा।

□ साक्षात्कार प्रलोभनों से मुक्त रहने के लिए मन को संयमित रखना आवश्यक है; किन्तु मन का समयन किस प्रकार संभव है ?

प्राचीन आचार्यों ने अपने ढंगों से यह बात बतलाई है कि यदि हम संसार के कष्टों से मुक्त होना चाहते हैं, तो सबसे पहले हमें मन को काबू में करना पड़ेगा। इसके लिए हमारे यहाँ दस प्रकार के संयम माने गए हैं—मन-मुंडन, तन-मुंडन, इन्द्रिय-मुंडन; काय-मुंडन, हत-वाच-मुंडन, शिर-मुंडन आदि। मन को एकाग्र करने के लिए पदस्थ ध्यान का विधान भी आचार्यों ने बतलाया है। प्रत्येक साधक को यथोक्त मंत्र का जाप करना चाहिए। मन को एकाग्र करके उसमें लक्षणा चाहिए। इस मंत्र के प्रत्येक अक्षर को अपने मन में धारण करना चाहिए। इसके साथ-साथ भगवान् के भजन, पूजन तथा महापुरुषों की कथा-वाचनों के श्रवण में भी मन को एकाग्र करना चाहिए। प्रत्येक भक्त को प्रार्थना करनी चाहिए कि हे भगवान् ! मुझे कुछ नहीं चाहिए। मेरी तो केवल यही कामना है कि आपके चरणों में हमेशा मेरी भावना बनी रहे। आपकी शास्त्र-शुचि मेरे मन में रहे। साधुओं की संमति बनी रहे। तत्पुरुषों का गुणगान और उनकी कथा मेरे मन में बनी रहे। मैं सभी के साथ हितमित्र बचन बोधू। किसी का मन दुःखाने की भावना न रहे। मेरा मन हमेशा एकाग्र रहे। इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को मनन करना चाहिए। इसके लिए नियमित अभ्यास अत्यंत आवश्यक है।

□ किसी भी कर्म को करने के उपरान्त मनुष्य के मन में कभी-कभी उस कर्म के कर्त्ता होने का जो अहंकार उत्पन्न हो जाता है, उस अहंकार से मुक्त होने का सबसे सारन उपाय कौन-सा है ?

जैन-शास्त्र में २५ मसंदोष माने गए हैं। इनमें सबसे खतरनाक अहंकार है। इस अहंकार का त्याग विवेक और ज्ञान द्वारा ही संभव है। ज्ञानी पुरुष ही यह सोचता है कि तीर्थंकर का ज्ञान कितना है? मेरा ज्ञान कितना है? महाराज की सम्पत्ति कहीं? मेरी सम्पत्ति कहीं? महाराज ने क्यों त्याग किया? यह अहंकार अकल्याणकारी है, इसीलिए उन्होंने भी अहंकार का त्याग किया। मैं मुक्त हूँ। मेरे अंदर यह ज्ञान कहीं? जब ज्ञानी व्यक्ति इस प्रकार से विचार करता है, तब उसका अहंकार स्वतः नष्ट हो जाता है।

जाति एक कर्म है, स्वभाव नहीं। आज मनुष्य-जन्म है। कल क्या होगा? कौन-कौन-सी योग में जन्म हुआ? मनुष्य-रूप में आने से पहले कहीं-कहीं भटकता रहा? तब—इस प्रकार का चिंतन और ज्ञान-प्राप्ति भी अहंकार-नाश के लिए आवश्यक है। यह ज्ञान प्राप्त करने के लिये व्यक्ति—‘व्यक्ति अहं’ और ‘जाति अहं’—किसी भी प्रकार का अहंकार नहीं करेगा। केवल अज्ञानी ही अहंकार करेगा।

एक बार दो व्यक्ति एक सेठ के घर भोजन करने के लिए गए। दोनों अहंकारी थे। वे दोनों अपने आप को परम ज्ञानी और दूसरे को महामूर्ख समझते थे। भोजन से पूर्व एक ने सेठ से कहा कि दूसरा तो केवल गधा है। दूसरे ने पहले के बारे में कहा कि वह तो बस बैल है। जब दोनों जाने के लिए बैठे तो सेठ ने दोनों पक्षियों के सामने पास रख दी और कहा कि आप दोनों ने एक दूसरे को गधा और बैल कहा, इसीलिए मैंने आप लोगों के भोजन के लिए ऐसा प्रबंध किया है। इस बात को सुनकर दोनों पक्षियों का आपस का अहंकार दूर हो गया। इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को सोचना चाहिए कि यह अहंकार ही नीच गति का कारण है। मनुष्य यदि शाश्वत रहे तो अहंकार करे, जब मनुष्य क्षाण्य ही नहीं, तब अहंकार भी नहीं। इस सच्चाई को जानकर ज्ञानी व्यक्ति कभी भी अहंकार नहीं करेगा।

□ महाराज ! आप अमण सस्कृति के सहाहक हैं। अमण सस्कृति के रहस्यात्मक भेदो-प्रभेदों को जन-जन तक पहुंचाने के लिए आपने अनेक ढंगों की रचना की है। आपके इन कार्यों से आज सारा भारतवर्ष साधनात्मिक हो रहा है। हम चाहते हैं कि आपके ज्ञान-विज्ञान का प्रकाश सारे संसार को प्राप्त हो। आने वाले युग-युगों तक इस संसार के दुःखी, सस्यष्ट प्राणी आपके ज्ञान के प्रकाश में अपने मार्ग को खोज सकें। इसीलिए आपके दरबार में हम आज के इस ज्ञान की समस्त्याओं को उठा रहे हैं। आज का मानव मिथ्याभ्रमों के मायाजाल में उलझ गया है। अब कोई अलौकिक दिव्य शक्ति ही उसे रास्ता दिखा सकती है। हम चाहते हैं कि आप समय के संज्ञा से पीड़ित मानवों को अपने बचनानुसार के पुनर्जीवन प्रदान करें। महाराज के समागम से उपस्थित जन-समुदाय की ओर से श्रद्धा-विश्वास प्रकट करते हुए मैंने कहा, और फिर पूछा—

महाराज ! संसार के सभी धर्म होने सद्भाव एवं एकता का संदेश देते हैं। परन्तु, कभी-कभी धर्म के नाम पर साम्प्रदायिकता

की एक ऐसी आज बढ़कती है जिसमें अनेक लोग झुलस कर रह जाते हैं। आपके विचार से भारत जैसे इस विशाल देश में साम्प्रदायिक सद्भाव की सृष्टि किस प्रकार हो सकती है? कुआकुल, ऊँच-नीच, भेद-भाव की संकीर्ण मनोवृत्ति के कारण आज हमारा समाज विघटित हो रहा है। इस विघटन को रोकना किस प्रकार सम्भव है?

“प्रश्न ठीक है। धर्म तो प्रत्येक मानव-प्राणी के लिए एक ही है—“अहिंसा परमो धर्मः”। जब तक हम इस भूल स्वभाव का नहीं समझेंगे, तब तक हम किसी भी धर्म को मानें, जीव का कल्याण नहीं हो सकता। धर्म तो एक ही है। धर्म दो नहीं हैं। परन्तु साथ उसके मार्ग भिन्न-भिन्न मानकर, उसे अलग-अलग रूप देकर, उसकी आराधना करते हैं। धर्म तो एक ही है।

एक बार तो ब्राह्मण परम्परा मिले। एक उत्तर से आया था और दूसरा बलिण से। एक ने कहा—‘सीताराम’, दूसरे ने कहा ‘सियाराम’—और वे दोनों बाह-विवाह करने लगे। उसी समय एक व्यक्ति उधर से गुज़रा। उसने कहा सीताराम और सियाराम दोनों एक ही हैं। दोनों का अर्थ एक ही है। एक है सीताराम, इसी को अपभ्रंश में कहते हैं सियाराम।

इस प्रसंग से महाराज का अभिप्राय स्वतः स्पष्ट था—सत्य एक है। विविध भाषाओं में उसकी अभिव्यक्ति भिन्न-भिन्न रूपों में होती है। महाराज ने फिर कहा—“मनुष्य धर्म तो एक ही है। परन्तु हम उसे जानते नहीं। अहिंसा मूल तत्त्व है। प्राणियों पर बुरा करना धर्म है। उनके दुःखों को दूर करना धर्म है। उपकार करना धर्म है। इसके अलावा दूसरा कोई धर्म नहीं।

यमुना नहीं है। सभी उसका जल भरते हैं। किसी का चढ़ा मिट्टी का है, किसी का लोहे का है तो किसी का चाँदी का है। सभी चढ़ों में जल एक ही है; पर सब लड़ते हैं। विवाद करते हैं कि मेरा चढ़ा अच्छा है, मेरा चढ़ा अच्छा है, मेरा चढ़ा अच्छा है। पर वे नहीं जानते कि सभी चढ़ों में जल तो एक ही है। इसी प्रकार संसारी प्राणी ऊँच-नीच को मानकर परस्पर लड़ते रहते हैं। जब तक वे इस सत्य को नहीं जानेंगे, झगड़ा चलता रहेगा। वास्तव में अंतर तो बाह्य है, भीतरी नहीं। सारे झगड़े पुद्गल के हैं। यह मेरा धर्म है। वह विधर्म है। इसान यही सोचता है। अध्यात्म की दृष्टि से देखें तो कोई झगड़ा नहीं। मनुष्य भाव-कर्म के अनुसार भिन्न-भिन्न रूप धारण करता है। अध्यात्म की दृष्टि से सब एक हैं। पर्याय की दृष्टि से अनेक हैं। इस प्रकार यदि विचार किया जाए तो कोई झगु नहीं, कोई भिन्न नहीं। हम सभी प्राणी एक हैं।

□ आधुनिक युग के बचलते हुए रीति-रिवाजों एवं आचार-व्यवहार के सम्बन्ध में चर्चा करते हुए मैंने कहा—महाराज ! जो अन्न हम खाते हैं, उस अन्न के द्वारा हमारे मांको एवं विचारों का पोषण होता है। मांसाहार एवं शाकाहार का किसी भी प्राणी के मन पर क्या प्रभाव पड़ता है? आज के युवावर्ग में मांसाहार की बढ़ती हुई प्रवृत्ति को कैसे रोका जा सकता है?

एक पौराणिक प्रसंग के माध्यम से महाराज ने इस प्रश्न का उत्तर दिया। एक बार एक साधु के पास एक व्यक्ति आया। उसने नमस्कार किया। साधु ने कहा “मनुष्य बन जा”। उस व्यक्ति ने फिर नमस्कार किया और साधु ने फिर वही उत्तर दिया—“मनुष्य बन जा।” तीसरी बार जब उस व्यक्ति ने पुनः नमस्कार किया, तब उस साधु ने भी वही उत्तर दिया—“मनुष्य बन जा।” वह व्यक्ति बोला, महाराज ! मैं पशु तो नहीं, मैं मनुष्य हूँ। आपके सामने खड़ा हूँ। तीन बार मैंने नमस्कार किया और तीनों बार आपने कहा “मनुष्य बन जा” “मनुष्य बन जा”। उस परम तपस्वी साधु ने उसे समझाते हुए कहा—बेटा, तेरा आकार तो मनुष्य का है, परन्तु तेरे अंदर की प्रवृत्ति और तेरा आचरण पशु का है। जब तक तेरे अंदर का पशु नहीं निकलेगा, जब तक पशु का आचरण तेरे भीतर से नहीं जायेगा, तू मनुष्य नहीं बन सकता।

इसी प्रकार आज के युवा वर्ग में बढ़ती हुई मांसाहार की प्रवृत्ति को रोकना संभव है। परन्तु इसके लिए अथक प्रयास की आवश्यकता है। इस प्रवृत्ति को रोकने के लिए स्वतंत्रों में मिठा का समुचित प्रवर्ण होना चाहिए। सभी प्राणियों के प्रति प्रेम-भावना का प्रसार होना चाहिए। युवा वर्ग को शाकाहार के सम्प्रभाव से परिचित कराना आवश्यक है। युवा वर्ग में अच्छे संस्कारों का भी निर्माण होना चाहिए। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए जैनधर्म के संस्कारों का व्यापक प्रचार जरूरी है। जैनधर्म की मिठा से मांसाहार की बढ़ती हुई प्रवृत्ति को सयमित किया जा सकता है।

□ नर और नारी के पारस्परिक सम्बन्धों के बारे में भी हमने महाराज से चर्चा की और अपने मन की जिज्ञासा को उनके सामने प्रस्तुत करते हुए कहा—महाराज ! आज के जीवन में नर-नारी के पारस्परिक सम्बन्धों में जो एक परिवर्तन आता जा रहा है, उस परिवर्तन को देखते हुए हम आपसे कुछ पूटना चाहते हैं। मध्यकाल के संतों ने नारी को मोह-माया का बधन माना है। उसे सिद्धि-मार्ग की बाधा कहा है। आपके विचार से नारी सिद्धि-मार्ग की बाधा है अथवा उसकी प्रेरक शक्ति?

महाराज ने अपनी सहज बात मुझ में उत्तर देते हुए कहा—बात यह है, नारी बचन के लिए कारण भी है और बन्धन के लिए कारण नहीं भी है। पुरुष को जन्म देने वाली नारी ही है। महापुरुषों को जन्म देने वाली नारी है। वह बाधा नहीं है। पति-पत्नी गाड़ी के दो पहियों के समान हैं, दोनों से मिलकर गाड़ी चलती है। यदि एक पहिया न हो तो गाड़ी नहीं चल सकती। एक पहिया गूट हो जाए तो मोल-मार्ग गूट हो जाए। यह एक परम्परा है जो अनादि काल से चली आ रही है।

महाराज ने नर-नारी को एक-दूसरे का पूरक स्वीकार करते हुए यह भी कहा—यदि नारी ने नारी के गुण नहीं हैं और पुरुष में पुरुष के गुण नहीं हैं, तो वे दोनों ही बाधक हैं। इस प्रकार वह (नारी) बन्धन भी है, अबन्धन भी है।

□ यदि पुरुष के जीवन में नारी का इतना महत्वपूर्ण स्थान है, तो फिर समाज ने उसकी स्थिति कैसी होनी चाहिए?—मैंने अपनी जिज्ञासा को महाराज के समक्ष अभिव्यक्त करते हुए कहा। अनेक परिवारों ने नारी का मान-सम्मान उसके गुणों के कारण नहीं, अपितु उसके माता-पिता के द्वारा दिए गए दहेज के कारण होता है। दहेज आज के समाज की एक ऐसी बुराई है, एक ऐसा अभिशाप है, जिसके कारण आज अनेक कुनवधुएँ प्रताड़ित हो रही हैं। इस सामाजिक अभिशाप से हम कैसे मुक्त हो सकते हैं?

बात यह है कि यह प्रश्न नारी के प्रति नहीं है। नारी का इसमें कोई दोष नहीं है।—महाराज ने कहा, और फिर अपने विचारों को वाणी प्रदान करते हुए वे बोले—इसमें माता-पिता, जन्म देने वालों का दोष है, जिन्होंने विवाह को भी एक व्यापार बना लिया है। लोग विवाह करते समय पैसा लेते हैं। दो-चार महीने लड़की को अपने पास रखते हैं। फिर कहते हैं—और पैसा लाओ। लड़की का पिता अपनी बेटी की शादी के लिए अपना घर बार तक बेच देता है। वह और पैसा कहाँ से लाए। कभी-कभी पैसे के लिए एक व्यक्ति कई-कई बार शादी करता है। इसका मूल कारण है—लोग। इसमें कन्या का क्या दोष? कई बार लड़की के माता-पिता भी अपनी बेटी का विवाह करते समय यह नहीं सोचते कि मेरी कन्या का क्या होगा? उसे सुख मिलेगा? नहीं मिलेगा? वे सोचते हैं कि लड़की के हाथ किसी प्रकार से पीले हो जाएँ। लड़की बेचारी तो गाय है। जहाँ भेजो, वही जाती है।

हमने स्पष्ट लक्षित किया कि इस प्रश्न का उत्तर देते हुए महाराज की वाणी किञ्चित् तीव्र, कठनाई एवं व्यवपूर्ण था। अपने हृदय की कठ्ठा को अभिव्यक्त करते हुए उन्होंने कहा—पहले जमाना था, जब लोगों सोचते थे कि लड़का कैसा होना चाहिए? लड़का पढ़ा-लिखा होना चाहिए। गुणवान् होना चाहिए। धर्म-कर्म वाला होना चाहिए। लड़के-लड़की का संयोग ऐसा हो कि जिससे दोनों को सुख-शांति मिले। लेकिन अब जमाना बदल गया है। आज लड़की यदि पढ़ी-लिखी है, बी० ए० पास है, तो वह सास-ससुर की सेवा नहीं करती। 'ह' सोचती है, मैं पढ़ी-लिखी हूँ। मैं इतना धन लेकर आई हूँ। मैं न तो सास का पांव दबा सकती हूँ, न साड़ी धो सकती हूँ। आज सभी को गाड़ी चाहिए, टी० वी० चाहिए। तब यह बताओ कि वह लड़की इस ससार में क्या धर्म करेगी? कभी मंदिर जाएगी? धर्म-भारत पड़ेगी? सेवा करेगी? दान करेगी? क्या करेगी? बताओ। क्योंकि आज घर में संस्कार ही नहीं है। घर वालों ने बिचार ही नहीं किया कि हमारे घर में धार्मिक संस्कार होने चाहिए, जैन धर्म के संस्कार न होने के कारण ही यह सब कुछ हो रहा है। अब कैसे कल्याण होगा? आज कितने लोग पूजा करते हैं? मंदिर जाते हैं? शास्त्र पढ़ते हैं? इस बुराई को मिटाने के लिए, इस सामाजिक अभिशाप से मुक्त होने के लिए सत्साहित्य का प्रचार आवश्यक है।

□ महाराज! आप अत्यन्त भी हैं। हम ससारी प्राणियों के भावों-अनुभावों को बनाने वाले हैं। आज का इसान बुनियादारी और भौतिकता में उलझकर अपने आपको धूल गया है। मैं कौन हूँ? कहा से आया हूँ? कहा जाना है? मेरे जीवन का अन्तिम लक्ष्य क्या है?—इन प्रश्नों पर विचार करने के लिए आज के इसान के पास समय ही नहीं है। मानव-जीवन के इन सभी सवालों का जवाब प्राप्त करने के लिए तथा वर्तमान जीवन की समस्याओं का समाधान पाने के लिए हम आपको शरण में आए हैं। कल हमने नारी-जीवन की कुछ समस्याओं के बारे में चर्चा की थी, कि नारी सिद्धि-मार्ग की बाधा है अथवा प्रेरक शक्ति? आज हम आपसे युवा वर्ग की कुछ समस्याओं के बारे में चर्चा करना चाहते हैं। आज हमारे स्कूलों में जो शिक्षा दी जाती है, उससे भौतिक विज्ञान का प्रकाश तो प्राप्त होता है, परन्तु आध्यात्मिक ज्ञान की शीतलता प्राप्त नहीं होती। आप आधुनिक शिक्षा-प्रणाली में किस प्रकार के परिवर्तन की आवश्यकता अनुभव करते हैं?

प्रश्न बढ़ा अच्छा है। बात यह है, भगवान् महावीर की वाणी को और उनके परम्परा-मार्ग को जिन्होंने समझ लिया, उन्होंने अपने जीवन को सार्थक बना लिया। भगवान् महावीर ने यह विचार किया और कहा कि हे असारी प्राणियों! तुम जिस सुख के मार्ग में भटक रहे हो, वह सुख का मार्ग नहीं, दुःख का मार्ग है। यदि सुखमय मार्ग चाहते हो तो हमारे पास आओ, सुनो। भगवान् महावीर ने

सुख का मार्ग जानने के लिए, उसे समझाने के लिए स्वयं अपना राजपाट छोड़ दिया। उन्होंने सोचा कि अगर मेरे पास कुछ रहेगा, मैं कुछ रखूँगा तो दूसरों पर मेरे उपदेश का प्रभाव नहीं पड़ेगा। दुःख का मूल कारण भी यही है। परिग्रह में पड़ा हुआ जीव कभी भी आत्मिक सुख की नहीं पा सकता।

महाराज के प्रवचन का स्पष्ट अभिप्राय यही था कि वही शिक्षा अर्थ है जो इमान की परिग्रत भावना को सप्रति कर सके। शिक्षा को का आचरण भी स्वयं एक आदर्श के रूप में होना चाहिए। इस सदर्भ में महाराज ने यह भी कहा कि शिक्षा की व्यवस्था समाज द्वारा होनी चाहिए। धार्मिक शिक्षा भी व्यवस्था भी होनी चाहिए। गरीबों के लिए शिक्षा का उचित प्रबंध होना चाहिए।

□ इस भेंट-वार्ता की समाप्ति से पूर्व मैंने सञ्ज विज्ञानावश आचार्यश्री से पूछा— “महाराज! प्रत्येक सत्य शाश्वत प्रतीत होते हुए भी युगानुसार परिवर्तनशील होगा है। आधुनिक युग के बानावर्ण एवं समस्याओं को ध्यान में रखते हुए क्या आप जैन धर्म के मूल सिद्धांतों में किसी प्रकार के परिवर्तन की आवश्यकता महसूस करते हैं ?

महाराज ने जैन-धर्म के सुदृढ़ आधार की ओर संकेत करते हुए कहा कि समय परिवर्तनशील है, परन्तु सत्य कभी नष्ट नहीं होता। जैन-सिद्धान्त शाश्वत हैं। वे सर्वव्यापक हैं। जैन-धर्म सामान्यपूर्ण है। वह अनेकानेक है।

प्रस्तुत भेंट-वार्ता एक मुनिश्चित कार्यक्रम के अनुसार तीन दिनों तक चलती रही। इस भेंट-वार्ता के अन्त में हमने वर्तमान जीवन की अनेक समस्याओं को आचार्यश्री के मार्ग में प्रस्तुत करते हुए उनका समाधान प्राप्त किया। यह भेंट-वार्ता व्यक्तिगत होते हुए भी सार्वजनिक थी। एक विशाल जन-समुदाय की उपस्थिति में मैंने महाराज के सामने विविध प्रश्न प्रस्तुत किए और उन्होंने उपदेशात्मक शैली में उन सभी प्रश्नों के सन्तुलित उत्तर दिए। महाराज की अमृतवाणी को सुनकर उपस्थित श्रोताओं की अनीकिक मुख-मंतीष प्राप्त हुआ।

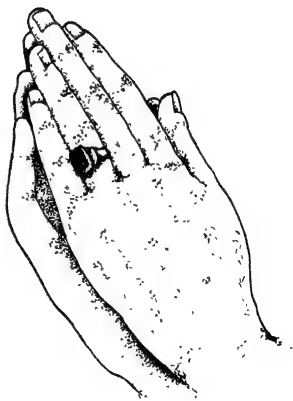
इस भेंट-वार्ता में अभिनन्दन-ग्रन्थ समिति के महामंत्री श्री सुवर्तप्रसाद जैन प्रधान सम्पादक एवं हिन्दी के लब्ध-प्रतिष्ठ कवि-मंतीष डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त, अभिनन्दन ग्रन्थ के संपादन में सम्बद्ध डॉ० बीणा गुप्ता, डॉ० मोहन चन्द, श्री बिजयचन्द्र कन्ती, वैद्यराज प्रेमचन्द जैन ने भी सक्रिय भाग लेकर इसे साधकता प्रदान की।

भेंट-वार्ता के अन्त में उपस्थित जन-समुदाय की ओर से महाराज के प्रति आभार प्रकट करते हुए मैंने कहा कि महाराज, आप सानी पुरुष हैं। इसीलिए आधुनिक जीवन की समस्याओं को लेकर हम आपके पास आए और आपकी वात्सल्यमयी वाणी के बाध्य में उन समस्याओं का समाधान प्राप्त किया। तीन दिनों के इस बातलाप से हमें अपने मन की अनेक उलझनों को सुलझाने का अवसर प्राप्त हुआ। हमारी दुःख काकाशा है कि आपको यह मगलमयी वाणी आने वाले युग-युगों तक ससार के प्राणियों के मन में गूँजती रहे। आपकी इस वाणी को सुनकर सभी प्राणियों के मन का अंधकार दूर हो और सारे ससार में लोकमगल की भावना का प्रसार हो।

महाराज ने आशीर्वाद दिया तथा उपस्थित जन-समुदाय द्वारा किए गए जय-जयकार के मधुर नाद के साथ यह भेंट-वार्ता सम्पन्न हुई। □



रसवन्तिका



अध्यात्म-पुरुष

— डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त

अध्यात्म-पुरुष,

हे बीत-राग !

मानव की ऊर्ध्वमुखी चेतनता के प्रतीक !

हे आत्मजयी, उपसर्ग-विजेता, निर्विकार !

तुमको पाकर केवल कोषलपुर नहीं—

विश्व यह धन्य हुआ !

हे अमृत-कलश !

युग-श्रेष्ठ, तपी !

तुमका काया का मोह न बिल्कुल छू पाया !

आतप, वर्षा, भस्मा में विचलित हुए नहीं,

दिक् को तुमने अम्बर माना !

हे दिगम्बरत्व की चरम साधना के ललाट ! !

तुम जिन-वाणी के मार्गवाह !

तुमने संस्कृति का सदा-सदा के लिए लिखा,

निर्माण किया !

पर्वत-पर्वत पर अव्य मार्तण्ड प्रतिमाएं स्थापित कर दी !

जो ग्रन्थ समय के काल-चक्र में विसृज्य थे—

अपने चिन्तन की गरिमा से तुमने उनका सस्पर्श किया !

हे धर्म-ध्वजी !

तुमने विहार, या संघ या कि चातुर्मासों में

इस भारत-भू के श्रमणों को दिव्यामृत उपदेश दिया !

जिसने भी उसको मुना—

उसी को शानि मिली !

उसको बस ऐसा लगा—

कि जैसे तीर्थराज के तट पर आकर,

पाप क्षमन कर जाने हो !

हे समता के आदर्श,

समन्वय के साधक !

हे शांति-दूत, हे धर्म-प्राण !

केवल भारत ही नहीं—

विदेशों के अनेक श्रावक भी तुमसे—

शास्त्रों की चर्चा सुन कर नत-शाश हुए !

धर्मों के, और विभिन्न मतों या पथों के प्रेरक आए—

मानवता का कल्याण सभी का लक्ष्य,

मगर, उन सबने भी,

हे समता के प्रतिरूप !

तुम्हीं से दिशा और संकेत लिया !

इसीलिए दिल्ली की जनता ने तुमका—

‘आचार्य-रत्न’ की पदवी ही ड डाली थी ! !

जो पारस को छू कर लांछा साना बनता,

बस, उसी तरह—

हे कामजयी ! युग-कल्याणी !

जिसको भी तुमने शरण लिया,

वह कोलाहल से भरी जिवन्दी में,

वेभव को तिनके जैसा समझ—

यही पर मुक्त हुआ !

सब परिग्रहों को छाड़

आत्मचिन्तन में लीन हुआ सहसा ! !

हे मूर्तिमान् तप ! आत्मजयी !

करुणा के पुंजोभूत स्रोत !

निर्गन्ध ! अहिंसा के साधक ! !

केवल मेरा ही नहीं, सभी का—

तब चरणों में है वन्दन !

ये चरण आस्था के प्रतीक !

हे वन्दनीय !

स्वीकार करो यह अभिनन्दन !

स्वीकार करो यह अभिनन्दन ! !

□

इन्द्रियजयी श्री देशभूषण जी

—सुगत प्रसाद जी

इन्द्रियजयी
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी
आप,
तपोमंजित
वैभव सम्पन्न
उर्वर भारतवर्ष की
अध्यात्म विद्या के
गौरवपुरुष हो !

क्योंकि
आपने
स्वानुभूतियों के अध्ययन से
जन्म और मृत्यु के चक्र में
परिभ्रमण करती हुई
अजर, अमर
अनवर
सनातन आत्मा से
साम्राज्यकार कर
प्रकाश के अखंड साम्राज्य में
प्रवेश कर लिया है !

प्रभापुंज !
आपने अपने दिव्य आलांन से
मेरे युग की शापित
बदनाम
भौतिकता से ग्रस्त
वासनाजन्य संस्कृति के
दरघ भाल पर
अमर शान्ति का
आत्मजयी
महाकाव्य लिख दिया है !



आचार्य श्री,
आप,
मेरी समाराधना के
आराध्यपुरुष हो !

आपने
बासना के वैयाकार पंजों में सिसकते,
सबैया उपेक्षित,
दक्षिण भारत के एक अनाम ग्राम—
कोथलपुर में
जन्म लेकर
अपने परम पौरुष,
स्व साधना से उद्भूत,
भेद विज्ञान की सांस्कृतिक शलाका से
तोड़ दिए युग-युग के बन्धन !
हे शताब्दियों की समर्पित साधना के प्रतिफल !
देहधारी होकर भी,
सबैया विरक्त !
अनासक्त !!
आत्मस्थ !!!

□

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अविमलानन्द जन्म

क्षितिज से उभरा सूरज

—डॉ० सुरेशचन्द्र गुप्त

पूर्वजन्मों के संचित पुण्य
जब भी छूते हैं सिलर
कोई एक दिव्यात्मा
पवित्र करती है बरा को !

बसन्त-सी मधुसिक्त
और व्याप्त बरगद-सी
उभरती है शून्य में
सिद्धान्त की छाया,
वनमार-सी गन्धयुक्त
पतझड़ से मुक्त
निष्काम काया !

उद्वेग नहीं होते
शून्य ध्वनित चिन्तन में
ध्वनियाँ उठाता
सामंजस्य संगीत-सा
झुकता नहीं कभी भी
विवश क्रीत-सा !

कही तो वैदिक ऋचा-सा
शान्त होता मन
कभी गंगा के जल में
दुःखकी लगाने है वे,
बुद्ध हों या महावीर
अथवा, नानक और गांधी
कभी गुजरे थे सभी
बावड़ी के किनारे से,
आत्मवेत्ता उन्होंने
दिशा दी उद्भ्रान्त मन को !

ऐसे ही सन्त हैं—
आचार्य-प्रवर देशभूषण
समाज के शिरोमणि
सम्राट् प्रतीकों के
जैसे गहन धुंध चीर
प्रकटा हो सूरज
भरने को प्राण-ज्वीति
अद्भुत प्रशान्ति में !

रसधर्मिका

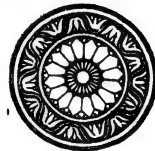
हे सरस्वती पुत्र

—डॉ० उदयचरण शर्मा

हे सरस्वती पुत्र !
तुम्हें सत-सत प्रणाम !!
अध्यात्म ज्ञान की नौका से
तुमने भव-जन को तारा है !
तुम हुए आत्म में लीन
सहज सौम्य दृष्टि से
जग की चिन्ता को
दिया क्षीघ्र ही
मुक्तिबोध का नारा है !

तुम बने देश के भूषण
भ्रमण संस्कृति के रथ पर
तुम आरुढ़ हुए !
सत्य-अहिंसा की दृष्टि को
सूक्ष्मभाव से दर्शाया
तुमसे मानव को राह मिली
सत्पथ को उसने अपनाया !!

□



□

स्तुति पंचक

—डॉ० योगेश्वरदास शर्मा 'अथ'

देकर ज्ञानामृत जगती को,
तमसु-गर्ल का नाश किया!
हे ज्ञान-रत्न! तुमने जग को,
जैनत्व का दिव्य प्रकाश दिया!!

शामित हुई मन की शंकाएँ,
धर्म का दीप जलाया ऐसा!
भटका मानव सभला जिससे,
कर्म का गीत सुनाया ऐसा!!

भूल हुई जब भी जिससे भी,
खमा उसे तत्काल किया!
दया का मंत्र सिखा मानव को,
उसका हृदय विशाल किया!!

खट-दर्शन का सार सजीकर,
निज वाणी में साकार किया!
तुम जैन-धर्म के सूर्य बने,
ज्योति का नव उपहार दिया!!

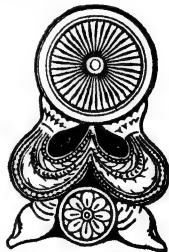
नव ज्योति मिली जग को तुमसे,
सादर अर्पित शत-शत बन्दन!
इस 'देश' के हे सच्चे 'भूषण'
स्वीकारो मेरा अभिनन्दन!!

हे भारत के संत तेजस्वी

—जयप्रकाश 'अथ'

हे गौरव पुरुष,
तब जन्मदिबस पर अभिनन्दन!
तुम आत्मजयो
तुम दीन-दुखी के रहे भीत,
जन-जन को प्यार दिया तुमने
हे चरित्रवान!
तुमने किया मानवजाति कल्याण।
जिसने भी मुना उपदेश
किया उसने नव चरित्रनिर्माण।
तुम भक्ति-साहित्य पुजारी हो!

हे महापुरुष,
सुम हो महान्
हे शान्ति दूत, आदर्शवान्
हे सम्पूर्ण भारत के पद-यात्री,
हे परम बन्दीय तपस्वी।
तुम सुर-सरि हो
तुम सूरज हो,
हे भारत के संत तेजस्वी!



आचार्यरत्न श्री देशभूषण श्री महाराज अभिनन्दन ज्ञान

धन्य देश वह

— डा० कस्तुरचन्द्र 'सुमन'

अविरल बहती जहाँ गग-सी सतों की परिपाटी ।
धन्य देश वह, धन्य सम्मता, धन्य वहाँ की माटी ॥

अमण सम्मता के उन्नायक धर्म-प्राण जो भू पर,
परम पूज्य आचार्य रत्न श्री सत कंत जो मुनिबर ।
सार्वक नाम देशभूषण जो भारतीय अध्येता,
योगी अनासक्त वर चिन्तन जिनका उनके नेता ।

वीतरागतामयी सुपथ की मूर्तिमती जो घाटी !
जिन्हें प्राप्त कर धन्य हुई है भारत भू की माटी !!

ग्राम कोयली, बेलगाव कर्नाटक भू है बाकी,
जहाँ अवतरी सत प्रवर की अनुपम जीवन झाकी ।
उपदेशामृत से बरमायी शान्ति सुधारस वर्षा,
मात्र नहीं मानव, हर प्राणी जिनसे भू पर हर्षा ॥

दुस्स-मुक्क-गेद खिलाड़ों यतिवर से निस्पृहता हाकी !
खेल रहे, पा रहे विजय तुम ही है ! शिव-पथ बाटी !!

आर्य जगत् की परम विभूति बहुभाषा विज्ञेता,
साधु दिगम्बर धर्मस्नेही, हे उपमर्ग विजेता ।
निस्पृह साधु, सम्मता प्रेमी, धन्य-धन्य है चिन्तन,
महापुरुष हे महातपस्वी, तुम हो पाप-निकंदन ॥

जैनधर्म की विजय पताका लहराने को लाठी !
जग-बधन की कर्म-शृंखला जिसने तप से काटी !!

महामनीषी बालब्रह्मचारी का हो अभिनन्दन,
जिनके चरण युगल में जगती करती नित प्रति बन्दन ।
वाणी जिनकी परमहर्षि ज्यो हितकारी चन्दन,
लगते हैं गुरु ऐसे मानो हैं जिनेन्द्र लघुनन्दन ॥

श्रद्धा-सुमन' समर्पित मेरे, हे 'आगम के पाठी !
शत-शत नमन धर्म हित जिनके जीवन की परिपाटी !!

□

परमहंस आचार्यरत्न को शतेशत बार प्रणाम

—कल्याण कुमार शीन 'शशि'

मुनि पद की गरिमा का ध्वज, फहराया चारों ओर,
वर्तमान युग में उत्तम तप-निष्ठा के सिरमौर।
मुनि-पद्धति के संरक्षण में, रहे नितान्त कठोर,
नित्य दिगम्बरता के जग में, यश का झोर न छोड़ ॥

चरण जहाँ भी पड़े, बन गया जंगल-मंगल धाम !
परमहंस, आचार्यरत्न को, शत-शत बार प्रणाम ॥

स्याद्वाद का, अनेकान्त का, किया पुनित प्रसार,
शिथिलाचरण नई पीढ़ी को, दिये नवीन विचार।
खण्डहर बनते जिन तीर्थों के, किया जोर्ण-उद्धार,
पथभ्रष्टों में भरे धर्म के चारित्रिक संस्कार ॥

अगणित विद्या-केन्द्र, गहनतम प्रतिभा के परिणाम !
रात-दिवस अभ्यास प्रगति में कहीं न रुक-विशाम ॥

रिक्त-क्षेत्र को विविध रूप में, मिला भूति का रूप,
बना खानिया, बलूगिरी, चिरबन्धनीय-बिहूप।
पथरा दिये अयोध्या में, आदीश्वर आदि-स्वरूप,
अश्व-अश्व में केतु उड़ाते, मन्दिर मानस्तूप ॥

सरस्वती के पुत्र विलक्षण, ब्रह्ममणि सरनाम !
सम्यग्दर्शन ज्ञान चरित, करते मन में विश्राम ॥

मुनियों की गत परम्परा के बरगद-वृक्ष विशाल,
जिज्ञासाओं के संरक्षक, विध्वंसक भ्रम-जाल।
पूर्वाचार्य प्रणीत धर्म की ज्योतिर्मणि मशाल,
धर्म-प्राण, प्रेरणा स्रोत, अभिनन्दनीय चिरकाल ॥

बाल ब्रह्मचारी व्रतधारी, निर्विवाद निष्काम !
अगणित, अन्तरहित हैं सक्रिय, रचनात्मक आयाम ! !

□

हे तपोरत्न! भारत-भूषण! अर्पित जग का शत अभिनन्दन!!

— नेमिचन्द्र जीन 'विमल'

उस भ्राम कोषली माटी को,
हम करते सत-शत नमस्कार ।
उसने ही लाल दिया अनुपम,
जिससे ज्योतिषित है दिशा द्वार ॥
उन मात-पिता के चरणों में,
हम अपना माथा टेक रहे ।
जिनकी आंखों के तारे ने,
परिबह आत्म-हित हेतु सहे ॥
उत्तर-दक्षिण, पूरव-पश्चिम,
करती अगणित जनता वन्दन ।
हे तपोरत्न, भारत-भूषण,
अर्पित जग का शत अभिनन्दन!!

यह पुण्य प्रताप तुम्हारा ही,
जिससे जिनधर्मो-ज्योति जली ।
घर-घर हो शिक्षा का प्रसार,
यह चाह हृदय में सदा पली ॥
दर्शन, चरित्र, ज्ञान से ही,
तुमको समाज ने रत्न कहा ।
तुम जहां-जहां पर पग धरते,
उस जगह धर्म का सिन्धु बहा ॥
बाणी में तेज अलौकिक है,
समता, शुद्धता का पूर्ण मिलन!!
हे तपोरत्न, भारत-भूषण,
अर्पित जग का शत अभिनन्दन!

तुमने समाज-उद्धार किया,
दे दिया धर्म-अमृत प्याला ।
है यह समाज चिर श्रेणी, अहो,
आदेशों को झुक-झुक पाला ॥
तुममें है दोनों भूत रूप,
आचार्य शान्तिसागर का तप ।

हे विद्यमान वर्णों जो की,
परिणाम सरलता-निधि अनुप ॥
है यही भाषना हम सबकी,
हो प्राप्त तुम्हें शतयुग जीवन !
हे तपोरत्न, भारत-भूषण,
अर्पित जग का शत अभिनन्दन!!

यह जो जीवन का पुष्प खिला,
उसकी सुगन्ध से सुरभित नभ ।
घरती का ओर छोर महुका,
जल की लहरों पर भी वैभव ॥
जो आप सदृश मुनिरत्न मिले,
हैं धन्यभाग, ये शूँजे स्वर ।
युग-युग की घोर साधना से,
युग-पुष्प जन्म लेता भू पर ॥
चरणों में करते नमन सभी,
जिनवाणी का करके गुंजन!!
हे तपोरत्न, भारत-भूषण,
अर्पित जग का शत अभिनन्दन!!



अभिनन्दन

(महाराज श्री के बुन्देलखण्ड आगमन पर)

—डा० कंनारा कमल

जैनदिगम्बर मुनी संघ के महाचार्य अभिनन्दन है ।
बुन्देलखण्ड की पावन माटी, तुम्हें लगाती चन्दन है ॥

अम्बर, धरती हुए प्रफुल्लित, जन-जन भाव-विभोर हुआ ।
तम से आच्छादित रजनी में, जैसे स्वर्णिम भोर हुआ ।
बुन्देलों की भूमि सुकौशल, जनपद को गौरव गाथा ।
परम तपस्वी मुनी जनों की, सदा नवाती है माथा ॥

नवलशाह से ग्रन्थकार का, हर कण कण में गुञ्जन है ।
बुन्देलखण्ड की पावन माटी, तुम्हें लगाती चन्दन है ॥

बाल ब्रह्मचारी, मुनि नायक, परम तपेस्वर हितकारी ।
परमहंस, ज्ञाता, दृष्टा, निर्धन्य, दिगम्बर, व्रतधारी ॥
श्री देशभूषण युग मानव, सत्गुरु, आत्म प्रकाशी हैं ।
रोग, सोग, उद्वेग, भवभ्रमण, अष्ट कर्म अविनाशी हैं ॥

जिनके दर्शन मात्र से मिटता, भवभव का बंधन है ।
बुन्देलखण्ड की पावन माटी, तुम्हें लगाती चन्दन है ॥

जब जब क्रूर, कुकर्मों, दुष्ट के, भूपर अतिचार हुये ।
तब तब सत्य, अहिंसा रक्षक, होते हैं अवतार नये ॥
चातुर्वर्णी स्वयं तीर्थ बन, कण कण रूप अनुप किया ।
शान्ति गिरी और बल गिरी को, नये तीर्थ का रूप दिया ॥

जैनागम से कर्मशत्रु का तुमने कर दिया भञ्जन है ।
बुन्देलखण्ड की पावन माटी, तुम्हें लगाती चन्दन है ॥

संघपालिका शकुन्तला, मुनिवर, क्षुल्लक, प्रतिमाधारी ।
संघ सहित है नमन सभी की, कृपा करो शिवमगचारी ॥
धन्य धन्य शुभ घड़ी, तुच्छ यह अभिनन्दन स्वीकार करें ।
भक्तगणों को भविष्य में फिर, दर्शन दे उपकार करें ॥

नववा अमित से चरण 'कमल' का नतमस्तक वन्दन है ।
बुन्देलखण्ड की पावन माटी, तुम्हें लगाती चन्दन है ॥

□

अभिनन्दन

—प्रायिका अक्षरवली भी

आचार्य देशभूषण गुरुवर तुमको है मेरा अभिनन्दन ।
गुण गाऊँ नित प्रति चरणों में, शत-शत वदन शत-शत वंदन ।

शुभ पिता नाम है सत्यगौड़ माता देवी अक्षताई ।
तुम ग्राम कोषली में जन्मे, सब हर्षित हों पुरजन भाई ।
है प्रान्त सुकृतांक महान, हो धन्य-धन्य जनमन-रंजन ।

शुभ बचपन नाम सुबालगौड़, तुम पूर्णचन्द्र सम सुखकारी ।
हो बाल ब्रह्मचारी महान, तुम कुशल कलायुत मनहारी ।
यौवन में तुमने जीत लिया, कर कामदेव का मदमदन ।

जब मात-पिता ने ब्याह रचा, तुमने सच्चमुच इंकार किया ।
लौ बरी जवानो में दीक्षा, आत्म से नाता जोड़ लिया ।
असिधारा व्रत का पालन कर, ते ब्रह्मचर्य व्रत आजीवन ।

आचार्य श्री जयकीर्ति हुए दीप्ता गुरु तुमरे हे महान् ।
गुरुवर के चरणों में रहकर, शिक्षा लेकर, हो बुद्धिमान् ।
शिवमार्ग प्रदर्शक गुरु हित दर्शक, भव भयहारी दुख भंजन ।

चारित्र्य रूप रस पर चढ़कर, जिनधर्म का ढंका बजा दिया ।
जिन-सत्य, अहिंसा, अनेकांत, वाणी द्वारा प्रचार किया ।
दो "अभयमती" को आशिष, हे गुरु शत वदन, शत-शत वंदन ।

कोटि-कोटि प्रणाम

—विमलकुमार शैल सौर्या

जो अर्हंत दिग्गजर मुद्रा का लेकर उपहार ।

जिसने अपनी ज्ञान ज्योति से किया जगत-उपकार ।

सम्यक्ता का अलंकरण जिसके अन्तस् में छाया ।

और साधना से साधकता का पद जिसने पाया ।

अमा हृदय मादेव मन जिसका सत्य स्वयं के साथ ।

आर्जव अन्तस् बना शौच का बाना जिसके पास ।

संयम की सुगन्ध है जिसमें ता का तेज प्रकाश ।

और त्याग की ऊँचाई पर है जिसका विश्वास ।

आन्य-साधना में रत जिसका ब्रह्मचर्य भगवान् ।

ऐसे सन्त शिरोमणि के चरणों में कोटि प्रणाम ।

स्तवन

—सुकुल नर

विमलकीर्ति श्रमणेन्दु जितेन्द्रिय,
अमित भोज प्रशामय नन्दन ।
बन्धनीय सिद्धान्तमिदं श्रुत,
प्राचेतस् उद्बोधन स्यन्दन ॥
दर्शनज्ञानचरित्रपयोनिधि,
उर्ध्वग सुमन सुशील सुवन्दन ।
संचरन्त निःसंग तपोनिधि,
यतिवर देशभूषण अभिनन्दन ॥

बहुश्रुत ब्रह्मी शीलमणि शीतल,
त्रिविधतापहर सुमतिभूङ्गवर ।
वरम अकिञ्चन दिव्य दिग्गम्बर,
प्रीतिपुण्य प्रतिमावर शंकर ॥
प्रखर प्रवीर्य प्रवीण प्रशोतक,
मलयमेश रत्नाकर चन्दन ।
श्रद्धापुञ्ज विनयमहिमामय,
ज्ञाता देशभूषण अभिनन्दन ॥

चरम तितिक्षु निम्बु भावमय,
सार्वक समय सुचारु प्रभावक ।
पारमिता के सुफल धाम सिध,
सुष्ठु सुधीर वेद्य आराधक ॥
ज्योतिपुरुष कालज कामजित,
तपःपूत शत-शत अभिचन्दन ।
मृदुल मनोहर जिनपथसंज्ञक,
आप्त देशभूषण अभिनन्दन ॥

ऋत चित् के धारक प्रतिपादक,
चिरप्रबुद्ध प्रतिमान शरीरी ।
योगनिष्ठ योगाग्निदीप्तिधर,
सिद्धामन ऋषि सेतु अभीरी ॥
आर्जवशील अजातशत्रु विभू,
महामनस्वी जनमननन्दन ।
पुरुषसिंह वृषभानु अजरमति,
आर्य देशभूषण अभिनन्दन ॥

नादबिन्दुधारी उद्धारक,
मणिवर प्रजापिता योगेश्वर ।
कुशल-शेम के कल्पवृक्ष ऋतु,
आर्य अमर्ष हृष्ट परमेश्वर ॥
विद्यावर प्रज्ञात समाधी,
गणनायक गोप्ता माध्यन्दन ।
अपरामृष्ट क्लेशकर्मजित्,
अमर देशभूषण अभिनन्दन ॥

पायिब अखिल कषायविजेता,
निमिषाविज्ञ करुणार्णव व्रष्टा ।
आशुतोष वरदायक कल्पी,
ज्ञाता दाता संवृत स्रष्टा ॥
शौचक्षमा सन्तोषत्यागधन,
शान्त दान्त निष्ठासय वन्दन ।
आतिभञ्ज जीवन पीयूषधन,
ईश देशभूषण अभिनन्दन ॥

करपात्री पदचर श्रद्धाभूष,
दिग्गज ब्रह्मचित्त अधिकारी ।
वातरश्मि वातायन बैभव,
अविचल गतिमय अधमलहारी ॥
तीर्थक्षुरघुति दिव्य प्रकीर्णक,
क्षतितलभूषण दीक्षासन्दन ।
दिङ्बर हंस विवेकी वाग्मव,
श्रीश देशभूषण अभिनन्दन ॥

धन्य सब, धन्या तब जननी,
धन्य काल, धन्या यह धरणी ।
आवक धन्य, धन्य सम्भावक,
धन्य भाग्य, धन्या जनसरणी ॥
धन्य भारती, धन्य भरतभू,
धरा बनी यह सुर-वन नन्दन ।
पा तुम-सा आचार्य मनीषी,
शत-शत बन्दन, शत अभिनन्दन ॥ □

कर रहा विश्व वन्दन है

—सर्वज्वल जैन “सरस”

बेनगाँव जनपद का, कोयलपुर निकला बड़भागी,
जिसकी रज में लेला कूदा हो, ऐसा बैरागी ।
सत्यदेव, माँ अक्काबती का, अखिल विश्व आभारी,
जिनने जाया बालगोइसा, परम बाल ब्रह्मचारी ॥

जो हर रहा आज हँस करके, कण-कण का क्रंदन है ।
उन्हीं देशभूषण जी का, कर रहा विश्व वंदन है ॥

क्यों न करें जो निराधार, बहूते को तीर बना हो,
अखिल विश्व की पीड़ा हरने, जा अब पीर बना हो ।
रागद्वेष के हनन हेतु, संयम शमशोर बना हो,
बलते-फिरते महावीर की, जो तस्वीर बना हो ॥

दोल रहा है कुंद-कुंद का, अब जिनमें कुंदन है ।
उन्हीं देशभूषण जी का, कर रहा विश्व वंदन है ॥

जिनके द्वारा जैन संस्कृति में नवजीवन आया,
मुस्लिम युग में मुनि मार्ग को, जिसने अग्र बढ़ाया ।
जिनने अपनी आत्म ज्योति से, भू का तिमिर हटाया,
बाबाओं ने जिन्हें बाध्य होकर के शीघ्र भुकाया ॥

आज जहाँ में जहाँ देखिए, यही कहे नंदन है ।
उन्हीं देशभूषण जी का, कर रहा विश्व वंदन है ॥

जब तक भारत की धरती पर, ऐसे संत रहेंगे,
गीता वेद पुराण सभी के, जीविन मंत्र रहेंगे ।
जहाँ ‘सरस’ इनकी वाणी से, शिव के सोत बहेंगे,
वहाँ एक दो नहीं, अरे, सौ-सौ साकेत रहेंगे ॥

ऐसे कामजयी ही काटें, इस युग का बधन है ।
उन्हीं देशभूषण जी का, कर रहा विश्व वंदन है ॥



हे भविष्य के द्रष्टा

— डॉ० सत्यप्रकाश बच्चरंज

विषयवर्ष संस्कृति समाज का दीप जलाने वाले ।
आवशों सिद्धान्तों को निज कार्यरूप में ढाले ॥
दर्शन ज्ञान तत्त्व के ज्ञाता, हे मानव कल्याणी ।
संकल्पों में दिव्य हिमालय, धर्म-प्राण जिनबाणी ॥

पाकर मुहुल स्वर्ण तुम्हारा, धन्य बरा की माटी ।
अमा-दया, तप-त्याग, अहिंसा की पाली परिपाटी ॥
संत-हृदय निर्मल गंगा सम, सिद्ध साधना पाई ।
विद्वानों की प्रथम-पंक्ति पाकर तुमको हर्षाई ॥

देशरत्न आचार्य देशभूषण सच्चे कर्म-योगी ।
तुमने सत्य-समागम द्वारा बुद्ध किये बहु भोगी ॥
अनासक्त योगी बनकर, निर्माण पंथ अपनाया ।
भारतीय भाषाओं को रचना से गले मिलाया ॥

तुम साहित्य, समाज, धर्म-धारा के पावन संगम ।
जैन मानस मन हुआ उल्लसित सुने शब्द अत्युत्तम ॥
श्रद्धा परम्परा के उन्नायक त्याग तपस्या साधी ।
धर्म और अध्यात्म पथ की हर मर्यादा बाँधी ॥

प्रेम और सद्भाव-भावना का प्रकाश फैलाया ।
तुमने महावीर बाणी का सही अर्थ समझाया ॥
बिस्मरी साहित्यिक कठियों को निज प्रतिभा से जोड़ा ।
मानवता रथ चले निरन्तर कड़िबाद को तोड़ा ॥

व्यवधानों के आये पर्वत पिघल गये तप आये ।
मानव-मानव मिले परस्पर द्वेष-भाव सब आये ॥
हर भाषा में उठा लेखनी सबको प्यार सिखाया ।
'एक हृदय हो भारत जननी' का मनु मंत्र गुंजाया ॥

हे भविष्य के द्रष्टा तुमने युग को बा पहिचाना ।
सात्विकता साहचर्य भाव का अनुपमेय व्रत ठाना ॥
मूल प्रेरणा दे तोषों का जीर्णोद्धार कराया ।
सारे ही दुःख पीकर पीड़ित मन को सुख पहुँचाया ॥

हे सजीव इतिहास, हमारे मठ-मंथिर उद्धारै ।
रात-दिवस गुंजित जिनमें श्री वीरप्रभु जयकारै ॥
ज्ञान-तोषी कालिज पुस्तकालय जहाँ गये वहाँ खोले ।
धर्म-वाचनालय औषध के दिये रत्न अनमोले ॥

अध्ययन बल से उपदेशों में मर्म अनेक बताये ।
भ्रम आवरण हटाकर तुमने जीवन खेष्ट बनाये ॥
सारे ही गुण लिल पाये, सामर्थ्य कहाँ है मेरी ।
तुम भीतल चन्दन से सुरभित, मैं चिन्ता की ढेरी ॥

देव तुम्हारे युगल चरण में अर्पित श्रद्धा-माला ।
ताकि पा सकूँ मैं भी इनसे श्रद्धा-ज्ञान उजाला !!

□

वन्दन करता हूं बार-बार

—हजारीबाग 'काका' कुम्भेलखंडी

उपसर्गजयी श्री बाहुबली स्वामी को करके नमस्कार ।
आचार्य देशभूषण जो का वन्दन करता हूं बार-बार ॥
इनके ही एलाचार्य शिष्य श्री विद्यानंद का वन्दन है ।
जो विश्व-धर्म के नारों से हर रहे जगत का क्रन्दन हैं ॥

बीसवीं सदी का समय बन्धु वैज्ञानिक युग कहलाता है ।
अब तरह-तरह के यंत्रों से मानव सुख-सुविधा पाता है ॥
बढ़ रहा दिनो-दिन भाग पक्ष, संयम का हास बेहास हुआ ।
छोना-छपटी सघर्षों का इस युग में नया कमाल हुआ ॥

कर्नाटक जनपद बेलगाव में ग्राम कोथली जाता है ।
इसमें स्वर्गों का एक देव ब्रह्म कर मानव गति पाता है ॥
ज्यों होनहार बिरवानो के हर पात चीकने होते हैं ।
बस उसी तरह मानव महान् के काम अनोखे होते हैं ॥

यह बालक भी बचपन से ही अनहोने कदब दिखलाता ।
जिनदर्शन देवभजन पूजन श्रुति में सभी समय जाता ॥
हो जाते घंटों ध्यान-मग्न, जग नश्वर है सोचा करते ।
बैराग्य भावनायें आकर संयम की ओर चरण चरते ॥

जब जैन-धर्म रूपी साराद पर यह हीरा चढ़ जाता है ।
जग की माया ममता तेज कर आचार्यरत्न बन जाता है ॥
आचार्य देशभूषण सचमुच इस युग के सच्चे भूषण हैं ।
हैं जैन धर्म के मुकुट और भारत मा के आभूषण है ॥

आचार्य शातिसागर जो के इस युग के यही पट्टधर है ।
जो उनके सद्व्यदेशों को अब भेजा करते घर-घर हैं ॥
सौभाग्य आज हम सब का है जो ऐसे गुरुवर पाये हैं ।
आपाधापी के इस युग में सन्मार्ग दिखाने आये हैं ॥

यह परम विभूति आज जग को मानवता सिखलाने आई ।
जो पाप-पंक में डूबे थे अब उन्हें बचाने की आई ॥
जग का कोई भी आकर्षण इनको विचलित कर सका नहीं ।
सद्धर्मी, गृहलक्ष्मी का बन्धन इत पर प्रभाव कर सका नहीं ॥

यह बालब्रह्मचारी साधु, ज्ञानामृत नित्य पिलाते हैं ।
 लघु भोजन दिन में एक बार बस खड़े-खड़े ही पाते हैं ॥
 अमृत के ऋतु ऋतु हैं इनकी सारस्वत बाणी में ।
 उपदेशों से सद्ज्ञान भरा करते जग के हर प्राणी में ॥

जंगल में जंगल हो जाता जिस जगह चरण पड़ जाते हैं ।
 लगता है चौथा काल आप जिस तीरथ पर रुक जाते हैं ॥
 लिख करके शास्त्र पुराण कई मां सरस्वती भंडार भरा ।
 इस आकुल-व्याकुल प्राणी में उपदेशों से उत्साह भरा ॥

ये पंडित बहु भाषाओं के, अनुवाद अनेकों कर डाले ।
 तामिल, कन्नड़, संस्कृत, बंगला कुछ गुजराती ये लिख डाले ॥
 उपसर्ग अनेकों कई बार आये पर यों ही चले गये ।
 पर ये उपसर्ग-विजेता तब निज आत्मध्यान में लगे रहे ॥

निर्माण कार्य तो कई जगह भारत भर में करवाये हैं ।
 गाते हैं गौरव-मान तोय ऐसे इतिहास बनाये हैं ॥
 तीर्थों के झुकुट अयोध्या में सुन्दर मंदिर बनवाया है ।
 बत्तिस फिट ऊँची आदिनाथ की प्रतिमा को धराया है ॥

कोल्हापुर का मठ, बूलगिरि में पावर्चनाय की छवि व्यापी ।
 कोयली सरीखे नये-नये क्षेत्रों की रचना कर डाली ॥
 कालेज और पाठशाला तो जाने कितनी खुलवाई हैं ।
 औषधाशय और धर्मशाला दोनों के हित बनवाई हैं ॥

वाचनालय और पुस्तकालय गाते इनकी गौरव गाथा ।
 यह चमत्कार लख कर इनका झुक जाता जन-जन का माथा ॥
 ब्रत, ज्ञान, ध्यान, तप, संयम तो हरदम इनका पहरा देते ।
 जो भी इनके दर्शन करता ये सबके पातक हर लेते ॥

ऐसे आचार्य देशभूषण जी के चरणों का बन्दन है ।
 'काका' कवि द्वारा मांग यही, करके वंदन अभिनन्दन है ॥
 हे प्रभु, धन्य हो जाऊँ मैं, मेरा शुभ दिन कब आयेगा ।
 जब तब पद चिह्नों पर चल कर यह दीन मोक्षफल पायेगा ॥

□



अभिनन्दन

—डॉ० शोभलाय वाङ्मय

आचार्य देशभूषण जी का, अभिनन्दन शतशः बंदन है,
आस्थानुभूति अभिव्यक्ति उन्हीं चरणों में कुंठुम बंदन है।

कोषली गाँव कर्नाटक का, उनसे ही गौरवान् हुआ,
धर्मोपदेश से ही जिनके, भारत में अचल बिहान हुआ।
प्रतिपल ही जैन-जागरण में, जो स्वयं समर्पित रहते हैं,
पाँचों व्रत अयोकार किये, अवधूत-त्याग-तप सहते हैं।

शम-दम-व्रत-सयम-सुमनों की फुलवारी उपवन नंदन है,
आचार्य देशभूषण जी का, अभिनन्दन शतशः बंदन है।

जिनके पांडित्य प्रखरता की, कोई उपमा-उपमान नहीं,
जो दिव्य दिगम्बर दीक्षा में कोई है श्रेष्ठ समान नहीं।
भारत के कोने-कोने में, जिनका व्यक्तित्व कृतित्व अमर,
बिखरी है विविध सस्थाएँ जिनमें समष्टि, पांडित्य प्रखर।

मानवता के कल्याण हेतु, जो स्वयं समर्पित जीवन है,
आचार्य देशभूषण जी का, अभिनन्दन शतशः बंदन है।

सैकड़ों सस्थाएँ जिनके, गौरव की गाथा गाती हैं,
जन-मंगल का आह्वान किये, श्रद्धा असीम दिखलाती हैं।
मूर्तियाँ मनोहर बनवाकर, जो प्राण प्रतिष्ठा करवाये,
उन मुनिवर के सद्भावों का हम बिहँस-बिहँस कर गुण गायें।

उस धर्मध्वजाधारक मुनि के प्रति हर उर में अब स्पन्दन है,
आचार्य देशभूषण जी का, अभिनन्दन शतशः बंदन है।



हे आलोक-पुरुष

— डॉ० रमेशचन्द्र आलोक

हे आलोक-पुरुष !
सम्यग्दर्शन के मूर्त रूप !
तुम्हें शत-शत प्रणाम ।
हे देव ! आचरण के सत्य रूप !
तुमने जग-जीवन के तम को
आलोक किरणों से विदीर्ण कर
जन-मन के नभ मण्डल को
प्रकाशवान कर दिया ;
जड़ता का उच्छेदन कर जड़ से
आकुल जिज्ञासा का समाधान कर
बिचारों की गति से, आवक जग को
गतिवान कर दिया !

हे पुण्य-पुरुष !
अनन्त-वस्तुष्टय के सद्भाव
तुम्हें शत-शत प्रणाम ।
आचार्यरत्न ! मानव हितचिन्तक !
स्वनामघन्य ! सर्वज्ञ देव !
तुम बीतराग, हितोपदेशक !
पदार्थ का तुम्हें प्रत्यक्षज्ञान ।
हे तपी ! तप के अनुरागी !
तुम अरहन्त अनुपम महान
सिद्ध-श्रेष्ठ, दिगम्बररत्न प्रतिमान !
युग-युग की साधना सफलीभूत तुम में
कल्याण के सागर, निमुचन ललाय !

हे धर्मपुरुष !
संस्कृति के सीतल सुधांशु !
तुम्हें शत-शत प्रणाम ।
हे अणुवर्तों के जीवन्त रूप !
तुमसे अपरिग्रह होता सार्थक !
तुम कालजयी, तुम कामजयी,
हे संवरणशील दिविजयी !
बाधाएँ करतीं तुम्हें न बिचलित ।
तुम हिमाद्रि के गीरीशंकर
तुम जाह्नवी के पुण्य सलिल !
तुम्हारी ढँबाइयों को छू पाना असम्भव
तुम्हारा हर पग पावन तीर्थ-बल ।

हे विश्व-पुरुष !
जिन-वाणी के साहित्यकार !
तुम्हें शत-शत प्रणाम ।
हे पावनी वाणी के जप्ता !
धर्मामृत के हे उपदेशक !
तुम्हारी वाणी सदा कल्याणी
शब्द-शिल्प के हे साधक !
तुमने उपलब्ध कराया, जो विस्मृत था,
अर्थ दिया उसे जो संश्लिष्ट था
भाषाओं की दीवारों के आर-पार
आवृत भाव जो मूल बनीष्ट था,
वही तुम्हारी वाणी से उजागरित होकर
बना सभी का कण्ठ-हार
जिसने जोड़ा उत्तर-दक्षिण को
जो सेतु बना पूर्व-पश्चिम का
जो बन गया राष्ट्र-अलम्बता का प्रतीक ।

वाणी में जय गूँज उठी तुम्हारी
तुम्हारी वाणी में चिन्तन की गरिमा बूँजी ।
तुमने जो लिखा, सीपी का मोती बन गया,
तुमने जो कहा, नवी राष्ट्र की बूँजी ।
तुमने जो शब्दों की प्रतिमाएँ गढ़ी-संवादी;
हे वाणी-पुरुष ! उनके चरणों में
मेरी आस्थाओं का बन्दन,
मेरे विश्वासों का प्रणाम !
तुम्हें शत-शत प्रणाम !
हे आलोक पुरुष !
सम्यक् दर्शन के मूर्त रूप !
तुम्हें शत-शत प्रणाम ।

□

अभिनन्दन होते रहें

—श्री सुब्रत मुनि शास्त्री

बूढ़ो में जो बुढ़ है, वालों में बाल ।

युवकों में जो युवक हैं, सब को करें निहाल ॥

आयु बीस ही वर्ष में, संयम कर स्वीकार ।

अकिञ्चन आप हो गए, लिया धर्म आभार ॥

अलौकिक स्व साधन से, किए नव चमत्कार ।

जिससे सर्वत्र गूंजा, जग में जयजयकार ॥

जैसे छिप रहती सदा, पानी में ही मोन ।

वैसे आप सदा रहें, स्वाध्याय में विलीन ॥

स्व पर दर्शन बोध किया, मन, बच एक विधाय ।

संघ ने योग्य जानकर, सूरी दिया बनाय ॥

कीर्ति फैली आपकी, महक उठा ससार ।

दिगम्बर जैन संघ के, आप बने श्रृंगार ॥

पूज्य प्राचार्यरत्न श्री, देशभूषण महान ।

बहु भाषाविज्ञ निपुण अति, आप बड़े विद्वान ॥

सुब्रत मुनि सुन खुश हुआ, अभिनन्दन की बात ।

अभिनन्दन होते रहें, ऐसे दिवा ब रात ॥

नेतृत्व तब बना रहे, भू पर वर्ष हजार ।

दिन हों इक-इक वर्ष के, पूरे एक हजार ॥

शत-शत अभिनन्दन

—डॉ० सुरेश गौतम

युग-निर्माता, हे महान् संत, तपती जगती का नम्र नमन ।

ओ मानवता के कर्णधार, करते तेरा शत-शत बन्दन ॥

आत्मविश्वास के मूर्तिमत, आदर्शों के जीवित स्तूप ।

भारत भूमि है धन्य-धन्य, तेरे जैसा यहाँ तपःपूत ॥

है मानसरोवर पगी देह, आत्मा तेरी है कल्प वृक्ष ।

अबोधन हुआ पूर्ण, तुम पारिजात से अनासक्त ॥

हे युगलब्धा, निविध्यदृष्टा, हे तत्त्व-ज्ञान के मूर्तिपुंज ।

हम फिरे-मटकते बन-बन में, खोजे कितने हो विभिन्न कुंज ॥

चुन-चुन कर लाए हम कोमल, खिलते कितने श्रद्धा-सुमन ।

स्वीकार करो हे आराधन, है धन्य-धन्य निस्पृह जीवन !!

□

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी

—श्री० प्रकाश सिन्हा



आचार-विचार की धारण करके, स्व-पर का भेद भुलाकर।
 चार गुणों का पालन करके, कथनी करनी में समता कर।
 (प) 'बेवचरण जित-धारण करके, जितत्व सफलता से पाकर।
 रत्न प्रभा से शोभित होकर, पंच महाव्रत पालन करते।
 तुम अज्ञान को दूर भगाकर, जनमन में ज्ञानोदय करते।
 नन्द दिगम्बर बन करके, समता समता का पाठ पढ़ाते।
 श्री मुख से जिन वाणी का, सूक्ष्म विवेचन करते हैं।
 वैराग्य का ध्यान में रखकर, 'गूढ़' सरल कर कहते हैं।
 शङ्काओं का कर समाधान, यह उपदेश वे करते हैं।
 भूतकाल के किये कर्म से, वर्तमान है बड़ा हुआ।
 बदकर्मों से दूर रहो तो, नष्ट जीवन सुखमय होगा।
 जमोकार का जाप करो तो, जब-दुख दूर तभी होगा।
 जीवानाम परस्परोपग्रहों का सिद्धांत मूर्तवत् तब होगा।

हे आचार्य आपकी जय हो

—राजबल पर्वैया

हे आचार्य आपकी जय हो।

वस्तु स्वभाव धर्म के ज्ञाता, निज में ही रहते निर्मय हो।
 तम छत्तीस गुणों से मंडित, धर्म प्रभावी सदा विजय हो।
 छह अम्यंतर छह बाह्यतर, द्वादश तप तम करत निरंतर।
 उत्तम क्षमा आदि दस धर्मों के धारी मुनिवर अक्षय हो।
 दर्शन ज्ञान चरित्र धीर्य तप, पञ्चाचार पालते निज जप।
 मन वच काय त्रिगुप्ति पालते, निज स्वरूप में ही प्रभु लय हो।
 बट आवश्यक समता बंदन, करते जिन स्तुति जिन बंदन।
 स्वाध्याय प्रतिक्रमण सदा ही, करते कार्यान्तर अमय हो।
 अव्ययनों को दीक्षित करते, साधु संघ संचालन करते।
 स्थितिकरण सुवासस्त्वमय, हे गुह्यर तुम मंगलमय हो।
 मेरे मिथ्यातम को टारो, मेरा अक्ष संताप निवारो।
 सम्यक् ज्योति प्रकाशित कर दो, मेरा जीवन ज्योतिर्मय हो।
 हे आचार्य आपकी जय हो।

अर्पित चरण श्रद्धा-सुमन

—विन्धीसात नमन

अर्पित चरण, श्रद्धा सुमन ।
 शत-शत नमन, शत-शत नमन ॥
 हर गति अमृत बांटता ।
 पञ्च-भूल देह निवारता ॥
 आत्मन दे हर द्वार को ।
 चलने जगत के पार को ॥
 निर्वाण के पथ पर चला ।
 जग पोंछ लो अपने नयन ॥
 अर्पित चरण श्रद्धा-सुमन !
 शत-शत नमन, शत-शत नमन ॥

शीतल शिशिर की रात में ।
 आत्मा के बाहुपाश में ॥
 भूमि पर करता शयन ।
 हैं देखते ऊपर नयन ॥
 ज्योति - पारावार भी,
 करता तुम्हें शत-शत नमन ॥
 अर्पित चरण श्रद्धा-सुमन !
 शत-शत नमन, शत-शत नमन ॥

जिस अंश में भी शुद्ध हो ।
 उतने ही आप प्रबुद्ध हो ॥
 बाहर लड़ाई व्यर्थ है ।
 भीतर निरन्तर युद्ध हो ॥
 सिन्धु के तट बैठकर ।
 मापा न जाता गहरापन ॥
 अर्पित चरण श्रद्धा-सुमन !
 शत-शत नमन, शत-शत नमन ॥

□

प्रखर सूर्य

—ब्रह्माह्वरनाथ 'भारत'

हे आचार्य देशभूषण जी,
 श्रद्धा से नत हूँ
 तुम्हारे विराट् व्यक्तित्व के सामने ।
 प्रखर सूर्य-सा ज्ञानोपदेश
 बन गया पञ्च-प्रदक्षक
 अन्धकार में भटकते
 असंख्य-असंख्य
 प्राणियों के लिए ।

मुक्त मंडल पर
 चन्द्रमा-सी आभा,
 शीतलता,
 सौम्यता ।
 वाणी में सरस्वती का हुलार ॥
 सागर की गायर में भरकर
 बनाया 'अमृत कुंड' !
 यानी कि विविध भाषाओं के धर्म-ग्रन्थों को
 कर दिया अनुदित हिन्दी में ।
 बना दिया धर्म-ज्ञान जन-जन के लिए सुलभ ॥

हे स्नेहिल !
 झोपड़ी-बीर की भाँति
 धर्म-चक्र का निरन्तर प्रवर्तन कर
 उत्थान किया तुमने
 अस्वस्थ मानसिकता का
 कल्याण किया तुमने माजब माज का !

□



इस मुनिवर को नमन करो

—वैसी लिंगाण्ड

इस मुनिवर को नमन करो,
यह ज्ञाता सारे ज्ञान का है !
यह सूरज तेरा ना बेरा,
यह सारे हिन्दुस्तान का है !!

दक्षिण से ज्योति किरण निकली,
कल रातों के दामन में ।
फैल गई वो पूरब, पश्चिम,
उत्तर तक बांगन में ।
धीस झुका कर नमन करो,
यह श्रेष्ठ रूप इंसान का है !

माया मोह तथा मुनिवर, ने,
अष्ट मर्दों का नाश किया ।
हृन्निव दमन कर कोटि जनों के,
मानस-मन में वास किया ।
नमन करो इस जीवन को जो,
त्याग और बलिदान का है !

असि बिम्बि धर्म किया पालन,
तुम मुनि दिवंबर संत महान् ।
ज्ञान के इस गहरे सागर में,
आओ कर लें हम सब स्नान ।
यह दिव्य मुख शोभायमान तन,
निश्चय ही गुणवान् का है !

ओ भी दो भूषण मुनि जिनके,
उपसर्ग निवारण 'राम' करें ।
यह वह 'भूषण' हैं जिनसे अब,
असुरों के भी उपसर्ग डरें ।
अति सुन्दर यह सुमन धर्म के,
गौरवशाली उद्धान का है !

मावों में चन्दन - सुगन्ध,
वाणी में हैं वरदान भरे ।
क्यों न ऐसे तपोवनी को,
सारा जग प्रणाम करे ।
हनका तन जैसे हो मन्दिर,
मन पावन घर भगवान् का है !

गुरु-गौरव आध्यात्मिक-भूषण

—वसन्तकुमार जैन साहनी

बैराग्य विभूषित है गुरुवर,
निज ज्ञान ध्यान तप में सुलीन ।

भाग्य चक्षु-तत्त्व प्रकाशक,
परम दिगम्बर शान्त प्रवीन ॥

तुम कुल-भूषण, तुम गुण-भूषण,
तुम जिन-जग के हो युग भूषण ।

तुम सन्त प्रवर, देश भूषण,
गुरु-गौरव आध्यात्मिक भूषण ॥

सुसुप्त मनुज तब जाग उठा,
जब प्रकट आपकी ज्ञान-गिरा ।

निज की निधि को वह समझ सका,
जैसे भवसागर तिरा, तिरा ॥

निज-पर के उपकारी गुरुवर,
उपकार किया जग-प्राणों पर ।

दे सम्मल जिनबाणी उनको,
वे निश्चय से जायेंगे तर ! !

युग-युग जीभो, युग-युग जीभो,
युग-युग हो अमर जैन-वाणी ।

है कोटि नमन, बन्दन गुरुवर,
आचार्य देशभूषण ज्ञानी ॥

आचार्यवरण जी देशभूषण जी महाराज अभिनन्दन कृत

संस्कृति के महासूर्य

—प्रकाश जैन

कर्मों की कारा से —
मुक्त हो गये हैं जो,
मोह, मद, माया के
आहम्बर त्याग दिये हैं,
बह्निषा जाग्रत जो,
अन्तर्ध्वनि दीक्षित हैं,
चिन्तन में,
तत्त्व के विवेचन में,
त्याग और संयम के महामंत्र —
और जो समर्पित हैं —
कर्मों के रेचन में ।

ज्योतिषुञ्ज, युगद्वष्टा,
आत्मपुरुष
संस्कृति के महासूर्य,
आलोकित,
आरमलीन,
मंगलमय और पुनीत !
निर्द्वन्द्व, तपोनिष्ठ की काया,
आभासित दर्शन में —
उम विराट् की छाया ।

स्थितप्रज्ञ, निर्विकार,
योग, ज्ञान, भाष्यकार,
नमन मेरा —

भावना का,
कामना का,
प्रार्थना का,

चिर कृतज्ञ —

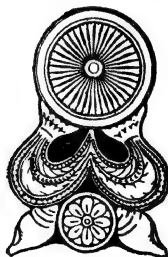
श्रमण संस्कृति समाज,
सद्, चिद्, आनन्द —
चिदानन्द,
आचार्य श्री देशभूषण महाराज ।

मेरा नमन करो स्वीकार

—शारदचन्द्र तालमी 'क्षर'—

चरणों में आचार्य श्री के,
शीश नवाकें शत-शत बार ।
जीवन धन हो जैन धर्म के,
स्याद्वाद के तत्त्व निधान ॥
श्रद्धा भक्ति चिन्तय से गुह्यर,
मेरा नमन करो स्वीकार ।
देश धर्म के तुम आभूषण,
मौलिकता के खुषि आचार ॥

स्याद्वाद की तर्क नीति के,
एकमात्र प्रिय तथ्य विचार ।
चारित्र के तुम पूर्ण धनी हो,
मिथ्या मत को प्रबल कुठार ।
विश्व धर्म की पावन प्रतिमा,
माम आपका विदित ज्ञान ।
मोक्ष मार्ग के मार्ग-प्रदर्शक,
मेरा नमन करो स्वीकार ॥



आस्था के प्रतीक

—सुप्रसन्न साधु

आचार्य श्री

आपके पावन संस्पर्श से
मेरी दिगम्बरत्व की समाराधना को
एक नया अर्थ मिल गया है ।
आपने एक निर्भीक सिंह की तरह
आत्मवैभवं से मंडित होकर
दासता के युग में धर्मदेशना द्वारा
ग्राम - ग्राम, नगर - नगर,
स्वातंत्र्य का ज्योतिर्मय अलख जगाया था ।

दिगम्बरत्व की महाबेदी पर
स्वयं को आचरण बना कर
ब्रिटिश-वासित राज्यों
और, किलेबन्दी किये हुए रजवाड़ों-
फौलादी रियासतों में,
मंगल - बिहार कर
अनेक उपसर्गों को सहते हुए
धर्मान्व राजाशाहों को ज्वस्त कर
आपने
धर्ममय साधना
एवं गौरवमंडित व्यवहार से
दिगम्बरत्व का नया इतिहास ही लिख दिया था ।
मेरे प्रभु !
आपने—
दिगम्बरत्व का नया इतिहास ही लिख दिया था ।
इसलिये
आप
मेरी अन्यतम आस्था के प्रतीक हो !
सच तो यह है—
आप ही इस युग में
दिगम्बरत्व के
दैवीप्यमान प्रतीक हो !!

□

जयकार तो बोली ।

—‘सुप्रसन्न’ साधु

दिग्ध्य यमुना-वार ! कल कल कण्ठ से जयकार तो बोली !
और स्वर में स्वर मिला जय ऐ कुतुबमीनार ! तो बोली !

ग्रीष्म से कब भीत होते, शीत से कब कांपते हैं ये !
‘देशभूषण’ देश-भू को निज पदों से नापते हैं ये !!
ये किसी भी तो उपासक से न कोई कामना करते !
हर परीषद् और हर उपसर्ग का नित सामना करते !!
इन विचक्षण वीतरागी पर स्वयं बलिहार तो हो लो !

एक-सी इनके लिये ललकार औ’ जयकार दोनों हैं !
एक-सी इनके लिये दुत्कार औ’ सत्कार दोनों हैं !!
एक-से इनके लिये प्रतिकूल औ’ अनुकूल दोनों हैं !
एक-से इनके लिये तो शूल एवं फल दोनों हैं !!
साधु ये समदर्ष्टि, इनके प्रति विनय-उद्गार तो बोली !

देह से होकर विरत इनने निजात्मा को निष्कारा है !
औ’ नहीं तन-रूप, चेतन-रूप ही अविरत सिंगारा है !!
मुक्ति पाने हेतु सारे बन्धनों को खोलते हैं ये !
अष्ट कर्मों की गदी पर नित्य बाधा बोलते हैं ये !!
अब इन्हीं के अनुसरण के हेतु तुम तैयार तो हो लो !

□



आचार्यरत्न श्री वेदभूषण श्री महाराज अग्निमन्त्र शम्भु

उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है

—मदन शर्मा 'सुधाकर'

जो कथायों से रहित विषयोपभोग अज्ञान हैं, सकलविद्या-गुण-विभूषित, मखितमन्मथमान हैं ।
सत्य हो जो देश-भषण 'देशभूषण' नाम हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

अनुत्तम तप-व्याग-संयम-शोभमान महान् हैं, धर्मेनेता, विविधविरुदावलिकलित, विद्वान् हैं ।
अमृत-निर्भर वचन जिनके मुक्ति के सोपान हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

धर्मचर्चा, ग्रन्थलेखन, सद्गुपदेश-विशेष से, प्रतिक्षण जो भव्यजन के उदविषोर्षाकाम हैं ।
जिनालय-स्थापन-समुत्साही, सरल निर्मल हृदय, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

एक भोजन, दो उपकरण, तीन रत्न-निधान हैं, चार आचरणोय, पंच महाव्रतों के प्राण हैं ।
मनःषष्ठेन्द्रियजयो, जित सप्त-व्यसन-मुकाम हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

रागपरिणतिरहित जिनको तुल्य सौध-मसान हैं, गिरिगुहा, पर्वतशिखर, नगरी, अरुण्य समान हैं ।
प्रिय नहीं, अप्रिय नहीं जो उदासोन् अकाम हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

मार के दुर्वार दावप्रशम में हिमवान हैं, गहन अज्ञानान्धकार-निकारपट्ट भास्वान हैं ।
जो विमलचावित्र ज्ञान सम्यक् शुद्ध-बुद्ध-प्रकाश हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

आत्मबोधविदग्ध जिनको स्व-पर की पहचान है, तपस्वी, सुहृदय, मनस्वी, क्षमाशील, महान् हैं ॥
जो जिनप्रभुचरण-रतिधर अडिग गिरचट्टान हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

जो प्रसन्नात्मा, सदाशय, सद्गुणों की खान हैं, शुद्ध सामायिकपरायण, पुण्यमय-अवदान हैं ।
जो चतुर्विध सच के रक्षार्थ कृत-अवधान हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

जो पदाति विहार करके अनघ करते मेदिनी, क्षमा-आर्जव-शौच-उत्तम वित्त के निर्भर धनी ॥
सम्पदाओं के निकेतन किन्तु अपरिधान हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

जो कठिन मिथ्यात्वतस्तक्षण कठोर, कुठार हैं, जो त्रिविध सम्यक् रत्न के सुपुत्री मणि आगार हैं ॥
परम निःश्रेयस-सुपथ के जो उदित्वर मानु हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

मदनविजयो जो विचरते खड्ग को शित चार पर, चुलुक करते कालकूट-समुद्र संयम चार कर ।
जिन्हें ज्वालापर्वतों के स्नात हो पथपान हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

भूमिशेख्या, केशलुचन, पदविहार, दिगम्बरी, सर्वेषा अनगार, दुष्कर एकभोजन शोचरी ।
वीतराग जनेन्द्र मुद्रांकित त्रिंशों का चाम है, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥

जो त्रिविध सम्यक् रत्न के अनुपम स्वयं आदर्श हैं, अहिंसावृष के ककुड उल्लिप्त-कलित उत्कर्ष हैं ।
जैन संस्कृति-आश्रयन के पिक मधुर मुद्रुगान हैं, उन पवित्र पदाम्बुरुह में विनय सहित प्रणाम है ॥ □

शत-शत वन्दन

—जी बामोदर जग

विद्यासागर सब वृष ज्ञाता, नीतिज सुतपि कल्याण धाम ।
कर्मठ आदर्शगुणी सुसन्त, आध्यात्मिक निधि के हे निधान ॥
हे प्राणवान गौरव विशाल, आचार्य देशभूषण सुनाम ।
ऐसे महात्मा के पद में, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ॥

हे धर्ममूर्ति राजवि ब्रती, विद्याप्रेमी, प्रकाण्ड पण्डित ।
सतशोधक तत्त्वसमीक्षक हे, उत्कृष्ट त्यागि शांत-मण्डित ॥
मानवता के आदर्शरूप, जीवन की निधियों से ललाट ।
शुभ वक्ता हित उपदेशी को, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ॥

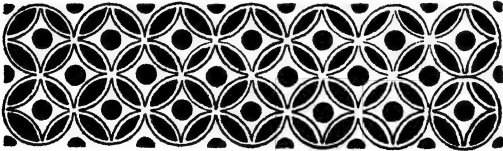
युग के गौरव हे सत् साधक, मनु आशी, हे ससार-विरत ।
सन्यासि निरीह समाज प्राण, हो जनहितु तुम बात्मन्यनिरत ॥
तुम योगी सत्सुख भोगी हो, हो शुभ आचार्य प्रशस्त नाम ।
आत्मानुरक्त तुमको भेरा, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ॥

आध्यात्मिक सन्त सुज्ञान सूर्य, बहु संस्थाओं के निर्माता ।
निष्कलता के प्रतिरूप अरे, सर्वोदय के तुम तो ज्ञाता ॥
हे विद्वानों के हितचिन्तक, स्तम्भ अहिंसा, न्याय धाम ।
विद्वज्बहारि तुम पूज्यपाद, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ॥

आगम-चारिषि मधकर तुमने पाया आत्मिक अमृत महान् ।
बन गये अमर, जग को तुमने बांटा अमरत्व अरे प्रकाम ॥
निर्माणी, ज्ञानगुरु, गुण का है नहि अन्त, कहां क्या किया काम ।
जाज्वल्यमान जन के नेता, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ।

दिव्यावतार अध्यात्म पुरुष, हो चित उदार निरपेक्ष धीर ।
समदर्शी सम्यग्ज्ञानी हे, शिष्य-साधक तुम हो गंभीर ॥
मानव-चारित्र्य की पुण्य मूर्ति, तुम महामना सत्पात्रिक नाम ।
जन उद्धारक तुम निर्दोषी, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ॥

तुम ज्ञानवृद्ध, अनुभवसमृद्ध, हो वयोवृद्ध, शुभ देशभक्त ।
तुम सिद्धहस्त, हो त्याग मूर्ति, शुभ ज्ञान कल्पतरु तीर्थ भक्त ॥
प्रातःस्मरणीय महान् सन्त, जन बंध सन्त चारित्र्य धाम ।
हो जैन जगत् हीरा अमूल्य, शत-शत वन्दन शत-शत प्रणाम ॥



सचल तीर्थ

—डा० रमेशचन्द्र गुप्त

हे सचल तीर्थ
आचार्य-प्रवर,
युगश्रेष्ठ, तपी !

तुमने जिस घमंमयी वाणी को
ग्रन्थों में आवद्ध किया
उसको मानव युग-युग तक
पढ़ता जाएगा ।
वह मनन करेगा,
और,
अचानक चेतन ही बन जाएगा !

हे कृष्णा के प्रतिरूप,
उदारता-मेह !
कल्पना के पांखी,
तुम युगद्रष्टा !
तुमने पर्वत शिखरों पर सातिशय
जिन-प्रतिमा स्थापित कर दी ।
वह नहीं मात्र है शिल्प-कला,
भगवान् स्वयं उतरे भू पर !
तुमने उनको अवतरित किया,
जन-मन में सुख पहुंचाने को !!

तुम समदर्शी
तुम युगचिन्ता,
हे सत्त्व रूप !
संचरणशील
बिक् को तुमने अम्बर माना !
हे सचल तीर्थ
आचार्य-प्रवर,
युगश्रेष्ठ, तपी !!

□

हे युग कल्याणी

—ड० शबिरा गुप्ता

हे युग कल्याणी
सरस्वती पुत्र
परम तपस्वी
ज्ञान के भण्डार
आचार्य देशभूषण जो महाराज
तुमको बारम्बार प्रणाम !
ज्ञाता हो तुम ज्ञान के
वाणी में अमृत-सी मिठास
सूर्य की भांति मानव को
दिया तुमने ज्योति का प्रकाश ।
भाषा की दीवार तोड़
मिलाया मानव को मानव से
हुआ जो निम्न भौतिकता में
दिखाई राह उसे ज्ञान से
तुम हो महान्
हे प्राणवान् ! □

सार्थवाह

—डा० बीणा गुप्ता

साहित्य साक्षी है
और इतिहास गवाह
कि भारत-भूमि पर अवतरित सार्थवाह
अपने दिव्य संदेशों,
उपदेशामृतों
आचरणों,
व्यवहारों
और कर्मवृत्तों से—
कर देते हैं मानव का कल्याण,
दिखा देते हैं उसे एक मंजिल
बना देते हैं उसे इंसान !
इंसान !
यानि कि उसके वासनाजन्य विकारों को
मिटाने देते हैं वे अपने उपदेशों से
कर देते हैं उसे पावन !
बर्तमान युग में,
ऐसे ही सार्थवाह हैं—
आचार्य श्री देशभूषण ! □

आचार्य देशभूषण जी

—कपूरचरण जैन

सुदृढ़ श्रद्धा नीका लेकर,
सम्यक् चारित्र की पतवार ।
बड़े देशभूषण निज पथ पर,
लिया ज्ञान दीपक उजियार ॥
ध्याम दिया है राग-फाग को,
अब विराग के गाते गीत ।
रहते अविचल मग्न ध्यान में,
सुनते चेतन का संगीत ॥
तोड़ा देह गेह से नाता,
दिया परिग्रह पीठ उतार ॥
भीठा-सीठा चिकना रूखा,
तज शत्रु-मित्र के द्वेष राग ।
प्रभुवर तुम से समता जागी,
शीतल हुई मन की विषय आग ॥
हम जग दुखियों पर करुणा कर,
दो आशिष—उपदेश उदार ॥
हे रवि तेरे मुख से फूटीं,
उपदेशों की किरणें दिव्य ।
गल गया सकल अज्ञान अंध
अरु खिले सकल अरविन्द मध्य ।
सर की कलिकाएँ विकच उठीं
फिर वसन्त का हुआ प्रसार ॥
विश्व देशभूषण हे मुनिवर
तुमने स्वरूप निज पहचाना ।
परदेश कहां निज देश कहां,
क्या लक्ष्य सभी तुमने जाना ॥
तुमने प्राप्त किया है शिव मग,
पहुंचोने भव सागर पार ॥
तुम्हा सका न तुमको ऋषिवर,
काम-वासनाओं का जल ।
बेध सका न तुम्हे कभी वह,
भौतिक बहुदुर्गा धनुष अपल ॥
उठ करके तप अग्नि खिलाएँ,
शीघ्र करेंगी कर्म क्षार ॥

□

शत-शत प्रणाम

—जिनेन्द्र कुमार जैन कागजी

हे धर्म पुरुष !
अमण संस्कृति के उन्नत मुनेह !
तुम्हारे चरण आस्था के प्रतीक !
पूजा के अर्घ्य से उन्हें प्रणाम !
हे श्रुत पुरुष !
जिनवाणी के भाष्यकार !
तुमने सुलभ कर दिया धर्म-ज्ञान
तुम्हारे चरण रचना के प्रतीक !
जलगंध से उन्हें प्रणाम !
हे तीर्थोद्धारक ! रचना शिल्पी !
तुम्हारे पौरुष से प्रकट हुए—
उत्तुंग शिखर और मन्दिर !
तुम्हारे चरण निर्माण के प्रतीक !
अष्टमंगल द्रव्य से उन्हें प्रणाम !
हे धर्मचक्र ! आदर्श पदयात्री !
तुमने किया उपदेश सभी के निमित्त,
परम करुणामय ! तुम शान्ति के प्रतीक !
तुम्हारे चरणों में शत शत प्रणाम ! □

विराजो लीलाधारी

—गुरप्रसाद कपूर

तुम उदार ज्ञान के
मधुर भार !
मानव मोती में—
पिरे तार;
कल्याण भावना के प्रतीक,
हे देव-मनुज !
शत-शत प्रणाम !
मानवता के नए क्षितिज
राग-द्वेष के नित्य बाव से
नहीं विक्षिप्त
सत्य अहिंसा ज्ञान-प्रेम के
वैभवशाली;
हर रहे धरा के
भौतिक ताप !!
हैं खुले हृदय के द्वार
विराजो लीलाधारी !!! □

तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे

—श्री० पन्नासास साहित्याचार्य

(१)
यः पापपुञ्जपरिहारपरोत्पक्षः
पुण्यप्रभावपरिवर्धनपूर्णदक्षः ।
सद्ध्यानदावबिनिदग्धविधिप्रकाश-
स्तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(२)
यो मन्त्रतन्त्रकुशलो दुरितोषहारी
धर्मप्रभावनपरः सुकृतप्रसारी ।
जैनागमप्रभव तत्त्व वितानकारी
तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(३)
आगत्य दक्षिणपथाद्धरित ह्यदीची
सर्वप्रदेशनिचये विजहार भूत्या ।
यो धर्मदेशनकरो निकरो गुणानां
तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(४)
यं राजनीतिकजना विनमन्ति नित्य
यं तीर्थरक्षकजनाः प्रणमन्त्यजलम् ।
यं भक्तिभारनिभूता यतयो नमन्ति
तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(५)
वक्तृत्व शक्तिसुयुतो विनुतो वरेभ्य-
विद्वद्भिरत्र जगतीशजनैः सुबन्धः ।
यो वृत्तबोधसहितो महितो महद्भि-
स्तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(६)
येन व्यघायि विविधागमरम्यटीका
येन व्यघायि भुवि भूवल्यप्रकाशः ।
येन व्यघायि विपुला वरशिष्यपरिचित-
स्तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(७)
खान्याचले जयपुरे रत्नयात्रभूष
यश्चूलिकाख्यगिरिमप्रतिमं पृथिव्याम् ।
यः कोयलीनिजभुवि प्रतिमां च रम्यां
तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।
(८)
यस्यान्तशिष्यनिकरेषु परं प्रधान
एसाविचार्य इति विश्रुतनामधेयः ।
सद्धर्मदेशनपरः प्रथितः पृथिव्यां
तं देशभूषणमहर्षिमहं समीडे ।

संस्तुतिः

—श्री० कर्णराजसेगिरि राव

(१)
श्रीदेशभूषणजैनमहाराजमहाभागः ।
जीयादाचंक्षतारार्क, साहित्यालोक-भूतले ॥
(२)
जैनसंघमहाध्यक्ष । प्राणिकोटि-महाप्रभो !
तपोनिष्ठ ! युगोद्धार ! साहित्यसाधना-रत !
(३)
दिगंबर मध्यभाग । दिव्य-शक्ति - महेश्वर !
लोकाराध्य ! जगद्बल ! जयोऽस्तु ते, नमोऽस्तु ते ॥
(४)
तीर्थंकर महारत्न ! आत्मज्योतिः-प्रवर्धक ।
अहिंसा-व्रत-तत्पर ॥ जयोऽस्तु ते, नमोऽस्तु ते ॥
(५)
आचार्य-रन्धोरत्न । विश्वशांति-प्रवर्धक ।
सरस्वतीवरदपुत्र । जयोऽस्तु ते, नमोऽस्तु ते ॥
(६)
उपसर्ग-विजेतारं, दिगंबर-जयध्वजम् ।
ऋषिमीडे महाप्रभु, लोक-कल्याणकारकम् ॥
(७)
अनेक - ग्रन्थ - कर्तारं, तत्त्व-दर्शन-बोधकम् ।
नवविचारसपन्नं, बन्धेऽहं जितनायकम् ॥
(८)
युगधर्मप्रवक्तारं, तप व्रत महानिधिम् ।
सत्त्वगुणाभिवर्धक, वदेऽहं जितनायकम् ॥
(९)
अखण्डमण्डलाकारं, ज्ञानामृतप्रदायकम् ।
निर्विकल्प निरालस्य, बन्धेऽहं जितनायकम् ॥



देशभूषणाष्टकम्

—पं० बदायन साहित्याचार्य

श्रिया विभूषितं वीरं, साधुसूत्रगुणाश्रितम् ।
दिगम्बरमणि रम्यं, वन्दे श्रीदेशभूषणम् ॥१॥

महाव्रतान्वितं शान्तं, तत्त्वविज्ञानभूषणम् ।
धर्मसंसाधने वीरं, वन्दे श्रीदेशभूषणम् ॥२॥

सम्यक्त्वं भूषणं यस्य, देशना कण्ठभूषणम् ।
संयमो भूषणं शुद्धं, वन्दे तं देशभूषणम् ॥३॥

नैकभाषाकलातीर्थं भक्तिसाहित्यतीर्थकम् ।
ब्रह्मचर्यव्रते तीर्थं, वन्दे श्रीदेशभूषणम् ॥४॥

जगत्पात्रं सुखीपात्रं, पाणिपात्रं सुपात्रकम् ।
शक्तिपात्रं कलागात्रं, वन्दे श्रीदेशभूषणम् ॥५॥

ज्ञानवृद्धं तपोवृद्धं, वयोवृद्धं सुवृद्धिदम् ।
कृतिवृद्धं प्रजावृद्धं, वन्दे श्रीदेशभूषणम् ॥६॥

प्रतिभाप्रतिभासन्तं, सूरिसन्तं वसन्तवत् ।
विलसन्तं हि सन्मार्गं, वन्दे श्रीदेशभूषणम् ॥७॥

दर्शनं चोपदेशवत्, देशभूषणयोगिनः ।
भारते भूषणं नित्यं, भूषणैः किं प्रयोजनम् ॥८॥

प्रजासु शान्तिदायकं अनायवृद्धिकारणम् ।
नवीनभव्यशिक्षकं असेव्यरीतिनाशकम् ॥९॥

प्रशस्तमन्त्रबोधकं विदेशदेशभूषणम् ।
प्रशस्तिकामनाकृतं हि देशभूषणाष्टकम् ॥१०॥

महाश्रेष्ठवन्दनम् ।

—श्री० नारायण बाबुदेव दुंगार

रामं कृष्णं महावीरं बुद्धं च गुरुनामकम् ।
अस्मां येषुं ऋतुष्टं माङ्गल्याय नमाम्यहम् ॥१॥

जयतु जयतु देशभूषणः सर्वमान्यः ।
जयतु जयतु देशभूषणः सर्ववन्द्यः ॥
जयतु जयतु देशभूषणः सद्गुरुर्ध्वः ।
जयतु जयतु देशभूषणो जैनसाधुः ॥२॥

जयतु जयतु देशभूषणः तिद्धश्रेष्ठः ।
जयतु जयतु देशभूषणः साधुश्रेष्ठः ॥
जयतु जयतु देशभूषणो धर्मगोप्ता ।
जयतु जयतु देशभूषणो जैन साधुः ॥३॥

जयतु जयतु देशभूषणः शान्तिदाता ।
जयतु जयतु देशभूषणो ज्ञानमूर्तिः ॥
जयतु जयतु देशभूषणो लोकगोप्ता ।
जयतु जयतु देशभूषणो जैनसाधुः ॥४॥

जयतु जयतु देशभूषणः कीतिरूपः ।
जयतु जयतु देशभूषणो दीनभक्तः ॥
जयतु जयतु देशभूषणो भारतस्य ।
जयतु जयतु देशभूषणो जैनसाधुः ॥५॥



□



आचार्य-स्तव-द्वादशी

—पं० रामरत्न प्रभाकर शास्त्री

भव्याकृतिं सुकृतिं, तपसा विबुद्धम् ।
वैराग्यसाधनरतं जितरागद्वेषम् ॥

भूतेषु धारितदयं, मनसा विशालम् ।
त देशभूषणमहं शिरसा नमामि ॥१॥

बीतरागोऽपि जीवान् वै, भवबन्धानुरागिणः ।
रजयन् दयया नितरां, राजते देशभूषणः ॥२॥

जनुषा कर्मणा तपसा सम्यक् सम्बोधनेन च ।
द्विजान्, जैतान् जनानग्न्यान् निजात्मानमतोषयत् ॥३॥

यमेषु नियमेषु निमग्नचित्तम् ।
ध्यानेन रक्षंश्च स्वचरित्रवित्तम् ।

क्षमया धिया ज्ञानप्रबुद्धवृत्तं ।
मनसा मुनि नोमि चिराय नित्यम् ॥४॥

शास्त्रेषु प्राप्त-दाक्षिण्यं व्यवहारे विचक्षणम् ।
साधनाया रतं तं वै नमामि देशभूषणम् ॥५॥

त्यक्तवासोऽश्वानं वासं, दिव्यं तं दिगम्बरम् ।
'अक्तामर'परं नित्यं नमामि देशभूषणम् ॥६॥

नमामि देशभूषणं निरस्तसर्वभूषणम् ।
विबुद्धकर्मकारिणम् श्रद्धालुतापहारिणम् ॥

निजात्मज्ञानदायिनं सुमन्त्रतन्त्र स्वामिनम् ।
सुबुद्धिसत्त्वसंयुतं स्वभक्तकर्मसु रतम् ॥७॥

दक्षिणाकुत्तर यावत् पूर्वाञ्च पश्चिमं प्रति ।
धर्मयात्रासु सत्तन्त्रं नमामि देशभूषणम् ॥८॥

विद्यया नन्दयन्तं तं परया परमार्थया ।
निदिशन्त शुभं मार्गं नमामि देशभूषणम् ॥९॥

वैराग्यं समुपाश्रितः सुकुलजः वीरव्रते दोलितः ।
विद्याज्ञानपरोऽपि कर्मसु रतः, स्वाध्यायशीलोऽवती ॥

सौम्यः शान्ततपस्विनां वरतमः साम्ये स्थितः संयमी ।
विद्यानन्दमुनेः गुरुश्च परमः देशस्य सभूषणः ॥१०॥

धोविद्यासत्यसयुक्तम् परां सिद्धिगतं हि तं ।
देशभूषणमहं नित्यं नमामि शान्तचेतसम् ॥११॥

विराजतबहुशास्त्र वत्तज्ञानोपदेशम् ।
निरत सततसार्धं, प्राप्तनिष्ठं प्रकृष्टम् ।

दुरिततपस्विनां ध्यानिना सद्यगुरुं तम् ।
जिनवरतपसन् देशभूषं नमामि ॥१२॥

माहात्म्यम्

ब्राह्मणेन कृतं स्तोत्रं जैनाचार्यस्य सात्त्विकम् ।
त्रिषा यस्तु पठेन्नित्यं, वर्षमानः स जायते ॥

देशभूषण-गुणस्तुतिः

—आचार्य प्रकाशचन्द्र जी

ससाराब्धिनिमग्नजीवकरुणासन्मार्गं सन्देशदः,
विद्युन्मन्दरलोकभोगविषयान् मोक्षेच्छया योऽप्यजत् ।
तारुण्येऽयमभूद्दिगम्बरमुनिस्तप्तु तपो बुद्धिचरम्,
विद्वान्जीवतु देशभूषणगुरुयावच्छयी चातते ॥१॥

जैनाचार्य-परम्परा नियमिना पूत, तस्मिन् अलंकृता
भव्याम्भोजविकास रम्यरविणा धर्मप्रकाशः कृतः ।
जैनाचारविकासबद्ध मतिना देशः समस्तो महान्,
पादाभ्यां विहृतस्तत्पस्विमणिनाऽचार्येण शान्तात्मना ॥२॥

विद्यामण्डनमण्डितं गुणगणालङ्कारशोभान्वितम्,
पूज्यं संयमिन कषायरहितं गङ्गाम्बुबन्निर्मलम् ।
जैनाचार्यशिरोमणिं विनयवान् धर्मस्य संरक्षकम्,
बन्धे तं मुनिदेशभूषणगुरुं भक्त्या महत्या मुदा ॥३॥

कर्मारतिवनं विशालविकटं दग्धुं सदा तत्परः,
निश्चिन्तो जगतो निजात्मरमणोऽध्यात्मप्रबोधोज्ज्वलः ।
सर्वोद्धारसुचारुभाषलसितः साहित्यसेवी महान्,
गम्भीरोमधुरालम्बभाषणपरः सद्दर्शयर्षापटु ॥४॥

जातिर्मेऽद्य विभ्राति गौरवमयी लब्ध्वा तपोभूषणम्,
सम्पत्कत्वादिविभूषितं हितकरं देशस्य संभूषणम् ।
शास्त्रज्ञः खलु देशभूषणयतिः सर्वोऽस्तु मोक्षाधिपः,
पन्थानं विमलं प्रदर्शयतु मुक्तयेऽत्र नित्यं सुखम् ॥५॥

आचार्य देशभूषण-स्तुतिः

— मुनि श्री ज्ञानभूषण जी



जन्मक्षेत्रसुकोयली च तव या वृक्षे. सदावेष्टिता,
रम्यश्री जिन चैत्यशान्तिगिरि विद्यापीठ वापी तथा ।

श्रीकर्नाटकवेलगाममधि विश्वकोडीमटम्बोसने,
दिव्य श्रीमुनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥१॥

ज्ञानाभ्यासनिरंतरं गमयते कालो न कवचन तव,
माताका तव सातगोड जनकस्यो बालगोडा च ते ।

संवेगो विशिखे ततोष्ट सहसालाभं न पूर्वं करा,
दिव्य श्रीमुनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥२॥

सद् भाम्योदव लब्धमेव जयकीर्त्याचार्यवर्यं तव,
यात्रार्यं सलु ववजुः शिखिरि संवेद ससंघं पुनः ।

रम्यं कुंथल पर्वतं मनसि बोल्लास विशेषस्तदा,
दिव्य श्रीमुनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥३॥

तत्रैवं मुनि दिक्षतिस्म इतिलोकद्वौ न दुःखं पुनः,
योगाभ्यासरतो मुनि तपति नित्यं कल्मषान्मेव वा ।

वभ्रामुः तवनाम देशभूषणः पंचालकर्नाटके,
दिव्य श्रीमुनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥४॥

अंगावंगकलिंग शौरवधिश. कर्णाटके मागधे,
सन्मागोपदिशन्ति धर्मं कठणा मूलं सतीर्थं भवेत् ।

सद्भक्त्या लभतेऽचरेणशिवता सौख्य परं केवलम्,
दिव्य श्रीमुनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥५॥

आत्माधीन सुखं न पुण्यदुरिताधीनं न चान्याश्रितम्,
कः सकल्प विकल्प जालमणि दृढयन्ते न मय्यात्मनि ।

ज्ञात्वा ध्यायति चैक चेतसि निजात्मानं तदार्यान्तर,
दिव्य श्रीमुनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥६॥



भय्याम्भोजविकाशकोऽभितले मातृपञ्चसादृश्यते,
बालब्रह्मयमीश्वरो वृषधरः संरक्षकः षट् कायकान् ।

मिथ्यादष्टैर्नपुष्यबाणविजयी योगोन्म्र ब्रूडामणिः,
दिव्यः श्रीमृनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥७॥

मोहध्वान्तमिदं भवे च विधिवद्वाप्यतोऽस्मिन्ति सत्पथः,
त्वं साधो तिमिरारिसादृशभवे मोहहारिमा-भेवकः ।

अं योमार्गदिवाकरः गुरुनुतो भव्यः सदा पूज्यते,
दिव्यः श्रीमृनि-देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥८॥

ध्यायन्ते दशधर्मं गुप्ति समिती षट् षट् विषस्तप्यते,
बाह्याभ्यन्तर कर्मणां क्षुत्तपैः निर्भीयते च त्वया ।

आचारानिवशाऽऽचरन्ति शुभभावे षडावयकान्,
दिव्यः श्रीमृनि देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥९॥

आकिञ्चन्यपरिग्रहो भयमपिप्राप्त न विन्ता परा,
सद्धान्नाध्ययनेरतः भवसुखं वाञ्छा न चित्तकदा ।

शुच्यर्थं तव कस्मैषानि निरतः साध्यन्ति सिद्धारम्भनः ।
दिव्यः श्रीमृनि देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥१०॥

नित्यं पञ्चमहाव्रतानि समिती पञ्चेन्द्रियो निग्रहः,
उपादयन्ति कश्चानि भूशयनमन्त्रानं स्थितः स्वाधनम् ।

द्यौ एकाशान पाणयोरसन सपादौषडावयकान्,
दिव्यः श्रीमृनि देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥११॥

धर्माचार्यवरः सदा ददति दिक्षाशिष्य-वर्गान् सदा,
सन्मार्गं विदधासि भव्यकमलानिखोतको भास्कर ।

व्याप्ताऽज्ञान तमोनिवारयति याथातथ्यमर्कोदये,
दिव्यः श्रीमृनि देशभूषण गुरुः भक्त्या मया पूज्यते ॥१२॥

श्री देशभूषणस्तव श्री ज्ञानेन कृतं भक्त्या ।
पठन्ति पाठयन्ति ये लग्नन्ते सुख निर्वाणम् ॥१३॥

आचार्य मुनिदेशभूषणमहं वन्दे जगद्वन्दितम्

—श्री० बालोत्तर शास्त्री

(१)

कर्णाटके विबुधसेवित-बेलगाँव—
इत्याह्वयो जनपदोऽस्ति बहुप्रसिद्धः ।
तत्रास्ति कोयलपुरम् लक्ष्मिभागे,
तत् पाटिलेनि-गरिवार-निवासभूमिः ॥

(२)

‘अक्कावती’ परमधन्यतमास्ति माता,
धन्यः पिता च मुकुतो खलु ‘सत्यगौडः’ ।
अन्यादिमी सुपितरो, यत एतदीयः,
‘श्री बालगौड’ इति पुत्रवरा मुनीन्द्रः ॥

(३)

बाल्यैऽप्य पूज्यजननी सुदिवंगनाऽभूत्,
कालान्तरे च जनकोऽपि दिवं प्रयात् ।
बाल्योचितां चपलतां दधतः पितृव्य—
संरक्षणेऽध्ययनमस्य ततः प्रजातम् ॥

(४)

स्वीयाधिकार-परिरक्षणतत्परत्वम्,
अन्योपकारकरणे सततोद्यमवत् ।
निर्भीकता, सरलता, मृदुता च बाल्ये,
श्रेष्ठेणैर्गर्भहृन्निरेवमलंकृतोऽयम् ॥

(५)

आचार्यो मुनिपायसागरमहाराजो गुणज्ञाप्रणीः,
आसन्ने समुपस्थितो ‘गलबगा’-ग्रामे मुषीरेकदा ।
नम्रोऽयं प्रणतिं च तत्स्मरणयोः श्रीबालगौडोऽकरोत्,
आचार्योऽपि स बालगौडकृतिते सज्जानरत्नान्यदात् ॥

(६)

तत्कालतोऽप्यन्तदुःप्रतिज्ञः,
समस्यजद् दुर्व्यसनानि सप्त ।
अष्टावसौ मूलगुणान् प्रधाय,
शिष्टः सुसम्पन्न जनप्रियोऽभूत् ॥

(७)

शनैःशनैर्भाव-विशुद्धिरेवम्,
प्रवर्धमाना समवर्ततास्य ।

मुनीन्द्रसम्पर्ककृतप्रभावः,
आश्चर्यमैवाजनयत् जनानाम् ॥

(८)

पुण्योदयात् समभवत् निकटस्थदेशे,
आचार्यवर्यजयकीर्ति-विहारयोगः ।
आचार्यवर्यचचनाभूतमुप्रभावात्,
अस्योदगाद् दुःखतरा जगतो विरमिताः ॥

(९)

मुनित्वमासादयितुं न तेन वै,
निजाभिलाषो गुरवे निवेदितः ।
मुनित्वदीक्षाऽनुमता न तेन तद्-
विरक्तिभावस्त्वधिकं प्रशंसितः ॥

(१०)

आचार्यवर्यस्तु तमादिशद् यद्,
शास्त्राणि सर्वप्रथमं पठेति ।
स्वयन्तमाचार्यवरः कृपावान्,
शास्त्राणि सपाठयितुं प्रवृत्तः ॥

(११)

सन्मदखेलं प्रति गन्तुकामम्,
ज्ञात्वा ससंधं मुनिराजवर्यम् ।
श्रीबालगौडोऽनुमतिं गृहीत्वा,
मुनीन्द्रसंघानुचरः प्रजातः ॥

(१२)

यात्रापथे धर्मैरिषु-प्रयासाद्,
जातं मुनीनामुपसर्गकष्टम् ।
वीराग्रगण्यो व्रतिनां यतीनाम्,
परन्तु नैवोद्विजिषीष्ट सचः ॥

(१३)

श्रीबालगौडः पथि सच-सेवाम्,
कुर्वन् मनस्तोषमबोधं पूर्णम् ।
आहार-दाने तु मुनिभ्य एष,
आसीत् प्रमोदं परमाप्नुवानः ॥

(१४)

सन्मोक्षोसाधितोर्ध्वमात्,
सर्षभ आचार्यवरो मुनीन्द्र ।
निजात्मकस्याणपरैर्विनम्रे,
वासं व्यधात्तत्र तपस्विभिः सः ॥

(१५)

श्रीबालगोडो न्ययसत्सहैव,
भवाम्बुधिं तनुंमसौ सचेष्टः ।
एकामिलाषः समवतंतास्य,
मुनित्व - दोक्षाध्वणार्थमेव ॥

(१६)

स चैकदा स्वामुचिरे हि काले,
व्याज्जोत् सद्विष्ठां स्त्रगुरोः समक्षम् ।
बुःसाभ्य एवास्त्यनगार-धर्मः,
इत्याशय व्यानगिमं गुरुस्तु ॥

(१७)

पूर्वन्तु षष्ठप्रतिमाव्रतानि,
धार्माणि किञ्चित्समय त्वयेति ।
इत्यादिशत् स्नेहगिरा गुपुस्तम्,
शिष्येण साक्षाज्जुसृता नदीव ॥

(१८)

आचार्यवर्यस्य विनीतशिष्यः,
तन्मार्ग-निर्देशन एव धीरः ।
एकादशानां प्रतिमा-व्रतानां,
पूर्णत्वमासादितवान् अभ्येन ॥

(१९)

तस्यैव योग्यस्य गुरोः कठोरे—
ज्जुगसने सास्थित एष नित्यम् ।
मुनित्वधर्मोचितनस्त्वशिक्षाम्,
-च्छास्त्रगूढा सकलामवाप्नोत् ॥

(२०)

संवस्य तन्मुनिवरस्य हि गमतेके—
त्याक्ष्ये च नागपुर-मन्त्रिकटे विहारः ।
श्रीबालगोडमुकुती स्वगुरोः समक्षम्,
प्राचीकटत् पुनरपि स्वमतोऽभिलाषम् ॥

(२१)

शिष्यं परीक्ष्य तमवाप्तविरक्तिभावम्,
सम्प्रत्यसौ मुनिवरोऽप्यददादुज्जाम् ।
आचार्यवर्यकृतनिर्णय एष शोभ्यम्,
सामाजिकैरपि जनैर्बहुवर्षितोऽभूत् ॥

(२२)

केचिज्जनास्तु कृतवन्त इमा विशङ्काम्,
यद् "योवने वयसि सर्वसुख विहाय ।
स्थातुं कथन्तरुण एष जिनाक्तधर्मं,
दुःसाध्यसयममये प्रभावध्यतीति ॥

(२३)

जानन्त्येव 'मुनान्द्रसागर'मुनेस्तद्धर्मसंघस्य च,
साकं निन्धतमापकांतरभवत् स्वाचार-शायित्यतः ।
तस्मादत्र पुनर्विचार उचिताऽस्त्याचार्यवर्यैरितं',
भावाज्य विनिबोदतां मुनिवरस्यात्र च कश्चिज्जनैः ॥

(२४)

आचार्यवर्यश्च विचारदक्षः,
स भावनामातृवान् जनानाम् ।
श्रीबालगोडस्य तदेलकोय—
दीक्षेव तेनानुमता विचार्य ॥

(२५)

आचार्यवर्यजयकीर्तिकृपाप्रसादात्,
जाताऽयमेलकपदे समवाप्तदोषः ।
'तन्देशभूषण'—इतिप्रथितेन नाम्ना-
लंकृत्य तद्गुणवरऽप्यभवत्प्रहृष्टः ॥

(२६)

सिद्धलेशवरे च कुन्थलगिरी मासद्वयानन्तरम्,
आचार्यस्य पदार्पण विचरतः संवस्य चाजायत ।
औचित्यं सुविचार्य तन्मुनिपदप्राप्त्यर्थतायां, गुरुः,
तस्मै तत्र सुधीवरैरनुमतां श्रामण्यदीक्षामदात् ॥

(२७)

श्रामण्यमाप्तं स गुरोः सकाशे,
वर्षाण्यनेषोत् स च सप्त षट् वा ।
आसीज्जनानां सुधियां मत्तं यद्,
शिष्योऽस्त्यय योग्यगुरोः सुयोग्यः ॥

(२८)

आचार्यवर्यैरवधार्य सम्यक्,
चयी प्रशस्तां प्रतिमा च सम्यक् ।
स्वतन्त्ररूपेण विहर्तुं मर्मे,
आज्ञा प्रदत्ता जिनधर्मवृद्धस्यै ॥

(२९)

मुनिः स्वतन्त्रो व्यहरत्स्वदेशे,
ग्रामेषु नानानगरेषु चैषः ।
कण्टिकेऽजायत गोम्भटेऽ-
क्षेत्रे तदीयो बहुकालवासः ॥

(३०)

साहित्यमासीदनुशीलनीयम्,
'यत्कल्मडी' - वाचि नदोपलब्धम् ।
तस्याकरोत्सोऽप्ययनं श्रेण,
बहुध्यमेतस्य महत् प्रज्ञानम् ॥

(३१)

अभून्महद्दुःखद ईसरोति-
स्थाने तदाचार्यसमाधिमृत्युः ।
आकर्ष्य चैतत्सहसा स खिन्नः,
कर्माचिदेवाभवदात्मनिष्ठः ॥

(३२)

गुरोरभावेऽपि तदीयशिक्षाः,
हितोपदेशाश्च हितावहा ये ।
सन्दर्शयिष्यन्ति सुमार्गमेतद्,
विचारयन्त्वावसितः स्वचित्ते ॥

(३३)

तत्साधनायाः पथि चोपसर्गाः,
जातास्तथाप्येष महान्दुःखेऽप्यात् ।
तपः - प्रभावात्मविशेषस्य दुष्टः,
जनीऽप्यवाप्तं सुजनत्वमेव ॥

(३४)

निर्भीकतायास्तपसश्च तस्य,
प्रभावतो यावनराज्यभूमौ ।
राजाज्ञया प्रारम्भदादरेण,
दिगम्बराणां सुगमः प्रवेशः ॥

रत्नचर्चितका

(३५)

स हैदराबादनबावतोऽपि,
समादरं प्रापदपूर्वमेव ।
निष्ठाभराज्ये तदुपस्थितौ तु,
वधः पशूनामवधनिश्चयः ॥

(३६)

मैसूर-राजा महिषी च तस्य,
भक्तनी प्रजाती मुनिभूषणस्य ।
तस्योपदेशैर्महती च धर्म-
प्रभावनाऽजायत तत्र राज्ये ॥

(३७)

स सर्वतोभद्र-वसन्तभद्र-
रत्नावलीत्यादिमहाप्रतानाम् ।
सामान्यतः सम्प्रति दुष्कराणाम्,
कृत्वाऽप्यनुष्ठानमवाप तेजः ॥

(३८)

चारित्र्यवित्परिरक्षणदत्तचित्,
कर्मक्षयाय सततोद्यत आत्मनिष्ठ ।
अध्यात्मयोगशिवमार्गमनुव्रजन् यः,
विद्वद्वरेषु महनीय-यशोऽप्यविन्दत् ॥

(३९)

वर्षावासो भुवि विहरतः सूरताख्ये पुरेऽप्य,
जातो धर्मप्रियजन-मनःसौख्यदो धर्मसंतोः ।
तत्रत्यानां मनसि समभूदेष पुण्यो विचारः,
आचार्यैस्त्व भवति मुनयेऽस्मा' अतीवोपयुक्तम् ॥

(४०)

सर्वे समाजप्रमुखा गुणज्ञाः,
तदन्तिके पीरजना अगच्छन् ।
प्रदातुमाचार्यपदं हि तस्मै,
अभ्यर्चनां स्वां विनता अकार्षुः ॥

(४१)

संप्राथितो मुनिवरस्तु जनानवोचत्,
यद् "भावनाऽस्ति भवतां सुविचारणीया ।
अत्यादरो मम कृतेऽस्ति भवद्भिररक्ष,
संघस्य नायकपदाय न चास्मि योग्यः ॥

(४२)

अस्यैव, तथ्यमपरं सुविचारणीयम्,
यस्यायसागरमुनिर्भूवि पूज्यवर्यः ।
आचार्यता मम कदाप्युपपद्यते न,
तस्मिन् च जीवति, विनाज्जुमतिश्च तस्य" ॥

(४३)

श्रुत्वा वचो मुनिवरस्य समाजमुत्थाः,
ते पायसागरमुनेः सविषे प्रयाताः ।
तस्मै निषेधं मूनये निजहार्दमत्र,
का सम्मतिर्हि भवतामिति चांकतवन्तः ॥

(४४)

वार्ताश्च तैर्निगदिता सकलां निशम्य,
श्रीपायसागरमुनिः समवोचतैरान् ।
यत् "सर्वेभ्यः भवतामुचि तोऽभिप्रायः,
युष्माकमस्ति च यथाऽर्थं गुणज्ञतेयम् ॥

(४५)

यो निर्णयोऽस्ति भवतां सुधियां जनानाम्,
ज्ञेयं सदा मदनुमोदनमेव तत्र ।
पृथ्वीतले सततमेव जिनोपदिष्टः,
धर्मो विवर्द्धते जनेषु भवादौषु" ॥

(४६)

इत्येवमेते स्वचिकीर्षितस्य,
समर्थेनेनाप्यनुमोदनेन ।
ते मूरताक्यं नगरं दृष्ट्वा,
प्रत्यागता आशु मनस्विवर्याः ॥

(४७)

श्रीपायसागरमुनिप्रहितामनुज्ञाम्,
आदृत्य, सधमहदाग्रहमीक्ष्य चायम् ।
श्री देशभूषणमुनिप्रवरो जनेभ्यः,
सम्प्रत्यदान् महर्षति मनिमान् स्वकीयाम् ॥
(४८)

आचार्य-पूज्यपद-दाननिमित्तमेतैः,
सर्वैरकारि महदुत्तमव आवरेण ।

आचार्यतामिह चतुर्विध-धर्मसंघः,
श्रीदेशभूषणमुनिप्रवराय वादात् ॥
(४९)

जनेकभाषाप्रवणो मूनीशः,
साहित्यसंवधनतत्परोऽयम् ।
वैदुष्यपूर्णा उपयोगिनीश्च,
प्रणीतवान् श्लेष्कलीरनेकाः ॥
(५०)

कर्णाटकीयामथ गुजरीयाम्,
हिन्दीं महाराष्ट्रसुभाषिताश्च ।
भाषां समाश्रित्य वराः प्रणीताः,
पञ्चाशदेतत्कृतयः प्रयन्ते ॥

(५१)

कुत्साकितान् जयपुरे पुरि खानिदेति—
क्षेत्रस्थिताद्विशिखरे चरणान् जिनानाम्
प्रातिष्ठितस्तुभवने जिन-पादार्चनाय—
मूर्ति मनोहरतमां मुनिवर्य एषः ॥

(५२)

रम्यां प्रतिष्ठापितवान् जिनस्य,
सङ्घासनस्यामृषमस्य मूर्तिम् ।
जिनेन्द्रकल्याणकपञ्चकीयम्,
अकारयद् दिव्यमहोत्सवश्च ॥

(५३)

क्षेत्रेषु चायं जिनमन्दिराणाम्,
बहुत्र जीर्णोद्धारणं व्यधत् ।
कोल्हापुरे चापि जिनधर्मस्य,
मूर्तिं प्रतिष्ठापितवान्मूनीशः ॥

(५४)

क्षेत्रेष्वनेकेषु च मन्दिराणि,
विद्यालयाश्चोत्तमधर्मशालाः ।
तथा चिकित्सा-भवनानि देशे,
लोकस्य निर्मापितवान् हिताय ॥
(५५)

अत्यद्भुतं भूवलयेति सज्जम्,
शास्त्रं प्रणोत कुमहेन्दुना यत् ।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण श्री महाराज अभिनन्दन कव्य

पुनः यमासीदपि पण्डितानाम्,
तस्यार्थबोधेऽपि स शक्त आसीत् ॥

(५६)

वैदुष्य-धर्मदृढता-तपसादिकं च,
सर्वाङ्गं मुनीन् निजगुणैरतिशायिनेऽस्मै ।

विह्वलीत्य-भामिकजनप्रवरा गुणज्ञाः,
'आचार्यरत्न'-पदवीमददन् विशिष्टाश्च ॥

(५७)

दुःसाध्यघोरतपसाचरणैः सुगूढम्,
अध्यात्मशक्त्यतिशयं दधतोऽपि यस्य ।

सांसारिकव्यथहृताव्युत्तव दृष्टा,
वाक्कायिकमसु सदा निरहङ्कृतिश्च ॥

(५८)

सम्प्रतिष्ठा मुनिवर्य-विद्या—
नन्दादयः सम्प्रति लोकपूज्याः ।

अनेकशिष्यप्रवरास्तदीयाम्,
कोति परामत्र समेषयन्ति ॥

(५९)

निजयथास्थिततत्त्वरूपणैः,
सुजनतां जनतामनुशास्ति यः ।

विविधसद्गुणहारविभूषितः,
विजयतां स सतां प्रमुखो मुनिः ॥

(६०)

सरस्वती सर्वजगद्धिताय,
देवी नरोन्मूल्यति वाचि यस्य ।

यस्या विलासं परिवीक्ष्य विद्वद्—
वर्गो मनोरञ्जनमादधाति ॥

(६१)

सरस्वती प्रत्यनुरागमस्य,
स्वं प्रत्युपेक्षामपि वीक्ष्य कीर्तिः ।

सज्जं बहन्ती मनसि स्वकीये,
दिगन्तरालेषु गतेति मन्ये ॥

(६२)

आस्त्रार्थचिन्ताप्रवर्णैर्बुधाग्रयैः,
दिवानिधं भक्तिपरैः सुमेध्यम् ।

सम्पत्त्वसोपानमयाधिरोद्धुम्,
यं सेवमानाः प्रभवन्ति लोकाः ॥

(६३)

मनोविकारप्राप्तं जगद् यः
करोति माध्यस्थ्यसुधर्मनिष्ठम् ।

मत्तं यदग्रे परतीर्थिकानाम्,
सूर्योदये ध्वान्तमिव प्रलीनम् ॥

(६४)

पुनीतचारित्र्यवतां वरेष्वप्यम्,
जिनेन्द्रभक्त्या विगतात्मदोषम् ।

इयादमत्यागसमाधिनिष्ठ—
धर्मप्रवक्तारमहं नमामि ॥

(६५)

सुवर्णरूपापि यदीयवाणी,
लोही कृपाणीव विषादवृक्षम् ।

समूलमुन्मूलयितुं समर्था,
मुनीन्द्रवर्यं प्रणमाम्यहं तम् ॥

(६६)

सत्यस्य मूर्तिः, तपसश्च मूर्तिः,
अकिञ्चनत्वस्य मनोज्ञमूर्तिः ।

यदीयपुण्यस्थितिनाऽपकृष्ट—
धर्मस्य नूनं भवतीह मूर्तिः ॥

(६७)

आर्षागमान् प्रत्यधुना जनानाम्,
श्रद्धां समृद्धामकरोत् यदेषः ।

तत्कारणादेव विलोकयामः,
स्वाध्यायकार्यं महतीं प्रवृत्तिम् ॥

(६८)

महोदयश्रीरजनीमृगाङ्गम्,
नमाम्यहं कीर्तिनिरस्तराकम् ।

धर्मस्य सेतुं गतश्रीतिशोकम्,
लोकोत्तमं हृषितसाधुलोकम् ॥

(६६)

दृष्टास्य काश्चिदपरं हि वाक्यसूक्तिः,
धर्मोपदेशमधुरा हितसाधयित्री ।
आत्मन्वयत्यथ च कर्णपथं प्रयाता,
चेतः सताममृतवृष्टिरिव प्रविष्टा ॥

(७०)

कल्याणमारोग्यमभीष्टसिद्धिम्,
समृद्धिचिन्विष्य गुणप्रसिद्धिम् ।
महोन्नतिं कीर्तितं प्रसिद्धाम्,
तदीयसंघः श्रयते सदैव ॥

(७१)

विद्यावद्भिः सुभगतनुभिश्चारुचारित्रवर्चः,
श्रीगुरुज्ञाविनयनिपुणैः सेवितं साधुवर्चः ।
अज्ञातानां पृथुपरिषदि प्रौढधान्यां निवण्णाम्,
त्रायस्त्रिंशोरिव परिगतं संसदीन्द्रं सुराणाम् ॥

(७२)

आजीभून्सु महान् सुसैहरचलः, शस्त्रेषु वज्रं यथा,
तार्क्यः पक्षिषु गोषु कामसुरभी रत्नेषु चिन्तामणिः ।
कल्पद्रुमेषु नन्दनं वनगणेष्वेरावतो हस्तिषु,
पूज्यश्रीयुतदेशभूषणभुजिलोकैऽत्र विद्योतते ॥

१. पूज्य श्री देशभूषण जी की जन्मभूमि-‘कांशली’ ।

२. पूज्य आचार्य श्री की माता ।

३. पूज्य आचार्य श्री के पिता ।

४. पूज्य आचार्य श्री का जन्म (सासारिक) नाम ।

५. हैदराबाद स्टेट में आचार्य श्री के पदार्पण से पूर्व किसी मन्त्र मुनि का प्रवेश कानूनी तौर पर निषिद्ध था । आपने अनेक उपमार्गों की जीतकर, सत्याग्रह आदि के द्वारा मुस्लिम सम्प्रदाय का भी दिस जीता ।

६. सर्वतोभद्र, वसन्तभद्र, रत्नावली—ये कठिन घोर तप ‘उपवास’ के व्रत हैं ।

७. अस्मै + अतीव

८. आचार्य पायसायन जी महाराज ।

९. जयपुर (खानिया) की मनोरम नक्षियों की पृष्ठभागवर्ती पहाड़ी पर २४ की टोक बनाकर, उनके चरण स्थापित किये तथा बीच में जिनालय में पावर्ष भगवान् की उत्तुंग सातफुटी प्रतिमा स्थापित की गई ।

१०. कोल्हापुर (महाराष्ट्र) ।

११. भूवलय साम्प्र एक प्रकार में अवभूत ग्रन्थ है । अंकों द्वारा सांकेतिक भाषा में यह लिख है । कई भाषाओं में इसे पढ़ा जा सकता है । आयुधान-निर्माण आदि की विधियाँ इसमें छिपी हैं । आचार्य श्री ने इसे पढ़ कर एक ग्रन्थ प्रकाशित कराया ।

(७३)

यावज्जगत्यां रविचन्द्रताराः,
यावन्वयं गङ्गादिनदीप्रवाहः ।

आचार्यवर्ग्याः विमलां जगत्याम्,
तावत्सुकृतिं समवानुबन्तु ॥

(७४)

अन्योऽस्त्ययं भारतवर्षदेशः,
अन्योऽस्ति सर्वो जिनधर्मसंघः ।

श्रीबालगौडादिसमा यदीयाः,
स्वजीवनं सार्थकतां नयन्ति ॥

(७५)

प्राप्तान्तरात्मरत्नपद बरेष्यम्,
वृत्तिं दधानं प्रणमप्रधानाम् ।

सिद्धान्तवारानां निधिमूढशुद्धिम्,
वन्दे मुनीन्द्र विबुधाचिताद्भिन्नम् ॥

(७६)

चारित्र्येण समुज्ज्वलेन यतिषु प्राप्त्यादरं सर्वदा,
सद्वर्माचरणोपदेशकुशलं सच्छास्त्रपारङ्गतम् ।

मिथ्याज्ञानघनान्धकारमलिने पृथ्वीतले भास्करम्,
आचार्यं मुनिदेशभूषणमहं वन्दे जगद्-वन्दितम् ॥

आचार्यदेशभूषण-स्तुतिः

—पं० इन्द्रलाल शास्त्री

ब्रह्मतेजः सुतेजस्वी दर्शनीयः सदाकृतिः ।
 सौम्यमूर्तिर्महावक्ता मेधावी गुणमण्डितः ॥१॥
 लेखकः शुद्धसद्धानी पूज्यपादः सुशक्तिवृत् ।
 ओजस्वी दृष्टिसंमोदो लांकाकृष्टिप्रभाववान् ॥२॥
 सज्जातानैकभाषाणां विद्वान् बोमान् दिग्बरः ।
 निग्रन्थो वीतरागात्मा सूरिराद् देशभूषणः ॥३॥
 यो जित्वा भवभोगकर्मक्षारपून् ससारकष्टप्रदान्,
 आत्मन्येव मुनिष्ठितात्मविषणो मुक्त्वा वृत्ति भौतिकीम् ।
 भूत्वाऽऽनन्दसुखास्पदं बुधवृत्तं जनेश्वरं दीक्षणम्,
 सोऽप्यात् सूरिवरा हिताद्यतमतिः श्री देशभूषा गुरुः ॥४॥
 सम्यग्बुद्ध्यादि - संशुद्धरत्नत्रितय-भूषितः ।
 आत्मैकसिद्धिसंलीनो नाऽप्यात् श्रीदेशभूषणः ॥५॥
 जिनवाणीमनुसृत्य निर्मला क्लेशहारिणीम् ।
 शास्त्राणां लेखको वक्ता सदाध्यादेशभूषणः ॥६॥
 स्वभावमधरा वाणी मदैवामृतवर्षिणी ।
 भव्यलोकाद्वरा यस्य स जीयाद् देशभूषणः ॥७॥

आइरयदेशभूषण-शुद्धी

प्राकृतकृपान्तरणः डॉ० प्रेमसुमन जैन, उदयपुर

ब्रह्मतेजो सुतेजस्सी दंसणीयो सयाकिदी ।
 सोमममूर्त्ती महावक्ता मेधावी गुणमण्डिता ॥१॥
 लेह्यो शुद्धसज्जकाणी पूजपाओ सुसतिविदो ।
 ओजस्सी दिष्टि-समाओ लोणाकिष्टि-पहावणो ॥२॥
 संजायाणगभासाण विउसो विओ दिअंवरो ।
 निमण्डो बोयरागप्पा सूरिराद्-देसभूषणो ॥३॥
 जो जिता भवभोग-कवकसरा ससार-परिवड्डणा,
 अप्पे एव मुणिट्ठिदप्प-हिसणो मुता वित्ति भादिणिं ।
 चित्ताणदमुहण्णदं बुहविद जेनीस्सर दिक्खण,
 स सेट्ठो सूरिवरा हिओज्जदमसां सिरि-देसभूषा गुरू ॥४॥
 सम्मादिट्ठादि - संसुद्धरयणनितय - भूसिदो ।
 अप्पेग-सिद्धि-सलीणा भां अब्बा भिरिदेसभूषणो ॥५॥
 जिणवाणिं अणुसिज्ज-णिम्मल किलेसहारिणिं ।
 सत्तागं लेह्या वत्ता मयब्बा देसभूषणो ॥६॥
 सहावमहुंरा वाणी सएव अमियवस्सिणो ।
 भव्यलोकोद्वरा जस्स स जिअदु देसभूषणो ॥७॥

सिरिदेवो देशभूषणो जयइ

—डा० बीरजन सुरिदेव

घनपंकमुक्को व ससो
आइरियो सोमदंसणो महिशा ।
अणुपेक्खादित्तणयणो
सिरिदेवो देसभूषणो जयइ ॥१॥

लोअगगामि तबतेअपुंजं
पण्णापवित्तं जिणभग्गणाहं ।
काइण्णकदं करुणायरं तं
सेट्ठं भुणि णिच्चमहं भुणामि ॥२॥

बिसिट्ठिट्ठिमंडिअ सुकम्मणपडिअ ।
महत्थसत्थसायरं णमामि देशभूषणं ॥३॥

बिरागमग्गमत्तिसयं महागुहं दिअंबर ।
विलोणमोहदंसण भजामि देसभूषणं ॥४॥

अप्पसिद्धिममल्लोण सिद्ध निरयणायरं ।
सब्भावभाविअं अमि तं सिरिदेसभूषणं ॥५॥

अणुजोगधरं साहं चम्मडयधुरंधर ।
आइज्जामि गणहरं तमणेयंतवाइणं ॥६॥
पमायभूले संसारे बेयणापउरेज्जुहे ।
जोवाणं हि विमुक्खत्थ जोवेउ देसभूषणो ॥७॥

□

अभिनन्दन

—सुनील कुमार शर्मा

त्वमेव रतनतयभूषितोसि ।
त्वमेव सद्धम्मपत्तिद्वुतोसि ॥१॥

सेट्ठयोसि आणे परिदीपितोसि ।
पञ्जात्ति कुमलोसि चिरद्वित्तोसि ॥२॥

आसत्तिरहितोसि मुसिक्खित्तोसि ।
सम्मप्यचाने पत्तिमण्डितोसि ॥३॥

सत्ति सम्पज्ज्जो जिनबोधिं अज्झं ।
सम्मासमाधिं परिनिब्बुत्तोसि ॥४॥

भेत्तासु करुणासु समाहितोसि ।
भिय्यो नमामि सततं अभिबन्दितासि ॥५॥

□

जगदाणदो देशभूषणो

—डा० उपपन्न शर्मा

हं किं देमु ?
भो वीर वीर
मुणगहीर
महणीय-वएणं महब्बयी
सुय-णाणेण महणाणी
हं किं देमु ?

भण-वय-काएणं णिगहेणं
तुम जोगीए महजोगी
विसय-वासणाजयी
वरित्तचरी
हं किं देमु ?

हं नंदणो तवप्पहू
तुम जगदाणदो
देशभूषणो
भो ! तित्थयरपहाणुगामो
जग-जण-अहिरामी
हं किं देमु ?

कुणमु वंदण
या अहिणदणं
हं विज्जाधरो वि णत्थि
जो विज्जाए सायरो
विज्जासायरो वि कथं होमु ।
हं किं देमु ?

तओ वि
नव-चलणं बु-जुगले
उदिद-मुय्य-ज्जिब उदयो
सह-सेवाए
अहावीरस्स दिव्वभूणीरूयं
अण-आमण-आसाए पाइयं
अक्खर-किरणावत्ति
णिक्खेमु
हं किं देमु ?

□

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की जीवन गाथा

—डॉ० रियाज ग़ाज़ियाबादी

१

नाम लू मालिक का पहले फिर उठाऊँ मैं कलम
और करूँ फिर जीवनी श्रीदेशभूषण की रक्रम
मुस्कुराती थी बहारें गीत गाती थी पवन
बादलों की चाल में था एक अजब-सा बाँकपन
हाथ बाँध था खड़ा सम्मान में नीला गगन
उस घड़ी जैसे किसी हो देवता का आगमन
आप जब पैदा हुए तो कलियाँ मुस्काने लगीं
और खुश होकर जहाँ में खुशबू फैलाने लगी

२

सब तरफ थी गोशनी और जलन सा भनने लगा
घर में श्री सत्यगौड़ जी के पुत्र एक पैदा हुआ
दूज की थी वह तिथि और मूल का नक्षत्र था
क्षत्री परिवार सारा रोशनी से भर गया
कोयली है गाँव प्यारा और जिला है बेलगाम
ऊँचा है संसार भर में दक्षिणी भारत का नाम

३

आपके माता पिता भी खुश थे बेटा देखकर
भर गया था नूर से सतगौड़ पाटिल का घर
चाचा चाची भी हुए दिल से निछावर आप पर
हर्ष और उल्लास में डूबा हुआ था गाँव भर
दीप जलता हो न जिस पर कोई ऐसा वर न था
इससे सुन्दर और सुहाना कोई भी भँडार न था

४

हर्ष का वातावरण था सबके हृदय थे निहाल
गीत गाते थे सभी पक्षी भी हाँकर एक ताल
आपके दर्शन के मोह में चाँद ने बदनी की चाल
सूर्य-सा था चमकता आपका मस्तक विशाल
कुछ खुशी भी देखने पाई न थी अक्कावती
पुत्र को छोड़ा अचानक स्वर्ग ही की राह ली

५

आपकी चाची ने सीने से लगाया आपको
बाल जीवन में हर एक दुख से बचाया आपको
ज्ञान को चुट्टी में घोला औ पिलाया आपको
सद्गुणों के भाव से अवगत कराया आपको
पालन और पाषण किया चाची ने यद्यपि आपका
किन्तु इस शुभ काम में सहयोग नानी ने दिया

६

‘शान्ति सागर’ जी ने भोजन आपके घर जब किया
आपकी देखा तो उनका हृदय गद्गद हो गया
और आशीर्वाद पिच्छी सर पर रख कर यूँ दिया
एक भावी साधु को बच्चे में मैंने पा लिया
दीक्षा दी आपको जयकीर्ति महाराज ने
आपके मन को खुभाया तबत नै, न ताज नै

७

बालावस्था में ही मन को आपके चिन्ता लगी
आपके मन में कभी इच्छा हुई न भाग की
आपने दुनिया की हर वस्तु को इच्छा छोड़ दी
मानवता का दान फिर देने लगे भूषण श्री
कुछ दिनों तक ही पिता के प्यार की वर्षा हुई
फिर पिता ने भी अचानक ही थे दुनिया छोड़ दी

८

यू तो बचपन से ही स्वामी ज्ञान का भंडार थे
अपने सब सहयोगियों से तेज थे तरार थे
अपने गुरुओं की भी वह आशाओं का आधार थे
नस्ते आदम के लिए वह जैसे एक सरदार थे
देशभूषण जी जबानी में बहुत बलवान थे
तीन मन के बोझ भी इनके लिए आसान थे

बालपन में भूमिका नाटक में जब करते कभी उनमें बनते थे कभी सुखदेव और नारद कभी पाँव छूता आपके नाटक का हर एक आदमी आरती करते थे सारे गाँव वाले आपकी म्याहू की जब आपके परिवार में चर्चा चली लाख कहने पर भी सबके आपने शादी न की

१०

आपकी चाची अचानक एक कुर्छ में गिरो चोट इस घटना से दिल पर आपके ऐसे लगी आपको संसार से एकदम बिरक्ती हो गयी आपने ली दीक्षा अपनी गृहस्थी छोड़ दी सांसारिक वस्तुओं की अब कोई इच्छा न थी वस्त्र और भोजन की कोई आपको परवा न थी

११

आप हो निर्भीक योगी जंगलों में घूमते एक दिन जब आप दिल्ली की तरफ थे आ रहे एक घटना घट गयी थी आप पर संघ्या डले बात पाँचों में गड़ाये आपके इक नाग ने सर्प को महाराज ने झटका दिया जब जोर से दंत टूटे पाँव में और उसका विष चढ़ने लगा

१२

बस किसी से आपने उस सर्प की चर्चा न की और विष को दूर करने की कोई औषधि न ली औषधि तो आपके अपने कमण्डल में ही थी मात्रा जन की जरा-सी अपने पग पर डाल ली वैद्य ने दाँतों को जब खींचा तो वह चिन्तित हुआ दुकता महाराज की देखी तो प्रभावित हुआ

१३

मन इक दिन आप थे जब आत्मा के ध्यान में सर्प एक आया कहीं से धीर बैठा सामने उसने ये चाहा कि बढ़कर आपको बहु काट ले आपके तप से हुए पूरे न उसके दोखन आपके चरणों को छूकर उसने यह वादा किया अब न मैं मानव को कार्टूपा मुझे कर दो सखा

४२

भूइवड़ी यात्रा पर आप थे जब जा रहे सामायिक करने लगे जब रात के बारह बजे आपको बैठे हुए देखा वहीं बनराज ने आप उससे हो निकर स्तोत्र पढ़ते ही रहे आपके पढ़ने का यूँ ही एक क्रम चलता रहा और वह बनराज बैठा ध्यान से सुनता रहा

१५

कालीकट में एक दिन जब बाद वातुमांस के तन्मयता से आप जब अपना सफर करने लगे आपके अपमान को कुछ दुष्ट व्यक्ति जम गये और बोले नग्न साधू रास्ते पर क्यों चले एक घण्टे आपने भगवान् का स्मरण किया दुष्ट लोगों का जो सकट था वह और न हट गया

१६

एक घटना और भी प्रभाव की देखी गयी जबलपुर में 'जिन' विरोधी भीड़ जब बढ़ने लगी साम्प्रदायिक तत्त्वों ने चाल थी ऐसी चली क्रोध से उबला हुआ था बाहर का हर आदमी ऐसी हिंसक भीड़ से मुनिवर न कुछ दिल में बढ़े सहस्रों के मध्य थे निर्भीक आगे बढ़ गये

१७

आपने फिर मासिक उपदेश जनता को दिया आपका एक एक वचन था प्यार में बुझा हुआ आपके उपदेश का जनता पे जाहूँ-सा चला और बिगड़ा सन्तुलन भी ठीक सहसा हो गया यह था छोटा-सा नमूना आपके प्रभाव का और वहाँ में बड़ा सम्मान आकर आपका

१८

आप आयुबुद्ध हैं पर नीजवानों-सी हैं चाल आपका मस्तिष्क सागर, आपका हृदय विशाल चमके हर क्षेत्र में हैं आपका रोशन कमाल काली लौटाते नहीं हैं जो भी करता है सवाल हर अमी के हैं सहायक और दया के देवता आपके सम्पर्क में जो आ गया हृषित हुआ

आचार्यरत्न जी देशप्रवचन श्री महाराज अविनाशक कवच

गहरे चिन्तक ही नहीं हैं एक बड़े साधक हैं आप आत्मिकता के हैं रक्षक, धर्म प्रचारक हैं आप लोक के कल्याण के बेजोड़ संचालक हैं आप मानवों के हैं पिता भगवान् के बालक हैं आप कार्य सब करते हैं वो जग को भलाई के लिये आपका उद्देश्य है संसार से हिंसा मिटे

२०

कोल्हापुर को आपने भगवान् का घर कर दिया और अयोध्या को भी उसके बराबर कर दिया सारे जयपुर शहर को श्रद्धालुओं से भर दिया मूर्ति भगवान् की रखवाई, ये आदर दिया किसनी सुन्दर प्रतिमायें आपने लगवाई हैं चाँदनी में झूल के जैते आत्माएं आयी हैं।

२१

आप जब भीष्म ऋतु में आन्व पर्वत पर गये इस सफर में आपके जितने भी व्यक्ति साथ थे प्यास से सूखे गले सब लोग व्याकुल हो गये पी गया सब जल कमण्डल से कोई महाराज के वेदना बढ़ने लगी सब व्यक्तियों को प्यास की कुछ ने घबरा कर श्री महाराज से अरदास की

२२

आपने संकेत में एक आदमी से कुछ कहा और वह अपनी जगह से दस कदम आगे बढ़ा और एक भारी-सा पत्थर जब दिया उसने हटा पानी का चश्मा निकल कर धरती पर बहने लगा आपके संकेत पर धरती से धारा बह चली साधना से आपकी यह एक घटना घट गयी

२३

एक दिन थे मेघ जब आकाश में छाये हुए तब गमन के वास्ते महाराज व्यावर से चले बैसा ये मौसम तो फिर कुछ लोग यूँ कहने लगे छोड़ दें सकल्प अपना कुछ समय के वास्ते वृद्ध या महाराज का निश्चय तो शकते क्यों भला और अचानक आपका एक चमत्कार ऐसा हुआ

स्वचरितकथा

आगे-आगे आप थे और पीछे-पीछे संघ था गर्जना करते थे बादल पूरी शक्ति को लगा आप पर कुछ भी असर इसका मगर न हो सका ऐसी घटना थी कि जो भी व्यक्ति था हैरान था आपके पीछे ही पीछे जोर की वर्षा हुई आपके सारे सफर में कुछ नहीं बाधा हुई

२५

आपका उपदेश सच्ची आत्मा का साज है आपकी आवाज ही तो वक्त की आवाज है आपके कण्ठ में कोई तलत है न ताज है किन्तु हर श्रोता के दिल पर आपका ही राज है मन्द बुद्धि भी समझ लेते हैं मारे भाव को आपके वचनों से भर लेते हैं दिल के धाव को

२६

धर्म-सम्मेलन में आये लोग लाखों विषय के सर्वाधिक व्यक्ति सगर बस आपके नजदीक थे ये विदेशी कैमरे भी आप ही के सामने गोरे आते पास और प्रणाम करके बैठते उस सभा में आये थे जब डाक्टर जाकिर हुसैन आपको आदर दिया हालाँकि वे तो थे अजीन

२७

ग्यारह गज की मूर्ति भगवान् आदिनाथ की आपने मन्दिर में रखवाई तो ये चर्चा हुई राम की नगरी को अब कुछ और प्रसिद्धि मिली पहले थी वस एक की अब दो की नगरी हो गई काम में सहयोग तो हर एक व्यक्ति ने किया योग किन्तु सबसे बढ़कर बिरला जी ने ही दिया

२८

आपकी ताकत के एक मुस्लिम भी कायल हो गये एक मुकदमा चल रहा था उनके रिस्तेदार पे पास थे महाराज के आये हुआ के वास्ते थे बहुत चिन्तित कि कैसे उनका ये सकट टले हाथ जिस दिन आपने उस पुरुष के सर पर रखा उसके हक में फैसला उस दिन अदालत से हुआ

एक दिन जब शास्त्री जी आये मिलने के लिए इतने प्रभावित हुए वह आपके सद्भाव से मिनटों की तो बात क्या है घण्टों वो बंठ रहे दे के आशीर्वाद उनसे फिर कहा ये आपने तुम पे जीवन भर रहे भारत का यह प्रधान पद और शोहरत की तुम्हारी दुनिया में होगी न हब

३०

आपका जीवन है सारे दीन दुखियों के लिए दिल बदल जाते हैं अक्सर आपके प्रभाव से ऐसे कुछ मोठ व प्यारे है वचन महाराज के एक लुटेरा भी सुने तो लूटना ही छोड़ दे कितने ही लोगों ने आकर आप से ली दीक्षा जाने कितने दुष्ट लोगो का सफल जीवन हुआ

३१

दूसरे देशों से आता है जो कोई आदमी आपकी सेवा में वह देता है आकर हाजिरी कोति फेली है अब संसार भर में आपकी गर्व है हमको मिले है देशभूषण से मुनि आज है संसार भर में आपका दिव्य प्रताप देशभूषण नाम है हां देश के भूषण है आप

आप मानव के लिए सरदार बनकर आये हैं डबती इस कौम के पतवार बन कर आये हैं दीन दुखियों के लिए गमस्वार बन कर आये हैं दुष्ट लोगों के लिये तलवार बन कर आये हैं आपके प्रभाव से कल्याण मानव का हुआ रोशनी वह पा गया जो राह था भटका हुआ

३३

आपने जिसको दुआ दी उसका सकट टल गया जिसका घर सूना था वह भी खूब फूला ओ फला जिसको जिस सांघे में डाला वह उसी में ही डला शान्ति का पथ यहाँ से हर किसी ने पा लिया ए मुनिवर आपके सम्मान में जा मां भुक्का सासारिक कांप से वह पूर्ण मुक्ति पा गया

३४

आप मुनियों के मुनि हैं, कर्त्ता के आधार हैं आपके चरणों में अर्पित 'रियाज' के आधार हैं

□

--□--



ए देव, तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

—कृष्णमुरारि 'जिवा'

खुशियों को बढ़ाने आया हूँ, राम अपना बँटाने आया हूँ
रज़ूर' फ़जाओं को दिल की मसकूर' बनाने आया हूँ
खाबीदा' मुकद्दर को अपने बेदार' कराने आया हूँ
दीवार की प्यासी आँखों की मैं प्यास बुझाने आया हूँ
कुछ फूल अकीदत' के लेकर चरणों में चढ़ाने आया हूँ
ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

तुम मेहरो वफ़ा की मूरत हो, अरु सब ओ रज़ा के पंकर' हो
इम देश के यूँ तो भूषण हो, कहने के लिए विगम्बर हो
इरफ़ान'-ओ हुक्कीकत की रह के हादी' हो हुक्की रहबर हो
घरती के चमकते गोहर हा भक्ति के मेहरे खाबर' हो
अनवार'' के धारों से दिल की जुलमत'' को भगाने आया हूँ
ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

कसरत'' में तुम्हारी बहदत'' है, बहदत में कसरत रहती है
हर आन बदन की उरयाना'' मौसम के थपेड़े सहती है
रातों में अदा-ए खामोशी मस्ती को कहानी कहती है
वलि़या के रवाँ हर सू चरमे अरु ज्ञान को गंगा बहती है
इस ज्ञान की बहती गंगा में खूब मैं भी नहाने आया हूँ
ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

ए जैन मुनि ए बीर पुरुष गो मेरी तरह इन्सान हो तुम
हामी हो अहिंसा के लेकिन अमाल-ए निको'' की जान हो तुम
हो शान जो नस्ले आदम की दुनिया का सही ईमान हो तुम
अब दिल तो मेरा यह कहता है इस दौर के बस भगवान हो तुम
भगवान की मूरत पर दिल के अरमान चढ़ाने आया हूँ
ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

ये त्याग तुम्हाग ये भक्ति देखा तो नज़ारे भूम उठे
जगल की हवाएँ मस्त हुईं घर बस्ती द्वारे भूम उठे
हूरों ने फलक पर रक्स किया अरु चाँद सितारे भूम उठे
ईमान हमारे भूम उठे अरमान हमारे भूम उठे
इस जान-ए तबज़ुद'' की सूरत आँखों में बसाने आया हूँ
ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

खुर्शीद-ए हुक्कीकत'' की किरणें निकली तो जमीं पर फ़ैल गई
गुल हाय हसीं'' पर फ़ैल गई अशज़ारेबरीं'' पर फ़ैल गई
मन्दिर के कलश मस्जिद के दरों गिरजों की जबीं'' पर फ़ैल गई
ओहाम'' के साथे छटने लगे ईमानों यकीं पर फ़ैल गई
तारीक'' फ़जाओं को दिल की पुर नूर बनाने आया हूँ
ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हूँ

पहली ही सदा ने बीकाया गफ़मत में पड़े इसानों को
 आ-आ के लुत्ती से गिरने लगे जो शम्मा मिली परधानों को
 नयनों को मिले अदबार नये उनवान मिले अफसानों को
 महाहो^{१२} के संह से जो निकले दुनिया ने सुना उन गानों को
 गानों में उन्हीं रहो दिल को महजुज^{१३} बनाने आया हू
 ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हू
 सत् और ग्रहिता का तुमने आकर जो यहां पैगाम दिया
 हर गाह^{१४} दिया हर आन^{१५} दिया हर सुबह दिया हर शाम दिया
 क्या हिन्दु, मुसलमा, ईसाई सबही को यह इज्जे आम^{१६} दिया
 मयलाना-ए उलफ़त से भरकर इक जामे मये गुलफाम^{१७} दिया
 इस जामे मुहब्बत का पीकर दिल मस्त बनाने आया हू
 ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हू
 हर शस्त्र को अब तो स्वाहिश है सहबाए मुहब्बत^{१८} पीने की
 है तारे नज़र मे खासीयत ज़रुमों को ज़िगर के सीने की
 अल्लाक ए मुकद्दर^{१९} ने धूल कर पाई है ज़िला^{२०} आईने की
 मुदों के दिलों में जाग उठी दुनिया में तमन्ना जोने की
 ईसार^{२१} की राहों में अपनी हस्ती को मिटाने आया हू
 ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हू

जो बात जबां से निकली है वह बात लगी सबको प्यारी
 हर बोल में इक क्षीरीनो है हर लफ़्ज़ में है इक बेबारी^{२२}
 यूँ फूल-से मुह से झड़ते हैं यूँ सांस ने की है गुल^{२३} कारी
 गुलशन में नई खुशबू फीली अब महक उठी क्यारो क्यारी
 खमबू से नई दिल को अपने गुलज़ार बनाने आया हू
 ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हू

हर शहर गली अब कुर्बों की रत बदली नये माहौल दिये
 तफरीक ए हक़मो-बातिल^{२४} करके मिट्टी में से मोती रोल दिये
 हर शस्त्र को अमृत बांटा है सब एक नज़र से तोल दिये
 दोजख के सजावारों के लिये जन्नत के दरीचे खोल दिये
 उस मर्द-मजाहिद^{२५} को पद रज आँखों से लगाने आया हू
 ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हू

जो नोके कलम से टपका है उलफ़त का मेरी डक राज है ये
 शायर की खयानों^{२६} के मेरे है पहुँच यही परबाज है ये
 अलफ़ाज का जाम पहनाया बस दिल को मेरे आबाज है ये
 मिस जाये 'ख़िया' गर दाद-ए सखुन शायर के लिये एजाज^{२७} है ये
 महफ़िल में मूनवर भूषण की यह गीत सुनाने आया हू
 ए देव तुम्हारे कदमों में सर अपना झुकाने आया हू

—•—

१. रंजीदा २. प्रसन्न ३. सोया हुआ ४. जगाने ५. श्रद्धा ६. शरीर ७. ईश्वरीय पहचान ८. हिदायत देने वाला
 ९. सुबह का सूरज १०. उजाला ११. अंधेरा १२. पीछ १३. एकान्त १४. नमापन १५. आचरण १६. ज़ूमना १७. सत्य
 का सूर्य १८. सुन्दर फूल १९. ऊँचे वृक्ष २०. माया २१. बहम २२. अन्धेरा २३. यशवान करने वाला २४. मजेदार
 २५. जगह २६. समय (घड़ी) २७. सबको नियन्त्रित करना २८. फूल जैसी रगत की शराब का प्याला २९. प्रेम की
 शराब ३०. गन्दा स्वभाव ३१. बमक ३२. परोपकार ३३. जागृति ३४. फूल बिछारना ३५. सत्य और असत्य में फर्क
 करना ३६. उपलक्ष ३७. अजाल का पत्ती ३८. इज्जत

गुल ए अक्रीदत

—नेमचन्व जैन, पानिपतवादा

ए पाक बातिन^१ ए नेक तीनत^२-जाने रियाजत^३ शान-ए-इबादत^४
तुम्ह पे खुली है राहें हकीकत^५ ए राजदान^६ ए बसरार ए कुबरत^७

क्वाबे मुहब्बत की ताबीर है तू
हस्ने वफा^८ की तस्वीर है तू

तू देवता है मेहरो वफा^९ का—मखजन^{१०} है दिल में तेरे दया का
नक्शा मुकम्मिल सिद्को सफा^{११} का—बाका^{१२} सरापा^{१३} सबो रजा का

सत् और अहिंसा का काम लेकर
आया है तू ये पैगाम लेकर

तासीर बख्शी हक ने जहाँ में, जादू भरा है तेरे बयों में
मोहरत है तेरी बज्में जहाँ में, गूँजे हैं नगमें कोनों मका^{१४} में

हर आन खुश और दिलशाद तू है
दुनिया के शम से आजाद तू है

हस्ती है तेरी महबे इबादत^{१५}, सुनता है हरबम आवाजे फितरत^{१६}
बहदत^{१७} में गोया रहती है कसरत^{१८}, दुनिया है तेरी यह रस्के जन्मत^{१९}

दिल में रबां है नेकी का दरिया
हस्ने अमल की बहती है गंगा

तेरा तजस्सुस^{२०} है रत के काबिल, तेरा तसब्बुर^{२१} रफ़ात^{२२} पे माइल^{२३}
हर इक नफ़स है इरफा^{२४} की मंजिल, तेरी नज़र मे दुनिया है बातिल^{२५}

समझा है तूने हर राज ए हस्ती
हस्ती है तेरी मुमताज ए^{२६} हस्ती

योभी, मुनि, ए दरवेश^{२७}, ए कामिल^{२८}, ए सच्चे रहबर ए लिफ्ज^{२९} मंजिल
तेरी नजर में तूफानो साहिल, आसान तुकको हर राहें मुस्किल

रोशन है सीना रोशन नज़र है
दोनों जहाँ की तुम्हमे कब्र है

बीमार-ए गम के दिल की दबा है, हाथों में तेरे बेशक शक्का'० है
बाँसों में जादू लब पे हुआ है, हर दुःख तेरा दुःखे खुदा है

आता है बन के जो भी सवाली
जाता है दर से कब तेरे खाली

पैरो अगरचे है जैन मत का, है सब मजाहिब में तेरी निष्ठा
सच्चा है सच्चा यह कोल तेरा, है सारे धर्मों का एक मन्दा"

देता है सबको दस ए अखव्वत"
रखता है सबसे मेहरो मुहब्बत

दिल में जिला है रुर इल्मों फन की, हासिल है दौलत सेरो मुबिन" की
भर दी फ़जा में मस्ती चमन की, किस्मत जगा दी कौम-ओ वतन की

छाया जहा पर मक़बूल" होकर
महका चमन में तू फूल होकर

आधी सदी तक कसकस के तनमन, तूने निलारा भक्ति का दर्पण
तुझको मुबारक ऋषियों का जीवन, ए मर्द मालिक" ए देशभूषण

है राहे हक में हर काम तेरा
जिंदा रहेगा यह नाम तेरा

ए मेरे मालिक, ए मेरे आका, ए मेरे मलजा" ए मेरे माया
आया हूँ लेकर सिर्फ़ इक तमन्ना, जिसका फ़कत" है इतना खुलासा

अब दूर दिल की उफ़ताद" कर दे
क़त्बे ज़िया को तू शाद कर दे

—o—

१. स्वच्छ हृदय २. अच्छा स्वभाव ३. भक्ति की जान ४. भक्ति की शान ५. सच्चाई की राह ६. भेद जानने वाला ७. प्रकृति का रहस्य ८. स्वामी भक्ति की शोभा ९. प्यार १०. कोष ११. सच्चाई और पवित्रता १२. नक़्सा १३. सर से पैर तक १४. लोक परलोक १५. इबादत में लगा हुआ १६. प्रकृति की आवाज १७. एकान्त १८. यह बहुवचन का विशेष है १९. स्वर्ग से उत्तम २०. तसाह करना २१. कल्पना भक्ति २२. ऊँचाई २३. लगा हुआ २४. ईश्वरीय भेद २५. असत्य २६. महत्त्वपूर्ण २७. फकीर २८. पूर्ण २९. एक वीरम्बर ३०. अरोप्य ३१. उद्गम, ३२. भाई चारा ३३. धायरी ३४. पसन्द ३५. फकीर ३६. शरण स्थल ३७. बस ३८. गिरावट



सृजन- संकल्प

साहित्य-पुरुष : आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी

—साहित्य की बीवट्टी को समर्पित अमृत-पूत्र आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की साहित्य-साधना

डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त
श्री सुमत्प्रसाद जैन

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की साहित्य-समाराधना का प्रेरणास्रोत सत-समागम एव बाल बंराग्य है। बाल्यावस्था में ही माता-पिता की अकस्मात् मृत्यु हो जाने से बालगोडा (वर्तमान में श्री देशभूषण जी) को अनेक विषम परिस्थितियों का सामना करना पड़ा। सरल मन के इस अनाथ बालक ने सांसारिक प्रपञ्चों का देखकर यह अच्छी तरह अनुभव कर लिया था कि ससार में सब सम्बन्ध स्थायी पर आधारित हैं।

आचार्य श्री ने किशोरावस्था पार करके यौवन की ओर पद-निर्गम किया ही था कि उनके परिवार में अनायास एक ऐसी घटना घटित हुई जिसमें उनका वैराग्य और अधिक प्रगाढ़ हो गया। अपनी नवविवाहिता स्त्री की कतल में से निकाले गए शव के वीभत्स रूप को देखकर उन्हें जीवन की लक्षणगुरुरात्र मरणा की अमरता का बोध हुआ गया। उन्होंने तत्काल यह निश्चय कर लिया कि अब मैं विवाह नहीं करूँगा। आचार्य श्री के अनुसार वह कल्याणजनक दृश्य एक वर्ष तक निरन्तर उनकी आँखों के समक्ष मारकर रूप लेकर खड़ा हो जाया करता था।

संयोग की वजह से कि उन्होंने अपने आपको आचार्य पायसागर जी एवं आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज का पावन शिष्य अनायास ही मिल गया। आचार्य श्री पायसागर जी ने आपको अष्टमूल गुणा के पालन का नियम दिया और आचार्य श्री जयकीर्ति जी महाराज ने आपको यज्ञोपवीत प्रदान किया। इन दोनों सनो की कृपा में आपके जीवन में अमृतपूर्व कानि आ गई और आपने जैन सिद्धान्त प्रवेशिका का विधिबल अभ्यास आरम्भ कर दिया। मुभयोग से आचार्य श्री जयकीर्ति जी ने इनमें छिपी हुई प्रतिभा एवं रचनात्मक शक्ति को पहचानकर इन्हें अपने शिष्यत्व में लेना स्वीकार कर लिया। उन्होंने एक आदर्श गुरु के रूप में अपने शिष्य की समुचित शिक्षा-दीक्षा का प्रबन्ध कर दिया। उनके पावन ससर्ग में बालगोडा में संस्कृत का प्रारम्भिक ज्ञान प्राप्त करने के अतिरिक्त इत्यस्य, धनजय नाममाला, सर्वार्थसिद्धि इत्यादि महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का अध्ययन किया। आचार्य श्री जयकीर्ति ने इनके समुचित विकास के लिए इन्हें संस्कृत, कन्नड एवं मराठी के सैकड़ों पदों एवं सूक्तियों को भी कटस्थ कर दिया। विद्यानुरागी श्री देशभूषण जी अपने धर्मगुरु के असाधारण कृतित्व एवं विद्वत्ता पर असीम श्रद्धा रखते थे। श्री जयकीर्ति जी महाराज की कठोर तपस्या, असाधारण प्रवचन शैली एवं हस्तलेख के अक्षरों की सुन्दर बनावट ने भी इन्हें विशेष रूप से प्रभावित किया। उनके द्वारा एक पोस्टकार्ड पर तत्प्रायः सूत्र तथा भक्तात्मक के छन्द विनये देखकर आचार्य देशभूषण जी को भी कुछ करने की प्रेरणा मिलती थी।

सन् १९३८ में आचार्य श्री जयकीर्ति जी ने अपने इस शिष्य की धर्मनिष्ठा एवं स्वाध्याय की प्रवृत्ति से सन्तुष्ट होकर इन्हें धर्म-प्रभावना के निमित्त स्वतन्त्र रूप से कार्य करने का आदेश दे दिया और स्वयं सच महित तीर्थंजक श्री सम्मेद शिखर जी की पावन बन्दना के निमित्त प्रस्थान कर गए। मुनि श्री देशभूषण जी ने गुरु के आदेशानुसार भगवान् बाहुबली की पावन प्रतिमा की छाया में संस्कृत, कन्नड, मराठी इत्यादि भाषाओं के गहन अध्ययन में स्वयं को समर्पित कर दिया। इन्हीं दिनों में आपको अपने धर्मगुरु श्री जयकीर्ति जी महाराज के आदर्श उत्सर्ग एवं समाधिपूर्वक प्राण-विसर्जन का इन्द्रियद्रावक समाचार मिला। इस अप्रत्याशित एवं दुःखद समाचार से आपको मर्मलत पीड़ा पड़ती थी। अपने गुरु गुरु के सात्त्विक एवं दिव्य गुणों का स्मरण करते हुए आपने उनके चरणचिह्नो पर चलने का शुभ संकल्प लिया।

इसी संकल्प की पूर्ति के लिए आपने ग्राम-ग्राम, नगर-नगर में जाकर तीर्थंकर बाणी का प्रचार-प्रसार करना प्रारम्भ किया और इसी क्रम में अपने विहार-पथ में आने वाले जिनालयो, जैन पुस्तकालयों, यथों एवं तीर्थंजनों में संलग्नित एवं मुरजित जैन धर्म की अलख पादुलियों का अवलोकन भी किया। स्वाधीन भारत से पूर्व आचार्य श्री का कार्यक्षेत्र दक्षिण भारत एवं उनके निकटवर्ती हिन्दी राज्यों के कुछ प्रान्त रहे हैं। सन् १९४७ तक का लालाखण्ड आचार्य श्री की प्रभावक धर्मयात्राओं के लिए विख्यात है। इन पदयात्राओं के सन्दर्भ में आचार्य श्री का व्यापक लोकसम्पर्क हुआ और जैन धर्म के शाश्वत मूल्यों के प्रचार के लिए उन्होंने एक सर्वसम्मत वैज्ञानिक दृष्टिकोण निश्चित कर लिया। इन धर्मयात्राओं में उन्होंने समाज के विद्वत्-वर्ग से सम्भीर विचार-विमर्श किया। विद्यानुरागी महाराज श्री का स्वाध्याय, भाषा

अभ्ययन एवं लेखन कार्य भी निरन्तर चलता रहा है। अथर्वबेलगोल, नागपुर, मोलापुर, बंगलौर इत्यादि विभिन्न स्थानों पर उन्होंने निस्सकोष होकर विद्वानों की सहायता से भारतीय भाषाओं का गहरा अध्ययन किया और अनेक धर्मग्रन्थों के माहिरत्व, धार्मिक एवं दार्शनिक पक्षों पर विचार-विमर्श किया। बयोवृद्ध हो जाने पर भी आज तक इनमें ज्ञान-पिपासा की वृत्ति यथावत् बनी हुई है। ज्ञानाराधन के लिए वे सकोष की सीमाओं को तोड़ते हुए, छोटे-बड़े किसी का भी सहयोग लेने में नहीं कतरते। एक युगप्रवर्तक दिगम्बरआचार्य होते हुए भी उन्होंने ब्रह्मचारी अग्निश्रम नैवार (वर्तमान में कुल्लक इन्द्रमुखण) के सम्पर्क में आने पर उनके माध्यम से तमिल भाषा का अस्तराभ्यास किया। अपनी स्वाध्याय प्रवृत्ति के कारण मोक्ष ही उन्होंने तमिलभाषा में निपुणता प्राप्त कर ली और तमिल के दो प्रसिद्ध महाकाव्यों 'मेरुमन्दर पुराण' एवं 'जीव सम्बोधनम्' का हिन्दी अनुवाद किया।

भारतीय स्वतन्त्रता दिवस (१५ अगस्त १९४७) के अवसर पर आचार्य श्री देशभूषण जी भारत की सांस्कृतिक राजधानी बनारस में जातुर्मास कर रहे थे। उन्होंने यह अनुभव किया कि दक्षिण एवं उत्तर की रागात्मक एकता के लिए एक रचनात्मक सांस्कृतिक अभियान चलाना आवश्यक है। इस अभियान के यशस्विता बनकर उन्होंने स्वयं दक्षिण भारत के जैन साहित्य का हिन्दी भाषा में और हिन्दी भाषा के नाहित्य का दक्षिण भारतीय भाषाओं में अनुवाद करने का संकल्प लिया। भारतीय भाषाओं में विचारों की एकस्यता, समान गन्दावली इत्यादि का बोध कराने की दृष्टि से प्रार्थना भाषाओं के ग्रन्थों का उन्होंने स्वयं भी अनुवाद किया और सुधी समानोच्चकों का ध्यान भी इस ओर आकृष्ट किया। सन् १९४८ में आचार्य श्री ने सूरज (पुणरागत) में जातुर्मास किया और रत्नाकर कवि के कन्नड महाकाव्य 'भरतेय वैभव' पर विशेष प्रवचन दिए। आपकी प्रेरणा से ही श्री बाबू भाई भाई एडवोकेट ने इस कालखंडी कृति का पुनरागनी में अनुवाद किया। सन् १९४९ से १९५७ तक आचार्य श्री का कार्यक्षेत्र हिन्दी भाषी प्रान्त रहे हैं। इस कालखंड में आचार्य श्री ने बिहार, उत्तर प्रदेश, राजस्थान एवं किन्नोर के गांवों में, कस्बों में, नगर, उपनगरों में एवं प्रान्तों में सदाचारपूर्ण जीवन व्यतीत करने की ज्योति प्रज्ज्वलित की। अभीष्ट ज्ञानोपयोग के माकार रूप आचार्य श्री ने इस कालखंड में जैन धर्म की पाठ्यलिपियों के लिए विस्वाविख्यात 'जैन मिटान धवन' (आरा) के पुस्तकालय का विशेष रूप से अवलोकन किया।

एक युगप्रमुख आचार्य होते हुए भी आप पुस्तकालय में अनुसन्धान छात्र के रूप में दिन-रात स्वाध्याय एवं लेखन कार्य किया करते थे। प्रत्यक्षदर्शियों के अनुसार उन दिनों यह प्रतीत होता था मानो 'जैन सिद्धांत भवन' में श्रुतावतार का आविर्भाव हो गया हो। इस अवधि में आचार्य श्री ने अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का सम्पादन एवं अनुवाद कार्य किया। इन यात्रा में उन्हें राजस्थान, बिहार, उत्तरप्रदेश एवं दिल्ली के जिनानियों में उपलब्ध प्राचीन साहित्य को देखने का अवसर भी मिला। सन् १९५८ में आचार्य श्री का कलकत्ता में जातुर्मास हुआ और उन्होंने 'गंगा भाषा में दक्षता प्राप्त की। उनके प्रवचनों में कमी-कमी बगला साहित्य के उदाहरण दली दस्ता के परिणामस्वरूप सहज में आ जाते हैं। इस जातुर्मास में आचार्य श्री ने बगला भाषा में 'दिगम्बर मुनि' ग्रन्थ का प्रणयन भी किया।

सन् १९५९ से १९८६ के कालखंड में आचार्य श्री ने इस पवित्र देश की विराट् परिक्रमा करके मानवीय मूल्यों के प्रति आस्था का भाव जगाया; एक उदार मूल के रूप में आपने विश्व के विभिन्न धर्म ग्रन्थों का अध्ययन किया और अपने उपदेशों में उदारतापूर्वक उनका प्रतिपादन करते विश्वबन्धुत्व एवं राष्ट्रीय सद्भाव की वन प्रदान किया। एक दिगम्बर माधक के रूप में आपने आचार्य धर्म एवं उसकी पवित्र मर्यादाओं का निर्वहण करते हुए विपुल साहित्य की सृष्टि की है और धर्मप्रभावना के निमित्त विद्वानों एवं श्रेष्ठियों का सहयोग लेकर अनेक गुणप्रायः रचनाओं से भारतीय साहित्य जगत् को समृद्ध किया है। आचार्य श्री हांग प्रणीत, अनूदित, सम्पादित एवं सम्प्रेरित साहित्य की यह सूची इस प्रकार है—

१. भगवान् महावीर और उनका तत्त्व-दर्शन
२. भरतेय वैभव—भोगविजय भाग १ खंड १
३. भरतेय वैभव—भोगविजय भाग १ खंड २
४. भरतेय वैभव—भोगविजय भाग १ खंड ३
५. भरतेय वैभव—दिव्यविजय भाग २ खंड १
६. धर्ममृत—भाग १
७. धर्ममृत—भाग २
८. रत्नाकर शतक—भाग १
९. रत्नाकर शतक—भाग २
१०. अपराजितेश्वर शतक—भाग १

११. अपराजितेश्वर शतक—भाग २
१२. मेरुमन्दर पुराण
१३. जीव सम्बोधनम् (अप्रकाशित)
१४. यमोकार ध्वन
१५. यमोकार कल्प
१६. शास्त्रमात्र समुच्चय
१७. निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति
१८. निरजल स्तुति
१९. भक्ति स्तोत्र मण्ड
२०. भक्तमार्ग सचित्र (अप्रकाशित)

२१. भावना सार
 २२. बीदह गुण स्थान चर्चा
 २३. योगामृत
 २४. तिरिभूवल्य
 २५. भूवल्य के कुछ पठनीय श्लोक
 २६. श्री भूवल्यान्तर्गत जयभगवद् गीता
 २७. उपदेशसार संग्रह (जयपुर स० २०११)
 २८. उपदेशसार संग्रह—भाग १ (दिल्ली, स० २०१२)
 २९. उपदेशसार संग्रह—भाग २ (दिल्ली, स० २०१२)
 ३०. उपदेशसार संग्रह—भाग ३ (दिल्ली, स० २०१३)
 ३१. उपदेशसार संग्रह—भाग ४ (दिल्ली, स० २०१४)
 ३२. उपदेशसार संग्रह—भाग ५ (कलकत्ता, स० २०१५)
 ३३. उपदेशसार संग्रह—भाग ६ (दिल्ली, बीर नि० स० २०१६)
 ३४. दशलक्षण धर्म (दिल्ली, सन् १९५६)
 ३५. दशलक्षण धर्म (दिल्ली, सन् १९६५)
 ३६. उपदेशसार संग्रह (काथली, सन् १९७६)
 ३७. उपदेशसार संग्रह—प्रथम भाग (जयपुर, सन् १९८२)
 ३८. उपदेशसार संग्रह—द्वितीय भाग (जयपुर, सन् १९८२)
 ३९. भगवान् महावीर और मानवता का विकास
 ४०. ढाई हजार वर्षों में भगवान् महावीर स्वामी की विराट् की दंग
 ४१. भगवान् महावीर की अहिंसा
 ४२. जैन धर्म का मर्म अहिंसा
 ४३. भगवान् महावीर का विषय सन्देश
 ४४. अहिंसा का शुभ सन्देश
 ४५. अहिंसा और अनेकान्त
 ४६. गुरु-शिष्य प्रश्नोत्तरी
 ४७. गुरु-शिष्य-सम्वाद
 ४८. मानव जीवन
 ४९. शास्त्र-गुच्छक
 ५०. ध्यान सूत्राणि
 ५१. गृहस्थ धर्म प्राचीन—अर्वाचीन
 ५२. धर्म
 ५३. जैन धर्म का प्राचीन इतिहास—प्रथम खंड
 ५४. जैन धर्म का प्राचीन इतिहास—द्वितीय खंड
 ५५. त्रैलोक्य शालाका पुरुष
 ५६. विकासवर्ती महापुरुष
 ५७. तत्त्व भावना
 ५८. तत्त्व दर्शन
 ५९. रथग मार
 ६०. नियम सार
 ६१. यशोधर-चरित्र
 ६२. भक्ति कुसुम संक्षेप
 ६३. अध्यात्मभाव की मर्यादा
 ६४. श्री जिनस्सोप पूजादि संग्रह
 ६५. विद्यानुवाद
 ६६. मन्त्र-सामान्य-माधन-विधान

सृजन-संकल्प

६७. जीवाजीव विचार
 ६८. श्रुतचर्मा माहात्म्य
 ६९. सद्गुरुवाणी
 ७०. आशा प्रवचन ध्यान
 ७१. तत्त्वार्थ सूत्र (अंग्रेजी)
 ७२. ब्रह्म-संग्रह (अंग्रेजी)
 ७३. गुरुधर्म सिद्धमुद्राय (अंग्रेजी)
 ७४. आत्मानुशासन (अंग्रेजी)
 ७५. नर से मारायण

मराठी

७६. प्रवचनसार
 ७७. परमात्म प्रकाश
 ७८. धर्माभूतसार
 ७९. भरतेश वैभव सार
 ८०. दशभक्त्यदि संग्रह
 ८१. पंचस्तोत्र
 ८२. निरञ्जन स्तोत्र
 ८३. महाश्रमण महावीर
 ८४. मयसार
 ८५. निर्वाण लक्ष्मीपति
 ८६. भगवान् महावीर
 ८७. योगामृत
 ८८. चिन्मय चिन्तामणि (गन्तः से मराठी में)
 ८९. अनुभव प्रकाश
 ९०. सूक्तिसुधा

कन्नड़

९१. स्तोत्र सार संग्रह
 ९२. अध्यात्म सुधासार
 ९३. श्रमण भगवान् महावीर भग—१
 ९४. श्रमण भगवान् महावीर भग—२
 ९५. अध्यात्म रस मंजरी
 ९६. प्रवचन सार
 ९७. भरतेश वैभव
 ९८. अष्टप्राभूत (यन्त्रस्थ)
 ९९. हृदयानुप्रेसा (यन्त्रस्थ)
 १००. सर्वार्थसिद्धि वचनिका

बंगाली

१०१. दिगम्बर मुनि

गुजराती

१०२. भरतेश वैभव

साहित्य-पुरुष श्री देशभूषण जी मूलतः विगम्बर जैन परम्परा के युगप्रमुख आचार्य हैं। मुनि अथवा आचार्य के लिए धर्मशास्त्रों के बहिस्र साधु धर्म का पालन प्राथमिक आवश्यकता है। जैन धर्म में तो आचार्य एव मुनि से विशेष अपेक्षाएँ की जाती हैं। शास्त्रों के रचित अष्टाद्विंश मुसुण्यों का पालन उनके लिए आवश्यक है। आचार्य श्री देशभूषण जी की दिनचर्या का एक बड़ा भाग ही सामायिक, प्रतिक्रमण, महाहार, प्रवचन, ध्यान, धर्मप्रभावना इत्यादि में व्यतीत होता है। चातुर्वर्ग्य (वर्गयोग) के समय की छोड़कर उन्ने प्रायः धर्मप्रचार एव तीर्थ-स्नान के लिए सन्धी पय्यात्राएँ करनी होनी हैं। ऐसी परिस्थितियों में जीवन व्यतीत करने वाले माधक के लिए साहित्य ममाराधना हेतु ममय निकालना वास्तव में कठिन कार्य है, किन्तु मरस्वतीपुत्र आचार्यगन्त श्री देशभूषण जी का साहित्य के प्रति असीम अनुराग है। स्वाध्याय के समय उनके मुचमंडल पर एक अपूर्व तेज एव दिव्यभाव के दर्शन होते हैं। आचार्य श्री की साहित्य के अनुशीलन एव पंथीमन के क्षणों में तल्लीन देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि आत्मपरिज्ञान के द्वारा मोक्षलक्ष्मी के वंश में उनका तादात्म्य स्थापित हो गया है।

आचार्य श्री की साहित्य-समाराधना के पुण्य प्रायः वर्षाकाल में खिलते हैं। जैन मुनियों के लिए वर्षायोग आत्मसाधना एव स्वाध्याय का स्वर्णिम अवसर है। आचार्य श्री प्रायः वर्षायोग के मध्य मुनिचर्या के निर्दोष पालन के अतिरिक्त धर्मप्रचार गव सस्कृति संरक्षण के लिए आरवक समुदाय का विशेषतः मार्गदर्शन करते हैं। उन दिनों वे आचार्य श्री प्रातः काल में मध्य रात्रि पर्यंत प्रायः एक ही स्थान पर स्थित रहकर समस्त कार्यो की दिशा-निर्देश देते हैं। उनके आसन के मर्निमकट एक चौकी पर स्वाध्याय हेतु अनेक धर्मग्रन्थ, समाचार पत्र एवं सत्यध्वं ध्वन्य रहे रहते हैं और उन्हीं के मध्य पूर्ण नम्रय होकर आचार्य श्री साहित्य रम में समाधिस्थ हो जाते हैं। इसी कारण चातुर्वर्ग्य के अवसरों पर उनके द्वारा प्रणीत साहित्य में धर्म का सूक्ष्म चित्रण विशेष रूप से दुष्टिपूर्ण होता है। प्राचीन साहित्य-ग्रन्थों का वे मात्र अनुवाद न करके प्रत्येक शब्द की विस्तृत व्याख्या करते हैं और अपन मन्तव्य को स्पष्ट करने के लिए कथा-उपकथाओं एवं दार्शनिक विवेचन का सम्मेलन लेते हैं। इसीलिए उनके द्वारा अनूदित एव सम्पादित इतनिया मूल आकार में लघु होने पर भी उनकी प्रतिभा के सत्यप्रति से विमालकाय धर्म-ग्रन्थों का रूप ले निती है। 'रत्नाकर शतक' के ४५ वें पद्य की ८ पक्तियों के अनुवाद की व्याख्या में आचार्य श्री ने १३ पृष्ठों की विस्तृत व्याख्या की है। प्रस्तुत पद्य में महाहार, अमय, मंजु और ज्ञान्यदान की आवश्यकता एव उनके स्वरूप का विवेचन किया गया है। आचार्य श्री द्वारा की गई इन उपयोगों की विस्तृत व्याख्या ने एक स्वतन्त्र निबन्ध का रूप ही ले लिया है।

इसी प्रकार 'रत्नाकर शतक' के तीसरे एव मालवे पद्य में भी दर्शन मन्मग्री विषयों पर पन्द्रह-पन्द्रह पृष्ठों की सविस्तार विवेचना है। ज्ञान-साधना, अनुभव एवं काल-प्रवाह के साथ आचार्य श्री की यह विस्तारवादी व्याख्या-प्रवृत्ति और भी अधिक भास्वर होती गयी है। इसी के फलस्वरूप 'अपराजितेश्वर शतक' के ६७ वें पद्य की व्याख्या में उन्होंने लगभग ३० पृष्ठों में विषय का विस्तृत विवेचन किया है। आचार्य श्री द्वारा प्रणीत परवर्ती 'रत्नालो में तो उनका धर्मोपदेशक गव व्याख्याकार का रूप अत्यन्त प्रबल हो गया है। 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन' नामक विमालकाय ग्रन्थ में आचार्य श्री कविच नवलशाह की कृति 'वर्धमान पुराण' को मूलपत्र के साथ सरल हिन्दी में प्रस्तुत करना चाहते थे। भगवान् महावीर स्वामी के मध्य एव विराट् रूप में उन्ने इतना अधिक मोह लिया कि वे 'स्व' की बिस्मरण कर भगवान् महावीर स्वामी के युग में ही विचारण करने लगे। भगवान् महावीर स्वामी से पूर्व की स्थिति एव उनके द्वारा प्रतिपादित दर्शन ही उनके अध्ययन, मनन एव अनुसंधान का विषय हो गया। इसी के परिणामस्वरूप हिन्दी भाषा में लिखी गई ३०६ छन्दों की रचना ने रायच अठेजी आकार में लगभग ६५० पृष्ठों का बृहद रूप ले लिया। निम्नलेह कथा वा सनका है कि आचार्य श्री द्वारा संकलित अनूदित रचनाएँ यथा-भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन, भगवत्स वैभव, धर्मांशु, रत्नाकर शतक, अपराजितेश्वर शतक, मेघमन्जर पुराण, ज्ञान्य-सार समुच्चय, भावनासार, निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति इत्यादि में उनका भाष्यकार रूप अत्यधिक प्रबल हो गया है। किन्तु इन कृतियों में व्याख्या की इस बहुलता की देखकर यह अनुभव नहीं होता कि भाष्यकार ने कही भी विषय को बलात् रूप में प्रस्तुत किया है अथवा इस विस्तार के कारण मूल विषय को ब्रह्म करने में किसी प्रकार की कठिनाई हो रही है।

आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने इन व्याख्यात्मक जैनी और भाष्यकार स्वरूप को साभिप्राय अपनाया है। बस्तुतः बिदेसी आक्रमणों एव धर्मांध ज्ञानियों के ज्ञासन काल में भारतीय धर्मों में आचार्यों ने भारतीय विद्याओं को सुरक्षित एव संरक्षित रखने की भावना से अपने स्वर्णों में सूत्र जैनी को अपनाया था। सूत्र जैनी एव कठ विद्या उम ममय की आवश्यकता थी। आज हमारा राष्ट्र परतन्त्रा नहीं, स्वतन्त्र है। राष्ट्रपिता महात्मा गांधी की आर्हमामय माधना एव उमय में भारतीय समाज में साम्प्रदायिक कट्टरता भी अधिक नहीं वनप सकी। हमारे देश के संविधान निर्माताओं ने भी मयधर्म सद्भाव की भावना को राष्ट्र की नीति का अभिन्न अंग बना दिया है। इतिहास साक्षी है कि इस प्रकार के उदार शासनो में जैन एव जैनत्व धर्मनुयायियों को अपनी कला, सस्कृति एव साहित्य को विकसित करने का अवसर मिला है। आचार्य श्री ने समय की आवश्यकता के अनुसार सूत्र जैनी का भाष्य रूप में परिवर्तित करके युगधर्म का निर्वाह किया है। एक धर्माचार्य के रूप में आचार्य श्री का व्यापक लोकसम्पर्क हुआ है। नमाज के मयी वर्गों की मोक्ष-अमता से वह भली-भांति परिचित हैं। यदि

आचार्य श्री द्वारा किसी रचना का अन्य भाषा में मात्र रूपान्तर कर दिया जाता तो जनसाधारण उसके भाव को पूर्णरूपेण नहीं समझ पाता। आज का मानव अनेकानेक प्रगतिशील है युक्त है। उनकी अपनी उलझनें हैं। उसके पास समय का अभाव है। वह धर्म और दर्शन की समस्याओं का बोझ अपने मस्तिष्क पर नहीं डालना चाहता। ऐसे संसार-चक्र में घूमन करने वाले सत्यप्राप्तियों की समस्या से अभिभूत होकर कल्याणलस आचार्य श्री ने उनकी समस्याओं के निदान के लिए भाष्यकार के रूप में कथाकवी धर्मामृत का अमृत कुछ प्रदान कर दिया है।

अनुबाधक के रूप में

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने अपनी साहित्य-यात्रा में कन्नड एवं तमिल के अनेक कालजयी धर्म-ग्रंथों यथा—महाकवि रत्नाकर वर्णी कृत 'भरतेय वैभव', 'रत्नाकर ज्ञानक', 'अपराजितेश्वर शतक', श्री नयनेन कृत 'धर्मामृत', मुनि श्री बालचन्द्र कृत 'योगामृत', श्री पट्टया स्वामी कृत 'भावनासार', श्री सुजनोत्तम कृत 'श्री निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति', श्री माधनन्दी कृत 'शास्त्रसारसमुच्चय' श्री रामनाथार्य कृत 'भक्त मन्दर पुराण' अथवा सुप्रसिद्ध तमिल ग्रन्थ जीव मम्मोऽग्रन्त आदि का हिन्दी भाषा में अनुबाद एवं व्याख्या की है। इसी प्रकार हिन्दी भाषा के अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का उन्होंने कन्नड एवं मराठी में अनुबाद किया है। कन्नड की अनेक रचनाओं का मराठी एवं गुजराती में भी उन्होंने अनुबाद किया है। इसके अतिरिक्त, यद्यपि संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश की किसी स्वतन्त्र रचना का उन्होंने अनुबाद नहीं किया तथापि उनके साहित्य में इन भाषाओं के काव्यांशों एवं गद्यांशों का बहुलता से प्रयोग मिलता है। अतः आचार्य श्री अधिकारपूर्वक यथास्थान उनका भी अनुबाद एवं विवेचन करते हैं। आचार्य श्री ने हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड एवं बंगला में स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखे हैं।

जैनाचार्यों के लिए साहित्य की आराधना धर्म-प्रचार एवं युक्ति का मार्ग है। धर्म के स्वरूप एवं उसमें निहित भावना से जनसाधारण को अवगत कराने के लिए उन्होंने साहित्य को अपनी अभिव्यक्ति का माध्यम बनाया है। इसीलिए समर्थ आचार्यों से यह अपेक्षा की जाती है कि वे धर्म-प्रचार के लिए भारतीय भाषाओं एवं विभिन्न लोकभाषाओं (अर्थात् भाषाओं) में दक्षता प्राप्त करें। धर्म-सूत्रों की व्याख्या एवं धर्मग्रंथों के प्रणयन से पूर्व किसी भी आचार्य से यह अपेक्षा की जाती है कि वह पूर्वजाचार्यों द्वारा प्रणीत साहित्य का गम्भीर अध्ययन भी करे। बहुभाषाविद् आचार्य श्री ने धर्मग्रंथों के अनुबाद कार्य में प्रवृत्त होने से पूर्व ही भाषाशास्त्र, अर्थ की संस्कारपरकता एवं अर्थनिरूपण की प्रकृति पर असाधारण अधिकार प्राप्त कर लिया था।

अनुबाद कार्य बल्लुतः एक साधना है। किसी भी कवि अथवा लेखक की रचना का अनुबाद करते समय रूपान्तरकार को रचयिता से भावार्थक तादात्म्य स्थापित करना पड़ता है। मूल लेखक के मनोभावों के साथ न्याय करने के लिए उसे विविध अध्ययन करना पड़ता है। काव्य का अनुबाद तो और भी अधिक चुष्कर है। काव्य के अनुबाद में प्रायः अनुबादक काव्य की आत्मा और कवि के मनोभाव के साथ न्याय नहीं कर पाते क्योंकि काव्य स्वयमेव सूत्र गौरी में होता है। मूत्रों का रूपान्तर करने के लिए काव्य के वर्ण, उसकी व्यापक वृष्टभूमि, कथा सन्ध, प्रसंग-गर्भ, दार्शनिक शब्दावली इत्यादि का गम्भीर ज्ञान अन्यावश्यक है। अनुबाद प्रारम्भ करने से पूर्व आचार्य श्री अनूदित की जाने वाली रचना का पुनः पुनः अनेक धर्मसभाओं में पाठ और स्थानीय विद्वानों में विचार-विमर्श करते हैं। विषय पर अधिकार प्राप्त करने के उपरान्त ही वे अनुबाद कार्य में प्रवृत्त होते हैं। उनके द्वारा किए गए अनुबादों में यशसिलिप्ता की अपेक्षा आत्मकल्याण एवं धर्मप्रचार की भावना रहती है। अतः उनके द्वारा किए गए अनुबादों एवं व्याख्या में माधुसूक्त का बीज सन्निहित रहता है।

एक कुशल अनुबादक होते हुए भी उन्होंने अपनी स्वाभाविक विनम्रता के बशीभूत होकर भाषा के सम्बन्ध में अपनी 'अल्पज्ञता' को प्रकट करते हुए अनूदित रचना के सारतत्त्व को ग्रहण करने की सलाह दी है। आचार्य श्री के शब्दों में 'महाकवि रत्नाकर के अपराजितेश्वर शतक' नामक कानकी ग्रंथ का अनुबाद करने की मेरे हृदय में उत्कटा उत्पन्न हुई। पर मुझमें इतनी योग्यता नहीं थी कि इस बड़े धर्मसारसम्पूर्ण उपम ग्रंथ का अनुबाद मैं राष्ट्रभाषा हिन्दी में करूँ। क्योंकि हमारी मातृभाषा कर्नाटकी है। अतः नृदिप्रा रह जाना स्वाभाविक है। बिबेकी पुरखों की दोष छेड़कर गुण ग्रहण करना चाहिए। इस ग्रंथ में कवि ने भक्ति रस के रूप में बड़े ही सुन्दर ढंग से आध्यात्म रस का वर्णन किया है जिसके पढ़ने-सुनने से पाठकों को अपूर्व रस का आस्वादन होगा और उनकी आत्मा को शान्ति प्राप्त होगी।"

आचार्य श्री ने कन्नड, तमिल, मराठी, गुजराती इत्यादि प्रादेशिक भाषाओं का अनुबाद करते समय कवि के मूल काव्य एवं कथा को भी देवनागरी लिपि में प्रस्तुत किया है। कन्नड, तमिल, मराठी, गुजराती के पद्यों को देवनागरी लिपि में लिखकर देने के कारण हिन्दी भाषा-भाषियों को कन्नड एवं तमिल की भक्तिपरक रचनाओं का हिन्दी में पाठ करने की सुगमता भी प्राप्त हो गई है। आचार्य श्री के इस प्रयत्न में हिन्दी भाषा-भाषियों को कन्नड आदि भारतीय भाषाओं के माधुर्य एवं शब्दावली से परिचित होने का अवसर प्राप्त हुआ है। आचार्य श्री को उत्तर एवं दक्षिण की विभाजक रेखाओं को मिटाकर उन्हें एक सूत्र में सभाव्योचित करने में सफलता मिली है।

विभिन्न आर्य ग्रंथों को हिन्दी में अनुवित करके प्रकारान्तर से आचार्य श्री ने यह इवित किया है कि यदि देवतागरी लिपि को अभिव्यक्ति के माध्यम के रूप में अपना लिया जाए तो राष्ट्र की भाषा-समस्या का स्वयं ही समाधान हो जाएगा ।

काव्य वाग्यताएं

आचार्य श्री की साहित्य-समाराधना का उद्देश्य बीतराम भगवान् की वाणी में रस-निमल होकर मोक्ष-सुख की ओर अग्रसर होना है । उनकी मान्यता है कि जिस महाकाव्य अथवा काव्येतर रचना में जीवन को उदात्त बनाने के लिए सर्वशक्तिमान प्रभु की वाणी नहीं है वह रचना कभी भी मधुर एवं सुन्दर नहीं हो सकती । आचार्य नयनेन के माध्यम से उन्होंने अपने कथन को इस प्रकार पुष्ट किया है—

मने इत्यन्ते पोषनिरित्तेनुमे वरे मरणि कुडितु शास्त्रबलवति ।

वसिपि वैक्वोडमनुकोमल मक्कुमे सहजमित्तदातन कम्भ ॥ (धर्मासूत, प्र० अध्याय, पृ० ४६)

अर्थात् जिस प्रकार बरसात के पानी के बिना गन्ना कोमल और सुरम्य नहीं हो सकता, उसी प्रकार भगवान् की वाणी के बिना कोई सुकवि मधुर और अच्छे शास्त्र की रचना नहीं कर सकता ।

अपनी इसी मान्यता पर और अधिक बल देने के लिए आचार्य श्री ने लौकिक जगत् के उपमानों के माध्यम से अपने भाव स्पष्ट करते हुए कहा है—

उत्पिस्वरे केसोष्कल तुप्यक्नेरेकुब्जेनोडुगुणिते स्वा—

बन्नुवे सहज तनसिपि-सण्णोडमित्तदनकविते वचिववेवपुवे ।। (धर्मासूत, प्र० अध्याय, पृ० ४६)

अर्थात् जिस प्रकार रसों में बिना नमक के सरस शाक आदि भोजन नहीं बन सकता, उसी प्रकार यदि कविता में भगवान् की वाणी का रसस्वाद नहीं होना तो वह मधुर तथा सुकाव्य नहीं बन सकती ।

एक धर्माचार्य के रूप में आचार्य श्री की महाकाव्यों के सम्बन्ध में परम्परा से भिन्न मान्यता है । भामह, दण्डी, वल्लभ इत्यादि ने महाकाव्य के लिए जिन मापदण्डों को निश्चित किया था वे आचार्य श्री को स्वीकार्य नहीं हैं । आचार्य श्री महाकाव्य के लिए ऐसे पात्रों का चयन आवश्यक मानते हैं जिनके पावन चरित्र का गुणगान करने से ८४ लाख योनियों में भ्रमण करने वाले जीव के कर्मों की निर्जरा होकर मुक्ति का मार्ग मिले । महाकवि रत्नाकर वर्णी के स्वर में अपना स्वर मिलाते हुए उन्होंने कहा है—

प्रचुरवि पवनैडु रवनेय वाक्य के । रचित्वरानतु प्नेने ।

उचितके तत्कवट् पेल्लैय प्यात्थवै । निचित प्रयोजनवैनेने ।। (भरतेश वैभव, भोग विजय, भाग १, पृ० ६)

अर्थात् कविगण काव्य के कलेवर को पूर्ण करने के लिए समुद्र, नगर, राजा, रानी इत्यादि की पद्धति का निरूपण करते हैं, किन्तु मेरा प्रयोजन भरत की कथा के गान और अध्यात्म का रहा है ।

काव्यशास्त्र में महाकाव्य के नायक एवं नायिका के शृंगार निरूपण को भी विशेष महत्त्व देते हुए कहा गया है कि इसमें काव्य के गौरव में वृद्धि होती है । आचार्य श्री का दृष्टिकोण इसमें सर्वथा भिन्न है । वे महापुरुषों के पावन चरित्र में आवश्यकता से अधिक शृंगार रस के वर्णन का समर्थन नहीं करते । 'भरतेश वैभव' के भोग विजय की १५ वीं मध्ति में उन्होंने स्पष्ट कहा है कि "पति-पत्नी के एकान्तवास का वर्णन करना बुद्धिमानों का वास्तव्य नहीं है ।" इसी कारण 'भरतेश वैभव' का अनुवाद करते समय अनेक स्थलों पर उन्होंने सयम का परिचय दिया है । राजा भरत एवं परमनी से सम्बन्धित भोगपरक पद्यों का हिन्दी में अनुवाद करते मार्गदर्शक आचार्य के रूप में उन्होंने लिख दिया है कि आगे का प्रसंग हिन्दी भाषा में अनुवित करने में कोई बुद्धिमत्ता नहीं है । इसी प्रकार श्री नयनेन कुल 'धर्मासूत' के सातवें अध्याय में सम्म्यग्दर्शन के स्थितिकरण अथ की कथा में पद्य मध्ति ११७ से २११ तक का अनुवाद भी उन्होंने नहीं किया है । मूल कृतियों के साथ न्याय करने की भावना से अनुवित रचनाओं में मूल पद्यांश अवश्य दे दिया है ।

आचार्य श्री की मान्यता है कि रचनाधर्मों साहित्यकागे को लोकापवादों की चिन्ता न करते हुए धर्मकथाओं के लेखन में निरन्तर संलग्न रहना चाहिए । कुछ व्यक्तित्व केवल दोष-दर्शन करते हैं । बुद्धिमान व्यक्तियों को उनकी चिन्ता नहीं करनी चाहिए । आचार्य नयनेन के माध्यम से सम्म्यग्दर्शन के स्वरूप का विवेचन करते हुए वे कहते हैं, "सज्जन लोग काव्य में दोषों को ग्रहण नहीं करते । वे केवल उसके सार को देखते हैं । दुर्जन लोग सारार्णित काव्य होने पर भी उसमें दोष देखते हैं ।"

नई पीढ़ी के रचनाधर्मी साहित्यकारों के मनोबल को ऊँचा करने के लिए वे कहते हैं कि सृष्टि में ऐसी कौन-सी वस्तु है जिसमें दोष नहीं है। हृये तो केवल काव्यकार की भावना को दृष्टिगत करना चाहिए—

धर्मिणोत्तमे कष्टं तु बोधिविषयम् । कविं ह्रुयो निर्मलं यो ।

संश्लिप्तं शब्दं बोधयन् लोभ्ये सुकथेने । बह्वरे धर्ममासुखदे ॥ (भरतेश वैभव, भोग विजय, भाग १, पृ० ४)

अर्थात् दोष कहा नहीं है? क्या चन्द्रमा में कलक नहीं है? तो क्या इससे चांदनी कलङ्कित होती है? नहीं, कवापि नहीं। शब्दगत दोष जा जाए तो इससे क्या कुछ धर्म में अन्तर आ सकता है?

प्राचीन भारत में धर्म व दर्शन की जटिलताओं के मयाघान के लिए संस्कृत भाषा का अवनमन लिया जाता था। भगवान् महावीर स्वामी ने अपनी धर्मदेशना में अर्धमागधी (लोक भाषा) का आश्रय लेकर धर्म के स्वरूप को सभी के लिए सुलभ कर दिया। भगवान् महावीर स्वामी के परवर्ती जैनभाष्यों ने संस्कृत, प्राकृत, शौरसेनी, अपभ्रंश एवं आबलिक भाषाओं में प्रचुर मात्रा में साहित्य का प्रणयन किया है। कन्नड, तमिल इत्यादि अनेक प्रादेशिक भाषाओं का प्राचीन साहित्य तो वास्तव में जैनभाषाओं की अधूतपूर्व देन है। आचार्यरत्न श्री देश-भूषण जी महाराज का भी भाषा के सबंध में उदार दृष्टिकोण रहा है। उनका जन्म कन्नड एवं मराठी के सन्धिस्थल जिला बेलगाम में हुआ है। अतः कन्नड एवं मराठी दोनों ही उनकी मातृभाषाएँ हैं। एक धर्मप्रभावक आचार्य के रूप में उन्होंने अंग्रेजी, तमिल, संस्कृत, प्राकृत, हिन्दी, गुजराती, बगला इत्यादि में भी दक्षता प्राप्त की है। उनकी धर्मप्रभावना लगभग सम्पूर्ण भारतवर्ष में हुई है। अतः भारतीय भाषाओं की प्रादेशिक बोलियों, ग्रामीण भाषा इत्यादि में भी उनका परिचय हुआ है। बहुभाषाविज्ञ आचार्य श्री ने भाषा संबंधी अपनी मान्यता को इस प्रकार प्रकट किया है—

“अपनी मातृभाषा सीखने के साथ द्वितीय भाषा के रूप में भारत की प्राचीन भाषा संस्कृत का अध्ययन करना भी आवश्यक है। संस्कृत भाषा में साहित्य, व्याय, व्योतिष, वैद्यक, नीति, सिद्धान्त, आचार आदि अनेक विषयों के अन्धे-अन्धे सुन्दर ग्रंथ विद्यमान हैं, जिनको पढ़ने के लिए संस्कृत भाषा का ज्ञान होना अति आवश्यक है। जर्मनी, रूस, जापान आदि विदेशों के विश्वविद्यालयों में संस्कृत भाषा पढ़ाई जाती है, तब हमारे विद्यार्थी संस्कृत भाषा में अवगमन करते, यह बड़ी कमी और सज्जा की बात है।” (उपदेशसार संग्रह, भाग २, पृष्ठ ३०१)

‘अपराजितेश्वर शास्त्र’ की समाप्ति पर अपनी विशेष टिप्पणी देते हुए आचार्य श्री ने हिन्दी को राष्ट्रभाषा का गौरव प्रदान किया है। इस राष्ट्रभाषा हिन्दी के ने सरल और सुबोध स्वरूप के पक्षधर रहे हैं। उन्होंने अपने अनेक ग्रंथों की भूमिका में भी इस आशय के भाव प्रकट किए हैं। यह विविध सयोग ही है कि ‘अपराजितेश्वर शास्त्र’ के हिन्दी अनुवाद का समापन कार्य राष्ट्रीयक पं० जवाहरलाल नेहरू के जन्मदिवस अर्थात् १४-११-१९४५ को सम्पन्न हुआ था। राष्ट्रभाषा हिन्दी के सरल स्वरूप के सम्बन्ध में पं० नेहरू के विचार भी कुछ इसी प्रकार के थे। वस्तुतः आचार्य श्री भाषा को अभिव्यक्ति का माध्यम मानते हैं। वे किसी भाषा विशेष से बंधे हुए नहीं हैं। उनका लक्ष्य तो धर्ममयी वाणी का प्रचार-प्रसार रहा है। अतः उन्होंने अपनी अनूदित कृतियों में विद्वानों का सहयोग लेकर अनेक अशो का अंग्रेजी में भी पद्यानुवाद कराया है। आचार्य श्री के शब्दों में, “अंग्रेजी अनुवाद केवल इस अभिप्राय से किया गया है कि अन्य देशवासी भी जो कन्नड़ी व हिन्दी भाषा से अनभिज्ञ हैं उन्हें भी इस भारतवर्ष के महान् चक्रवर्ती तथा जैन मान्यन का पूर्ण परिचय मिल जाए और उनके भाव भी इस अहिंसा धर्म में लगे।” (भरतेश वैभव, भूमिका)

आचार्य श्री द्वारा रचित एवं अनूदित साहित्य का अनुशीलन करने के लिए सुविधा की दृष्टि से इसे निम्नलिखित शीर्षकों में विभाजित किया जा सकता है—पौराणिक साहित्य, दार्शनिक साहित्य, भक्ति साहित्य, उपदेशात्मक-उद्बोधक साहित्य, अन्य विधाओं का साहित्य, मेरित साहित्य।

(१) पौराणिक साहित्य

जैनगम के बारहवें श्रृंगार दृष्टिवाद के अंशों में प्रथमानुयोग का उल्लेख मिलता है। प्रथमानुयोग में नेमठ महापुरुषों के जीवन-चरित्र का विस्तार से विवेचन किया गया है। नेमठ भलाका पुरुषों की सूची का क्रम शास्त्रकार समुच्चय के अनुसार इस प्रकार है— २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलदेव, ६ वासुदेव, ६ प्रतिवासुदेव।

(अ) तीर्थंकर—आदिनाथ अजितनाथ, सप्रवनाथ, अजितनन्दनाथ, मुनिनाथ, पद्मप्रभ, सुपार्श्वनाथ, चन्द्रप्रभु, पुण्ड्रदत्त, शीतलनाथ, श्रेयामनाथ, वासुपुण्य, विमलनाथ, अनन्तनाथ, धर्मनाथ, शान्तिनाथ, कुन्त्याथ, अरुन्धताथ, मल्लिनाथ, मुनिमुदरनाथ, नमिनाथ, नेमिनाथ, पारश्वनाथ, महावीर स्वामी।

(आ) चक्रवर्ती—भरत, सगर, मयवा, सनतकुमार, नातिनाथ, कुबुनाथ, अरहनाथ, सुभोग, महापद्म, हरितेन, जयसेन, ब्रह्मदत्त ।

(इ) बलदेव—रघु, विजय, अचल, सुधर्म, सुप्रभ, सुदर्शन, नंदिमित्र, राम, पद्म ।

(ई) बासुदेव—मिथुन, द्विपुत्र, स्वयंभू, पुरुषोत्तम, पुरुषसिंह, पुरुषवर, पुंडरीक, दत्तनारायण, कृष्ण ।

(उ) प्रसिद्धानुदेव—अश्वघोष, तारक, मेरु, निरुध, मधुकैटभ, बली, प्रहरण, रावण, जरासंध ।

भगवान् महावीर स्वामी के समवधरण मे राजा श्रेणिक की प्रार्थना एव जिज्ञासा पर परमपूज्य श्री गौतम गणधर ने बंसठ महापुरुषों की कथा, उनके पूर्वज एव जिनवाणी के सार का निरूपण किया था । सन्नाट् श्रेणिक एव गौतम गणधर के प्रश्नोत्तर से निःसृत साहित्य को पौराणिक साहित्य कहा जाता है । पौराणिक मान्यताओं के अनुसार बंसठ सलाका पुरुषों में वर्णित सभी तीर्थंकर मोक्ष पाते हैं । बलदेव भी ऊर्ध्वगामी होते हैं । बासुदेव और प्रतिबासुदेव अधोगामी होने हैं । चक्रवर्तियों में ऊर्ध्वगामी एव अधोगामी दोनों होते हैं ।

बंसठ सलाका पुरुष भव्य होते हैं । भेदाभेद रत्नत्रयात्मक धर्म को धारण कर उसी भव से स्वर्ग आने की जो कथा कही जाती है उसे अधर्मान्नाम कहते हैं । मोक्ष जाने तक जो कथा है वह चारित्र कहलाती है । तीर्थंकर और चक्रवर्ती के कथानक को पुराण कहते हैं । आचार्य श्री द्वारा प्रणीत साहित्य मे पुराण, चारित्र एव अधर्मान्नाम तीनों का समावेश है ।

आचार्य श्री द्वारा प्रणीत साहित्य मे प्रथमानुयोग संबंधी सामग्री प्रचुर मात्रा में है । प्रस्तुत शीर्षक के अन्तर्गत इनमे से कतिपय प्रमुख रचनाओं पर विचार-विमर्श किया जायेगा ।

भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन

आचार्य श्री का भगवान् महावीर स्वामी के प्रति विशेष रागात्मक सम्बन्ध रहा है । इसी कारण वे भगवान् महावीर की पावन वाणी एव सदेन को विश्वव्यापी बनाया चाहते हैं । आपने अपने बृहदकाव्य ग्रंथ 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व-दर्शन' में श्रावक समुदाय को आशीर्वाचन देते हुए लिखा है—“यह हमारा सौभाग्य है कि वर्तमान काल में हम सब परम तीर्थंकर शासन देव भगवान् महावीर के कल्याणकारी शासन-शीर्ष में रह रहे हैं और उनके लोकपालन शासन में रहकर आत्म-कल्याण की राह पर चल रहे हैं । इसमें भी अधिक सौभाग्य की बात यह है कि भगवान् महावीर का २५०० वा निर्वाण महोत्सव मनाये का हमें सुभाग मिल रहा है । इस महात्सव के उपलक्ष्य में भगवान् महावीर का जीवन-परिचय और उनका तत्त्वदर्शन समझने का सुअवसर सर्वसाधारण को सुलभ करने की भावना हमारे मन में थी ।” आचार्य श्री के बुद्धिकोण मे भगवान् महावीर स्वामी का स्वरूप अत्यन्त विराट् था । उनकी मान्यता है कि, “व्यक्ति की एक सीमा होती है, वे असीम हैं । उनका व्यक्तित्व असीम था । वह देश, काल, जाति आदि की क्षुद्र मकोर्षताओं से अतीत तथा विराट् थे ।”

प्रस्तुत ग्रंथ मे भगवान् महावीर के पूर्व जन्मों और वर्तमान जीवन का परिचय दिया गया है । पुरुषा भील द्वारा मुनि सगरसेन से मद्य-मासादि के त्याग का नियम, व्रत के प्रभाव मे लोभर्ष नामक महाकल्प विमान मे महाकृद्धिधारी देव स्वरूप का प्राप्ति करना, तत्पश्चात् आद्य तीर्थंकर श्री ऋषभदेव के पौत्र मरीचि के रूप मे उत्पन्न होना और फिर अनन्तानन्त भवों में भ्रमण करके अन्तिम तीर्थंकर महावीर के रूप मे अवतरित हो जाना इस काव्य का विषय है । भगवान् महावीर स्वामी के गर्भ, जन्म, तप, ज्ञान एव मोक्षकल्याणक का भी हृदय-स्पर्शी वर्णन है । भगवान् महावीर के पूर्वजन्मों की कथा के रूप मे आचार्य श्री द्वारा दी गई टिप्पणियों से ग्रंथ मे विज्ञान रूप ले लिया है । प्रस्तुत ग्रंथ के अन्य भागों मे जो महत्त्वपूर्ण एव उपयोगी सामग्री दी गई है उसके कारण यह ग्रन्थ एक तीर्थंकर का पुराण होते हुए भी महापुराण बन गया है ।

भरतेश्वर भव

आचार्य श्री को आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव के पराक्रमी पुत्र चक्रवर्ती भरत ने विशेष रूप से अभिभूत किया है । सन्नाट् भरत हमारे देश की आध्यात्मिक विद्या के गौरव-पुरुष रहे हैं । उनकी विजयवाहिनी ने ही सर्वप्रथम हम देश को एकछत्र शासन के अन्तर्गत संगठित किया था । विक्रम व पीरुष ने सम्पूर्ण सन्नाट् भरत वैभव की अट्टालिकाओं मे रसकीड़ा करते हुए भी परमयोगी थे । इसी साधना के बल पर सन्नाट् भरत ने विगम्भर दीक्षा ग्रहण करने के पश्चात् युग-युगांतर के कर्म क्षण भर में निर्वर्ण करके मुक्ति के पथ को पा लिया था ।

आचार्य श्री ने इस मोक्षदायिनी कथा का सर्म, रोचक एवं सरल शैली मे प्रस्तुतीकरण किया है । इस कथा के माध्यम से आचार्य श्री ने भारत की मुक्त आत्मा की सकलरक्षा है और सामाजिकता मे निर्यात मानवजाति को गृहस्थ धर्म का पालन करते हुए भी निराल्प जीवन व्यतीत करने का मन्त्र दिया है ।

धर्माभूत

आचार्य नयसेन कृत धर्माभूत कान्ह भाषा का किश्ट ग्रंथ है। प्रस्तुत ग्रंथ में गद्य एवं पद्य के माध्यम से आचार्य नयसेन ने समयवशान के स्वल्प, उसके आठ अंग एवं पाच वस्तो पर कथाएं प्रस्तुत करके भटकती हुई मानव जाति को धर्माभूत प्रदान किया है।

आचार्य श्री देशभूषण जी की मान्यता है कि कथा साहित्य द्वारा मानव-मन को शीघ्र ही धर्म के पथ पर लगाना जा सकता है। उनके अनुसार जो काव्य या कथा जड़मति के हृदय में प्रवेश कर उसकी रीच को जागृत कर सके ऐसा सुगम सर्वगम्य काव्य ही काव्य एव का अधिकारी है। धर्माभूत के माध्यम से आचार्य श्री ने अनेक पौराणिक पात्रों का सुष्ठी पाठकों से परिचय कराया है। आचार्य श्री की कथा शैली सहज एवं रोचक है। सभी आयु वर्ग के श्रावक-श्राविका इस कथामागार का समान रूप से आनन्द ले सकते हैं। कथाओं की रोचकता एवं सारतन्त्रता के कारण पाठक ग्रन्थ को बीच से नहीं छोड़ पाता। इन कथाओं के माध्यम से श्रावक समुदाय को धार्मिक मूल्यों के प्रति अधिक आस्था रखने का मन्त्रण दिया गया है।

मेरुमन्दर पुराण

श्री बामनाचार्य कृत तमिल ग्रन्थ 'मेरुमन्दर पुराण' में १३ वें तीर्थंकर भगवान् श्री विमलनाथ जी के गणधर मेरु और मन्दर के मोक्ष जन की कथा है। राजकुमार वैजयन्त अपने पिता मुनि श्री सजयत पर हुए उपसर्ग के समाचार से क्रुद्ध हो गया था। उसने उपसर्ग-कर्ता विष्णुद्यू को नागपाश में बांधकर मार्गन का निश्चय कर लिया था। दैवयोग से उसी समय सातवकल्प में परिनिर्वाण पूजा के निमित्त आए हुए आदित्यभाव देव ने उसको भेट हाँ गई। आदित्यभाव देव ने मेरुमन्दर पुराण के कथापात्रों के पूर्वभूव वर्णन के व्याज से कथाओं का जो बृहद निरूपण किया है उससे पाठकों को यह प्रतीत होने लगता है कि सत्सार के प्राणियों का सम्बन्ध भाव अस्वाधी है। यदि प्राणी को अपना कल्याण करना है तो उस राग-द्वेष को बहाने वाले प्रयोगों से बचकर आत्मकल्याण के लिए प्रयास करना चाहिए। इस प्रकार आचार्य श्री ने 'मेरुमन्दर पुराण' की रोचक एवं प्रेरक कथाओं के माध्यम से पाठकों को सासारिकता से विरक्त होकर आत्मचिन्तन की प्रेरणा दी है।

आचार्य श्री द्वारा प्रणीत अन्य रचनाओं में भी प्रयमानुयोग के स्वर सुखरित होने हैं। ऐसा होना स्वाभाविक है क्योंकि आचार्य श्री को धर्म की मर्यादाओं में प्रतिदिन पटुआवश्यक धर्म का पालन करना होता है। अतः तीर्थंकर भगवान् की स्तुति उनके दैनिक जीवन का अंग है। आचार्य श्री पौराणिक साहित्य के अध्ययन-नमन से अपने जीवन को गति एवं दिशा देते हैं। एक धर्मसत्य के रूप में राष्ट्र के कल्याण की भावना से उन्होंने पौराणिक साहित्य को सहज, सरल एवं रोचक रूप में प्रस्तुत करके मानव जाति का महान् उपकार किया है।

(२) दार्शनिक साहित्य

आचार्यवर्गन श्री देशभूषण जी की दृष्टि में धर्म की गतिशीलता उसके दर्शन शास्त्र में निहित होती है। आचार्य श्री ने श्री गौतम गण-धर एवं राजा श्रेणिक के प्रश्नोत्तर के माध्यम में 'धर्माभूत' में अपनी भावनाओं को इस प्रकार व्यक्त किया है—'हे राजन्! कान लगाकर सुनो। बिना राजा के पृथ्वी, बिना भोजन के वृत्ति, बहुमूल्य वस्त्रों के बिना आभूषण, अलंकार के बिना बेव्या, विभेष नाभ के बिना तोडा हुआ कमल पुष्प, कमल के बिना तालाब, फल बिना देश, रक्षा बिना राजा का राजपद जिस प्रकार व्यर्थ है उसी प्रकार दर्शन रहित जो धर्म है, इस जगत् में वह कभी भी शोभा नहीं पाता।'

आचार्य श्री की दर्शनशास्त्र के प्रति सहज रीच है। 'भावनामार्ग' में आचार्य श्री ने दर्शन सम्बन्धी सूत्रों को समझाने के लिए लौकिक उपमाओं एवं प्रचलित कथाओं का आश्रय लिया है। 'वर्धमान पुराण' का सम्पादन करने समय उन्होंने यह को उपयोगी बनाने के लिए तत्त्व दर्शन पर विशेष सामग्री प्रस्तुत की है। इसी कारण ग्रंथ का नाम श्री 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन' रखा गया है। इस बृहद्काय धर्मग्रन्थ में भी उन्होंने जैन दर्शन के सार का प्रस्तुत किया है। मत्थेय में यह कहा जा सकता है कि आचार्य श्री अपनी क्रतियों के माध्यम से जैन दर्शन के मिट्टानों का प्रचार-प्रसार करने में निरन्तर सलग रहते हैं। उन्होंने प्रायः सभी रचनाओं में दर्शन सम्बन्धी समस्याओं का समाधान किया है। अपनी रोचक एवं उपदेशमयी शैली से दर्शन शास्त्र के गम्भीर विषयों को उग्रेने सरल एवं बुद्धिमय बना दिया है। आचार्य श्री की यह मान्यता रही है कि यदि हम अपने धर्म के शाश्वत मूल्यों की ओर देख-विदेख के बुद्धिजीवियों का ध्यान आकर्षित करना है तो जैन समाज को दर्शन विषयक ग्रन्थों का विशेष रूप से प्रचार-प्रसार करवाना चाहिए। इसी भावना से उन्होंने श्री पुट्टय्या स्वामी द्वारा कान्ह भाषा में लिखी गई 'द्वयसंग्रह' की तात्पर्यपूर्ण प्रति की व्याख्या एवं सम्पादन का महान् कार्य किया है। प्रस्तुत ग्रंथ के सारतत्त्व को

सुजन-सकल्प

विश्वव्यापी बनाने के लिए उन्होंने हिन्दी टीका के साथ अंग्रेजी अनुवाद भी दे दिया है।

(३) भक्ति साहित्य

आचार्य श्री द्वारा प्रणीत साहित्य का मुख्य प्राक भक्ति भावना है। सत्सार-चक्र में भटकती हुई आत्मा की मुक्ति के लिए आचार्य श्री स्वयं विदेहलोक स्थित तीर्थंकर अपराजितेश्वर की धारण में चले जाते हैं। महाकवि रत्नाकर वर्णी की धार-धाया में सम्मिलित होकर वे १२७ पद्यों में प्रभु का स्तवन करते हुए सत्सार-सागर से पार करा देने की प्रार्थना करते हैं। १२८ वें पद्य में भगवान् का ग्रन्थकार की प्रार्थना पर अमय बर्षन है, जिसमें कहा गया है—“धोका मत करो, अच्छी तरह धाक लगाकर पूजा करो। यदि इस तरह मन लगाकर पूजा करोगे, स्तुति करोगे तो निश्चयपूर्वक अपराजितेश्वर अनन्तवीर्य स्वामी और श्री मन्दर स्वामी का साक्षात् दर्शन करोगे।”

‘रत्नाकर सतक’ में श्री भक्ति की सत्ताकिनी प्रवाहित है। आचार्य श्री भगवान् को सम्बोधित करते हुए कहते हैं, “हे रत्नाकाशीश्वर, आप करोड़ों सूर्य और चन्द्र के प्रकाश को धारण करने वाले हैं। आपने इस पृथ्वी के ऊपर पाच हजार धनुष के आकार में सोने और रत्नों के प्रकाश में विभित लक्ष्मी-वस्त्ररूप के सद्य धारा में स्वर्णमयी कमल की कणिका से चार अंगुल के उन्नत प्रदेश में, जय की प्राप्त किया था।” आचार्य श्री की उनसे एक ही भक्तिपूर्ण प्रार्थना है—“आत्म-स्वरूप के प्रति श्रद्धा, उत्कृष्ट ज्ञान और चारित्र्य इन तीनों को रत्नत्रय कहते हैं। यही रत्नत्रय आत्मा का अलंकार है। इसीलिए मैं तीनों रत्न स्वीकार करने योग्य हूँ, ऐसा ज्ञान ससारी जीवों को समझाया है। हे भगवन्! उस रत्नत्रय को प्राप्त करने की धारणा मेरे हृदय में जागृत करे।”

आचार्य श्री ने शमोकार ग्रन्थ में पञ्च-परमेष्ठी के स्वरूप का वर्णन करते हुए स्थान-स्थान पर भक्ति से अभिभूत होकर स्तुतिपरक साहित्य प्रस्तुत किया है। उनके मानस में २४ तीर्थंकर सदैव चिराजमान रहते हैं। इसीलिए आपके साहित्य में तीर्थंकर भक्ति एवं तीर्थ क्षेत्र गवना विशेष रूप से विद्यमान रहती है। भगवान् नृपभवेन के प्रति आपका अग्रिम भक्ति भाव है। इसीलिए शमोकार ग्रन्थ में आपने उनके १००८ नाम व्याख्या सहित प्रस्तुत किए हैं। आपकी प्रगाढ़ भक्ति के कारण ही देश के विभिन्न भागों में नित्य नवीन दर्शनीय धर्मस्थलों का विकास हो रहा है।

आचार्य श्री ने आचक्र समाज की सुविधा के लिए अनेक भक्तिपरक ग्रन्थों का प्रणयन किया है। उनमें सद्प्रयासों से जैन मन्दिरों के पूजन में व्यवहृत होने वाली विभिन्न पूजाओं, आरतियों और पाठ एवं प्रविधि के बृहद् सङ्ग्रह भी प्रकाशित हुए हैं। आचार्य श्री अपराजित सम्प्र शमोकार के सदान्तायक हैं। धर्माराधन के लिए ये स्वयं इस मन्त्र का जाप करते हैं और इसकी अचिन्त्य शक्ति का जीवन की निधि मानते हैं। श्रावक समाज में भक्तिपूर्ण वागाव-ण बनाने के लिए उन्होंने राजधानी व मन्दिरो में दुर्लभ प्रतिष्ठा एकत्र करके ‘शमोकार ग्रन्थ’ एवं ‘शमोमन्त्र कला’ नामक महान् ग्रन्थों का सम्पादन किया है। आचार्य श्री ने शमोमन्त्र साहित्य का आयादन करके जैन धर्म की स्थापना का सङ्ग्रह भी किया है। इस बाइबेल में भी आप भक्तिपरक साहित्य के सङ्ग्रह एवं प्रकाशन में मग्न हैं रहते हैं।

सन् १९८१-८२ में जयपुर में हुए चालुमान के समय आचार्य श्री ने एक मन्दिर के शालग्राम ध्वजार से सविन भक्तानाम को खोज निकाला था। आचार्य श्री की श्रेष्ठा में यह शय भी जीष ही प्रकाश में आने वाला है।

आचार्य श्री की एक विशेषता यह है कि बावक-बाविकाओं अथवा अशिक्षित महिलाओं द्वारा भी भक्ति भाव जागृत करने के लिए वे अपने ग्रन्थों में भक्तिपरक अनेक चित्रों को सम्मिलित कर लेते हैं। भरतेज वैभव, भगवान् सत्तावीर और उनका तन्त्र वर्णन, शमोकार-ग्रन्थ आदि के सहस्रो चित्र इस दृष्टि से अवलोकनीय हैं।

(४) उपदेशात्मक-उद्बोधक साहित्य

श्रावक समाज को आचार्य श्री के मुखारविन्द से धर्म-श्रवण की विशेष अपेक्षा रहती है। धर्मगुरु के रूप में समाज का समीचीन मार्ग-दर्शन एवं धर्म के स्वरूप का परिचय कराने के लिए उन्हें प्रायः नियमित रूप से उपदेश देना पड़ता है।

जैनधर्म की शास्त्रीय मर्यादों का पालन करते हुए माधु एक स्थान में दूसरे स्थान तक जाने के लिए पदयात्रा करते हैं। अतः जैन साधुओं का सत्सक समाज के विभिन्न वर्गों से स्पर्शमय हो जाता है। आचार्य श्री देशभूषण जी अपनी राष्ट्रव्यापी पदयात्राओं के लिए विशेष

रूप से स्मरण किए जाते हैं। पदयात्राओं के समय उनके सम्पर्क में आने वाले धर्मप्रेमियों की जिज्ञासाओं एवं झुपुहल को शांत करने के लिए उन्हें उपदेशात्मक शैली का आश्रय लेना पड़ता है। उन्होंने अपनी ५१ वर्षीय मुनिधर्म में कितनी धर्मसभाओं को सम्बोधित किया, उनके सम्पर्क में कौन-कौन आया, उनके उपदेशानुत् से कितने लाख व्यक्ति अनुग्रहीत हुए, आदि प्रश्नों का उत्तर देना कठिन है, किन्तु उनकी जीवन-सारणी का विश्लेषण करने से यह निष्कर्ष निकलता है कि उन्होंने अब तक १० हजार से अधिक धर्मसभाओं को अवश्य सम्बोधित किया है और उनके सम्पर्क क्षेत्र में कई करोड़ आश्रित आए हैं। उनके प्रवचनों में शासन के सूत्रधारों से लेकर मिट्टी की उर्वरा कृषि एवं कल-कारखानों को माला जीवन देने वाले कृषक एवं मजदूर आदि सामान्य रूप से सम्मिलित होते हैं। इसीलिए आचार्य श्री धर्म के स्वरूप एवं अपनी आन्तरिक अनुभूतियों को जनसभाओं में लोक-कल्याण के लिए व्यक्त कर देते हैं। उनकी पावन बाणी को सर्वसुलभ एवं कालायी रूप देने की भावना से धर्मकीर्ण आश्रक-आश्रिकाओं ने उनके उपदेशों को उपदेशसार के रूप में प्रकाशित कराया है।

जैन धर्म की शास्त्रीय मर्यादाओं के अन्तर्गत दिगम्बर मुनि वर्षाकाल में किसी निश्चित स्थान पर चातुर्मास करते हैं। इस प्रकार के प्रवास काल में धर्मसभाओं का विशेष रूप से आयोजन होता है। श्रद्धा से भाव-विभोर होकर आश्रक-आश्रिकाएँ उनके उपदेशों को साधनों की सुलभता के अनुसार पुस्तकाकार रूप में देते हैं। आचार्य श्री के विरन्तर विचरण के कारण उनका उपदेशात्मक साहित्य एक स्थान पर उपलब्ध नहीं हो पाता। यहाँ हम उनके जयपुर, दिल्ली, कलकत्ता एवं कोयंबी में हुए उपदेशात्मक साहित्य का ही विश्लेषण कर रहे हैं।

आचार्य श्री के प्रवचनों का विश्लेषण करने के उपरान्त यह निष्कर्ष निकलता है कि वे मनुष्य भव को मुक्ति का द्वार मानते हैं और इसीलिए संसारी प्राणियों के कल्याण के निमित्त वे आवश्यक मार्ग-दर्शन करते हुए जीवन के प्रत्येक क्षण का सार्वक उपयोग करने का परामर्श देते हैं। महानगरी दिल्ली में सर्वप्रथम मगन-प्रवेश के अवसर पर विशाल जन-सभा को सम्बोधित करते हुए उन्होंने अपनी आन्यता को इस प्रकार प्रस्तुत किया है—“मनुष्य भव की सफलता में उस धर्म आराधन से है जो कि देव परमार्थ में भी नहीं मिलता और जिससे आत्मा का उद्धार होता है। आत्मध्यान द्वारा अनादि परम्परा में चली आई कर्म बेड़ी को तोड़कर मनुष्य सदा के लिए पूर्ण स्वतंत्र पूर्णमुक्त भी हो सकता है। तब तुल्य नर-जन्म पाकर मनुष्य जीवन के अमूल्य अणु में से एक भी अणु व्यर्थ नहीं खोना चाहिए।” (उपदेशसार संग्रह, भाग १, पृ. २)

उपदेशों के प्रतिपादक विषय को प्रामाणिक एवं विज्ञान-सम्मत बनाने के लिए आचार्य श्री अनेक रोचक संवादों का आश्रय लेते हैं। बुद्धों में आत्मा को सिद्ध करने के लिए उन्होंने कलकत्ता के ईडन बाग में हुए १० अगदीशचन्द्र बोस एवं पं. पन्नालाल जी बाकसीवाल के वार्तालाप को प्रस्तुत किया है। इस प्रकार के संवादों से जैन-धर्म के सिद्धान्तों के प्रति निष्ठा आगूत करने में वे सफल हुए हैं। इसी प्रकार विषय को प्रभावक एवं बेगमान बनाने के लिए वे प्रायः अंग्रेजी, उर्दू, हिन्दी, संस्कृत के मुहावरों व सूक्तियों का प्रयोग करते हैं। समय को अमूल्य सम्पत्ति बताते हुए उन्होंने Time is the money का प्रयोग किया है। चर्ची की सुई से निकलने वाली टिक-टिक ध्वनि के द्वारा उन्होंने कार्य को शीघ्र ही करने का उपदेश दिया है।

भाव को प्रभावशाली बनाने के लिए वे प्रायः अंग्रेजी कविताओं के रोचक अन्व प्रस्तुत करते हैं। उपदेशसार प्रथम भाग में प्रयुक्त अंग्रेजी कविता का अंश इस प्रकार है—

“Tick the clock says tick tick tick
what you have to do, do quick”

आचार्य श्री एक आदर्श धर्मसाधक हैं। उनसे यह अपेक्षा की जाती है कि वे अपना सारा समय आत्मकल्याण के लिए ही केन्द्रित करेंगे। वे अपनी सहाय्य माधना में से समय निकालकर जन-समुदाय का मार्ग-दर्शन क्यों करते हैं? इसका सटीक उत्तर आचार्य श्री ने अपने प्रवचनों में इस प्रकार दिया है—“बीर शासन को व्यापक बनाने के लिए हमारा प्रयत्न कर्मव्य अर्थात् सामाजिक सङ्गठन को दृढ़ बनाना है। गृहस्थ धर्म की आति श्रेणी स्वाधीन लोगों का सङ्गठन श्री वीरवाणी के प्रचार के लिए अत्यावश्यक है।” (उपदेशसार संग्रह, भाग १, पृ. १२६)

जैन धर्म में सफल आचार्य को चतुर्विध सच का पालन करना होता है। अतः मुनि, आचार्य, आश्रक-आश्रिका धर्मो को समीचीन धर्मोपदेश देना उनके पद की मर्यादा के अन्तर्गत आता है। आज समाज का रूप अत्यन्त भयावह हो गया है। धर्म एवं सौकर की मर्यादाओं को तोड़कर सबकुछ धर्मों में भी शीतल सम्पन्नता के लिए चलन मार्ग को अपना लिया है। आचार्य श्री अपने धर्मप्रवचनों से समाज में व्याप्त कुदृष्टियों पर गहरा प्रहार करते हैं। बह्वैज, रात्रि-भोजन, मद्य-मांस से उत्पन्न होने वाली दुरादरों, बल-शिक्षा का कुत्सित रूप, विवाह में होने

जाने जाँडे प्रदर्शन एवं फिजूलखर्ची पर उन्होंने तीखा प्रहार किया है।

आचार्य श्री भारतीय ब्राह्मण के गंभीर अध्येता हैं। जैन धर्म एवं विश्व के अन्य प्रमुख धर्म-ग्रंथों का उन्होंने विस्तृत अध्ययन किया है। उन्होंने अपना सतत जीवन धर्माचरण में लगा दिया है। अतः उनके उपदेशों में सभी धर्मों का सार स्वयमेव आ जाता है। आचार्य श्री का उपदेशात्मक साहित्य प्रबल मात्र में होकर धर्म का सार है। बालनर में उनके द्वारा दिया गया उपदेश और उपदेशात्मक साहित्य अनेक धर्म ग्रंथों का नयनी है। इसका स्वाध्याय कर आज की वर्तमान पीढ़ी और भावी पीढ़ी आत्मकल्याण में सफल होगी, ऐसा हमारा विश्वास है।

आचार्य श्री अपने उपदेशों में भारतीय एवं विश्व इतिहास की अनेक प्रेरक एवं रोचक घटनाओं का बहुलता से उल्लेख करते हैं। साथ ही, दैनिक समाचार पत्रों में प्रकाशित होने वाली घटनाओं का विवरण भी उनके उपदेशों में प्रचुर होता है। चीन के राजवंश, रूस के आर, जर्मनी के कैसर की अन्यायपूर्ण हस्तगत की हुई राज्य सम्पत्ति के दुष्परिणामों का उल्लेख उन्होंने अनेकत्र किया है। भारत-विभाजन एवं उसके उत्पन्न मानवीय पीड़ा का कण्ठ दुःख भी उनके उपदेशों में मिलता है।

आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज के पास अनुभूतियों का भण्डार है। पदयात्राओं के सन्दर्भ में उन्हें अनायास ही भारतीय समाज का अध्ययन करने का अवसर मिल जाता है। स्थान-स्थान पर अनेक व्यक्ति उनसे धर्म संबंधी विषयों पर मार्गदर्शन लेने आते हैं। तत्कालीन प्रेमी अन्ती जिज्ञासाओं के समाधान के लिए उनके आगे प्रश्नों की बाँछार कर देते हैं। समाज के अनेक रंगों से वे परिचित हैं। सत्य परिदृश्य की आद में पापमय आचरण के प्रसंगों की सत्य कथाओं को उन्होंने सुना है। चम्पल के बीठरों में दसुयों के प्रायश्चित्त भाव के आप साक्षी रहे हैं। इसी प्रकार की अनेक घटनाओं में उनको जीवन-दृष्टि प्रदान की है। अनुभूत सत्यों से प्रेरित होकर उन्होंने मानवता का मार्गदर्शन करने के लिए भगवान् महावीर और मानवता का विनाश, डाई हजार वर्षों भ भगवान् महावीर (स्वामी) की विश्व को देन, अहिंसा और अनेकाल, नर से नाशयन, मानव जीवन, गुरु शिष्य प्रश्नोत्तरी, व्याधि पुस्तकों का प्रणयन विधा है। ये सभी पुस्तकें सरल एवं रोचक गीतों में हैं। कठो-कठो ऐसा लगता है कि आचार्य श्री पाठक में वनचोचन कर रहे हैं।

भारतीय महिला समाज में महाराज श्री को अत्यधिक अपेक्षाएँ हैं। बालकों के पासन-पोषण ग मानाओं के उपक्षा ०१० को देखकर वे दुःखी हो जाते हैं। ऐसे में वह परिवार के एक बयाब्द सदस्य के रूप में बा नकों के अन्त लेते ही प्रायः गृह विनयशील शिष्ट का धृष्ट न पिलाने का परामर्श देते हैं। उनकी मान्यता है कि अच्छी माताएँ ही राष्ट्र के निर्माण में महयोग दे सकती हैं। राष्ट्र में प्रचलित बुराईयों के उन्मूलन में वे नारी-जाति का महयोग चाहते हैं। आचार्य श्री के शब्दों में—“जब हमारी मानाओं को नष्ट-रूप कपट बनाने, फैशन निकालने, वेडा-बेटी के ब्याह में जनने नचाने से ही अवकाश नहीं मिलता तब हमारी कमर में युद्ध के समय प्रस्तुत होने के लिए नलवार बांधने की ऐवमें से देखता थोड़े ही आयेगी। आज हिन्दू सलाना को जनने नचाने और सग-नग फैशन निकालने का शीर्ष चर्या है तो कल उन्ही की सन्तान नाटकों में पाट करके बाजार में तबने बजा कर अपना जीवन समान कर देगी। जो देश श्रथवा समाज विनासिता में र्जित जाता है वह क्या कभी अपना न्यत्व रख सकता है ?” (डाई हजार वर्षों में भगवान् महावीर स्वामी की विश्व को देन, पृष्ठ ३५)

आचार्य श्री अपने मतलब को प्रभावी बनाने के लिए विचारोत्तेजक ऐतिहासिक प्रमाण भी पाठकों के सम्मुख प्रस्तुत कर देते हैं। विनासिता मनुष्य को कितना कष्ट बना देती है, इसका उदाहरण देने के लिए आचार्य श्री न ‘डाई हजार वर्षों में भगवान् महावीर स्वामी की विश्व को देन’ में कहा है—

“मोहम्मद शाह रहीन का समय था। दिल्ली विनासिता के रंग में डूबी हुई थी। छोटे-बड़े, प्रमी-नारीक सभी विनासिता में डूबे हुए थे। कोई नृत्य और गान की मजलिस सजाता था, तो कोई अफीम की पीनक ही में मग लेता था। जीवन के प्रत्येक विभाग में आनंद-प्रमोद का प्राधान्य था। शासन विभाग में, साहित्य क्षेत्र में, सामाजिक व्यवस्था में, कलाकोश में, उद्योग-धन्यो में, आहार-व्यवहार में सर्वत्र विनासिता व्याप्त रहती थी। राज्य कर्मचारी विषयवासना में, कविगण प्रेम और विरह के वर्णन में, कारीगर कलावत् और चिकित्सक वनने में, व्यवसायी बुरे, डग, मिस्त्री और उद्वटन करने के रोगमार में लिप्त थे। सभी की आंखों में विनासिता का सब छाया हुआ था। संसार में क्या हो रहा है इसकी किसी को खबर न थी। बंटेर सड़ रहे हैं। तीसरी की लडाई के लिये पाली बंदी जा रही हैं। कठो नौमर बिछी हुई हैं। ऐसे समय में शाहीर के शासक का खरीता देहनी बखार में पहुँचा। जिस समय उसने नाविरशाह की बडाई का हाल पढ़ा था, उस समय मोहम्मदशाह के दरबार में शराब का दौर चल रहा था, मग को पीकर शाह से लेकर दरबारी तक मदमत्त थे। खरीता सुनकर एक दरबारी ने हँसकर कहा था “अभी हनुर् बलर बात बूँ है कि शाहीर बालों के मकान बहुत जंगे हैं, इसी से उन्हें बडी डूर की सुकाली है। न कोई नाविरशाह है न उसकी इतनी हिम्मत ही है कि वह हनुर् जैसे शाह का सामना कर सके।” उस समय इस दरबारी की बात का सबसे अनुमोदन किया और शाह की

जाया से वह खरीना गराब में बोलकर पी डाला गया था। अन्त में योहन्मदसाहू की अपनी अकर्मण्यता के कारण नादिरसाह के हाथ बन्धी होना पड़ा। मालिकों पर अधिकार करके नादिरसाह ने हुकूम दिया कि “मुगलिया खानदान की तथ्या बेधमता मेरे आगे आकर नाचें।” यह नादिरसाही हुकूम सुनते ही बेधमों के हाथ के तोते उड़ गये, होशोहवास बाते रहे। भला जिन बेधमों के मखमली गद्दी पर चलने से पैर में छाले पड़ जायें, बगैर छिन्ना अंगूर खालों तो कसियत हो जायें, चान्दनी रात में नंगे बदन निकलें तो बदन कासा पड़ जायें, यह क्योंकर गैर बर्ग के सामने नाचने को प्रस्तुत हो जाती? परन्तु हील-मुज्जत बेकार थी। नादिरसाह को हुकूम साधारण हुकूम नहीं था। अन्त में लाचार उन्हें नादिरसाह के सामने जाना पड़ा। नादिरसाह को नींद था गर्ई थी, सिरहावे खंजर रक्खा हुआ था, बेगमों पसोपेश में थीं, आँख खुलते ही नाचना होगा। नादिरसाह की आँख खुली, तबज़ बढ़ल कर बोला—“बली जाओ मेरे सामने मे, मुल्हारा नापाक साया पठने से कहीं मैं भी बुझविल न बन जाऊँ। आह! तुम अपने ऐशोआराम में फँसने से इतनी बुझविल हो गई हो कि तुम्हें अपनी जस्मन का भी ध्यास नहीं है। भला जो बेगमने गैर बर्ग के सामने जान बखाने की गर्ज ने नाचने को तैयार हो सकती हैं, उनकी औलाद सलतनत क्या खाक करेगी? बस, मुझे मालूम हो गया कि अब मुगलिया खानदान हिन्दुस्तान में बादशाहत नहीं कर सकेगा।”

धर्माचार्यों में अपने धर्म के प्रति कटुता का भाव देखकर वं दुःखी हो जाते हैं। ऐसी स्थिति में उनके मुखारविन्द से अनेकानामची बाणी प्रस्तुटित हो उठती है—

‘आज गृहस्थी मनुष्यों की बात तो जानें दीजिये। त्यागी साधुओं की दृष्टि भी आज निर्मल नहीं है। सब अपन-अपने सम्प्रदाय के साधुओं को ही श्रद्धा और चरित्रशील समझ बैठे हैं। हमारे सारी उनकी दृष्टि में क्षिपि हैं? यह कैसी बोधनीय बात है? कोई मनुष्य गया मे अपनी मातृ बलाय या जमुना मे, आखिर तो दोनों मयूढ मे ही जाएंगे। लेकिन फिर भी कोई कहे कि गंगा मे जाने से ही मयूढ मे जाया जाय, जमुना मे जाने से नहीं, तो क्या यह ठीक माना जायगा। वास्तविक तथ्य तो यह है कि अपनी चरित्ररूपी नाव मजबूत होनी चाहिए, फिर चाहे कोई किसी भी रास्ते मे क्यों न जाय, अपने ध्येय पर पहुँच ही जाएगा। अतः यह सोचना कि हम जिस मार्ग मे जा रहे हैं वह मार्ग ही सच्चा और अच्छा है, दूसरा नहीं, नितान्त भ्रामक है।’ (मानव जीवन, पृष्ठ १६)

इसी प्रकार धर्म के मूल्यों को निरमूल कर मायाहार करने वाले सजातीय हिन्दुओं की सात्विक भावना को जाग्रत करने के लिए वे ‘मानव जीवन’ में कहते हैं—

‘हमारे हिन्दू भाँयों, अगर् आपन’ भारत वन का उद्धार करना है तथा इस आर्य भूमि को पवित्र बनाना या बृद्धि करनी है तो इस भूमि को जिस महान् ऋषि, मुनि, राम, कृष्ण, बसिष्ठ, अर्जुन, परमहंस युगदेव, भगवान् महावीर व स्त्रियो मे सीता, सती, द्रौपदी, अहिंसा भादि महान् स्त्री रत्नो मे जन्म लेकर पवित्र किया है, उन्हें हिंसा से कलंकित न कीजिये। अगर् इनकी दृष्टत रखना चाहते हैं तो इन पूज्य महापुरुषों की वाणी का ध्याल करिये और हृदि म लाने का प्रयास करिये। अर्थात् अपने हारनो के अनुसार माहाहार तथा हिंसावृत्ति को बन्द करने मे मानवमान का भत्ता होता है और गती सन्धे सुख का एकमात्र मार्ग है। अपनी या अपने देश की धलाई करके जगत् को कथपण मार्ग पर ने आता आचरण्यक है हीर हमारा गौरव : सी मे है।’

राष्ट्रपिता महात्मा गांधी के असाधारण व्यक्तित्व एवं कृतिस्व के प्रति आचार्य श्री के हृदय मे श्रद्धाभाव है। भारतीय स्वतन्त्रता सन्ग्राम मे महात्मा गांधी द्वारा किये गए प्रयोगों के वे साक्षी रहे हैं। इसीलिए राष्ट्रतापको से आचार्य श्री यह अपेक्षा करते हैं कि वे भी महात्मा गांधी के पदचिह्नो का अनुसरण कर विषय मे ज्ञानिन् स्थापना मे महयोग देंगे। आचार्य श्री के शब्दों मे—“गांध्यो, आज इस देश के कोने-कोने मे जिस महात्मा गांधी की जय बोली जाती है, इस भारत देश को उसने अहिंसा रूपी शस्त्र को धारण करके ही गुलामी से मुक्त कराया। उन्होंने सभी देशवासियों को इसी मार्ग पर चलने की आज्ञा दी। इसने उसम कोई दूसरा मार्ग सुख और शान्ति का नहीं है।”

(मानव जीवन, पृष्ठ १२-१३)

आज के मानव मे वरस्पर छिन्नान्वेषण एवं अविश्वास भाव का प्राधान्य देखकर आचार्य श्री को यह अनुभव होता है कि इस प्रकार के शकामुक्त दृष्टिकोण से समाज एवं राष्ट्र के विकास मे बाधा पहुँच रही है। धर्मापेक्षक एवं आचार्य होने के कारण आपने इस प्रकार के शकाररमक चिन्तन को निरस्त करने के लिए कथामय उपदेश दिये हैं। उनके उद्बोध्यक उपदेशों की भाग्यी इस प्रकार है—

(अ) “एक दिन छलनी मे घूँई से कहा—बहिन, तेरे सिर में तो छेद है। बिचारी छलनी यह नहीं जानती थी कि उसके तो सिर में ही छेद है, पर तेरा तो सारा शरीर ही छेदों से भरा पड़ा है। यही हाल आज मनुष्य का है। यह बूतलों के बोध तो बड़ी आसानी से देख लेता है। पर यह नहीं देखता कि मैं कितने बोधों का भागी हूँ।” (मानव जीवन, पृष्ठ १५)

(आ) गुजरात के प्रसिद्ध कवि “वलपत” ने अपनी एक कविता मे कहा है—

एक दिन एक छंट ने सियार से कहा, यह दुनिया तो बड़ी बराब है।

सियार ने कहा—मर्गो मामा, यह कैसे कहते हो?

ऊंट ने कहा—देखो न, कहीं बगुले की बाँध टेढ़ी है तो कहीं कुत्ते की पूँछ टेढ़ी है। कहीं हाथी की सूँघ टेढ़ी है। मिन, सब टेढ़े ही हैं। इस दुनिया में न जाने कहीं से भर गये हैं?

सिसार ने कहा—ऊंट मामा, यह तो ठीक कहा, लेकिन बरा अपने को तो देखो कि तुम कितनी जगह से टेढ़े हो।

समुद्र का भी ऐसा ही हाल है। यह भी दूसरों के दोष तो देखता है। यह नहीं देखता कि मुझ में भी कितने दोष भरे पड़े हैं। यह तो धार्मी और मानी हुई बात है कि दूसरे के दोषों को देखने से अपने जीवन में भी दोष आँखें और गुणों को देखने से गुण। अतः हमारा जो आराध स्वभाव है कि हम दूसरे के दोषों को ही देखा करते हैं, वह छोड़कर गुणों की तरफ ही अपनी दृष्टि डालनी चाहिए और दोषों की तरफ से आँख सीधकर ध्यान हटा लेना चाहिए।” (मानव जीवन, पृष्ठ १५)

संयुक्त आचार्य श्री अपनी उद्बोधक रचनाओं के माध्यम से एक धर्ममय एवं सुखी समाज की सृष्टि करना चाहते हैं। उनका चिन्तन आराध्य एवं समाजोन्मुखी है।

(५) अन्य विचारें

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने अपनी राष्ट्रव्यापी पदयात्रा करते समय लगभग सन् १९४०-४१ में ५० ऐलप्पा शास्त्री के शास्त्र प्रकाश के एक महान् एवं अद्वैत ग्रन्थराज ‘सिरि भूषण’ का अवलोकन किया था। उस समय आचार्य श्री नववीक्षित मुनि के और प्रभावक धर्मयात्राओं के लिए दक्षिण का प्रमथ कर रहे थे। इस महान् ग्रन्थराज के पूर्ण वैभव का वह उस समय परिचय प्राप्त नहीं कर पाए।

आचार्य श्री के महानगरी दिल्ली में चातुर्मास के समय ५० ऐलप्पा शास्त्री के पधार जाने से आचार्य श्री को इस महान् ग्रन्थ का पूर्ण परिचय प्राप्त हुआ। प्रस्तुत ग्रंथ ६४ अङ्कों में है जिसमें कन्नड भाषा के ह्रस्व तथा दीर्घ आदि अक्षर बने हैं। यह ग्रन्थराज जैनधर्म की विधेयता तथा अन्य धर्मों की सत्कृति का परिचय देता है। इसमें ज्ञान-विज्ञान के विभिन्न विषय समाहित हैं। इस ग्रन्थ में १८ महान् भाषाएँ तथा ७०० कनिष्ठ भाषाएँ गणित हैं। आचार्य श्री के प्रभावक व्यक्तित्व से मुग्ध होकर दामवीर सठ कुलगकिशोर बिरला ने इस ग्रन्थ के शोधकार्य में व्यय होनेवाली राशि का भार स्वयं वहन करने का दायित्व ले लिया। आचार्य श्री के मद्दपर्याप्तों से जब भारत के विद्वानुरागी राष्ट्रपति डॉ० राजेन्द्र प्रसाद को इस ग्रन्थ से परिचय कराया गया तो उन्होंने भूवल्लय को विश्व का आठवां आश्चर्य बताया और इस ग्रन्थ को वाविय के लिए सुरक्षित रखने की भावना में इसे राष्ट्रीय सम्पत्ति बना दिया। कर्नाटक राज्य सरकार ने भी इस ग्रन्थ को अंग्रेजी अंकों में बहलने के लिए स्वर्गीय ५० ऐलप्पा शास्त्री की अनुदान रूप में बारह हजार रुपये की राशि प्रदान की थी।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने विश्व साहित्य की एक शास्त्र में निबद्ध सर्वभाषामय काव्य-रचना ‘श्री भूवल्लय’ के अंशों को चक्रवर्त्य पद्धति से प्रकट किया है। महान् आचार्य श्री कुमुदेन्दु ने भूवल्लय में अंकों के द्वारा प्राचीन महाभारत ‘भारत जयाध्यान’ को समाहित किया था। आचार्य श्री देशभूषण जी ने अपनी अनवरत साहित्य साधना से श्री भूवल्लयान्तर्गत जयभगवद् गीता को सर्वमुनभ बना दिया है। महाराज श्री द्वारा श्री भूवल्लय में से निकाले गए श्री जयभगवद् गीता के कुछ मूल श्लोक एवं उन्हीं के द्वारा किया गया उसका हिन्दी अनुवाद इस प्रकार है —

‘श’ बबबोद्यर बोधिनि बर्बरतवि, सिग्दिमबदि ‘र’ आ ज्य ।
 बिरलेनबोद्य कृष्णन् पार्थने, कष्षोत्र बोलेरिहन् न् “छ” ॥
 “बू” साबब मेलेल्ले बतरगव, कसबेब अरिय मेलेब न् “क” ॥
 य बबबिहमन मोनानुसमेल्ले, कसबदि हननबप्य न् “बू” ॥

समस्त बन्धुओं की हिंसा करके प्राप्त होन वाले राज्य की अपेक्षा अविनाशी साम्राज्य को प्राप्त करने के लिये मैं विनाम्बर साधु बन कर उसे प्राप्त करूँ—ऐसे पार्थ के बचन सुन कर कृष्ण कहते हैं कि सबसे पहले कुरुक्षेत्र के मैदान में जाकर शत्रु को पराजित कर। तत्पश्चात् भन-भानू—कोषादि कषायरूप अन्तरंग शत्रु के जीतने के लिये युद्ध कर—अन्तर्वासना रूप मयतामय शत्रु-वत्त का विनाश कर, ऐसा करने से तू अन्तर्बोद्ध शत्रुओं को जीत कर अरिहन्त बन जायगा और तुझे वह शाश्वत राज्य प्राप्त हो जायगा। तब तू संपूर्ण विश्व का परमात्मा हो जायगा ॥

‘ब’ न बोले होषकाग तपदाते बरजिल्ल, गुणबल्लि कोलाबुबदि ‘बू’ ॥
 अण्वेसात्तुनकललन् तुरिकासन्, जगदित्त तपकवुद्धुप “बू” ॥

“अ”रिहंत कुशनेश अरहत निर्वाच, परिशिष्टनामि “को” हु।
सिरिय गिताजिति अर्धनर्मुन, पुषधामनेसक सिद्ध “अ”॥

पार्थ को समझते हुए श्री कृष्ण जागे कहते हैं कि हे अर्जुन ! अरिहंत नामक कुशनेश है और अरहंत नामक निर्वाच क्षेत्र है। इन दोनों क्षेत्रों में से सबसे पहले तू कुशनेश में जाकर बाह्य मनुष्यों के साथ लड़कर जिस तरह किताब साधि के मुख (गुप्त) को उलटकर तपसुव की रक्षा करता है, उसी तरह हे पार्थ ! तू कुशनेश में जाकर कर्ममनुष्यों को पराजित करके इष्ट वर्णात् अस्तिमाओं की रक्षा कर। तत्पश्चात् अरहंत नामक निर्वाच क्षेत्र में जाकर भीतरी अन्तरंग कामकोषादिक चारों कथाओं तथा पाँचों इन्द्रिय कपी मनुष्यों को भीतर परम स्थान अर्थात् मोक्ष पद को प्राप्त कर।

आचार्य श्री की मान्यता है कि यदि भूवल्लय का मणितत्वात्न संसार में ब्रह्मलित हो जाए और समाज का विधायक से विधाय हो जाए तो सब प्रश्न हल हो जायेंगे। अको की महिमा बतलाते हुए उन्होंने कहा है कि भगवान् ऋषभदेव ने एक विन्दी को काटकर ६ अक्ष बनाये की विधि बताकर कहा कि सुन्दरी देवी ! तुम अपनी बही बहिन ब्राह्मी के हाथ में ६४ वर्षमास को देखकर बिना मत करो कि इनके हाथ में शक्ति और हमारे हाथ में अल्प हैं। क्योंकि ये ६४ वर्ष ६ के अन्तर्गत ही हैं। इस ६ के अन्तर्गत ही समस्त ब्राह्मण वाणी है। यह बल सुनते ही सुन्दरी तृप्त हो गई।

आनुवंशिक जन्म में ‘पुण्यानुवंश’ का नाम श्रद्धापूर्वक स्मरण किया जाता है। पुण्यानुवंश मूल रूप में तो उपलब्ध नहीं है किन्तु प्राचीन धर्मग्रन्थों में उनके उद्धार मिलते हैं। कहा जाता है कि भूवल्लय में पुण्यानुवंश विद्यमान है। स्वर्गिय प० ऐलप्पा लास्की को निम्न से ‘सूत्रजय’ का अनुवाद कार्य एवं प्रकाशन तक गया है। यदि जैन समाज इस दिशा में कुछ रचनात्मक कार्य करे तो साहित्य की अनेक निधियों के प्रकाश में आने की सम्भावना है।

(६) प्रेरित माहित्य

आचार्य श्री का जीवन जैन धर्म, दर्शन, संस्कृति एवं साहित्य के प्रचार-प्रसार में समर्पित है। वे जैन समाज से यह अपेक्षा करते हैं कि वह अपने धर्म की मास्त्रातिक विरासत में विषय को परिचित कराये। इसी भावना से वे स्वयं तो साहित्य-मूलक करते ही हैं; साधर्म्य विद्वानों को भी साहित्य-लेखन के लिए प्रेरित करते रहते हैं।

अहसा के अवतार भगवान् बुद्ध की पञ्चमी से जो अयन्ती के अवसर पर देश-विदेश के बौद्ध विद्वानों का ध्यान बगवान् महावीर स्वामी की वाणी की ओर आकर्षित करने के हेतु आपने अंग्रेजी व्याख्या मद्रित पूर्वप्रकाशित ग्रन्थों तथापि सून, ग्रन्थ संग्रह, पुरुषार्थ सिद्धयुपाय, आत्मानुत्थान का पुन प्रकाशन कराया। आचार्य श्री के इस प्रयास में धर्म-प्रभावना को विशेष बल मिला।

भगवान् महावीर स्वामी के पञ्चमी मोक्ष निर्वाण महोत्सव के अवसर पर आम्मा का दीप प्रज्ज्वलित करने के लिए आचार्य श्री ने भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन, गणोंकार ग्रन्थ आदि पुस्तकों का प्रणयन किया और अपने विश्वामपाय विद्वान् प० वनभद्र जैन एवं उद्दिना-मनोवी स्वर्गीय प० परमानन्द का प्रेरणा देकर ‘जैन धर्म का प्राचीन इतिहास’ प्रथमखण्ड एवं द्वितीय खण्ड का लेखन एवं प्रकाशन कराया। इसी प्रकार समय-समय पर उन्होंने श्रावकों की राशि को धर्म-क्षायों में नियोजित कराने की भावना से अनेकानेक अप्रकाशित एवं अनुपलब्ध ग्रन्थों का प्रकाशन कराया। आचार्य श्री द्वारा प्रेरित साहित्य संस्था की दृष्टि में विशाल होने के कारण उसकी सूची तैयार करना एक कठिन कार्य है। वैसे भी, आचार्य श्री एक अपरिग्रही एवं सचरणशील साधु हैं। कार्य निष्पादित होने के उपरान्त उनकी उसमें कवि नहीं रहती। जैन शास्त्र भण्डारों में उनके द्वारा प्रेरित माहित्य के रूप में नैसर्ग भासा पुरुष, विकासवर्ती महापुरुष, तत्त्व भावना, तत्त्व दर्शन, रयण सार, नियमसार, यशोधर चरित्र, भक्ति कुसुम सचय, अध्यात्मबाव की मर्वादा, विद्वानुवाद, मन्त्र-सामान्य-साधन-विधान, जीवाजीव विचार, सद्गुणवाणी इत्यादि कृतियां उपलब्ध हैं। आचार्य श्री ने इन उपयोगी कृतियों के सम्पादन एवं टीका के लिए विद्वानों को आकर्षित किया और श्रेष्ठिर्वाय को इनके प्रकाशन का व्यय-भार वहन करने के लिए प्रेरित किया। इस प्रकार वे अनुपलब्ध कृतियां प्रकाश में आईं।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की रचना-धर्मिता और सृजन-सकल्य के सन्दर्भ में कुछ विशेषताएँ सहज ही परिलक्षित होती हैं। समाहार रूप में उनका इलेख भी आवश्यक है। इसता और ईश्वरता दोनों ही रूपों में उन्होंने जो सृजन किया है उसमें सागर की अपार जल-राशि के समान केवल विस्तार ही नहीं बरन् अतल गहराई की भांति चिन्तन की गम्भीरता भी है। उनके विचारों के अनुसृत्य सागर-तल की सीढ़ी से निकले उज्ज्वल मौलिक हैं जिनमें कुल्लिम मोती की ऊमरी चमक और गुलम्मा नहीं बरन् जो अपने अन्तर्भाव से सहज सास्वर हैं। नैसर्गिक मोती की दीप्ति जैसे धारण करने वाले के शारीरिक सावध्य को अप्रतिम स्निग्धता से भीमंभित कर देती है उसी प्रकार इसमें किंचित्

को समझे नहीं कि जो आर्य और गुरुकुल आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी विरचित त्रिपुल श्रवण-राशि और उपदेश-सन्देश की अलंकरण मुक्तावलीयों में से किसी दो-चार को भी अपने हृदय-प्रदेश में स्थापन देना वह मानव से अतिमानव और नर से नारायण की कल्पना का स्वयं ही साकार उपमान बन जाएगा।

आचार्य श्री ने जो कुछ भी लिखा है या कहा है उसमें जैन धर्म के सन्देश में अभिव्यक्त होने पर भी धार्मिक या साम्प्रदायिक लकीरें नहीं आ पायीं। उनकी भाषा मानव-कल्याण के लिए है, किसी विशिष्ट समुदाय या जाति मात्र के लिए नहीं। महापुरुषों का चिन्तन पूर्णतः प्रेरित नहीं होता। उनका सन्देश काल और जगत् की परिधि का अतिक्रमण कर सार्वकालिक और सार्ववैश्विक मानव-भूत्यों को कर्पायित करता है। इसी कारण आचार्य श्री की सारस्वत साधना में मानव के उदात्तीकरण और उसे परम सिद्ध अवस्था की ओर संघर्ष करने को प्रेरित करने की सकल शक्ति है। रामायण, महाभारत, बादविल, कुरान, जैन धर्म-कृतियों, अन्य आर्य धर्मों अथवा वैश्व-विशेष के अनेक साधु-महात्माओं, धार्मिकों, चिन्तकों के कलन का जो भी अंश उन्हें मानव के ऊर्ध्वमुखी विकास के लिए सहायक प्रतीत हुआ है उसे उन्होंने उन्मुक्त भाव से अपनी भाषा का अंग बना कर प्रकाशित किया है। सचबतया साहित्य के सुधी पाठकों और समानोचकों ने आचार्य श्री के साहित्य का परिशीलन इस दृष्टि से अभी नहीं किया। धार्मिक साहित्य मानकर इसे शायद वे अधिक महत्त्व नहीं दे पाये, किन्तु इस मौलिक, अनूहित और प्रेरित बिनाश श्रवण-राशि में शाश्वत जीवन-भूत्यों की जो सहज व्याप्ति है, उसे जन-जन के लिए उजागर करना परम आवश्यक है। सन्तों ने निस्पृह भाव से जो लिख दिया उसमें लोकेषणा नहीं होती, किन्तु कला-अर्थों का यह दायित्व हो जाता है कि उन उदात्त विन्दुओं की ओर समाज की चेतना को संबोधनीय बनाये। और यह तभी हो सकेगा जब सुधी समीक्षक आचार्य श्री की कृतियों का मनन कर उनका निष्पन्न भूतार्कन करें। इनमें से अनेक कृतियों की सुपाठित सारचनात्मक परिकल्पना, कथात्मक परिदृश्यों की बचन-छटा तथा भाषा की सहज और अनगढ़ प्रस्तुति भारतीय वाङ्मय में अनूतपूर्व है। इनकी प्रबन्धात्मक कृतियों के चरित्रनायक और उनका कथात्मक समुष्मक मात्र मनोरंजन के लिए नहीं है, उसमें आत्म-विकास के दिशा मंके हैं और तत्कालीन-समाज की बिचार-दृष्टि, मनोदशा और जीवन भूत्यों को समझने में उनसे सहायता मिलती है। मराठी, कन्नड, गुजराती आदि भाषाओं के धार्मिक साहित्य को देवनागरी हिन्दी में रूपांतरित और व्याख्यात करके आचार्य श्री ने भाषा-विवाद के समाधान का प्रयास करते हुए भारत की एकात्मकता को बल प्रदान किया है। जैन शास्त्र-ग्रन्थों में अभी भी अलंकरण हस्तलिखित अथवा प्रकाशित—किन्तु सामान्यतया अनुपलब्ध ग्रन्थ बिखरे पड़े हैं, जिनमें अपूर्व भाषा-समस्या समाहित है। उन धर्मों की प्रकाश में लाने का हर मन्भव प्रयास जैन समाज और सम्पन्न आर्थिकों को करना चाहिए। ऐसे सद्भूमों को प्रकाश में लाकर देवनागरी हिन्दी को समृद्ध करना और कोटि-कोटि मानवों के कल्याण-पथ को प्रशस्त करना ही आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज का वास्तविक अभिप्रेत है।



भगवान् महावीर और उनका तत्त्व-दर्शन

—महावीर-चरित एवं जैन-दर्शन का विश्लेषण

समीक्षक : प्रो० सुरेशचन्द्र गुप्त

विषय-साहित्य की परम्परा में बाह्य रूप के दो रूप स्पष्ट दिखायी देते हैं—पहला धार्मिक साहित्य के रूप में तथा दूसरा शुद्ध साहित्य के रूप में। संसार की विभिन्न जातियों की धार्मिक आस्थाओं—हिन्दुओं को मान्य वैदिक धर्म, इस्लाम, ईसाई मत, बौद्ध धर्म, जैन-दर्शन इत्यादि को समझने-समझाने के लिए अंग्रेजी, हिन्दी तथा अन्य भाषाओं में प्रचुर सामग्री विद्यमान है। अतः दोनों ही प्रकार के साहित्य का लब्ध मानवोत्थान ही होता है। फिर भी, प्रश्न हो सकता है कि आखिर धर्मविषयक रचनाओं की प्रासंगिकता क्या होती है और ऐसी रचनाएँ क्यों अपेक्षित होती हैं। उत्तर सीधा है—किसी विशिष्ट जनसमुदाय की एकता को बनाए रखने के लिए ऐसी रचनाओं का जन्म होता है और इसी से इनकी सार्थकता है। प्रायः अपने-अपने धर्म-समुदाय के अन्तर्गत ऐसे लेखन का महत्त्व इतना अधिक है कि इस विषय में जितना भी कहा या सोचा जाए, कम ही होगा। धर्म-सम्प्रदाय-विशेष के निरन्तर विकास और विस्तार के लिए ऐसी रचनाएँ एक प्रकार के शोधक का कार्य करती हैं। स्वयं को, धर्म के संबंध में, समझने-परखने के लिए भी ऐसे साहित्य की सार्थक भूमिका रहती है। नए मूल्यों की स्थापना का कार्य भी समय-समय पर धार्मिक साहित्य ही करता है। इसी संबंध में यह भी स्पष्ट है कि ऐसे साहित्य के माध्यम से विभिन्न धर्म अपना-अपना मूल्यार्कन भी करते रहते हैं। निश्चय ही यह मूल्यार्कन मूल्यों की स्थापना के संबंध में ही होता है। समय-समय पर मूल्यों के ह्रास के कारण उत्पन्न परिस्थितियों को सही दिशा देने के लिए भी ऐसे साहित्य की आवश्यकता होती है। मानव-मूल्यों को, किसी भी युग में, पोषित करने में धार्मिक साहित्य के योगदान को नकारा नहीं जा सकता। यही साहित्य, वास्तव में, हमें हमारे होने का अहसास करकर जीवन जीने के लिए स्वाग, तप, कर्म और मानव-श्रेय की पवित्र संकल्पना से हमें परिचित कराता है। विभिन्न प्रकार की नैतिक तथा आध्यात्मिक मान्यताओं के सम्बन्ध में भी तुलनात्मक अनुसंधान को सही दिशा देने का कार्य ऐसा साहित्य ही करता है। देव-काल से जुड़ी नैतिक एवं आध्यात्मिक मान्यताएँ समय के सम्बन्ध में कितनी खरी उतरती हैं, इस बात का परिचय भी हमें ऐसे ही साहित्य से मिलता है। नैतिकता और अनैतिकता का प्रश्न जब-जब आड़े आता है, तो हमें धार्मिक साहित्य की सहायता से जाना पड़ता है। भारतीय संस्कृति की खरोहर के रूप में 'रामायण', 'महाभारत', 'श्रीमद्भगवद्गीता' इत्यादि धर्म-ग्रन्थ इसी परम्परा के अंग हैं। जैन धर्म-ग्रन्थों में उपलब्ध सामग्री भी इसी कड़ी में मानवोत्थान के लक्ष्य पर बल देती रही है। ऐसे धर्म-ग्रन्थ अन्ततः हमारे जीवन से इतनी निकटता के साथ जुड़ जाते हैं कि उनका अनुमीलन हमारी जीवन-यात्रा का अनिवार्य अंग बन जाता है।

धार्मिक साहित्य और शुद्ध साहित्य के अपने-अपने गुण होते हैं। दोनों ही रिक्तता की स्थिति में अपना प्रभाव विस्तारते हैं। फिर भी, ऐसा यही गया है कि शुद्ध साहित्य से जुड़े रचनाकार यदा-कदा ही धार्मिक साहित्य की रचना के प्रति उद्यत होते हैं। धर्म से जुड़े मूल्यों में अपनी भावना व्यक्त करते हुए भी वे अपने लेखन में उसके प्रति निरपेक्ष दिखायी देते हैं। धार्मिक साहित्य में प्रवचन-मूल्यता के कारण कहीं तो अनावश्यक विस्तार की प्रवृत्ति जा जाती है और कहीं गुणगुणिता का तत्त्व प्रधान रहता है। इसे धार्मिक साहित्य की आवश्यकता भी माना जा सकता है, क्योंकि बार-बार कहने से कवन-विशेष का प्रभाव लम्बे समय तक स्थिर रहता है तथा समर्पण का भाव भी जाग्रत हो जाता है। आख्यायकबहुलता भी धार्मिक साहित्य से जुड़ी होती है। विभिन्न आख्यानों के माध्यम से सत्य की खोज का प्रयत्न किया जाता है और मुक्ति की राह दिखाने की चेष्टा की जाती है। यह भी उल्लेखनीय है कि विभिन्न धर्मों के साहित्य के अन्तर्गत उपलब्ध आख्यान—नाम, देश, काल आदि के बोझ-बहुल फेर-बदल के साथ—प्रायः एक-से ही साक्षित होते हैं। ईश्वर के विभिन्न रूप विभिन्न धर्मों के माध्यम से प्रस्तुत हो रहे हैं, किन्तु एक ज्योति अथवा एक शक्ति से ही सबका विश्वास रहता है। फिर मानव के हित की बात तो सभी धर्म एक-ही ही करते हैं। प्रत्येक धर्म के साहित्य में मानव-हित का यही स्वर गुंजायमान रहता है। साहित्य एवं धर्म दोनों ही में अनुभूति का तत्त्व प्रधान होता है। कहीं निजी अनुभव की ही व्याप्ति रहती है, तो कहीं निजी भाव के ताल-मेल से रचना को पोषित किया जाता है। कला के माध्यम से ऐसी रचनाएँ अपनी बहरी छाप छोड़ती हैं। रचनाकार इनमें विश्वैकवीर्य रहकर बार-बार तर्क और तुलना से अपनी भावना को प्रस्तुत करता है।

धर्मसे जन निष्ठा, समर्पण-भाव और अपनी ग्राह्यता की सीमा के अन्तर्गुप्त उसे प्रह्वण करते हैं। यह सिलसिला लगातार चलता रहता है। कल्पना-नास्तिक्य का तत्त्व भी इसमें यल्लिखित् योग देता है। इन सभी गुणों की एक साथ समर्पित करने पर ही प्रामाणी धार्मिक साहित्य का उदय होता है। यही कारण है कि धार्मिक साहित्य प्रत्येक युग में जन-जन की धरोहर बनता है तथा अपने समुदाय-विशेष में ही सीमित न रहकर अपनी प्रकाश-किरणों को विश्व के प्राण में बिखेर देता है। इसी परिप्रदेश में 'बगवान् महावीर और उनका प्रकाश-दर्शन' की ओर प्रत्युत्त प्रत्युत्त अबलोकनीय है और उसकी उपदेश्यता और उन्नतता ही है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रथम अध्याय का प्रतिपाद है—जीन धर्म का सामान्य स्वरूप। आचार्य देशभूषण जी ने धर्म का यह सखण स्पिर किया है। 'उत्तम-रहित' इस सातवां के प्रथम की जायने प्रस्तुत प्रथम करने वाले जी कोटि के कमपणा से मुक्त कर नित्य पाया की सुबन्धन है। उनमें जो मुत्तमों के होते हैं, वहीं धर्म है।' जीन धर्म के मर्मों को बन्धनमुक्त नहीं, अपितु बन्धन से मुक्ति दिलाने वाला पाया गया है। मर्म से ही जीन को सामाजिक भाव-मर्म और ज्ञानावरण आदि स्वरूप-मर्म से मुक्ति मिलती है। सर्वोपरि ज्येष्ठ मुक्त को प्राप्त करने वह धर्म की ओर प्रेरित होता है। धर्म रूपी सुख के दत्त अभ्युदय को जैनाचार्यों ने 'धर्मः सर्वसुखको हितकरो' के रूप में परिभाषित किया है। उनमें अनुवाचक से प्राप्त धर्म सर्वोपलब्धि का दाता होता है।

देश्यामि समीचीन धर्मं कर्मनिबृंहणम् ।

देशभूषण जी ने धर्म में समीचीनता को महत्त्व दिया है । 'धर्म वधायाँ और बिबेक पर आधारित रहता है, वह प्राचीन और अर्वाचीन की समन्वय-भूमि है, किन्तु यह समीचीनता व्यक्तित्व, देश और काल पर निर्भर करती है अर्थात् अवस्थाविधि में समीचीनता का मानदंड बदल जाता है ।' कर्म, धर्म और समीचीनता की इस त्रयी में से, अतः चलनकर, उन्होंने कर्म को श्रम-भूषण जी कहा है । उन्होने क शब्द में, 'जिन्होंने अतिरिक्त रूपसे अपनी कर्म-भूमि को जीत लिया है उनको जित कहते हैं, उन्होंने पतन पाया जो आत्म-स्वरूप असको आपसधर्म का जौन धर्म कहते हैं ।' सम्पूर्ण मिथ्या-मार्ग के निराकरण पर बल देना ही आचार्य जी का अभीष्ट है । जिया निरवजन पद को प्राप्त होता है अर्थात् अखण्ड सिद्धांश का कह कहलाता है, इसकी ही उन्होंने सुन्दर व्याख्या की है । उनके अनुसार जीव का उत्थान-पतन स्वयं उठी पर निर्भर करता है—जन्म, अरा और मरण के रूप में वह क्रमशः सृष्टिकर्ता, स्थिति कर्तव्य और नश कर्तव्य नाम्नी तीन स्थावियों का अनुक्रम करता है । आचार्य जी ने इन्द्र, चन्द्रस्य तथा जीव इन्द्र पर ही विचार प्रस्तुत किए हैं । उनके मत में जीव सत्त्व्याज, निर्बिकल्प और ब्रह्मसंदेह में सदा तैरने वाला है । जीव का सत्यता और उसके भेद, कर्म और उसके भेद, धर्म इन्द्र, काल इन्द्र, सत्त्व सत्त्व, अष्टकर्म आदि का विवेचन भी लेखक ने साराष्ट्राद्विणी नी में किया है । आचार्य-य्यी ने पाक्षिक श्रावक का वर्णन, अष्ट भूतगुण, मत्त व्यसन दोष वर्णन, वर्षान प्रतिमा, व्रत प्रतिमा, सचित्त त्याग प्रतिमा, अनुभि-भोजन-न्याय, श्रद्धावर्ष प्रतिमा आदि का स्पष्ट-वर्णन भी जैष्ठ्यमासुत्तुनार किया है । अन्धाय के अंत में आरम्भ त्याग, परिश्रम त्याग, अनुमित त्याग, उर्ध्वि त्याग, बारद धाननाओ, मोनह का धाननाओ, बारद परिश्रम, बारह प्रकार की तपस्याओ, गुण-स्थान आदि के वर्णन द्वारा जीन धर्म का संक्षेप में परिचय दिया गया है ।

नवियों द्वारा संसार के विकास को स्थापित किया गया है। आचार्यों की के मत में अनन्तान्त अलोकाकाश के बहुमध्यभाग में स्थित जीवाधि पाँच द्वीपों में व्याप्त और जय-श्रेणी के वन प्रमाण से युक्त यह लोकाकाश है। बुद्धिमान् मनुष्य सब समय सर्वत्र व्याप्त रहते वाले जिनैश्च भगवान् के वचन रूपी उत्तम दीपकों के सामर्थ्य से सूर्य और चन्द्रमा में विहीन अधोलोको के अन्धकार को नष्ट कर वस्तु के यथार्थ स्वरूप को देखते हुए प्रभुत्व को प्राप्त होते हैं। इसमें आश्चर्यजनक कुछ नहीं है, क्योंकि तीन लोकों में जिनैश्च रूपी सूर्य के द्वारा प्रकाश के उत्पन्न होने पर अंधकार कहाँ रह सकता है? प्रस्तुत अध्याय में उपर्युक्त सभी पक्षों का वर्णन वर्णित विस्तार और स्पष्टता के साथ हुआ है। अध्याय के अन्त में आचार्यों जी ने जीवमात्र के उद्बोधन के लिए यह मत व्यक्त किया है—“लज्जा से रहित, काम में उन्मत्त जवानों में मत्त, परस्त्री में आसक्त, और दिन-रात मीथून सेवन करने वाले प्राणी नरकों में जाकर घोर दुःख को प्राप्त करते हैं।” तृष्णा प्रभृति मायात्मक प्रपंच का भी उन्होंने तीव्रता के साथ बखान दिया है—“पुत्र, स्त्री, स्वजन और मित्र के जीवनार्थ जो लोग दूसरों की ठगकर तृष्णा को बढ़ाते हैं तथा पर के धन को हारते हैं, वे तीव्र दुःख को उत्पन्न करने वाले नरक में जाते हैं।” संक्षेप में, प्रस्तुत अध्याय मात्र विवरणारम्भ न होकर ओजमयी उद्बोधन-क्षमता से अनुप्राणित है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के तृतीय अध्याय में जैन धर्मानुसार काल के स्वरूप और उसके तीन रूपों का वर्णन हुआ है। भोगभूमि में दस प्रकार के कल्पवृक्षों की परिकल्पना भी प्रस्तुत अध्याय में विस्तृत रूप से विद्यमान है। ये कल्पवृक्ष इस प्रकार हैं—गृहाय, भोजनाय, भाजनाय, पानाय, वस्त्राय, पूषणाय, मान्याय, दीपाय, ज्योतिराय, युगोय। इन सभी से भोगभूमि के जीवों को नाना प्रकार की भोगोपभोग-सामग्री प्राप्त होती है। इसके अनन्तर जैन धर्म द्वारा मान्य चौदह कुलकरों का विशेष परिचय दिया गया है। कुलकरों का दूसरा नाम मनु भी है। सभी कुलकर पूर्व भव में विदेह क्षेत्र के क्षत्रिय राजकुमार थे। मिथ्यात्व वृत्ता से उन्होंने मनुष्य-आयु का ब्रह्म का सिया था। फिर उन्होंने मुनि प्रभृति सत्त्वानों की विधि-सहित शक्तिपूर्वक आहार-दान दिया, जीवों का दुःख कष्टनाश भाव से दूर किया। विधिपूर्वक दान के प्रभाव से वे भोगभूमि में उत्पन्न हुए। इनमें से अनेक कुलकर पूर्वभव में अवधिज्ञानी थे। वे इस भव में भी अवधिज्ञानी हुए। अतः उन्होंने, अवधिज्ञान से जानकर, अपने समय के लोगों की समस्याएँ सुनल्यो। अन्य कुलकर विषय जानी थे, अतः वे जाति-स्मरण के धारक हुए। उन्होंने भी जनता का कष्ट दूर किया। इस प्रकार कुलकरों के सम्पूर्ण परिचय और उनके क्रियाकलाप को प्रस्तुत अध्याय में वर्णनात्मक-व्याख्यात्मक शैली में प्रस्तुत किया गया है। वर्तमान तीर्थंकरों—भगवान् आदिनाथ से लेकर भगवान् पार्श्वनाथ तक—के जीवन-चरित्र भी यथेष्ट विस्तृत रूप में इस अध्याय में समाविष्ट है। तीर्थंकरों के परिचय की विमोक्षता यह है कि पूर्वभव एवं वर्तमान परिचय दोनों को माय-माय दिया गया है। आचार्यों-श्री की शैली यहाँ इतनी स्पष्ट और रोचक है कि पाठक सहज ही सर्वत्र ब्रह्म करते हुए आश्चर्य और वर्णन का आनन्द एक साथ पाता है। काल-वर्णन से लेकर तीर्थंकरों के जीवन-वर्णन तक का आश्चर्यानुकूल इतिहास प्रस्तुत अध्याय की अनुपम देन है।

चतुर्थ अध्याय का विशेष आकर्षण है—रीतिकालीन कवि नवनशाह कुत्र ‘वर्धमान पुराण’ का पहली बार प्रकाशन। इसका सम्पूर्ण श्रेय आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की है, जिन्होंने इस अप्रकाशित ग्रंथ को प्रकाशित करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। इस काव्य-ग्रन्थ पर विस्तृत रूप में आगे विचार किया जाएगा। चतुर्थ अध्याय में ही सर्वश्री जुगलकिशोर मुखार्य, डॉ० जैकोबी, मुनि नगराज तथा अमरचन्द नाहटा के शोधपूर्ण लेख संकलित हैं। जुगलकिशोर जी ने भगवान् महावीर के जीवन-वर्णन का परिचय देते हुए उनके निर्वाणकाल पर प्रकाश डाला है। डॉ० जैकोबी ने भी भगवान् महावीर के काल-निर्णय में मारगभित भूमिका निभायी है। मुनि नगराज ने महावीर स्वामी का काल-निर्णय तर्कपूर्ण पद्धति के आधार पर किया है। नाहटा जी के लेख में महावीर-सामन की विवेचनार्थों की क्षमता मिलती है। ‘मोक्ष-चरित्र’, ‘भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध’, ‘यजुर्वेद में महावीर-उपासना’, ‘भगवद्गीता में तीर्थंकर-उपासना’ इत्यादि लेखों के माध्यम में भी प्रस्तुत अध्याय में अत्यधिक ज्ञानवर्धक सामग्री को स्थान दिया गया है। जैन धर्म और विज्ञान, अहिंसा धर्म, धार्मिक निर्दयता आदि सामयिक विषयों पर उपलब्ध विचारों के कारण प्रस्तुत ग्रन्थ की गरिमा अमन्यिष्ठ रूप में बढित हुई है। इन कोटि की प्रभावशाली सामग्री का प्रस्तुतीकरण आचार्यों श्री की कर्मठता का प्रमाण है। ‘वर्धमान पुराण’ का संशोधन और सम्पादन करने आचार्यों देशभूषण जी ने जैन साहित्य की ममूढ़ परम्परा में एक और महत्वपूर्ण कड़ी जोड़ी है। वास्तव में यह रचना जैन हिन्दी-काव्य में अपना समुचित स्थान बनाने में भाव, भाषा, छन्द, अलंकार आदि सभी दृष्टियों में समर्थ है। देशभूषण जी के काव्य-श्रेणी मन ने ‘वर्धमान पुराण’ नामक काव्य-ग्रन्थ को सकलित करने भारतीय समाज के समस्त अपनी सूक्ष्म-बुद्ध तथा धार्मिक साहित्य के प्रति अटूट लगन का प्रमाण दिया है।

‘वर्धमान पुराण’ ग्रन्थ के प्रणिपाद विषय का परिचय इसके नाम से ही हो जाता है। इसमें भगवान् महावीर के पूर्वजन्मों तथा वर्तमान जीवन का परिचय प्राप्त होता है। कविवर नवलशाह कुत्र प्रस्तुत ग्रन्थ वज्रभाषा का एक सरल काव्य-ग्रन्थ है। पुराण-परम्परा के अनुसार इसमें वंशशाचरण के अनन्तर वक्ता और श्रोता के नक्षत्र प्रथम अधिकार में दिए गए हैं। ग्रन्थ में कुल मिलाकर सोलह अधिकार हैं। द्वितीय अधिकार में असंख्य वर्षों तक विभिन्न योनियों में घ्रमण आदि का वर्णन है, तो तृतीय अधिकार में नारकीय परिदृष्टियों का वर्णन। प्रस्तुत काव्य का महत्त्व इसके उत्तरार्द्ध के कारण है। इस दृष्टि से पञ्चम अधिकार में प्रियत्रिंश चक्रवर्ती के भव का वर्णन है तथा अन्य अधिकारों में क्रमशः तीर्थंकर-महिमा, गर्भावतरण महोत्सव, जन्मकल्याणक महोत्सव, केवल ज्ञान की

प्राप्ति, समवधारण, ईश्वर-स्तुति, तत्त्व-निरूपण आदि के बाद कवि ने अन्त में विस्तार से अपना परिचय दिया है। इस प्रकार महावीर-चरित का वर्णन कवि नवलसाह ने परम्परागत रूप से किया है। प्रस्तुत ग्रन्थ में कवि ने जैन धर्म के विभिन्न सिद्धान्तों का प्रतिपादन जैन पुराणकारों की तरह ही किया है। ग्रन्थ में सोलह अधिकार रखने का कारण बताते हुए कवि ने बड़ी सरस कल्पनाओं का आधार लिया है। तीर्थंकर-माता ने सोलह स्वप्न देखे थे, महावीर ने पूर्वभ्रम में सोलह कारण-भावनाओं का चिन्तन करके तीर्थंकर प्रकृति का बंध किया था, ऊार सोलह स्वर्ग हैं, बन्धमा की सोलह कलाओं के पूर्ण होने पर ही पूर्णमासी होती है, स्वियों के सोलह ही श्रृंखार बताए गए हैं, आठ कर्मों का नाश कर आठवीं पृथ्वी (मोल) मिलती है। यह ग्रन्थ भी सोलह माह में ही लिखा गया। इन सब कारणों से ग्रंथ में सोलह अधिकार दिए गए हैं। वास्तव में कवि की यह सुन्दर कल्पना है।

कविबर नवलसाह भगवान् महावीर के अनन्य भक्त थे। कवि के मत में भगवान् के दर्शन-भात्र से ही जीवन सफल हो जाता है। वे स्पष्ट कहते हैं :—

दर्शन कर सुरराज हम, सम्पत्ति सार्थक नाम।

कर्म निकम्बन वीर हैं, बर्धमान पुण्यघाम।।

स्पष्ट है कि कवि ने अपनी काव्यमयी वाणी द्वारा सम्पूर्ण ग्रन्थ में महावीर-चरित एवं जैन दर्शन के मूल सिद्धान्तों को उद्घाटित किया है। कवि नवलसाह ने धर्म विषय के अनुकूल विभिन्न छंदों और अलंकारों का प्रयोग करके अपनी प्रतिभा का सफल प्रदर्शन किया है, कृति में कहीं भी कवि ने अनावश्यक शब्दाडम्बर नहीं दिखाया है। धर्मप्राप्त रचना होने के कारण यद्यपि इसका मूल्यांकन साहित्यिक स्तर से अपेक्षित नहीं है, तथापि इसमें कोई सन्देह नहीं है कि कवि ने धार्मिक तत्त्व-व्याख्या और उद्बोधन की दृष्टि से सार्थक शब्दावली का प्रयोग किया है। ग्रन्थ में दोहा, छप्पय, चौपार्ह, भीतिका, सौरठा, कवित्त, त्रिधनी इत्यादि छंदों का प्रयोग मिलता है। अतः काव्य-सौष्ठव की दृष्टि से भी यह कृति सफल रही है।

कुल मित्ताकर यह कहा जा सकता है कि 'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व-दर्शन' नामक विशालकाय ग्रन्थ जैन धर्म को समझने के लिए एक विश्वकोश का कार्य कर सकेगा। नपादक की सूझ-बूझ के कारण ग्रन्थ का विभाजन विभिन्न अध्यायों में इस प्रकार हुआ है कि जैन धर्म के उद्भव और विकास से लेकर सम्पूर्ण जैन-दर्शन को इस भांति समाहित कर लिया गया है कि श्रोतक गौरी में ज्ञानवर्द्धन होता चलता है। नवलसाह कृत 'बर्धमान पुराण' को पहली बार यहाँ प्रस्तुत करके आचार्य देशभूषण जी ने जैन-साहित्य की काव्य-परम्परा में एक नया अध्याय जोड़ा है। ग्रन्थ में संकलित विभिन्न विद्वानों के लेख भगवान् महावीर को समझने में सहायक रहे हैं। इतनी विपुल सामग्री से सजित इस विशालकाय ग्रन्थ का एकमात्र प्रकाशन-उद्देश्य यही रहा है कि भगवान् महावीर और उनके सम्बन्ध में सभी ज्ञातव्य विवरण जिज्ञासु जैन समाज और जैनतर पाठकों को एक स्थान पर ही उपलब्ध हो जाए। निश्चित रूप से प्रस्तुत ग्रंथ अपने उद्देश्य में सफल रहा है।



शास्त्रसार समुच्चय

—जैन धर्म एवं दर्शन का संक्षिप्त विश्वकोश

समीक्षक : डॉ० मोहन चन्द

आचार्यरत्न श्री देवाभूषण जी महाराज के द्वारा माघनन्दाचार्य कृत 'शास्त्रसार समुच्चय' की कन्नड़ टीका का हिन्दी अनुबाद एवं विशेष व्याख्या का कार्य श्रुतज्ञान के प्रसार की भावना से अनुप्रेरित है। इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि जैन परम्परा के अनुसार आचार्य द्वारा पातनीय पंचविध आचारों में 'शानाचार' को प्रमुख स्थान दिया गया है जिसके अनुसार स्वयं स्वाध्याय में प्रवृत्त होना तथा अन्य को स्वाध्याय में प्रवृत्त कराना आचार्य का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण दायित्व स्वीकार किया जाता है—

“पञ्चविधे स्वाध्याये वृत्तिर्ज्ञानाचारः ॥” (पूतारान्ध, ४१६ भाषा पर विजयोदया टीका)

जैन धर्म-सभ के इतिहास में श्रुतज्ञान के संरक्षण का कार्य आचार्य वर्ग ही करता आया है। प्रत्येक युग में धर्माचार्य ही तीर्थंकर के मुख से निस्तुत वाणी को जन-साधारण तक पहुंचाते आए हैं। प्राचीन अवधारणाओं को युगानुसारिकी मूल्यों के अनुसार प्रस्तुत करने की सदैव अपेक्षा गृहीत है जिसके सर्वाधिक आप्त प्रमाण 'आचार्य' ही होते हैं। इस सम्बन्ध में हरिवंशपुराण का स्पष्ट कथन है कि आराम तन्त्र के मूल कर्त्ता तीर्थंकर ब्रह्मनाथ थे। उत्तर तन्त्र के प्रणेता गौतम गणधर थे तथा उत्तरोत्तर आराम तन्त्र का विकास आचार्य-वर्ग द्वारा हुआ जो एक प्रकार से सर्वज्ञ की वाणी के अनुबादक ही हैं—

तथाहि श्रुततन्त्रस्य कर्त्ता तीर्थंकरः स्वयम् ।

ततोऽनुसरतन्त्रस्य गौतमाचार्यो गणाधरपी ॥

उत्तरोत्तरतन्त्रस्य कर्त्तारो बहवः क्त्वात् ।

प्रमाणं तेषां नः सर्वे सर्वज्ञोत्सवम्बाधिनः ॥ (हरिवंश पुराण १.५६-५७)

जैन धर्माचार्यों की उपर्युक्त मर्यादाओं के सन्दर्भ में आचार्य श्री देवाभूषण जी महाराज द्वारा 'शास्त्रसार समुच्चय' का अनुबाद कार्य की ज्ञान के निर्मल सरिता प्रवाह से आधुनिक जनमानस का किया गया पवित्र अभिषेक है। दूसरे शब्दों में इस धर्मग्रंथ 'शास्त्रसार समुच्चय' की सख्त अनुबादपरक अभिव्यक्ति के माध्यम में आचार्य श्री ने स्वानुभूति एवं आत्मज्ञान से सम्बन्धित गम्भीर तत्त्वानुसन्धान का उद्घाटन किया है। आचार्य श्री द्वारा स्वयं इन ग्रन्थ की उपादेयता को इन शब्दों द्वारा अभिव्यक्त किया गया है—“ममवान् महावीर का शासन विश्व-व्यापी हो, मानव-समाज दुर्गुण, दुराचार छोड़कर सन्मार्गात्मी बने और विश्व की अशान्ति दूर हो हमारी यही भावना है।”

(आलोच्य सस्करण, पृ० ७)

जैन परम्परा के अनुसार श्रुतज्ञान की जो निर्मल एवं सारस्वत धारा समय-समय पर आचार्य वर्ग के माध्यम से प्रवाहित होती आई है उसी का अनुसरण करते हुए शास्त्रसार समुच्चय के रचयिता ने अपने ध्वन्व को मुख्यतया चार अनुयोगों में विभाजित किया है—

१. प्रथमानुयोग २. करणानुयोग ३. चरणानुयोग, तथा ४. द्वयानुयोग ।

१. प्रथमानुयोग—प्रथमानुयोग में आश्रमीय मान्यता के अनुसार ६३ जलाका पुरुषों एवं परमार्थ ज्ञान की चर्चा आती है—

प्रथमानुयोगमर्षिद्वारं चरितं पुराजसपिपञ्चम् ।

ओषिसमाधिनिजाम ओक्षति ओक्षः समीचीनः । (रत्नकण्ठ आशकाचार, ४३)

शास्त्रसार समुच्चय के प्रथमानुयोग में जैन श्रुतज्ञान से सम्बन्धित काल के भेद, कल्पवृक्ष, चौबह कुलकर, सोलह भावना, चौबीस तीर्थंकर, चौत्तिस अतिशय, पांच महाकल्याण, चार धारिया कर्म, अठारह दोष, प्यारह समबन्धन भूमि, बारह वणधर, बारह चक्रवर्ती, नौ आभुषण, नौ नारद, प्यारह शब्द आदि का वर्णन आया है।

आचार्य श्री देवाभूषण जी महाराज ने प्रथमानुयोग सम्बन्धी तत्त्व चर्चा को अवसाधारण की दृष्टि से अत्यन्त सरल एवं सहज शैली में समझाने का प्रयास किया है। सुत्र एवं उल पर की गई टीका तो मात्र सत्यर्क बनकर रह गए हैं। आचार्य श्री के विशेष कथनों एवं व्याख्या-

परक चर्चाओं से तत्त्व ज्ञान सरस एवं धर्मानुभाषित बन गया है। यह तत्त्व कतिपय उदाहरणों से विवाद किया जा सकता है। उदाहरणार्थ शास्त्रसार समुच्चय का एक मूल सूत्र 'बहुविशालितोर्लोकः' को ही से जिसमे केवल चौबीस तीर्थंकरों का निर्देशमात्र आया है तथा ३५ सूत्र की कलन्ध टीका ने भी कोई विशेष प्रकाश नहीं डाला है परन्तु आचार्य श्री ने इस सूत्र के विशदीकरण को लगभग ३५ पृष्ठों मे प्रस्तुत किया है जिसमे तीर्थंकरों के समय इतिहास और उनसे सम्बद्ध देवशास्त्रीय मान्यताओं के पूरे विवरण उपलब्ध हैं। विविध तीर्थंकरों के अनेक भवों उनकी तप-साधनाओं को अत्यन्त व्यवस्थित ढंग से प्रस्तुत किया गया है। तीर्थंकर पार्ष्वनाथ के विविध भवों और उनसे द्वेष रखने वाले कमठ के जीव के ऐतिहासिक वृत्त को समाधान मे आचार्य श्री ने कथा बौली का उपयोग किया है। इसी प्रकार तीर्थंकर वर्धमान महावीर के पूर्व भवों का विस्तृत वर्णन करने के उपरान्त उनकी केवल ज्ञान प्राप्ति तक की घटनाओं को अत्यन्त सुन्दर ढंग से समाधान की चेष्टा की गई है।

तीर्थंकर सम्बन्धी चर्चा के अन्तर्गत महाराज श्री ने यह विशेष रूप से निदिष्ट किया है कि बासुपुत्र, मल्लिनाथ, नेमिनाथ, पार्ष्वनाथ और महावीर बाल ब्रह्मचारी थे तथा कुमारवस्था में ही इन्होंने मुनि दीक्षा ली थी। आचार्य श्री ने आवश्यकमिद्विस्त नामक श्वेताम्बर ग्रन्थ का उदाहरण देकर यह पुष्ट करने की चेष्टा की है कि श्वेताम्बर आगम परम्परा में भी महावीर, पार्ष्वनाथ, नेमिनाथ, मल्लिनाथ और बासुपुत्र—ये पाँचों तीर्थंकर बाल ब्रह्मचारी माने जाते थे। (आलोच्य संस्करण, पृ० ३८-३९) तीर्थंकरों के दीक्षा-स्थान, दीक्षाकाल तथा दीक्षा साधियों के सम्बन्ध में भी आचार्य श्री ने महत्वपूर्ण सूचनाएँ प्रस्तुत की हैं।

२. करणानुयोग—लोकालोक का विभाग, युग-परिवर्तन की स्थिति तथा चार गतियों का वर्णन करणानुयोग का मुख्य प्रतिपाद्य है—

लोकालोक विभक्तेर्युगपरिवर्त्तेऽव्यनुत्तरीति च ।

आश्रयंतिष्ठ तत्रामस्तिरवैति करणानुयोगे च ॥ (रत्नकरण्ड श्रावकाचार, ४८)

शास्त्रसार समुच्चय मे भी इसी शास्त्रीय मर्यादा के अनुरूप तीन लोक, सात नरक, अर्द्धाई द्वीप, मनुष्य लोक, छिन्नायने कुशोम भूमि, वैश्विक देव आदि का वर्णन आया है। करणानुयोग चर्चा से सम्बद्ध प्रारम्भिक सूत्र 'अथ त्रिविधो लोकः' की व्याख्या करते हुए आचार्य श्री कहते हैं "अधोलोक, मध्यलोक, ऊर्ध्वलोक इस प्रकार यह तीन लोक हैं। विश्वर देखिए उधर दीखने वाले जनन आकाश के बीच अनादि-निश्चय अहमिम स्वाभाविक नित्य सम्पूर्ण लोक आकाश है, जिसके अन्तर मे जीवाजीवादि सम्पूर्ण इष्ट्य भरे हुए हैं।" तीनों लोकों से सम्बन्धित जैन मान्यता का स्पष्टीकरण करते हुए कहा गया है कि "नीचे सात राजु ऊर्ध्वाई वाला 'अधोलोक' है, जिसमे भवनवासी देव और नारकी रहते हैं। द्वीप समुद्र का आधार, महा मेरु के मूलभाग से लेकर ऊर्ध्व भाग तक एक एक लाख योजन ऊँचा मध्यलोक है। स्वर्गादि का आधारभूत पञ्च-भूमिका मूल से लेकर किञ्चित् सूत स्पष्ट रखनु ऊर्ध्वाई वाला 'ऊर्ध्वलोक' है।" लोकों एवं द्वीपों की जैन देव शास्त्रीय (माध्वीलौकिक) मान्य-ताओं को चिन्नी द्वारा भी स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है।

ऊर्ध्वलोक के विस्तृत विवरण मे आचार्य श्री ने विशेष रुचि ली है तथा नक्षत्रों की स्थिति का प्रमग आने पर ज्योतिषशास्त्र का ही पूरा परिचय दे दिया गया है जो अपने आप मे अत्यन्त अधूना है। ज्योतिषशास्त्र के ज्ञान की दृष्टि मे 'अवकहर्ष' चक्र, लम्पाधिपति और लम्प प्रमाण घड़ी का कोष्ठक, ६० सवत्सर, ६ ऋतु, १२ मास, २ पक्ष, ३० तिथि, ७ वार, २८ नक्षत्र, २६ योग, ११ करण, ६ व्रत, पचास बिधि आदि की चर्चा अत्यन्त उपयोगी कही जा सकती है। ज्योतिष शास्त्र की व्यावहारिक उपादेयता को महत्त्व देने हुए आचार्य श्री ने ग्रहों के शुभाशुभ विचार, गृह प्रवेश, यात्रा, विवाह आदि से सम्बन्धित सिद्ध योगों का भी विशेष विवेचन प्रस्तुत किया है। सुहृन्निचिन्तामणि जैन प्रसिद्ध ज्योतिष ग्रन्थों के आधार पर शुभ कार्यों के शुभ योगों की भी स्पष्ट किया गया है। योंच यह जानने की विधि तथा नव ग्रहों के योचर का सलिल एवं सारगमित विवेचन २म प्रव्य की एक उल्लेखनीय विशेषता कही जाए तो अत्युक्ति न होगी।

३. करणानुयोग—करणानुयोग का मुख्य प्रयोजन है व्यक्तिको पापाचरण से हटाकर धर्माचरण की आर उन्मुख करना। शास्त्रीय लक्षणों की दृष्टि से श्रावकों और मुनियों के आचार वर्णन इस अनुयोग के मुख्य प्रतिपाद्य विषय है—

गृहमेधन्यनाराणां चारिणोपसिद्धिरभाङ्गम् ।

करणानुयोगसमय सम्यग्मान विज्ञानाति ॥ (रत्नकरण्ड श्रावकाचार, ८५)

शास्त्रसार समुच्चय के तृतीय अध्याय 'करणानुयोग' मे भी पाच लब्धि, २५ दोष, ११ प्रतिमा, ८ मूलगुण, १२ व्रत, ५ अतिचार, ६ कर्म, मुनियों के भेद, सत्त्वलक्षा, यति धर्म, महाव्रत, १२ तप, १० मविन, ४ ध्यान, ८ ऋद्धि आदि की विशेष चर्चा आई है।

श्रावक की दृष्टि से आठ मूल गुणों से सम्बद्ध सूत्र 'सम्पत्ति मूल गुणाः' पर व्याख्यान करने हुए आचार्य श्री ने कहा है कि "जिस प्रकार मूल (जड़) के बिना वृक्ष नहीं उठर सकता उसी प्रकार गृहस्थ धर्म के जो मूल (जड़) हैं, उनके बिना श्रावक धर्म स्थिर तथा उन्नत नहीं हो सकता। वे मूलगुण आठ हैं। पाच उदुम्बर फलों का तथा तीन मकार (मघ, मास, मधु) के भक्षण का त्याग। ये आठ अभय पदार्थों के त्याग रूप ८ मूल गुण हैं।" आठ मूल गुणों के सम्बन्ध मे कलन्ध टीकाकार का और ही मत रहा था जिसकी ओर सकेत करते हुए आचार्य श्री ने कहा कि कलन्ध टीकाकार हिंसा, असत्य, चोरी, कुशील का आंशिक त्याग तथा परिग्रह परिमाण इन पाच अनुव्रतों के साथ मघ, मास तथा मधु त्याग करना—आठ मूल गुण मानते हैं। इस प्रकार आठ मूल गुणों के सम्बन्ध मे जैन आचार्यों के मध्य जो विवाद रहा था उसके

सम्बन्ध में आचार्य श्री ने तथ्यात्मक स्थिति को इस प्रकार प्रस्तुत किया है—“किसी आचार्य के मतानुसार पूर्वोक्त पांच अणुव्रत तथा मद्य, मांस, मद्य का त्याग में आठ मूल गुण हैं। दूसरे आचार्य के मत में १. मद्यपान त्याग, २. पंच-उदुम्बर फल का त्याग, ३. मांस त्याग, ४. मधुत्याग, ५. जीवों की हत्या, ६. रात्रि में भोजन न करना, ७. वीतराग भगवान् का दर्शन पूजन, और ८. वस्त्र में छाना हुआ जल पीना, ये आठ मूल-गुण गणधरदेव ने गृहस्थों के बतलाए हैं। इनमें से एक भी मूल गुण कम हो तो गृहस्थ जैन नहीं हो सकता।”

आचार्य श्री ने “वशाविधायां ब्रह्मचर्यानि” की व्याख्या करते हुए ब्रह्मचर्य के निम्नलिखित दश भेद बताए हैं—(१) आचार्य ब्रह्मचर्य (२) उपाध्याय ब्रह्मचर्य (३) चान्द्रायण आदि ऋतु में कृषाकाय तपस्वी मुनियों की ब्रह्मचर्य (४) ज्ञान, चरित्र, शिक्षा आदि में तत्पर शिष्य मुनियों की ब्रह्मचर्य (५) विविध रोगों से पीड़ित मुनियों की ब्रह्मचर्य (६) वृद्ध मुनियों के शिष्यों के गण की ब्रह्मचर्य (७) आचार्य के शिष्य मुनि-कुल की ब्रह्मचर्य (८) चातुर्वर्ण्य संघ की ब्रह्मचर्य (९) नव-दीक्षित साधुओं की ब्रह्मचर्य, एव (१०) आचार्य आदि में समशील सनोऽंश मुनियों की ब्रह्मचर्य।

छठवे बाह्य क्रिया-काण्ड के सन्दर्भ में कौन्सी भक्ति कहा करनी चाहिए इसका भी व्यवस्थित विवरण आचार्य श्री द्वारा प्रस्तुत किया गया है। आचार्य श्री ने सामान्य-ज्ञान की दृष्टि से ‘दश-भक्ति’ सन्दर्भ को स्वतन्त्र रूप से प्रस्तुत कर इस ग्रन्थ के गौरव को बढ़ाया है जिसमें १. ईर्ष्यापशुद्धि, २. श्री निष्ठ भक्ति, ३. श्री श्रुत भक्ति, ४. श्री चारित्र्य भक्ति, ५. योग भक्ति, ६. आचार्य भक्ति, ७. पंचगुह-भक्ति, ८. लोभकर भक्ति, ९. शांति भक्ति, १०. समाधि भक्ति, ११. निर्वण भक्ति, १२. नन्दीश्वर भक्ति, १३. कैत्य भक्ति, १४. ऋतुविष्यन्दा-प्रकरण जैन भक्ति के स्वरूप एवं इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालते हैं।

‘अहं’ शब्द की व्युत्पत्तिपरक परिभाषा करते हुए कहा गया है कि इसमें ‘अ’ अक्षर परम ज्ञान का वाचक है। ‘र’ अक्षर समस्त लोक के दर्शक का वाचक है। ‘ह’ अक्षर अमृत बल का लूचक है तथा ‘विन्दु’ उसम लूचक का लूचक है—

अकार. परमो बोधो देको विद्वानलोकहृद्—

हकारोऽमृतबीजात्मा विन्दुस्त्यागुल्लुख लुल्लुम् ॥ (शास्त्रसार समुच्चय, पृ० २६३)

आचार्य श्री ने इस टीका पर विशेष व्याख्यान देते हुए कहा है कि अहं परमेष्ठी, सिद्ध परमेष्ठी तथा आचार्य परमेष्ठी के आदि अक्षर अ-अ-आ मिलकर ‘आ’ बनते हैं जिसमें उपाध्याय परमेष्ठी का आदि अक्षर ‘अ’ मिलकर ‘ओ’ बन जाता है। इसमें पाचवें परमेष्ठी मुनि का प्रथमाक्षर ‘अ’ मिलकर ‘ओम्’ का निर्माण करता है। इस प्रकार आचार्य श्री ने अत्यन्त सुन्दर ढंग से ‘ओम्’ को पांच परमेष्ठियों का वाचक पद सिद्ध किया है। ‘आचार्यरक्षसूत्र’ की व्याख्या की अनेक वृष्टान्तों द्वारा विगढ़ किया गया है। मुनि-आचार की महिमा को बताते हुए कहा गया है कि जैसे तपते सोहे के ऊपर यदि थोड़ा-सा जल डाल दिया जाए तो वह उसे तत्क्षण भस्म कर देने के पश्चात् भी गर्म बना रहता है वैसे ही परमतपस्वी गुरु भी अज्ञान का नाश करके अपने ‘स्व’ रूप में स्थित रहते हैं। जैसे एक किसान केवल ‘धान’ की कामना करते हुए धान के साथ-साथ भूसा, पुआल, ढठल आदि अनायास ही प्राप्त कर लेता है वैसे ही भव्य जीव केवल मोक्ष की सिद्धि के लिए प्रयत्नशील रहते हैं, इन्द्र, धरणीरक्ष तथा तरेन्द्रादिक पद तो उन्हें अनायास ही प्राप्त हो जाते हैं। अतएव यदि धर्म की अपेक्षा से इन्द्रिय-जन्म सुख साधिक जीव मोक्ष मुख मास्रवत है। उन भावना से सम्यग्दृष्टि सदैव शाश्वत सुख की ही इच्छा करते हैं और निःक्रोश भावना से आत्मस्वरूप में ही लीन रहते हैं। सत्य में शास्त्रसार समुच्चय के चरणानुयोग अध्याय में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने श्रावक धर्म और यति धर्म सम्बन्धी उपदेश ज्ञान की ओर सर्जना बहाई है वह वर्तमान सन्दर्भ में जैन धर्म की प्रभावना को विशेष प्रेरणाशील बनाता है।

८. **द्रव्यानुयोग**—द्रव्यानुयोग एक माध्यामि अनुयोग है जिसका उद्देश्य तत्त्वसंस्थान नय प्रमाणादि के द्वारा जीव, अजीव, पुण्य, पाप, बध, मोक्ष आदि तत्त्वों की चर्चा करना है—

जीवाजीवसत्त्वे पुण्याप्येव बन्धमोक्षौ च ।

द्रव्यानुयोगशेषः श्रुतिविज्ञासौकमास्तुते ॥ (रत्नकरण्ड आवाकाचार, ४६)

एक अन्य मायता के अनुसार प्रमाणों द्वारा पदार्थों के अस्तित्व को सिद्ध करना भी द्रव्यानुयोग का लक्षण स्वीकार किया गया है। शास्त्रसार समुच्चय के चतुर्थ अध्याय द्रव्यानुयोग के अन्तर्गत ६ द्रव्य, ५ अस्तिकाय, ७ तत्त्व, ६ पदार्थ, ४ निक्षेप, विविध ज्ञान भेद, सत्पद्म, ५ भाव, ८ कर्म, आसव, बध, सवर, निर्जरा, मोक्ष आदि विविध दार्शनिक पक्ष सूत्र-निर्दिष्ट किए गए हैं।

जैना कि नाय से ही स्पष्ट है ‘द्रव्यानुयोग’ में ‘द्रव्य’ को प्रधानता प्रदान की गई है। सूत्रकार ने “अथ वद द्रव्यानि” से इस अनुयोग का उपक्रम किया है। आचार्य श्री देशभूषण महाराज ने द्रव्य लक्षण की समीक्षात्मक विवेचना प्रस्तुत की है। “ब्रह्मतोति, द्रव्यम्, इति गच्छति परिणाम इति” पर अपना भाष्य लिखते हुए आचार्य श्री कहते हैं—“अतीत अमृतकाल में इन्होंने परिणाम किया है और वर्तमान तथा अनागत काल में परिणाम करते हुए भी सत्ता लक्षण बाने हैं तथा रहते हैं। उत्पाद-व्यय-धौव्य से युक्त हैं एव गुण-नपयसि सहित होने के कारण इन्हें द्रव्य कहते हैं। उपर्युक्त तीन बातों से पृथक् द्रव्य कभी नहीं रहता।”

द्रव्य सम्बन्धी अनेक शकाओं का निराकरण करते हुए आचार्य श्री कहते हैं, “प्रति समय छह द्रव्यों में जो उत्पाद और व्यय होता

रहता है उसका नाम बर्तना है। यद्यपि सभी द्रव्य अपने-अपने पर्याय रूप से स्वयमेव परिचयन करते रहते हैं किन्तु उनका बाह्य निमित्त काल है। अतः बर्तना को काल का उपकार कहते हैं। अपने निज स्वभाव को न छोड़कर द्रव्यों की पर्यायों को बदलने को परिणाम कहते हैं। जैसे जीव के परिणाम श्लोघादि हैं और पुद्गल के परिणाम रूप रसादि हैं। एक स्थान से दूसरे स्थान में गमन करने को क्रिया कहते हैं। यह क्रिया जीव और पुद्गल में ही पाई जाती है। जो बहुत समय का होता है उसे 'पर' कहते हैं और जो बोधे दिनों का होता है उसे 'अपर' कहते हैं।"

'सप्तधर्मी' वृत्त पर टिप्पणी करते हुए आचार्य श्री ने कहा है "सप्तधर्मी की ये सातों धर्म कथंचित् (किसी एक दृष्टिकोण से) की अपेक्षा तो सत्य प्रमाणित होती हैं, इसी कारण इनके साथ 'स्यात्' पद लगाया जाता है। यदि इनको 'स्यात्' न लगाकर सर्वथा (पूर्व रूप से) माना जाये तो ये धर्म मिथ्या होती हैं।"

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान तथा सम्यग्चरित्र ये तीन मोक्ष के कारण हैं जिसे दो प्रकार का कहा जाता है—द्रव्य मोक्ष तथा भाव मोक्ष। प्राप्ति कर्मों के अथ की अपेक्षा अर्हत अवस्था प्राप्त होना द्रव्य मोक्ष है और अनन्त चतुष्टय प्राप्त होकर अर्हण पद प्राप्त करना भाव मोक्ष है। आचार्य श्री ने 'मोक्ष' की इस स्थिति को स्पष्ट करते हुए कहा है कि 'कर्म से रहित होना, कर्म-अय करना, कर्मों से आत्मा का पृथक् होना अथवा आत्म-स्वरूप की उपलब्धि होना या कृत्स्न (समस्त) कर्मों से मुक्त होना मोक्ष है, यह सब कथन भी एकाग्र वाचक है। इस तरह समस्त पर विजय प्राप्त करना द्रव्य मोक्ष है यही उपादेय है।"

इस प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य माधवनिन्द कृत 'शास्त्रसार समुच्चय' और उसकी कन्नड टीका का आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज द्वारा जो ग्रन्थात्मक प्रस्तुतिकरण किया गया है उसके वे अनुवादक कहे गए हैं। वास्तव में ग्रन्थ का पूरा अवलोकन यदि किया जाए तो आचार्य श्री ने अनुवाद कार्य से भी बहुत आगे बढ़कर ग्रन्थ पर एक स्वतन्त्र निजी आध्य ही रच डाना है। आचार्य श्री ने अपने सरल उपदेशों, विशेष व्याख्याओं, विविध व्याख्यान शैलियों, गूढ़ शास्त्रीय एवं सांख्यिक विवेचनाओं तथा चित्रमय प्रारूपों के माध्यम से शास्त्रसार समुच्चय की आठ में जैन धर्म-दर्शन तथा प्राचीन देव-शास्त्रीय मान्यताओं को आधुनिक शैली में अभिव्यक्ति प्रदान की है। जैन परम्परा और सत्कृति का कोई भी ऐसा पक्ष नहीं रह गया है जो आचार्य श्री द्वारा इस ग्रन्थ में निदिष्ट न हो। संक्षेप में 'शास्त्रसार समुच्चय' का आचार्य श्री द्वारा प्रस्तुत यह स्वरूप जैन धर्म-दर्शन-इतिहास और सत्कृति का एक सक्षिप्त विश्वकोष है—एक ऐसा सग्रहणीय धर्म-कोष जो आधुनिक शैली में जैन धर्मानुप्राणित व्यक्ति को जैन धर्म की प्राचीन परम्पराओं और मान्यताओं से अवगत कराता है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के शिल्पवैधानिक वैशिष्ट्य को भी ऐतिहासिक सन्दर्भ में देखा जाना चाहिए। आचार्य माधवनिन्द 13वीं शती के आचार्य माने जाते हैं जब जैन दर्शन ही नहीं बल्कि सभी भारतीय दर्शन मौलिक चिन्तन से बहुत दूर हट चुके थे। समय की आवश्यकता यह बन गई थी कि तब तक जो भी लिखा जा चुका था उसे ही मरस एवं सक्षिप्त शैली में प्रस्तुत किया जाए। प्रकरण ग्रन्थों की रचना इस युग के इसी संक्षिप्तिकरण के मूल्य को लेकर उभरी है। 'शास्त्रसार समुच्चय' भी इसी प्रयोजन से लिखा गया ग्रन्थ प्रतीत होता है जिसमें जैन परम्परा के चार अनुयोगों की सार्विक स्थिति मत्तेप में प्रस्तुत की गई है। कन्नड टीका तथा अन्य संस्कृत टीका इस ग्रन्थ को विशद बनाने के प्रयोजन से लिखी गई हैं। परन्तु आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने हिन्दी भाषा को आश्रय बनाकर प्रस्तुत ग्रन्थ पर जो व्याख्या विशेष लिखी है वह पुनः एक ऐसा विरल प्रयास है जब सक्षिप्त सूत्र ज्ञान को बृहत् की ओर ले जाया गया हो, सक्षिप्त सूत्र की गणियों को जैन भूतज्ञान के अथार समुद्र में अभिविक्त कर दिया गया हो। आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज द्वारा रचित इन शास्त्रसार समुच्चय-भाष्य से ऐसा लगता है कि जैन तत्त्व-चिन्तन आज भी जीवन्त है।



भरतेश वैभव

—इन्द्रियजन्म सुखो पर मन के नियन्त्रण की गौरव गाथा

समीक्षक · श्री सुमतप्रसाद जैन

आध्यात्मिक साहित्य के निर्माताओं में रत्नाकर वर्णी की अमर कृति 'भरतेश वैभव' को कर्नाटक साहित्य का 'गीतगोविन्द' स्वीकार किया जाता है। कन्नड़ प्रान्त के कण्ठहार तुल्य इस ग्रन्थ की मान्यता जैन समाज में वैसी ही है जैसे कि हिन्दू समाज में तुलसीकृत रामचरित-मानस की। रत्नाकर वर्णी ने १५५१ ईस्वी में इस ग्रन्थरत्न का निर्माण किया था।

कन्नड़ भाषा के मध्यकालीन महानाविक रत्नाकर वर्णी का यह बृहद् काव्य 'भरतेश वैभव' आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के जीवन का एक प्रेरक एवं दिशाबोधक धर्मग्रन्थ रहा है। इस ऐतिहासिक एवं लोकप्रिय कृति ने उनके जीवन को एक दिव्य सन्देश एवं अध्यात्म का आलोक दिया है। अतः इस महाकाव्य में प्रतिपादित महान् जीवन-सूत्र आचार्य श्री के आचरण एवं साधना के विषय हैं। इस अनुपम रचना ने आचार्य श्री की चेतना को झकड़ दिया था। दर्शानिष्ठ आपके प्रवचनों में प्रायः भरतेश वैभव के काव्यांश की प्रसूखता रहती है। आचार्य श्री ने इस रचना के सन्देश को विश्वव्यापी बनाने के लिए इसका अनुवाद एवं मारनत्त्व स्वयं हिन्दी, मराठी एवं गुजराती में प्रस्तुत किया है और डॉ० व्यासमह जैन को प्रेरणा देकर इसका अनुवाद अंग्रेजी भाषा में भी करवाया है।

चक्रवर्ती भरत ने भारनवर्ष को सर्वप्रथम एक केन्द्रीय शासन के अन्तर्गत संगठित कर राष्ट्रीय एकता का स्वप्न दिया था। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने भी एक धर्माचार्य के रूप में लगभग सम्पूर्ण भारनवर्ष की पदयात्रा करके जैन समाज को इस युग में संगठित करने का सफल प्रयास किया है। उन्होंने देश के एक महान् रचनात्मक मन के रूप में भाषागत एकता को स्थापित करते हुए दक्षिण भारत की भाषाओं के साहित्य तथा तमिल कन्नड़ एवं मराठी की अनेक कृतियों का हिन्दी भाषा में और हिन्दी की कृतियों का दक्षिण भारतीय भाषाओं में अनुवाद किया है। इसके अतिरिक्त उन्होंने संस्कृत, प्राकृत, गुजराती, वगानी, कन्नड़ एवं हिन्दी भाषा में मौलिक साहित्य का सृजन एवं सम्पादन किया है। बान्भव में आचार्यरत्न जी इस काव्य के सायक चक्रवर्ती भरत की भाँति राष्ट्र में रगात्मक एकता को स्थापित करने में निरन्तर सलग्न रह रहे हैं। इसीलिए उन्होंने आत्मसाधना के साथ-साथ भारनीय भाषाओं एवं साहित्य की अपूर्व सेवा का कीर्तिमान स्थापित कर विशिष्ट भाषा-भाषियों में सद्भाव के अमर सुखों को पिरोगा है।

साहित्यगुरु आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी आज आगु की दृष्टि में एक बड़ी उम्र में पहुँच गए हैं। नेत्ररोग, मधुमेह एवं बृद्धावस्था-जन्य अन्य बीमारियों से ग्रस्त होने पर भी वे साहित्य-सेवा में निरन्तर सलग्न हैं। उनके गौरवमयिष्ठ पुष्पाब्जिन्द में इस महाकाव्य के अनेक सरस पद आज भी स्वयं प्रस्कटित हो उठते हैं। भरतेश वैभव के पद्यों का काव्यपाठ करने हुए उनके मुखमल्ल पर जो सार्विक तेज प्रकट होता है, उसमें यह आभास मिलता है कि मुक्ति के लिए आगु उनकी आत्मा योगीश्वर भरत की वैराग्य अनुभूतियाँ से साराल्य स्थापित करने की किन्तनी व्याकुल है? भरतेश वैभव का नाम बान्भव में भारनीय आत्मा का अपरानेय स्वर है। यह महाकाव्य जीवन में सुखों के उपभोग, युद्धभूमि में कार्य के प्रदर्शन, कला क्षेत्र में हृदय की विशालता, सम्पन्नता में विनय और दान एवं चिन्तन के क्षणों में वैराग्य का सन्देश देता है। यह कृति इन्द्रियजन्म सुखो अथवा सामागिक विषयो पर मन के नियन्त्रण की गौरवगाथा है। इसीलिए आचार्य रत्न जी का पवित्र मन इसी ग्रन्थ में निरन्तर रमा रहता है। बान्भव में यह कहना अनियोजित नहीं है कि इसी ग्रन्थ के कथासार में आचार्यरत्न जी ने अपना जीवनदर्शन निवारित किया है अथवा उनका जीवन-दर्शन इसी ग्रन्थ के अवशेषों में साकार हो उठा है।

भरतेश वैभव का कथानायक सम्राट् भरत जैन धर्म के आद्य तीर्थंकर भगवान् श्री कृष्णभदेव (वृषभदेव) का ज्येष्ठ पुत्र है। भगवान् श्री वृषभदेव की वैदिक विचारधारा और पञ्चानुवर्ती पौराणिक धर्मग्रन्थ तथा धर्मप्रभावत, महाभारत, जिवपुराण, ब्रह्माण्ड पुराण के साथ-साथ बौद्धधर्म ग्रंथ धम्मपद एवं आर्यसङ्घ में भी श्रद्धा के साथ स्मरण किया है। इन मेधावी राजकुमार ने पुराण पुरुषोत्तम, कल्पवृक्ष तुल्य जगन्पुत्र एवं युग के आदि में सभी प्रकार के ज्ञान-विज्ञान के प्रदान एवं मानवीय व्यवस्था के नियामक अपने पिता श्री वृषभदेव के चरणों में बिद्याभ्यास कर जीवन को पवित्र एवं गरिमायु बनाया था।

सुख एवं वैभव में जन्म लेने के उपरान्त भी इस राजकुमार ने अपने विक्रम, पौरव एवं धर्ममय आचरण द्वारा तीनों लोकों में असाधारण लोकप्रियता अर्जित की थी। यह धर्मज्ञ सम्राट विद्याओं का अनुरागी, प्रजा का पुत्रसम पालन करने वाला एवं धर्म की नीतियों का संरक्षक था। सम्राट भरत ने धर्म एवं आत्मिक रहस्यों को वास्तविक रूप में जानने के लिए अपने जीवन को साधनापन में लगा दिया था। एक आचार्यवात् आत्मिक की तरह वह अपना समय धार्मिक क्रियाओं यथा देवपूजा, स्वाध्याय, मुनियों के सत्संग एवं आहारदान इत्यादि में व्यतीत करता था।

श्री चन्द्रगति एवं श्री आदित्यगति नामक मुनियों को आहार के निमित्त पडमाह कर वह सहज मन से भक्षित रस में प्लावित होकर अद्भुताभाव से विनयपूर्वक कह उठता है—

अकस्मत् स्वामि गतिर नो विनापि । सवन्धैस्त्व नु ङोक्तं नमः ॥
हृदयं विन्देच्छु ङोको नो नु वल्लिरं । देवेभिर्पुरोहितं पृथिव्यं ॥
यने ङोक्तुं यन्तु ङोकाश्च निम्नं सि । ध्वनं मेलेन प्रीतिर्यव ॥
जिनं कश्चरिर विजयं गीतिरिन्मेन । धनमनेगलु नेरवंश ॥

अर्थात् महाराज मेरा तो सदन (घर) टेढ़ा है, स्वयं शरीर भी टेढ़ा है, न मालूम हृदय भी कितना टेढ़ा है, इसको आप ही जान सकते हैं। घर, शरीर, हृदय के टेढ़े होने पर भी गतिपथ के ऊपर प्रेम होने में आप मेरे सदन में पधारें हैं। अतएव पूर्ण आशा है कि आपके अनुग्रह से अब वस्तुएं सीधी हो जायेंगी, इसमें किञ्चित्मात्र भी सन्देह नहीं है।

भक्तवर्ती भरत को श्रद्धापूर्वक आहार दान देते हुए देखकर स्वर्ग के वैभवशाली एवं समर्थ ऋषी ने यह अनुभव किया कि मनुष्य पर्याय श्रेष्ठतम है। मनुष्य जन्म लेकर ही इन्द्रियों का निग्रह, कर्मों की निजरा, आत्मिक विकास एवं मुक्ति का मार्ग प्रशस्त किया जा सकता है। जैन धर्म में निर्धारित चारों गतियों में से मनुष्य जन्म को श्रेष्ठतम उपलब्धि माना गया है। मनुष्य रूप में पुण्य के भावों के साथ आत्मचिन्तन, पुण्यार्थ, स्व एवं पर के भेद का ज्ञान एवं धार्मिक अनुष्ठान एवं मुनियों को आहार दान इत्यादि का अवसर प्राप्त होता है। आचार्यार्य श्री देशभूषण जी महाराज ने मनुष्य पर्याय के महत्त्व को आत्ममात् कर अपने जीवन को श्री जिनेश्वर देव के शासन में समर्पित कर दिया है। महाकवि रत्नाकर वर्णी को अनुमन्त्रान याना में अपने को सम्मिलित करते हुए वह सहज मन से कह उठते हैं—

तनुं जिनं गृहं कुंभं सिंहीरुं बं । हनुपमात्मने जिनं नु ॥
नेन हवैस्त्व विट्, कम्पिन् नोलपाय । जिननाथं तोष नोत्सवे ॥

अर्थात् यह शरीर जिन मन्दिर है और मन उसका मिश्रण है। निर्मल आत्मा 'जिन' भगवान् है। बाहर के सभी विकल्प छोड़कर आन्तरिक रूप से इस प्रकार अपने अन्दर देखें तो सचमुच ही 'जिन' अपने ही में प्राप्त होने अर्थात् अपने ही भीतर वर्णित करें।

आत्मस्व श्री देशभूषण जी महाराज मनुष्य पर्याय को मोक्षमार्ग का सोपान मान कर एक आचार्य के रूप में श्रावकों के कल्याण एवं मार्गदर्शन हेतु इस प्रकार के समर्थ अनुवाद एवं साहित्य का प्रणयन करने लगे हैं। आचार्य श्री देशभूषण जी ने ग्रन्थ के आरम्भ में स्वयं ही कहा है, "प्रत्येक प्राणी का कर्तव्य है कि वह निज धर्म (आत्म धर्म) को न भूलें और उमें उज्ज्वल बनाने का प्रयत्न करें क्योंकि मनुष्य भवबन्धन नहीं मिलता। इस ग्रन्थ को सब पाठक विनयपूर्वक मनन करें जिसमें ज्ञान ज्योति प्रकट हो ऐसा हमारा आशीर्वाद है।" आत्मिक समाज के हाथ में आरमोद्धार की भावना से भरते हुए वैभव का अमृतकणश देते हुए और स्वर्ग के वैभव को भी भरत के आहारदान के अवसर पर हेय बताकर वास्तव में बहु सुष्ठु मानवता में आत्मविवशाल के मन्त्र का अश्रुताद करना चाहते हैं—

अस्तित्व तपस्विर मामिदं । स्वर्गं । गतिं यच्छेदं यदुदितं ॥
वस्तुविस्त तपस्वित्वं दानं चित्तं यन्मे भूमि । पतिं निम्नं निरिरोधं यदुदितं ॥

अर्थात् स्वर्ग के देवगण राजा भरत में कहां हैं कि यत्न, तप और दान से उम देवत्व को हमने प्राप्त किया है किन्तु यज्ञ व्रत, तप और दान देने की योग्यता हममें नहीं है। अतः ते राजन! आपको अपेक्षा हमें ऐश्वर्य और स्वर्गीय भोग सब कुछ प्राप्त होते हुए भी क्या आपके समान आहारदान देने का सौभाग्य हमें प्राप्त है? क्यापि नहीं।

आचार्य श्री अपने वाक्यालय में ही मान-तपना की स्मृति छाया से वचित हो गए थे किन्तु पूर्ण सत्कारों के कारण उनके मन में साधु-मन्त्रों की सेवा-मुग्धता का कोमल भाव बिद्यमान था। मुनिराज श्री दायमाग जी महाराज के पावन सत्सर्ग से आप में श्रावकों के आचार-शासन के पालन का भाव जाग्रत हो गया था। एक किमान के स्वाध्यायभी पुत्र होने के कारण आपका सामाजिक चिन्तन प्रखर हो उठा। आपने अपनी आय को परोपकार एवं मुनि-मन्त्र के कार्यों में नियोजित करना प्रारम्भ कर दिया था। आपकी यह साम्यता रही है कि मनुष्य को अपनी आय के साधनों में नैतिक उपयोग का आश्रय लेना चाहिए। नीतिहीन धन-संचय एवं दान को आपने महत्त्व नहीं दिया क्योंकि अपवित्र साधनों से अर्जित राशि का अन्न शरीर में आकर दोष उत्पन्न करता है। भरतेय वैभव से एकाकर होकर आपका मन भी सहज रूप से कह उठता है :—

तन्मात्य गुरे ब्रह्मसेसवटा ब्रह्मणु । तन्म जन्मने ब्राह्मणान् ॥

भिन्नार्थ बोलाव सुखने सूरान्वे । बुल्लतनेनु सिक्कवलो ॥

आत्मा का नाम ही ब्रह्म है । इसलिए निश्चय गुरु ही ब्राह्मण है । उसी ब्रह्म से उत्पन्न हुआ अन्न ब्राह्मण अन्न कहलाता है । भिन्नार्थ सुख को उत्पन्न करने वाला अन्न ही भुक्षान्न है । इस प्रकार से दोनों अन्नो को भिन्न-भिन्न मानकर भिन्न-भिन्न रूप से अर्पण करने वाले मुनि को अन्न दान देने वाले श्रावक धन्य नहीं हैं क्या ? अवश्य ही हैं ।

मुनियों में वैराग्य और मुक्ति की भावना को बृद्धित करने वाला परिश्रम से अर्जित सार्विक अन्न ही साधु की तपश्चर्या में सहायक होता है और आहारदान देने वाले श्रावक एवं आहार दान लेने वाले मुनि दोनों को ही कृतार्थ कर देता है । आचार्यरत्न जी २०-२१ वर्ष की उम्र में अकेले दक्षिण भारत में श्री सम्पेदमिच्छा जी की सघमात्रा में साधुओं को आहारदान देकर और श्री सम्पेदमिच्छा जी की तलहटी में एक साथ पाच मुनियों को पढ़ाहू कर अपने को धन्य समझते थे और आज भी श्रद्धा से प्राप्त आहारदान को ग्रहण कर अपने को कृतार्थ मानते हैं । वास्तव में आहारदान ही एक ऐसी प्रक्रिया है जिसने साधु एवं श्रावक के संबंधों को शताब्दियों से जोड़ रखा है । अपनी साधना के चरम सोपानों को प्राप्त करने के लिए महामुनियों को भी शरीर की स्थिति को कायम रखने के लिए श्रावकों का आश्रय लेना पड़ता है । यही लक्षण किसी भी श्रावक के जीवन के स्वर्णिम एवं प्रेरणादायी लक्षण होते हैं । आचार्य श्री ने एक श्रावक एवं साधु के रूप में इन श्रेणियों को भोगा है ।

सम्राट् भरत ने अपनी दूरदृष्टिता से यह अनुभव किया कि धर्म के शासन की स्थापना के लिए सम्पूर्ण पृथ्वी मण्डल को एक ध्वज के नीचे संगठित करना चाहिए । राजतन्त्र की मुख-मुद्रिणाओं को स्थापक उनमें भारतीय इतिहास में सम्पूर्ण पृथ्वी मण्डल को एक शासन के अन्तर्गत लाने का सर्वप्रथम विजय अभियान किया । अपने इस विजय अभियान में उसने पृथ्वी के समस्त राजाओं की विजित कर चक्रवर्ती सम्राट् का विरूढ ग्रहण किया । उसकी इस विजययात्रा के कारण ही उसके नाम पर टम देश का नाम भारतवर्ष पड़ गया । विजय अभियान में उसका मानकीर्ति उभार दृष्टिकोण देखकर अधिकांश राजा स्वयं ही गौरवानुभूति करते हुए उसकी शरण में पड़च गए । उसके विजय अभियान में शालीनता एवं भावनीय गरिमा भी अतः पराजित अथवा शरण में आए हुए राजाओं को भी त्थानि का अनुभव नहीं हुआ ।

सम्राट् भरत ने अपने विजय अभियान का प्रयोग बताते हुए विजित माघधामर से कहा था—

अश्विर सिकोंब तेज ओवस्सवे । ओइवेयासेवे चक्कधरे ॥

ओइविह नुपरेल्ल तलेइयु संतम । नुइमोरे विसु मल्लिसिहा ॥

अर्थात् चक्रवर्ती राजा केवल यही अभिवाधा रखते हैं कि अन्य राजमण्डल आकर हमारे चरणों में मस्तक नवावे । शेष व्रतधाम्यादि से प्रयोजन नहीं रखते । उपस्थित राजागण आश्चर्य में पड़े इस निमित्त से उन लोगों के नामने ही भरत ने यथेष्ट सत्कार माघधामर का किया ।

माघधामर द्वारा आत्मसमर्पण एवं विनय भाव दिखाने पर भारतीय सन्कृति के दिशानिर्धारक सम्राट् स्वयं ही कह उठे—

होयु निम्मय मल्लिनबम करेडु कौडु । सायर होसगे तेप्पिगड ।

आगले सत्तिन्नेल्ललग बैदनु । मायचेंड्रे राय बैचिक्क ॥

अर्थात् भरत जी माघधामर पर सत्प्रेष्ट होकर कहने लगे कि मागध जाओ, अनेक राजाओं को वश में करके आनन्दपूर्वक रहो । मेरा कार्य तो उसी दिन हो गया । अब तुम स्वतंत्र होकर रह सकते हो ।

इस प्रकार के गौरववासी विजय अभियान में कौन विजता और कौन विजित ? दोनों ही अपने को धन्य अनुभव करते हैं । इस प्रकार की राजनीति को भारतीय इतिहास में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के श्रेष्ठ महापुरुष सम्राट् भरत ने स्थापित किया था ।

सम्राट् भरत दिव्यजय अभियान में एक रणप्रिय योद्धा के परिवेश में रहकर भी अपने दैनिक, धार्मिक, सामाजिक एवं पारिवारिक जीवन के प्रति सजग थे । चक्रवर्ती राजा के रूप में सम्पूर्ण पृथ्वी मण्डल को धर्मशासन के अन्तर्गत संगठित करने की भावना से धर्मी राजाओं के मानसर्पण एवं आश्रित राजाओं को पुरस्कार इत्यादि से उन्हें पुरस्कृत करना पड़ता है । विजय अभियान की अवधि प्रति, सैनिकों की मनस्थिति और साथ में चल रहे परिवाराजनों की सुख-सुविधा का भी उन्हें ध्यान रखना पड़ता था । दिव्यजय अभियान की सांस्कृतिक गरिमा को स्थापित करने के लिए उन्होंने एक आदर्श संहिता का निर्माण किया था । विजित राज्यों के नागरिकों की भावनाओं और उनकी संस्कृति का संरक्षण कर वह जन-जन की भावनाओं के समादरणीय बन गए थे । इसीलिए जनसामान्य ने श्रद्धा से अभिभूत होकर उनके नाम 'भरत' के नाम से अपने देश का नाम 'भारत' रख दिया । कहना न होगा कि आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज भी यथासाम्य तथागुण के न्याय से समग्रभारत के 'देशभूषण' हैं और शब्दान्तर से 'भारतभूषण' भी । आज सारे देश को ऐसे भारतभूषण आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज पर महान् गर्व है । उनके पालन व्यवस्थित के समग्र प्रत्येक जनमानस का मन्तक स्वयमेव श्रद्धा से नत हो जाता है ।

लेखक को आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने यह बताया था कि भगवान् बुधधदेव ने अपने अग्रज पुत्र का नाम भरत

इसलिए रखा था क्योंकि उसमें समस्त पृथ्वी मंडल के प्राणियों के वर्ण-शोधन की क्षमता थी। इस देश को 'भारतवर्ष' का रूप देने वाला सम्राट् भरत वास्तव में एक असाधारण पुरुष था। वह दिव्य गुणों का पूजीभूत रूप था। समग्र मानवता का प्रतीक था। वह इस महान् देश की सांस्कृतिक आत्मा का प्रतिनिधि था। वह शक्तिसम्पन्ना एव विकास की एक अमर राधा था। वह चक्रवर्ती सम्राट् था और चक्रवर्ती सम्पदा के अपरिमित वैभव का स्वामी था। चक्रवर्ती राजा के रूप में वैभव का उपयोग करने की उममें अद्वितीय क्षमता थी। वह सुदृढ़ कवि एवं ललित विद्याओं का निष्पात पंडित था। अतः गुरुस्वाध्याय में रहते हुए, उसने धार्मिक गीतियों के निर्वाह के साथ-साथ कलाओं को हस्तार्थ करने के लिए जीवन का भरपूर आनन्द लिया। भारतीय नारी के आदर्श गुणों की प्रतीक रानी कुसमा जी के हाथ में सुस्ताव् रमपूर्ण भोजन ग्रहण करने, राजप्रसाद के रम्यजटित भ्रष्ट में नारी कुसमा जी के मन को विभोर कर देने वाले नृत्य का अवलोकन करने, स्नेह के दीपक को प्रज्वलित कर नाभुलपत्रों के मोहा-दंष्ट्रां आदान-प्रदान करने और शरीर को सामागिक सुखों के मित्र में निमग्न करने के उपरान्त बेतना के सीटने पर चक्रवर्ती भर्तृ का विरक्त मन शरीर की परिधिओं को भेद कर अलनारीत्वा आत्मरम्य में ही आनन्दानुभूति का अनुभव करता था।

मन्नास्य धरेव धरेण्डु व ष्पुच्छि । तन्न तानोसो निट्टिसुत्त ॥

मन्नेय होडेय निरल् कडे कविबुवु । धन्न सोचिन्न नसुत्तिरे ॥

अर्थात् श्री भरोसा जो शयन करने हुए आद्य बन्द कर के विचार करने लगे कि मेरी आत्मा अधा में पीड़ित नहीं है। यह सब कुछ शरीर के लिए करना आवश्यक है। उम प्रकार विचार मान होने हुए भी अन्न की उपणा में उन्हें निद्रा आ गई।

सम्राट् भरत भक्ति एवं अध्यात्म का युगदंष्टा महापुरुष था। बुद्धधर्म के कोलाहलमय वातावरण में भी वह निर्माण के गीत गाता था। अपने पुत्र अर्कंकीनकुमार को प्यार में मोद में लेकर मनोविनोद में सम्राट् भरत निम्नलिखित शब्दों का उच्चारण करता रहते थे 'आदि तीर्थकर', 'विदेवपुरुष' एवं 'निर्गजन मित्र'। शानक तुलनाष्ट में कह रहा था 'आदिकर', 'विदेवपुरुष' एवं 'निर्गज मित्र'। पारिवारिक परिवेश में भक्तारों का निर्माण करते हुए अर्कंकीनकुमार की तुलनाष्ट का जो रसास्वाद राजा भरत में किया था, वह शब्दों की सीमाओं में निबद्ध नहीं किया जा सकता। इस लौकिक एवं अलौकिक आनन्द का अनुभव करने के लिए राष्ट्र को आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी जैसे साहित्य मनीषी की निरंतर अपेक्षा रहेगी।

सम्राट् भरत इस समतल राष्ट्र की सामूहिक सम्पदा—आत्म-वैभव के सिद्ध पुरुष थे। इमीलिए अनुभूतियों में उन्हें 'राजा योगी' के नाम से सम्बोधित किया जाता रहा है। भेद विज्ञान द्वारा उन्होंने आत्मा एवं पुरुष के गणेश्वर का अल्पवय में ही परिचान कर लिया था। अतः एक कुशल शासक होते हुए भी उनका हृदय सन मनमग्न के लिए आकुल रहता था। इन्द्रियजन्य सुखों का उपभोग करते हुए उनका आन्तरिक मन सासारिकता से सर्वथा विरक्त था। सम्राट् भरत की सासारिक भोगों के प्रति अस्वीकार की तत्कालीन समाज में भी अनुभव किया था। इसीलिए उस युग के प्रमुख कवि दिव्य कणाधर ने सम्राट् भरत का कीर्तिमान करते हुए कहा था—

होरेल्लव तोरेयोलेने निर्मलभायि । मेरेवधट्टु लोकबोवु ॥

होरेल्लव बिहोलेने विल्लेने वक्क । वरिवावराव निम्मेत्त ॥

अर्थात् हे राजन् ! लोक में ऐसे बहुत-से योगी होंगे जो सम्पूर्ण भोग का त्याग कर अन्तरण में निर्मल आत्मा का दर्शन करते हैं परन्तु अतुल ऐश्वर्य रखते हुए भी अन्तरंग में अकिञ्चन मुन्य निर्मोही होकर आत्मानुभव करने वाले आप मरीचे कितने हैं।

निर्मल आत्मा को ही समयमात्र स्वीकृत करने के कारण सम्राट् भरत धर्म का ही मूर्तिमान विग्रह हो गया था। चक्रवर्ती के रूप में ६६ हजार राज्यों से सजित होने पर भी वह भोगविमुख था और जीवन की क्षणधुरता से परिचिन होने के कारण भोगों को संसार चक्र का कारण मानता था—

धम बिवावुवु सिग्गेवु सुत्तिसुत्त । धंभव मेरेवसवव ॥

धम वंतववु भोग के मरुमागि । कविमला वरिसुवव ॥

अर्थात् सर्पण धर्म में ही प्राप्ति होती है ऐसा निष्पक्ष कर हममा धर्म में उत्सुख रहन वाला पुरुष धर्म है। किमका धर्म, कैसा धर्म ऐसा ही करकर भोग में ही रन होकर धर्म को गिरिम्हन करने वाले धर्म नाग मनन समाज रूपी समुद्र में भग्न होकर दुःख रूपी समुद्र में गोता खाते रहते हैं।

एक प्रशासक के दायित्वों का निर्वाह करन हुए भी उनकी दृष्टि समारवक के वन्धनों से मुक्त होने के लिए गिरन्न आतुर रहती थी। महारवि रत्नाकर वर्णी ने उनके मनोभावों का चित्रण करते हुए कहा है—

गाण महुने नाललयके नत्तिप मव । यामेने शि-द कुंभदोवु ॥

ध्यान बिप्पत्ते ध्यानदोविट्टु मुत्ति स । धानदोलेने निम्मेनेवु ॥

अर्थात् जिस प्रकार एक नर्तकी अपने मस्तक पर चढ़े को रखकर नृत्य कर रही हो और नृत्य करने समय गायन गाय लय आदि को भंग न होने देकर—ये सब बाने होते हुए भी उनकी मुख की दृष्टि इसी पर केन्द्रित रहती है कि मस्तक पर रखी हुआ चडा गिरन पड़े,

इसी प्रकार है राजन् समस्त राज-योग को गम्हानते हुए भी आपकी मुख की दृष्टि मोक्ष मार्ग की ओर है।

सम्राट् भरत की दृष्टि धर्मशासन की स्थापना के साथ-साथ मोक्षमुख की आकाशा की ओर भी केन्द्रित थी। उनकी माधना इतने उत्कर्ष पर पहुँच गई थी कि राजा भरत एवं योगी भरत में भेद करना भी जनसामान्य के लिए कठिन था—

घरियोसेस्त्व सट्टट्टट्टस्त्व भस्म क । पुरं व सट्टट्टरे भस्म बूटें ॥

भरतति साहारविहारबूटेंम् । भरतैततिस्त्व निहार ॥

अर्थात् जैमे समार में ममी पशमं जनाने में उसका भस्म तैयार होता है, परन्तु कपूर जनाने में कभी उसका भस्म तैयार होता है? उसी प्रकार मभी मनुष्यों को आहार और निहार प्रायः दोनों ही देखने में आते हैं। परन्तु राजा भरत में आहार तो है लेकिन निहार नहीं है। क्या यह अलौकिक व्यक्ति नहीं है।

इसी आदर्श स्थिति के कारण चक्रवर्ती भरत का आत्मतेज इस देश के कण-कण में व्याप्त हो गया है। सम्राट् भरत की वैराग्यज्य आत्ममाधना इतनी प्रखर हो गई थी कि महाकवि रत्नाकर वर्णी भावविह्वल होकर कह उठे—

सुरिहु कण्ठिट्टरे क्षणके मुनितय कवि । भरत चक्षिण हैलसक्के ॥

अर्थात् वह अणमात्र में दृष्टि बन्द कर मोक्ष को प्राप्ति करने वाले उन चक्रवर्ती भरत का मैं क्या वर्णन करूँ।

मोक्षमार्ग के अद्भुत प्रेरक मिट्ट पुण्य श्रीधरत के पावन कथानक का गौरव पान करने में सरस्वती भी अपने को असमर्थ-सा मानती है। इसीलिए आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाकवि रत्नाकर वर्णी की मन स्थिति के समान ही कह उठते हैं—

हृदिनारैवेमन् प्रथम चक्र इव । सुप्रति जन के राजमन्त्र ॥

खड्गुर तलेवित तद्भवमोक्षात् । यवन बाणिसि सैन्य हृष्ये ॥

अर्थात् सौवहवे मन्, प्रथम चक्रवर्ती, जन्तु पुराणिमियों के लिए कामदेव, विवेकियों के चूडामणि एवम् तद्भव मोक्षगामी भरत का वर्णन करने में मैं कहा तक समर्थ हो सकता हूँ।

आत्मसाधना में प्रवृत्त आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने भोगविजय, दिम्बिजय, योगविजय, मोक्षविजय एवं अर्ककीर्ति-विजय नामक पांच कल्याणों में विभक्त, भोगमो संशयो और चौरासी प्रकरणों में मुष्फित एवं दस हजार से भी अधिक पद्यों वाली इस रचना को अपनी काव्यमाधना का विषय क्यों बनाया? इसका उत्तर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी द्वारा ग्रन्थ के प्रारंभ में किए गए संवत्सावरण से स्वयं मिल जाता है —

भरतभूष का यह वशीमान । यह है तद्भव मोक्ष जान ।

कटै बर्मभय अय के महान् । आदिपुत्र सय मिसै आत्मज्ञान ॥

मिल जाए मुनित यह मन में ठान । कर्षे आरम्भ कथा सुन लया ध्यान ।

यह है भरतैश्वर्यय महान् । अविजान को तारण तरणहि जान ॥”

यह सत्य है कि इस काव्य के प्रतिपाद्य विषय भोगों में मुक्ति की तरफ से जाने वाले हैं और पापकर्मों को नष्ट कर मनातन मुख की अनुभूति करने वाले हैं। उन सनातन मुख में माहात्म्य करने के लिए ही आचार्यरत्न जी ने दिग्म्बर परिवेष ग्रहण किया है और एक सम्बे कालखंड से वह दिग्म्बर सन्त के रूप में आत्मानुसंधान में निरन्तर संलग्न हैं।

प्रायः जैन धर्म में मन्त्रधित माधु-समाज पर यह आरोप लगाया जाता है कि वह वैराग्यमूलक निवृत्तिप्रधान धर्म का पालन करते हुए समार में सर्वथा विरक्त रहते हैं। भरतेश्वर्यय का कथामार मनुष्य में ब्रह्मविद्या की रूचि तो उत्पन्न करता है किन्तु वह पलायनवादी दृष्टिकोण से सर्वथा दूर है। आचार्य श्री मानव समाज को अपने ज्ञानामुख द्वारा पिछली पाँच दशाब्दियों से आस्था एवं रचना का उपदेश देते रहे हैं। जैन धर्म के आचार्य ग्रंथों में दन न्यय पर बल दिया गया है कि माधु को श्रावक से भेटवार्ता करते हुए सर्वप्रथम श्रावक को मुनि बनने की प्रेरणा एवं आशीर्वाद देना चाहिए।

आचार्य श्री देशभूषण जी का दिव्य व्यक्तित्व श्रावक समाज को धर्म पर चलने की प्रेरणा देता है। एक दिग्म्बर सन्त के रूप में कठोर तपश्चर्या करते हुए भी वह अपन सामाजिक दायित्व में मुक्त होने के लिए निरन्तर कर्ममीन रहते हैं। उनके गौरवगानी चरित्र में निवृत्ति एवं प्रवृत्ति का गणिकावन-संयोग है। ऽद्विद्यों को सयमित करने के लिए वह कठोर तप के साथ-साथ अद्भुत वतविधान भी करते रहे हैं। कोट्टापुर के प्रारम्भिक वातुर्मियों में उन्होंने सर्वतोभद्रव्रत, महागर्वतोभद्रव्रत, बसन्तप्रव्रत, मिलोकसार-व्रत, ब्रजमध्य विधि व्रत, मृदगमध्यविधि व्रत, मृगजमध्य-विधि व्रत, मुक्तावली-व्रत एवं रत्नावली-व्रत का विधान करते हुए ६०४ दिनों में ८७१ उपवासों को करते हुए १३३ पारणाएँ की थीं। साधना काल एवं उपवासों में भी वह निरन्तर कर्मरत रहते हैं। मूलोच्चार में माधु के लिए नियत नियमावली का पालन करते हुए वह शास्त्राभ्यास में मग्न रहते हैं। कठोर नियमावली का पालन करते हुए भी उनके मन में सर्वत हृदय की कोमलता एवं कल्याण प्रायः साकार हो उठती है। अतः श्रावक समाज के उद्धार एवं धर्म के उत्थान की भावना में वह साहित्य के प्रणयन बीतराय

विज्ञान के केन्द्र श्री जिन मन्दिरों के निर्माण एवं तीर्थ क्षेत्रों की संरचना एवं विकास में स्वयं कर्मरत हो जाते हैं। वास्तव में इस प्रकार का कर्म आचार्य श्री की प्रवृत्तिमार्गी विचारधारा का प्रतिफल है। उनके कर्मप्रधान पीपल से राष्ट्रीय एकता की बल मिला है और जैन धर्मानुयायियों में अप्रतर्क्य आत्मविश्वास जागृत हुआ है। एक सन्त के रूप में साधना करते हुए चक्रवर्ती भारत के आत्मवैभव से गौरवमण्डित होते हुए उन्होंने शताब्दिक महत्त्वपूर्ण धर्मग्रंथों का अनुवाद, प्रणयन एवं सम्पादन कर एक कीर्तिमान स्थापित किया है। एक क्षमणराज के रूप में प्रायः भारत के सभी प्रमुख क्षेत्रों में विचरण करते हुए उन्होंने विज्ञान मन्दिरों के निर्माण से आत्म साधना के केन्द्रों को विकसित करते हुए लोकोपकार के लिए धर्मशास्त्रों, औषधालयों, पुस्तकालयों, विद्यालयों इत्यादि का निर्माण कराकर जैन धर्म की उबार एवं लोकोपकारी शैलना को साकार रूप प्रदान किया है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी का प्रेरणास्रोत चक्रवर्ती भारत का पावन चरित्र रहा है। इसीलिए उनका कथन है—

हसिषु पुष्येन्द्र निन्दे मोदसाध दुःख । हसे गेहिसुख शक्तिसुलु ।।

असमवैभवने नन्वे ये योसविष मोक्ष । रसिक चिदंबर पुष्या ॥

अर्थात् भूख, व्यास, निद्रा इत्यादि दुःखों का नाश करने की शक्ति को धारण करने वाले असीम पुष्य वैभवशाली मोक्ष रसिक, हे चिदंबर पुष्य, सिद्ध परमात्मन् ! मेरे हृदय में हमेशा रहकर मेरी रक्षा करो !

ग्रन्थ के समापन पर आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज भव्य जीवों को सम्बोधित करते हुए कहते हैं कि हे भव्य जीवों ! यदि आप लोग शरीर व आत्मा को अभेद जानकर परमात्मा का चिन्तन करते रहेंगे तो आप लोग श्री भारत जी के समान इस लोक व परलोक के सुख को भोगकर अन्त में मोक्ष की प्राप्ति कर सकोगे।



धर्मामृत

—सम्यग्दर्शन का दशमोपनिषद्

समीक्षक : डॉ० रवेल्चन्द आनन्द

मुगपुरुष मूल्य श्री १०८ आचार्यरत्न श्री देवभूषण जी महाराज दिगम्बर तपस्वियों की श्रेणी में विशिष्ट स्थान के अधिकारी हैं। उन्होंने साधुधर्मों करते हुए धार्मिक प्रवचनों द्वारा भारत भूमि के प्रायः सभी अंचलों को लपोषित किया है, साथ ही सत्साहित्य की सर्जना द्वारा जैन-धर्म के सिद्धान्तों का सम्यक्-विश्लेषण और व्याख्या-भाष्य प्रस्तुत कर जैन-साहित्य की अभिवृद्धि की है। आचार्यरत्न ने लगभग ७५-८० ग्रन्थों का प्रणयन किया है। इनमें उनके मौलिक और अनूदित दोनों प्रकार के ग्रन्थ हैं। आचार्यरत्न ने भारत की कई प्रादेशिक भाषाओं विशेष रूप से कन्नड भाषा की जैन-कृतियों को हिन्दी में अनूदित कर जैन धर्म और हिन्दी भाषा और साहित्य को उपकृत किया है। 'धर्मामृत' भी उनकी कन्नड भाषा में अनूदित महत्त्वपूर्ण कृति है।

'धर्मामृत' (हिन्दी अनुबाद दो भागों में) के मूल लेखक श्री नयसेन हैं। यह मध्यप्रदेश का कृति १५ आचार्यों में विभक्त है। इस रचना का परिचयमालि काल कवि के अन्त साध्य के आधार पर शक सन् ११७६ है। कवि ने स्वयं को मुमुक्षुध्राम का निवासी कहा है और जिनेन्द्र के चरणों में भक्ति उपलब्ध करने के उद्देश्य से प्रेरित होकर उसने इस काव्य की रचना की है। इस ग्रन्थ में सम्यग्दर्शन, उसके आठ अंगों तथा पांच व्रतों का सुन्दर निरूपण हुआ है। इस निरूपण के लिए रचनाकार ने कथाओं का माध्यम अपनाया है। जैन-साहित्य के लेखकों और आचार्यों की एक प्रवृत्ति यह रही है कि वे किसी सिद्धान्त-प्रधान रचना में सिद्धान्त-विशेष के प्रतिपादन के अनन्तर कथा-माध्यम द्वारा उसका स्पष्टीकरण करते हैं और बीच-बीच में सुन्दर दृष्टान्त प्रस्तुत करते हुए उपदेश देना भी नहीं भूलते। नयसेन की इस रचना में भी यही प्रवृत्ति देखी जा सकती है। इन कथाओं को पढ़ते समय पाठक इनमें रसमग्न हो जाता है और साथ ही 'धर्मामृत' के उपदेश-वीथन का भी पान करता है। रचनाकार बड़े ही प्रभावी ढंग में धर्म-विज्ञानी की भाँति वे कथा कहता हुआ सम्यग्दर्शन की व्याख्या करता जाता है और पाठक को बड़े सहज रूप से, अन्यायम ही जैन धर्म के सिद्धान्तों से अवगत कराता जाता है। इस प्रकार यह ग्रन्थ जैन धर्म-सिद्धान्त का अमूल्य प्रवाह अपने में समेटे हुए अपने नाम की सार्थक करता है और अपने अज्ञातबुल रचयिता की अमूल्य कीर्ति का आधारस्तम्भ बन जाता है।

ग्रन्थ का आरम्भ भारतीय काव्य पद्धति के अनुकूल मगलाचरण के साथ होता है, जिसमें ग्रन्थकार श्री जिनेन्द्र भगवान् की स्तुति कर के उनके चरणों में 'निबो' के साम्प्रत उच्छुष्ट मुख की प्राप्ति के मार्ग-दर्शन के लिए प्रार्थना करता है। ग्रन्थ के इस हिन्दी अनुबाद में आचार्यरत्न ने मगलाचरण की विद्वत्तापूर्ण व्याख्या करते हुए भगवत्सत्वन की परिपाटी, सच्चे देव, अरहन्त, सिद्ध, आचार्य, गुरु आदि के गुणों और स्वरूप का स्पष्टीकरण किया है। इस प्रकार अनुबादक मूल ग्रन्थ के अनुबाद के साथ-साथ टिप्पणी और भाष्य के रूप में जिस व्याख्या को प्रस्तुत करता है, उसमें उसकी विद्वत्ता तो प्रकट होती है, साथ ही मौलिक मूलन की प्रतिभा भी उद्भासित होती है। अनुबादक अपनी बात की पुष्टि के लिए प्राचीन धर्म-ग्रन्थों से उद्धरण भी प्रस्तुत करता है। 'सिद्ध' के सम्बन्ध में निम्नलिखित कथन से इसकी पुष्टि की जा सकती है—'जैसे ससारी जीव रागद्वेष मोह से बाँधित होकर मन, वचन, काय के योगों से व्यापार करते हुए शुभ व अशुभ कर्मों का संचय करते हैं, अतएव वे कर्मों का कारण हो जाते हैं, वैसे सिद्ध परमात्मा रागद्वेष से रहित होकर मन से रहित होते हुए न किसी कर्म-वर्णना को बाधते हैं, न कभी उस ब्रह्म का फल सुख-दुःख या ससार में प्रयण प सकते हैं।' (धर्मामृत, प्रथम भाग, पृष्ठ १८)

'मगलाचरण' के अनन्तर कवीन्द्र नयसेन ने काव्य के उद्देश्य, सुकवि और कुकवि में अन्तर, आध्यात्मिक विषय-वस्तु की प्रस्थापना, संस्कृत और भाषा काव्य की भिन्नता आदि का संक्षिप्त विवेचन किया है। कवि नयसेन के विचार हिन्दी के मध्ययुगीन रामप्रसन्न कवि तुलसी के 'समर्पित मानस' के शासकाध्य के प्रारम्भिककाव्यान्त का स्मरण करा देते हैं, जहाँ कवि तुलसी घोषणा करते हैं, 'कीर्त्तुं प्राह्लस जन गुणगाना। सिर धुमि गिरा समत पछिताना।' नयसेन लिखते हैं—'जिस प्रकार रसोई में बिना नमक के सरस मांस आदि भोजन नहीं बन सकता है तथा भी के साथ अन्ध नमक का प्रयोग नहीं किया गया तो बीच को स्वाद नहीं आता, उसी प्रकार यदि कविता में भगवान् की वाणी का रसास्वाव नहीं होता तो वह मधुर और सुकाव्य नहीं बन सकती। (धर्मामृत, प्रथम भाग, पृष्ठ ४६)। इसी प्रकार तुलसी की तरह नयसेन

अपने काव्य को सज्जनों द्वारा बाह्य और दुर्जनो द्वारा अपाह्न मानते हैं—“सज्जन लोग मेरे द्वारा रचे हुए काव्य को देखकर किसी प्रकार की अवहेलना करेंगे या उस रचे हुए काव्य की निन्दा करेंगे, उसके विषय में मुझे तिलमात्र भी डर नहीं है, क्योंकि सज्जन लोग सदा एक से ही रहते हैं। वे काव्य के दोष को ग्रहण नहीं करते, उनके सार को ही ग्रहण करते हैं। और दुर्जन लोग सदा दुष्ट व्यवहार करते हैं, सार भणित मधुर कविता होने पर भी अपने अधिप्राय की बातें न मिलने के कारण उस सुकवि के रचे हुए काव्य की निन्दा करने रहते हैं। इसलिए मैं सबसे पहले अपने काव्य में दोषप्राप्ति दुर्जनो को भी भगवान् समझकर पहले उनकी प्रशिक्षणा देता हूँ।” (धर्मावृत प्र० भा०, पृष्ठ ४६-४७)

नयसेन के इस कथन और तुलसी के सज्जन-दुर्जन प्रथम में अद्भुत साम्य है। उतना ही नहीं कन्नड का बड़ साहित्यकार तुलसी की भाँति ही ‘कवि न होऊँ नहि चरु करवावऊँ। मति अनुरूप राम गुन गावडू’ की धारणा में विश्वास रखता है और अपनी बिनसता इस प्रकार प्रकट करता है—“महान् कवियों के सामने मैं एक अल्पज बुद्धि कैसे ठिक सकता हूँ। अतः मेरे द्वारा रचे हुए काव्य में सज्जन लोग मेरे दोषों को न देखकर मेरे काव्य का पठन करें।” (धर्मावृत प्र० भा०, पृष्ठ ४७) अन्त में कवि इस प्रथम के प्रतिपाद्य के विषय में तुलसी की भाँति ही संकेत करता है—“जो अतिगणशाही जिनद्वय भगवान् के वचनानुसृत से परिपूरित है, जो ममस्त जीवों का हित करने वाला है, पृथ्वी को उत्पन्न करने वाला है, जो भयजनो से स्तुत है, पवित्र है, ऐसे धर्मावृत नाम काव्य को मैं विस्तारपूर्वक यथामति कहूँगा।” (धर्मावृत प्र० भा०, पृष्ठ ४६) इस प्रकार उत्तर भारत की अवधी भाषा में रचित ‘रामचरितमानस’ तथा दक्षिण भारत की कन्नड भाषा में रचित ‘धर्मावृत’ के प्रारम्भिक अंशों को पढ़कर सुखद आश्चर्य होता है कि सम्पूर्ण भारत में विचारों का किस प्रकार अद्भुत साम्य था। एक-दूसरे को ये कवि विचारों के आदान-प्रदान से किम प्रकार प्रभावित करते थे।

‘धर्मावृत’ के बकाया गीतमयणधर है और श्रोता राजा धैर्यिक। कवि के अनुसार ‘सम्यग्दर्शन’ चतुर्गुण के जन्म-जरा-मरण को दूर कर अमृत सुख प्रदान करने वाला है। कवि कहता है कि “इसके बिना यदि कोई मोक्ष की अभिलाषा करना है तो वह उसके समान है जैसे कोई बिना नेत्र देखाता चाहता है, मिट्टी में बीज बोए बिना फल की इच्छा करना है, बिना बाण के शय्यवेध करना चाहता है, बिना जहाज के समुद्र पार होता चाहता है।” (धर्मावृत प्र० भा०, पृष्ठ ४८) प्रथम आश्रम में कवि ने सम्यग्दर्शन के महत्त्व और स्वरूप का विस्तार से विवेचन करते हुए गिरिनगर के सेत स्यामिन्ध की कथा द्वारा अपने विवेचन को स्पष्टता प्रदान की है। “नयन के ऊपर” अथवा ध्यान रखना और व्यवहार तथा निश्चयनय भाग्य से उसे समझकर स्मृत्यानुभूत करना तत्त्व श्रद्धान्त है। यह तत्त्व श्रद्धान्त (सम्यग्दर्शन) तीनों लोकों में पूजनीय है, अविनाशी सुख-शान्ति रूप मोक्ष को देने वाला है।” (धर्मावृत प्र० भा०, पृष्ठ ६२) इस सम्यग्दर्शन के बिना दान-जप-तप कुछ भी शोभा नहीं देता। इससे गृहित ज्ञान और चरित्र भी अज्ञान और अचरित्र होते हैं। सम्यग्दर्शन ही निर्मल मुक्त का मूल है।

जैन धर्म के अनुसार सम्यग्दर्शन के आठ अंग हैं—नि शरा, निष्काशता, निर्विषयता, अमूर्तदृष्टि, उपपादण, स्थितिकरण, वास्तव्य और धर्मप्रभावना। ‘धर्मावृत’ के दूसरे से नववे आश्रम तक दृष्टी अंग का प्रतिपादन किया गया है। कवि ने बड़ी सुबोध और रोचक भाषा शैली में इनके स्वरूप और महत्त्व को स्पष्ट करते हुए आठ कथाओं द्वारा उनको जीवन में आचरित करने के महत्त्व को भी प्रकाशित किया है। ये कथाएँ हैं—विजयनगर के राजा अग्रिमयन तथा उसके पुत्र सतिताम की कथा, काणापुर के प्रियदत्त सेठ की पुत्री अन्नसमती की कथा, रौरवपुर के राजा उद्दामयन की कथा, कामलिप्त नगर के वैभवशाली जितेन्द्र भक्त सेठ की कथा, वाग्बिण की कथा, सोमसप्त पुराहित और बालक वल्लकुमार की कथा, अकम्पनाचार्य तथा राजा जयवर्मा की कथा। ये कथाएँ यद्यपि सुपरिचित हैं, किन्तु कवि ने जिन रमणीयता और सरसता से इन्हें प्रस्तुत करने हुए सम्यग्दर्शन के आठ अंगों का विवेचन किया है, उसमें ये कथाएँ मौलिक और नवीन प्रतीत होती हैं।

‘धर्मावृत’ के अन्तिम पाद्य आश्रम पाद्य व्रतों के निरूपण से सम्बन्धित है। ये पाद्य व्रत हैं—अष्टिया व्रत, सत्य व्रत, अर्थाय व्रत, ब्रह्मचर्य व्रत, और अपरिग्रह व्रत। इन व्रतों का जैन धर्म में विशिष्ट महत्त्व है। इनके अनुव्रत कहा जाता है, “ये पाद्य अनुव्रत भव्य पुरुष को पचरत्न के समान हैं। ये ही पाद्य रत्न मोक्ष-प्राप्ति करने में साधनभूत हैं, ऐसा जितेन्द्रसेव ने कहा है। ये पाद्य रत्न मनुष्य को हिमा, बृष्ट, चोरी, कुशील और परिग्रह इन पाच पापों से मुक्त करते हैं (धर्मावृत प्र० भा०, पृष्ठ ७६)। कवीन्द्र नयसेन ने पाद्य कथाओं द्वारा इन व्रतों का निरूपण किया है। इन प्रकार ‘धर्मावृत’ में चौदह कथाओं के माध्यम से जैन धर्म के सम्यग्दर्शन की ममभरण में व्याख्या कवि नयसेन का उद्देश्य रहा है और इस उद्देश्य में कवि को पर्याप्त सफल माना जा सकता है।

‘धर्मावृत’ का धार्मिक महत्त्व तो अविदित है ही, उन्का साहित्यिक महत्त्व भी है। साहस्य काव्य की रचना करते हुए भी नयसेन ने इसके साहित्यिक गुण कालात्यक पक्ष को दृष्टि से ओझल नहीं किया। सत्कृत के स्थान पर कन्नड भाषा में रचना करना अपने आप में एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। इससे कवि जन-सामान्य के निकट पहुँचा है और अपनी विचारधारा को अधिक सफलता से प्रचारित कर सका है। इस रचना में बणित दृष्टान्त तो मुख करते ही हैं साथ ही इसमें आलंकारिक शैली का प्रयोग भी बड़ा प्रभावी बन पड़ा है। विशेष रूप से इस प्रथम में उपमाओं की भरमार है। अपनी बात को स्पष्ट करने के लिए कवि ललित उपमाओं की बड़ी संख्या देता है और सार्वक उपमानों के प्रयोग से अपने कथ्य को मार्मिक, सरस और प्रभावी बना देता है। किसी भी प्रसंग को पकड़, ललित उपमाएँ स्वयमेव पाठक

के सामने मूल्य करती हुई प्रस्तुत होती हैं। यहाँ एक उदाहरण देना ही पर्याप्त होगा — “वर्षेन सहित निःशक्ति अंग को धारण करने वाला मनुष्य उसी प्रकार शोभा को पाता है, जैसे मगलनेत्र में सबा हुआ दूल्हा, जैसे औखों में कज्जन की रेखा, पाखो में पंजनी, कूटने से जिसका ऊपर का छिलका उड़ गया है ऐसा धान्य, अम्ब पर सवार जैसे सुन्दर युवक, जैसे विवाहोत्सव का मगलमय घर, शूरवीर की मुँछों की बोकी मरोड़, चाबल की सड़ी के समान, तेजधार परबु के समान, बुढ़ी हुई सुन्दर बिलगाड़ी के समान, तोरण से शोभायमान घर के द्वार के समान, दोनों ओर कंधे पर झूलती हुई कावड़ के समान, दलधावन से निर्मल हुए दातों के समान, निःशक्ति अंग को धारण करने वाला मनुष्य शोभा देता है।” (धर्माभूत प्र० भा०, पृष्ठ २०२) कितने व्यापक और विस्तृत क्षेत्र से अथवा यो कहिए कि लोकजीवन के विमल प्रांगण से बटोरकर सविन उपमाओं को एक-साथ प्रस्तुत करने में कवि नयसेन अप्रतिम रूप से सफल हुए हैं। सस्कृत के कवि बाण भट्ट भी इसी प्रकार की उपमाएँ संजोते थे।

नयसेन की कन्नड भाषा की गौरव-कृति ‘धर्माभूत’ का आचार्यरत्न श्री १०८ देशभूषण जी महाराज द्वारा यह हिन्दी अनुवाद अपने आप में एक सुललित कृति बन जाता है। कन्नड भाषा से हिन्दी में अनुवाद करने में इस रचना के महत्त्व का तो पता चलता ही है, साथ ही आचार्यरत्न द्वारा की गई व्याख्या, भाष्य और टिप्पणियों में अनुवादक के पाण्डित्य, गम्भीर ज्ञान-मरिमा, अध्ययन-प्रवृत्ति और धर्मनिष्ठा का भी अनुमान लगाया जा सकता है। इस अनुवाद की भाषा सरल और सरस है, अतः पाठक और विशेष रूप से जैन धर्मन्यायियों के लिए सुग्राह्य है। इस रचना का अनुवाद करके आचार्यरत्न ने हिन्दी भाषा और जैन-समुदाय को तो उपकृत किया ही है, साथ ही उत्तर और दक्षिण भारत की सांस्कृतिक चेतना की मूलभूत एकता को भी रेखांकित किया है। इस प्रकार के अनुवाद राष्ट्रीय एकता को समृद्ध करने की दिशा में भी ठोस कदम कहे जा सकते हैं।



रत्नाकर शतक

—आन्तरप्रान्तीय योगदान की राष्ट्रीय निधि

समीक्षक डॉ० रमेशचन्द्र मिश्र

सोलहवीं शती के कन्नड कवि रत्नाकर वर्णी कुल 'रत्नाकराधीश्वर' अथवा 'रत्नाकर शतक' का अध्ययन तो दूर, पश्चिम प्राप्त करना मुझ जैसे हिन्दी भाषी प्राध्यापक के लिए दुस्तर हो या, यदि आचार्य देशभूषण जी जैसे सांस्कृतिक-भाषा-विषयक समन्वयी चेतना वाले विद्वान् मनीषी इस रचना का सत्यापन और उसकी व्याख्या प्रस्तुत न करने। वास्तव में भारतीय भाषाओं के प्रबन्धनों को हिन्दी भाषी अपार जन-समाज तक लाना राष्ट्रीय महत्त्व का कार्य है। ऐसा करने में दो महत्त्वमिष्ठ होते हैं— १ साहित्यिक-सांस्कृतिक-दार्शनिक विरासत को अन्तर्गता करने का, और २ भाषा-क्षमता के आधार पर राष्ट्रीय एकता को सुगुणित करने हुए जनमानस को संस्कारित करते जाने का। सभी प्रकार की समन्वित चेतना को प्रबुद्ध करने में भाषा का प्रमुख हाथ रहता है। भारत के सन्दर्भ में हिन्दी या हिन्दुस्तानी भाषा वातावरणों से राष्ट्रीय एकता की प्रतीक रही है; क्योंकि हिन्दी भाषा-क्षेत्र वातावरणों से राजनैतिक, धार्मिक एवं सांस्कृतिक दृष्टि से अनेक वैचारिक दबावों को सहन करता आया है। इसी विस्तृत भूभाग में मौर्य, गुप्त, मुगल, पठान आदि साम्राज्यों का उन्माद-पतन हुआ है, आक्रमण, युद्ध अंग्रेजों हैं। प्रसिद्ध हिन्दू, बौद्ध, जैन, सिक्ख, इस्लाम, ईसाई तीर्थ-स्थल इसी प्रदेश में हैं। अतः यह क्षेत्र दीर्घकाल से जन-चेतना को आकर्षित करने का बुलन्दगी का कार्य करता रहा है। परिणामतः इस क्षेत्र में सकीर्ण प्रान्तीयता नहीं घनप सकती है। इस क्षेत्र की जनभाषा होने के कारण ही हिन्दी में अब्धुत समन्वयकारी क्षमता अन्तर्निहित है। साथ ही, आध्यात्मिक चेतना के विकास में भी इस क्षेत्र का महत्त्वपूर्ण योग रहा है। काल क्रम में यह चेतना पहले संस्कृत, पुनः प्राकृत और अपभ्रंश में अभिव्यक्त होती हुई हिन्दी और उसकी उपभाषाओं में आई है। जनमानस तक पहुँचने में भाषा ही सबसे बड़ा माध्यम है। यह भाषा स्वामीय बोलियों से जीवनी-शक्ति लेती हुई उपभाषा, प्रान्तीय भाषा के सोपानों पर अग्रसर होकर सार्वभौमिक भाषा के रूप में स्वीकृति पाती है। अतः मातृभाषा, प्रवेश भाषा और देशभाषा यह एक स्थितिजन्य क्रम है। यह क्रम सर्वजनोन्मुखी होकर काल क्रम में आगे बढ़ता है। जनोन्मुखी होने का यह क्रम संस्कृत से प्राकृत में, प्राकृत से अपभ्रंश में आधुनिक भारतीय भाषाओं में देखने को मिलता है। एक विद्वान् का अभिमत है कि भारत ऐसा सांस्कृतिक देश है, जिसकी जड़ अध्यात्म है। यह अध्यात्म हमारी संस्कृति के उस वृक्ष की भाँति है जो समूचे राष्ट्र को अपनी मूलस्थापना एवं सन्नाहता में परिरेष्ठित किए हुए है। वृक्ष के अंग-प्रत्यंग की विभिन्नता के बावजूद राष्ट्रीय अखण्डता एवं उसकी समन्वित मत्ता का सार्वदायित्व संस्कृति की पीठिका पर निर्भर है। संस्कृति के इस मुक्तक दायित्व को क्षेत्रीय-प्रान्तीय भाषाओं के सहयोग से हिन्दी ही निभा सकती है, कोई विदेशी भाषा नहीं। वास्तव में हिन्दी में चिन्तन-व्यवहार के जीवन्त तत्त्व युगों से संचालित होते रहे हैं। हम देखते हैं कि संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश के ये सोपान मनीषी ऋषि, जैन, बौद्ध चिन्तन की आधुनिक युग तक किस प्रकार उत्कर्ष प्रदान करते रहे हैं। मध्य देश की शौरसेनी अपभ्रंश की आठवीं से तेरहवीं शती तक उत्तर भारत की साहित्यिक और सांस्कृतिक विविधता की भाषा के रूप में प्रतिष्ठित रही है। संस्कृत विद्वान् भी जनसमुदाय तक पहुँचने के लिए इसे आवश्यक मानते आये हैं। मागधी, महाराष्ट्री अपभ्रंश भी उसी विकास क्रम में आती है। हिन्दी उसी विकास क्रम के उत्तराधिकारी से पुष्ट है।

आचार्य देशभूषण जी ने भाषा विकास क्रम एवं उसकी अयोध समता को मरी प्रकार समझा है और अनुभव किया है कि आज के युग में अध्यात्म चिन्तन का ज्ञान और उसका मार जनमुलभ बनाने के लिए हिन्दी को माध्यम रूप में अपनाना अपेक्षित ही नहीं अपरिहार्य है। मुनि परम्परा के धर्मदेश आचार्य श्री देशभूषण जी अनामक होते हुए भी लोककल्याण की भावना से प्रेरित हैं। उनकी मान्यता है कि आज लोकशक्ति योगाकाशी एवं द्रव्यदासी बनी हुई है। ऐसी मानसिकता के दबाव में व्यक्ति कैसे आश्रित शक्ति, अमर जीवन और आत्मन्भाव की प्राप्ति या पश्चिम प्राप्त कर सकता है। ऐसी मानसिकता को हल-बाणों, यम-बाणों जैसी लगती है। किन्तु आचार्य देशभूषण जी ने ऐसे सामाजिक वातावरण में भी अपने अमूल्य सन्देश को न छोड़कर जीवन के पवित्र पक्ष—योग, ब्रह्मचर्य, तप, स्वाध्याय, निर्बेता, त्याग एवं दिगम्बर चेतना को धारण करके, अहिंसा के प्रकाश की मल, वाणी और कर्म से फैलाते हुए समस्त भारत में पैदल बिहार करते हुए जीवन-

यापन की महती साधना का अनवरत-अनच्छद व्रत सन्धान किया है, कर रहे हैं। आपके जीवन-सकल्यो में एक यह भी है कि भारत की अध्यात्म चेतना लोकमंगलकारी है, जिसका प्रचार-प्रसार आज जनहित में परमावश्यक है। अमलकाल से मनीषी रचनाकारों ने जो अमृतवाणी प्रदान की है, वह आज की वेदनामयी कष्ट परिस्थिति में किम्वद और दुष्टबुद्धि का परिष्कार करने में, संबन्धना-मुक्ति आगुत करने में सहायक हो सकती है। इस महत् कार्य सम्पादन में किसी भाषा विशेष का आग्रह न होने पर भी, संस्कृत-प्राकृत-अपभ्रंश के खोजों से जुड़ती हुई, अनेक श्रुति-मनीषी रचनाकारों के समान ही जैन रचनाकारों न कनडी, तमिल, मराठी, गुजराती, राजस्थानी, ब्रज आदि में अपनी चेतना की निर्मल गंगा बहावित की है। इस किम्वद को—कि लोक भाषाओं या क्षेत्रीय भाषाओं में उच्च साहित्य-सूजन की क्षमता थीण है, आचार्य देशभूषण जी का निष्कर्ष है कि अताब्दियों से जैनाचार्यों ने गम्भीर विषयों पर लोकभाषाओं और प्रान्तीय भाषाओं में मौलिक और उच्चकोटि का साहित्य सृजन किया है। उदाहरण के लिए कन्नड़ भाषा के नौ अधिकांश कवि प्रायः जैन विचारधारा के ही अनुयायी रहे हैं। पोला, रत्न, रत्नाकर, अन्न, पम्प, नयसेन, नागचन्द्र, अमल, साल्व आदि रचनाकारों ने कन्नड़ साहित्य की श्री वृद्धि की है।

तपस्वी जीवन के अग्रता आचार्य देशभूषण जी मुनि परम्परा के सहाहक होने के साथ ही मनीषी चिन्तक एवं प्रतिष्ठित साहित्यकार भी हैं। आपका संस्कृत, प्राकृत, कनडी, मराठी और हिन्दी भाषा पर अधिकार है। अपने जीवन के अधिकांश समय को आप शास्त्र-रचना में लगाते रहे हैं। आपके द्वारा रचित, अनूदित, सम्पादित लगभग ७० ग्रन्थ हैं। इनमें प्रमुख हैं—भूवल्लय, भावनासार, शास्त्रसार समुच्चय, रत्नाकर शातक (प्रथम-द्वितीय भाग), निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति, बौद्ध भूषणाल चर्चा, धर्माभूतसार (प्रभाषन्नाचार्यकृत, यह रचना हिन्दी और मराठी दोनों भाषाओं में उपलब्ध है), ध्यान सूत्राणि, अपराजितेश्वर शातक (प्रथम-द्वितीय भाग), श्रेष्ठ शाकाष्टोत्तश, उपदेशासार संग्रह (१-६ भाग तक) निरजन स्तुति, गुरु शिष्य प्रश्नोत्तरी, गुरु शिष्य महाद्व, पागोकार मन्त्र कल्प, तत्त्वदर्शन, स्तोत्रावली संग्रह, भगवद् गैय्य भाग १, (खण्ड १-२-३) भाग २, दश लक्षण धर्म, आत्मसत्त्व मञ्जरी, शक्ति स्तोत्र संग्रह (भाग १-२), प्रबचनसार (कनडी और मराठी अनुवाद), समयसार प्रवचन (अध्याय पाच तक मराठी में), भगवद् गैय्य (गुजराती में), धर्माभूत (नयसेनाचार्य कृत, १-२) जय भगवद् गीता, शिवालयदर्शी महापुरुष, भगवान् महावीर और उनका समय, भगवान् महावीर और मानवता का विकास, तात्त्विक विचार, जैनधर्म का मर्म अहिंसा, योगमात्र।

वास्तव में आचार्य देशभूषण जी ने अपना जीवन धर्म-दर्शन एवं साहित्य-संस्कृति को सहर्ष समर्पित किया हुआ है। और इस अर्थ में आपका साहित्यिक-ऐतिहासिक योगदान भी उल्लेखनीय है। आप प्राचीन भारतीय साहित्य के गम्भीर अध्यक्ता रहे हैं। भारतीय साहित्य के चिन्तन तत्त्वों को, बहुमूल्य निष्कर्षों को जन-जन तक पहुँचाना आपने अपने जीवन का ध्येय बनाया है। सच तो यह है कि भविष्यप्रदत्ता अनासक्त कर्मयोगी ने राष्ट्र की अमृतमयी एकाग्रित चेतना को अप्रसारित करते हुए दक्षिण और उत्तर के रागात्मक सम्बन्धों को विकसित करने के लिए ही विभिन्न भारतीय भाषाओं—संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, तमिल, कन्नड़, बगला और गुजराती आदि की शक्तिमयी चेतना को राष्ट्रभाषा हिन्दी में प्रस्तुत करने का महनीय कार्य सम्पादित किया है। आपकी मूल साहित्य-साधना के कारण ही अनेक मनीषी रचनाकारों की अज्ञात, अल्पज्ञात एवं महत्त्वपूर्ण रचनाएँ हिन्दी में प्रकाशित हो सकी हैं। आप उन गुणप्रमुख साहित्यसेवियों में हैं, जिन्होंने धर्म-दर्शन एवं धर्म साहित्य के अधुनिक को संस्कृति की धुरी माना है। इसलिए अपने मन-मन में जीवन में विहार करते हुए अध्यात्म चेतना का तमारा एवं राष्ट्रीय चेतना को मज्जल प्रदान किया है। और ऐसा करने के लिए आपने भारत के विभिन्न प्रदेशों की बहुधा पद यात्रा तो की ही है अनेक प्रान्तीय भाषाओं का समझा-पढ़ा और दक्षता प्राप्त करके प्रदेशों की मरुत्तवी-मरिनाओं को एक-दूसरे से जोड़ने हुए हिन्दी के माध्यम में आदान-प्रदान रूप पुन बनाया है, विच्छिन्न कथियों को जोड़ा है। ऐसा करने हुए आपकी वाणी की अमोघ शक्ति तक और तो ज्ञान-विज्ञान एवं मानस-आनन्द का अखण्ड द्वार अनावृत करती है, तो दूसरी ओर भारतीय चिन्तन पद्धति की सार्वभौम क्षमता व संस्कृति के अमृतसर में सात्विक चेतना को नियोजित कराने में समर्थ है। आप जिस ५५-६० वर्षों से निरन्तर निरर्थक भगीरथ बने रहकर दक्षिण की गंगा को उत्तर में साते रहे हैं।

आचार्य देशभूषण जी ने रत्नाकर वर्षों कवि कृत 'रत्नाकर शातक' का सम्पादन एवं व्याख्या आदि की है जो अनुवाद कला की वृद्धि से महत्त्वपूर्ण प्रस्तुति है। अनुवाद कार्य में जहाँ अनुवादक अपना टीकाकार का मुख लम्प रहना है कि मूल में निहित सौन्दर्य-अर्थ की चेतना न केवल ज्वलत न हो, अपितु उसकी आत्मा बखूबी अभिव्यक्त हो, प्रविण्ण बनकर रूपान्तर हो। इनके लिए अनुवादक को, व्याख्याकार को निरन्तर सावधान होकर केन्द्रोन्मुख बने रहना पड़ता है। यह कार्य बह तभी कर सकता है, जब वह अनुवाद-कला-व्याख्या सामर्थ्य से सम्पन्न हो और मूलकृति का रसास्वादन करके आत्ममानु कर सके। मूलभाषा में प्रवेश की वजहा इम कार्य में उसको निरन्तर सहयोग देती है। ऐसा होने पर ही उसकी वाहिका भाषा मूलकृति की भाति ही चित्त रमने में सक्षम हो पाती है। इस दृष्टि से जब हम आचार्य देशभूषण जी की भाषा-प्रवर्ता एवं विषयाधिकार की देखते हैं तो पढ़ते ही अनुभव होने लगता है कि उन्हें मूल अर्थात् कन्नड़ एवं टीका-व्याख्या की भाषा अर्थात् हिन्दी दोनों की प्रकृति और उनके बोलने वालों के मुहावरे से पूर्ण परिचय है। एक उनकी मानुभाषा है तो दूसरी उनकी विचारवाधिव्यक्ति की भाषा विषय लगभग पचास वर्षों से रही है। यहाँ यह बात भी उल्लेखनीय है कि जब छन्दोबद्ध रचना की टीका या व्याख्या करनी होती है और

यह भी दार्शनिक पक्ष प्रधान रचना की, तब अनुवाद या टीका करने के नियमों को अधिक व्यापक बनाना पड़ता है। तब उद्देश्य रहता है कि मूल की गहराई में जाकर उसकी अर्थवत्ता को भाषा विशेष के पाठक तक सम्बोधित करना। और यह कार्य आचार्य श्री ने रत्नाकर शतक की व्याख्या में दायित्वपूर्वक निर्वाहित किया है।

सतीश्वर पुस्तक 'रत्नाकर शतक' की टीका-व्याख्या और सम्पादन पर विचार करने में पहले मूल रचना के प्रकार के बारे में परिचय प्राप्त करना आवश्यक है। कवि ने अपने बारे में बहुत कम कहा है। अन्तःमाध्य में कुछ मनेन मिलते हैं। अपन जिनलोक शतक में 'मणिलोचन तिब्ब-दुलारी' कन्नड भाषा के मूर्धन्य साहित्यकारों में से है। आपका अन्य कर्णाटकीय भूभाग में तुलुवेण के मूडवाडी में किसी सूर्यवंशी राजा देवराज के घर १६ की शती के मध्य, हुआ था। आपने अपने गुरु 'देवेन्द्रकीर्ति' का उल्लेख रत्नाकर शतक के १०० वें श्लोक में किया है—'श्रीमदेवेन्द्र-कीर्ति मोशेश्वर पादाभोजम्' गायमान श्रु गार कवि राजहम विरचित रत्नाकर सपाद शतकममानम्।' कही-कही इनके गुरु का उल्लेख महेंद्रकीर्ति भी मिलता है। आचार्य देशभूषण जी ने तर्कयुक्त प्रमाण देकर बताया है कि देवचन्द्रकृत 'राजा बलि की कथा' के अनुसार देवेन्द्र कीर्ति और महेंद्र कीर्ति दोनों नाम एक ही व्यक्ति के हैं। इनके अन्य नामों का उल्लेख है—अण्ण, वर्षी, मित्र आदि।

रत्नाकर वर्षी अपने विषय के पारगामी विद्वान् थे। आपने अपनी किमोद वय में ही गोम्पटमार की केशववर्षी टीका, कुम्भकुल्या-चार्य के अध्यात्मिक ग्रन्थ, अमृतचन्द्र सूरि कृत समयसात नाटक, पद्मनन्द कृत मन्वस्य सम्बोधन, पट्टांपदेण आदि ग्रन्थों का अध्ययन-मनन कर लिया था। शतक में आचार्य और मुनि परम्परा की सबसे बड़ी विमर्शता यह रही है कि उन्होंने अध्यात्म और सिद्धांत को जीवन की व्यावहारिकता में साकार करने का प्रयत्न किया है। इसका प्रत्यक्ष परिणाम यह हुआ है कि उनकी अधिव्यक्ति से, आध्यात्मिक चेतना से जनमानस की शीघ्र सुसंस्कृत होती रही है। श्रुगार के अम्लीत पक्ष को कह-सुनाकर हटातुं उनमें अध्यात्म चेतना का अर्थ भरकर कवि-कलाकार की हैसियत से सामाजिक की मानसिकता को विकृति से नहीं भरा है। इसलिए इनकी रचना का लक्ष्य उद्देश्यपूर्ण और सामाजिक आचरण की मोर्च-मोर्ची गहन समस्या ही रहता है। इन तत्त्व समीपियों की दृष्टि सत्य की चरम सीमा पर कर लिया था। उन तत्त्व जाना की एक विमर्शता और भी रही है कि उसमें वर्णित सत्य साक्षात्कार की दार्शनिक दृष्टि में अनेकाल अथवा म्यादादीय पक्ष भी प्रमुख रहा है, जो जीवन की व्यावहारिकता को पोषित करता है। जैन अध्यात्म में आत्मा की अनन्त शक्ति, अनन्त ज्ञान और अनन्त सुख की स्वीकृति है। फलस्वरूप जैन-आचार्य-कवि मुख्य अध्यात्म के पोषक नहीं हैं। इसलिए जैन-रचनाकारों में केवल वैराग्यधारक मुनि-आचार्य ही नहीं हैं, गृहस्थ विद्वान् और मष्टाकर भी हैं। ये रचनाकार व्यवसायी रचनाकार नहीं थे, जो राजवर्ग, धनिक वर्ग की उत्पुष्टि में लगे हों। इन्होंने जो कुछ लिखा वह स्वात्म-सुखाय ही लिखा, जिसमें स्वतः ही जनकस्वाण निहित था। ऐसा करते हुए सहज ही उत्पुष्ट खल दृष्टि, दम्भ और प्रदर्शन वृत्ति का शमन तो हुआ ही, परम्परा और मर्यादा के निर्बाह से पाठक-श्रोता वर्ग की अस्मिता जागृत बनी रहकर कल्याणोन्मुख रही।

रत्नाकर वर्षी इसी विचारमाला के पुष्प हैं। इनकी रचनाओं में तीन शतक—१. रत्नाकर शतक (अर्थ नाम रत्नाकाधीश्वर शतक), २. अपराजित शतक, ३. शैलोस्मेश्वर शतक प्रसिद्ध हैं। तीनों शतकों में १००-१२० श्लोक हैं। इनका वर्ण्य विषय है—अध्यात्म, नीति, वैराग्य, वेदान्त और जिनलोक सम्बन्धी ज्ञान। अन्य रचनाएं हैं—१. भगवत् वैभव तथा २. सोमेश्वर शतक। 'भगवत् वैभव' में योगिराज चक्रवर्ती भरत का जीवनचरित गुम्फित है। इसमें वैराग्य के साथ श्रुगार का समन्वय है। इसी रचना के आधार पर रत्नाकरवर्षी की 'श्रुगार कवि राजहम' भी कहा गया है। यह काव्य कन्नड भाषा के काव्यों में महत्त्वपूर्ण और महाकाव्य के गुणों से सजित माना गया है। 'सोमेश्वर शतक' काव्य कवि की उस काल की रचना है जब उमन जैन मत छोड़कर जैवमन स्वीकार कर लिया था। इसमें भी तत्त्व चिन्तन तो जैन धर्मावलम्बी ही है, किन्तु यह जिन को सम्बोधित करके लिखा गया है। इसके प्रत्येक पक्ष के अन्त में 'हरहरा सोमेश्वरा' प्रत्यक्ष जोड़ा गया है।

'रत्नाकर शतक' के वर्ण्य विषय के रूप में हमसे जैन तत्त्व ज्ञान का आधार लिया गया है। कवि का मतलब है कि मनुष्य को वास्तविक शान्ति 'धर्म' पुरुषार्थ के सेवन द्वारा ही सम्भव है। 'अर्थ' और 'काम' पुरुषार्थ महत्त्वपूर्ण होते हुए भी आशिक मुख वे पाते हैं। वास्तविक धर्म तो आत्म धर्म ही है। इस दृष्टि से कह सकते हैं कि 'रत्नाकर शतक' का वर्ण्य विषय वैराग्य, नीति और आत्मतत्त्व निरूपण है। दूसरे 'अपराजित शतक' में अध्यात्म और वेदान्त का विस्तार सहित प्रतिपादन है। तीसरे 'शैलोस्मेश्वर शतक' में योग और जैवमत के आधार-प्रकार और विस्तार का वर्णन है। प्रत्येक शतक में १२० पद्य हैं। 'रत्नाकर शतक' की आचार्य देशभूषण जी द्वारा की गई व्याख्या को पत्रकर लगता है कि स्वयं कवि ने सप्तर, आत्मा और परमात्मा के त्रुक् का अनुभव गहराई से किया है और उसी अनुभव को रचनाबद्ध किया है। इसके प्रत्येक पद्य में आत्मरत छनकना है। स्वयं देशभूषण जी का अभिमत है कि इस रचना पर समयसार, आत्मागुप्तान और परमात्म्य प्रकाश की छाया स्पष्ट लक्षित है। किन्तु, इस रचनाओं को तत्त्व ज्ञान को कवि ने अपने अनुभव के साधन में डालकर नया नाम-रूप प्रदान किया है। स्वयं आचार्य जी के शब्दों में—'इस ग्रन्थ में अनेक आध्यात्मिक ग्रन्थों का सार है। इसके अन्तः स्तल में प्रवेश करने पर प्रतीत होता है कि कवि ने वेदान्त और उपनिषदों का भी अध्ययन किया है और उस अध्ययन से प्राप्त ज्ञान का उपयोग, जैन मान्यताओं के अनुसार भाठों, गवों और दसवें पद्य में किया है। अकेले रत्नाकर शतक के अध्ययन में अनेक आध्यात्मिक ग्रन्थों का सार ज्ञात होता है।'

बैराग्य प्रतिपादक होते हुए भी 'रत्नाकर शतक' का अध्यात्मवाद निराशावाद से पुष्ट या श्रेष्ठ नहीं है। इसमें संसार से चक्कर का उसे नमक या सांकेतिक नहीं बताया गया। अविष्ट, वस्तुस्थिति का प्रतिपादन करते हुए आत्मस्वरूप का विवेचन किया गया है। संसार के मनोस्य पर्यायी का अन्तरंग एव बहिरंग का साक्षात्कार कराते हुए उनकी बीचस्थता दिखाई है। कवि की मान्यता है कि मोह के कारण समार के पदार्थ बाहर से सुन्दर दिखाई देते हैं। मोह के दूर होते ही इनका वास्तविक रूप सामने आ जाता है। आत्मी की मोहित व्यक्तित्व ही प्रथमच रागी, द्वेषी, क्रोधी, लोभी, मायावी आदि बने रहकर अपने को सीमित-सकीर्ण किए रहते हैं। यद्यपि ये सारी स्थितियाँ मनुष्य की विभाज्य पर्यायी हैं, विकृतियन्त्र हैं, प्रकृतिजन्य नहीं। अतः 'रत्नाकर शतक' का अध्यात्म निराशावाद का पोषक न होकर, चेतना पर आवृत्त कृतिम आशा-निराशा को दूर कर आत्मा की सहज ज्योति को उद्भासित करता है।

रचना में संवाद-शैली का आश्रय लिया गया है। कवि रत्नाकराक्षीश्वर से ज्योतिर्भवमान को सम्बोधन करकर संसार, स्वार्थ, मोह, माया, क्रोध, लोभ, मान, ईर्ष्या, घृणा आदि के कारण प्राणी की दुर्दशा का वर्णन करते हुए आत्मतत्त्व की श्रेष्ठता बताता है। जीवन विषयतः मनुष्य जीवन अनादिकाल से रागद्वेषों के आधीन रहने के कारण उत्तरोत्तर कर्माज्जन करता रहा है। जब उसे 'रत्नत्रय' की अनुभूति-उपलब्धि हो जाती है, सभी बह कर्म सागर से समुत्थित हो पाता है। इस विचार को कवि ने सहज ढंग से प्रस्तुत किया है। लेकिन, तत्त्व ज्ञान जनिता ऐसे गूढ विषय पर भी कवि ने सम्बोधन-मवाद शैली में सरल-ब्राह्म रूप में प्रस्तुत किया है। शब्द-विन्यास ने विषय की निपूढता को अर्थ-बोध की सहज पर लाकर प्राज्ञ बनाया है। कवि सर्वत्र इस बात के लिए जाग-क विचारित देता है कि सहृदय मनुष्य की चित्तवृत्ति रस वसा की उम भावभूमि पर पहुँचने में आहत न होकर, आत्मा की परम तृप्ति में सहायक हो। कवि की शैलीगत मौलिकता यही है कि अनुवाद के माध्यम से भी पाठक-श्रोता रसास्वादन को अनुकूल पाते हैं। यद्यपि, संस्कृत में श्रुति-हृति ने भी शतक वय की रचना की है, परन्तु उसमें मवाद शैली की ऐसी पीठिका नहीं है। इसमें तो भावधारा स्वाभाविक एव निश्चित क्रम में प्रवाहित हुई है, जिसमें अन्वित सर्वत्र दृष्ट्य है। इसलिये ऐसी काव्य होते हुए भी 'रत्नाकर शतक' में प्रस्तुत आत्मभावना ब्राह्म है। इसका कारण यह है कि कवि का सत्य चेतना को चिरन्तन अक्षय सुख प्राप्ति कराना है। यह अक्षय सुख ही रत्नत्रय की उपलब्धि में सहायक होकर आत्मस्वरूप का साक्षात्कार करता हुआ बुद्धाकार बन जाता है। ऐसे सुख का अनुभव ज्ञानजन्य विवेक से, आत्यंतिक भेद-विज्ञान के द्वारा, जटिल और आत्मा के भेद के अनुभव के कारण जो शम-मान्त रस का भावन होता है, वह काव्यशास्त्रीय शान्तरस की सीमा में परिसिद्ध नहीं हो पाता।

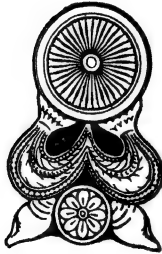
'रत्नाकर शतक' की भाषा संस्कृत मिश्रित पुरातन कलन्ड है। इसमें कुछ शब्द अपभ्रंश और प्राकृत के भी हैं। कवि ने इन शब्द रूपों को कलन्ड की विभक्तियों को जोड़कर प्रयोगात्मक बनाया है। संस्कृत शब्दों को कलन्ड जीमा पहचानने में ध्वनि परिवर्तन के नियमों का पूरा उपयोग किया गया है। फिर भी, कृदन्त और तद्धित प्रत्यय प्रायः संस्कृत के ही हैं। इस प्रकार भाषा को परिभाषित करने में अपने कवि-कीर्तन का उपयोग किया है। इस शतक की रचना मन्त्रेय विभक्ति और आर्दुल विभक्ति छन्दों में हुई है। इसकी रचना-शैली प्रसाद और भाष्य गुण सम्पन्न है। आचार्य देशभूषण जी ने इसके बर्णविषय एव शैली के सम्बन्ध में लिखा है—'रत्नाकर शतक के प्रत्येक पद्य में अमूर् के रस के समान मिठास विद्यमान है। इसमें शान्त रस का सुन्दर परिपाक हुआ है। कवि ने आध्यात्मिक और नैतिक विचारों को लेकर फुटकर पद्य-रचना की है। वस्तुतः यह गेय काव्य है। इसके पद्य स्वतन्त्र हैं, एक का सम्बन्ध दूसरे में नहीं है। संगीत की लय में आध्यात्मिक विचारों को नवीन ढंग से रखने का यह एक कविचित्र क्रम है।' (—अभिमान, पृ० १२)

आचार्य देशभूषण जी द्वारा सम्पादित, अनुवादित एव व्याख्यायित समीक्ष्य कृति 'रत्नाकर शतक' को पढ़कर यह सप्रमाण कहा जा सकता है कि अपने मध्यभार्या हिन्दी के प्रचार-प्रसार में महत्त्वपूर्ण भूमिका ने महात्त्वपूर्ण प्रदान किया है। इसके प्रकाशन से उहा एक ओर तो कलन्ड भाषा का प्रभाव-लोक विस्तृत हुआ है, वहीं दूसरी ओर हिन्दी-भाषी जनता का आत्मरक्षात्मिक भाषा-प्रवेश हुआ है। इनके लिए कलन्ड ही मही हिन्दी संसार आचार्यरत्न के प्रति कृतज्ञ है। राष्ट्रभाषा के राष्ट्रीय स्वरूप को पुष्ट एव समृद्ध करने के लिए यह परमावश्यक है कि अनेकानेक भारतीय भाषाओं का श्रेष्ठ साहित्य हिन्दी में आए। और जब यह कार्य मनीषी विवेक आचार्य देशभूषण जी महाराज जैसे अध्यात्म एव शारत्तरी के स्तम्भ सम्पन्न करते हैं तो भाषा का योग्य और अधिक बढ़ जाता है। ऐसा कार्य भाषा ही नहीं, राष्ट्र को एकजुटता में निमज्जित कराने का सुन्दर सुयोग्य भी प्रदान करता है। समीक्ष्य कृति के सम्पादन-टीका-व्याख्या के द्वारा एक महत्त्वपूर्ण कार्य यह भी हुआ है कि जैन-वाङ्मय का प्रसार क्षेत्र व्यापक बना है। आचार्यरत्न ने अपने आध्यात्मिक सांस्कृतिक योगदान में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण कार्य यह किया है कि इन्होंने किसी भी भाषा विवेक की प्रभुसम्पन्नता जनिता दासता को स्वीकार नहीं किया। देशभूषण जी ने कलन्ड भाषी होते हुए भी अपने उपदेश की भाषा हिन्दी ही बनायी है। आपका उद्देश्य रहा है कि जनता की भाषा में श्रुति-मुनि परम्परा के ज्ञानानुभव को जनता तक पहुँचाना। यद्यपि, जैन परम्परा में यह मान्यता है कि 'दिव्य ध्वनि' अर्धसागधी में प्रकट हुई थी। यह ध्वनि-भाषा निरसरी मानी गई है, जिसे देख, मनुष्य एवं तिर्यक योनि के प्राणी अपनी भाषा में समझ लेते हैं। अतः देखी भाषा तो मात्र भाव-विचारों की वाहिका है। पूर्व जैन साहित्यकारों ने साहित्य-निर्माण के लिए यह निष्कर्ष दिया है कि तीर्थंकरों के उपदेश सभी लोगों के पास उनकी ही भाषा में पहुँचने चाहिए। और ऐसा करने से स्वयं ही भाषा-दासता अतिक्रान्त होती रहती है। भावद इतलिये संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओं के समान ही,

हिन्दी भाषा के आद्य रचनाकार जैन ही थे। हिन्दी के आदि कवि चतुर्मुख, स्वयम्भू तथा रघुभू माने जाते हैं, जो कि जैन मतावलम्बी थे। कन्नड भाषा की सम्पन्नता तो जैन-साहित्यकारों पर ही निर्भर है।

उक्त उद्देश्य की सिद्धि के लिए ही आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी ने साहित्य को सर्वजन सुलभ बनाने के लक्ष्य को सामने रखा। इसी लिए आपकी सभी प्रमुख रचनाएँ हिन्दी में हैं। कानडी भाषा के ग्रन्थरत्नों को आपने हिन्दीभाषी जनता के लिए सुलभ बनाया है। 'रत्नाकर शतक' के समान ही आपने 'निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति', 'अपराजितेश्वर शतक', 'धरतेश वैद्यक', 'भावना सार', 'धर्मोद्भूत', 'योगोद्भूत', 'निरञ्जन स्तुति' आदि कानडी ग्रन्थों की हिन्दी-टीका की है। इस प्रकार दो भाषाभाषियों को ही नहीं, दो क्षेत्र-विशेष के वैचारिक आदान-प्रदान के मार्ग को उदाराता से उद्घाटित किया है। इसके लिए हिन्दी समार ही नहीं, समस्त राष्ट्र आपका ऋणी है।

'रत्नाकर शतक' का प्रथम संस्करण 'स्याद्वाद प्रकाशन मंदिर' आरा से वीर सवत् २४७६ में प्रकाशित हुआ था। इस संस्करण के दोनों भागों की पृष्ठ संख्या २४० + २७१ = ५११ पृष्ठ थी। उस समय इसका सम्पादन श्री शान्तिराज भार्गवी द्वारा सम्पादित 'रत्नाकर शतक' के आधार पर किया गया था। तब यह प्रथम भाग में ५० पद्य एवं द्वितीय भाग में ७८ पद्यों की व्याख्या में विभाजित था। पाठकों की रुचि के कारण प्रथम संस्करण मीघ समाप्त हो गया। 'रत्नाकर शतक' का प्रस्तुत द्वितीय संस्करण प्रथम संस्करण की पुनरावृत्ति मात्र नहीं है। आचार्य देशभूषण जी ने बड़े परिश्रम से इस द्वितीय संस्करण का वीर सवत् २४८६ में दिल्ली वातुर्मास के समय पुनरुद्धार किया है और तब इसके दोनों खण्डों की श्लोक संख्या में ६३ पद्य एवं ६५ पद्यों के विभाजन के साथ ही व्याख्या-विस्तार होने से २१८ पृष्ठ की सामग्री अभिवृद्ध हुई। इसका मुख्य कारण व्याख्याकार द्वारा विषय को अधिक बोधगम्य बनाने के उद्देश्य से विचार-विस्तार प्रदान करना है। ऐसा करने हुए आचार्य जी ने अनेकों उद्धरण देकर विषय को बहुत अधिक स्पष्टता प्रदान की है। इस व्याख्या को पढ़कर लगता है कि आचार्य श्री का शास्त्र-परम्परा-सम्मत ज्ञान अभीमति है। मुक्त गम्भीर विचारों को भी सरल-सहज भाषा में हृदयप्राही बनाने की आप में अपूर्व क्षमता है। प्रथम खण्ड के प्रारम्भ में 'अभिमत' शीर्षक के अन्तर्गत आपने ग्रन्थ, ग्रन्थकार एवं जैन-रचनाकार-परम्परा के सम्बन्ध में बहुमूल्य वस्तुपरक जानकारी भी दी है, जो हिन्दी-पाठकों के लिए महत्त्वपूर्ण है। अतः कहा जा सकता है कि 'रत्नाकर शतक' आज आचार्य देशभूषण जी के सारस्वत प्रयत्न से कन्नड भाषा का सरस एवं उपदेश ग्रन्थ ही न होकर हिन्दी भाषा की आंतराप्रान्तीय योगदान की राष्ट्रीय निधि है।



योगामृत

—चिरन्तन महत्त्व की एक जनोपयोगी रचना

समीक्षक डॉ० सुन्दरलाल कथूरिया

धर्म-प्राण भारतीय सस्कृति में श्रेय और प्रेम में से श्रेय को ही अधिक सार-गर्भ माना गया है—त्यागप्रधान जैन-संस्कृति भी इसका अपवाद नहीं है। भौतिक सुख पुच्छ और हेय हैं, क्षाणिक हैं, किन्तु इन्द्रियातीत पारलौकिक सुख चिरस्थायी, स्वाधीन और स्मृहीयीय हैं। वस्तुतः स्वाधीन होने में आत्म-सुख ही सुख है और पराश्रित होने में इन्द्रियजन्य आनन्द दुःख-रूप है, छलावा है। केवल अध्यात्म-चिन्तन ही व्यक्तित्व को अहंकारमुक्त कर उसे वास्तविक ज्ञान प्रदान करता है और यह बताता है कि पर-पदार्थों—स्त्री, पुत्र, धन, गरीर आदि से आत्मिक सुख की प्राप्ति नहीं हो सकती।

आत्मिक आनन्द की प्राप्ति के लिए आध्यात्मिक ग्रन्थों का पठन-मनन-चिन्तन और तदनुसृत आचरण आवश्यक है। इसके बिना सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति यदि अमम्भव नहीं तो कठिन अवश्य है। मासारिक सुखों—जो वस्तुतः बन्धन का कारण होने से दुःख-रूप हैं—से मुक्ति और आत्मिक आनन्दोपलब्धि के लिए 'योगामृत' जैसे ग्रन्थों का प्रणयन हुआ है, अतः ऐसे जनोपयोगी आध्यात्मिक ग्रन्थों का चिरन्तन महत्त्व स्वतः सिद्ध है।

'योगामृत' के प्रणेता मुनि बालचन्द्र हैं और इसकी उपलब्ध श्लोक संख्या ६६ है। मुनि बालचन्द्र का विस्तृत परिचय अज्ञात है। ग्रन्थ की जो प्रति प्राप्त हुई है वह भी कदाचित् अपूर्ण है अथवा यह भी हो सकता है कि किन्हीं अज्ञात कारणों से लेखक इसे पूर्ण ही न कर पाया हो। जो भी हो, अपने वर्तमान रूप में, ग्रन्थ अपूर्ण है और इसमें लेखक का परिचय अप्राप्त है।

जैन मुनियों, जैनार्चार्थों और जैन-लेखकों ने भारत की विभिन्न जनपदीय भाषाओं में साहित्य-सृष्टि कर अपने विचारों को आम जनता तक पहुँचाने का एक महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। 'योगामृत' भी इसका अपवाद नहीं है। यह कानडी ग्रन्थ है और मूलतः मुनि बालचन्द्र ने इसकी रचना कानडी भाषा में की है, किन्तु हिन्दी-भाषी जनता तक इस ग्रन्थ को पहुँचाने की बलवती इच्छा के फलस्वरूप विवेक्य ग्रन्थ की हिन्दी टीका आचार्यरत्न श्री देशमुख जी महाराज ने की है और इसका सम्पादन श्री बलभद्र जैन ने किया है। ग्रन्थ के टीकाकार आचार्यरत्न श्री देशमुख जी महाराज ने अब तक लगभग ७० ग्रन्थों का मौलिक प्रणयन किया है अथवा विभिन्न भाषाओं के और विविध विषयों के ग्रन्थों का अनुवाद किया है। वे संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, कन्नड़ी, तामिल, मराठी, हिन्दी आदि अनेक भाषाओं के समर्थ विद्वान् हैं।^१ विषय के लेख अधिकारी विद्वान् द्वारा 'योगामृत' जैन आध्यात्मिक ग्रन्थ की टीका अनुवाद व्याख्या आदि का यदि जन-सामान्य में स्वागत हो तो कोई आश्चर्य नहीं।

जैसाकि कहा जा चुका है 'योगामृत' का प्रतिपाद्य सूक्ष्म तत्त्व चिन्तन है। इसमें स्पष्टतः यह बताया गया है कि आत्म-परिज्ञान के बिना मुक्ति सम्भव नहीं। मास भावों के पठन-पाठन से ही अज्ञानी को आत्मानुभव नहीं हो सकता। आत्मानुभव के लिए सम्यग्दृष्टि की आवश्यकता है और सम्यग्दृष्टि को बाह्य पदार्थों की चिन्ता नहीं रहती, बरन् सदा आत्मा की ही चिन्ता रहती है क्योंकि आत्मा का सुख आत्मा में ही निहित है, परवस्तु में नहीं।

टीकाकार ने सर्वप्रथम 'योगामृत' के मूल श्लोकों का सरल हिन्दी में 'अर्थ' किया है, तदुपरान्त 'विवेचन' के अन्तर्गत विस्तृत व्याख्या करते हुए संस्कृत, प्राकृत आदि के श्लोकों से मन्तव्य और अधिक पुष्ट और स्पष्ट किया है। कहीं-कहीं 'भावार्थ' भी दे दिया है और कहीं 'सारांश यह है' आदि से सार रूप में मन्तव्य को प्रस्तुत कर दिया है। यथा—'कहने का सारांश यह है कि हे भय्य जीव ! तू इस संसार, विषयवासना का मन, बचन, काय से त्याग करके शुद्ध, अखण्ड, अविनाशी ज्योति जो शरीर में निरन्तर प्रकाशमान हो रही है उसके दर्शन कर।' (योगामृत, पृ० २४६)। योग जैसे दुरुह विषय को सरल बनाने के लिए विवेचन अथवा भावार्थ के अन्तर्गत दृष्टान्तों या लोकप्रचलित कथाओं का आधार भी टीकाकार ने ग्रहण किया है। यथा—'योगामृत' के श्लोक क्रमांक ६१ के शार्वाङ्ग से जीव के परवस्तु के प्रति मोह का स्पष्टीकरण करते हुए टीकाकार लिखते हैं—

“लोक में एक कथा प्रसिद्ध है।

किसी जंगल में कोई एक साधु आत्म-साधन में लगे हुए आसन लगाकर स्थिर बैठे थे। अर्थात् ध्यान में लीन थे। एक समय उनके पास एक बूढ़े ने आकर नमस्कार किया। उसका नमस्कार करने का कारण यह था कि उसको पूर्व जन्म के सत्कार अर्थात् वह पूर्व जन्म में धन के आर्तव्याप्त से भरकर बूढ़ा बना था। उस साधु को देखकर उसके सत्कार जागृत हुए, इससे उसने महारामा के पास आकर आनन्द से मस्त झुका कर नमस्कार किया। इससे वह साधु उस बूढ़े पर प्रसन्न हुआ और बोला—हे बूढ़े! तेरे नमस्कार से मुझे अत्यंत प्रसन्नता हुई है, मैं तुझे मनुष्य पर्याय में या देव पर्याय में जन्म लेने का उपाय बताऊँ या सेठ साहूकार होने का उपाय बताऊँ या बना दूँ या सूर्य, चन्द्र, भुवनपति या देव आदि बना दूँ। अगर तुझे मनुष्य बना दूँ तो धर्म की आराधना का महामाधन प्राप्त होता है। उस साधु का वचन सुनकर बूढ़ा कहने लगा कि हे महात्मा! मुझे श्रीमंत बनने की इच्छा नहीं है। परन्तु एक अत्यन्त सुन्दर रूपवती बृंहिया मिले ऐसा मुझे आशीर्वाद दे। ‘‘तब महारामा समझ गया कि अज्ञानी, मोही, बहिरात्मा जीव का यही स्वभाव होता है, इसलिए अपनी बातना के अनुसार ही ये आशीर्वाद मांगते हैं।’’ (योगामृत, पृ० २४१)

कहने की आवश्यकता नहीं कि ‘योगामृत’ के टीकाकार श्री देशभूषण जी महाराज की शैली सरल, सुबोध, रोचक एवं सरल है। आशा है, ब्रह्मप्राण जनता में इसका अच्छा स्वागत होगा और जनसमुदाय इससे लाभ उठाकर आध्यात्मिक उन्नति की ओर अग्रसर होगा।



अपराजितेश्वर शतक

—मौलिक अनुवाद-परम्परा का अभिनव हस्ताक्षर

समीक्षक : डॉ० देवराज पथिक

दक्षिण भारत के कवि शिरोमणि रत्नाकर वर्णी लोकमंगल की कामना करने वाले कानडी भाषा के अद्वितीय रचनाकार हुए हैं। कवि रत्नाकर वर्णी के अमर काव्य-ग्रन्थ अपराजितेश्वर शतक में कुल १२७ पद्य हैं। इन १२७ पद्यों वाले महान् ग्रन्थ की हिन्दी में विषय विवेचना सहित टीका का दायित्व निर्वाह करने वाले श्री १०८ श्री दिगंबर जैनाचार्य श्री देशभूषण जी महाराज आधुनिक युग के महान् तपस्वी सन्त हैं। बीतराणी परम्परा की श्री आचार्य श्री महाराज अत्यन्त विभूति हैं। श्री १०८ आचार्यवर्य श्री शान्तिसागर जी महाराज के अपरिमित गुणों के श्रेष्ठतम उतराधिकारी-प्रशिष्य श्री १०८ श्री देशभूषण जी महाराज के प्रकाण्ड ज्ञान, स्वाध्यायशील प्रकृति और विलक्षण आध्यात्मिक प्रतिभा ज्योति ने जाने कितनी भटकती आत्माओं को सही जीवन जीने की दिशा दी है। श्री आचार्य महाराज की भूमत कानडी और मराठी भाषा के महान् विद्वान् माने जाते हैं परन्तु आपकी प्रतिभा के दर्शन अन्य भारतीय भाषाओं में भी समान रूप से सुलभ हैं। आपकी सुप्रसिद्ध हिन्दी, गुजराती, मराठी में अनुबाधित कृतियों में भारतेम वैभव, रत्नाकर शतक, परमात्म प्रकाश, धर्मासुत, निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति, निरंजन स्तुति आदि कानडी भाषा की महान् विधिया हैं। श्री आचार्य जी महाराज के मौलिक चिन्तन और रचना-धर्मिता का दिव्य रूप इनकी स्वतन्त्र रचनाओं—युग गिन्य सवाद, चिन्मय चिन्तामणि, अहिंसा का दिव्य संदेश, महावीर दिव्य संदेश आदि में स्पष्ट है। ज्ञान और चरित्र का मणिकाचन संयोग श्री आचार्य जी महाराज के व्यक्तित्व में सहज सुलभ है। उनके महान् व्यक्तित्व की महरी छाप आचार्य जी महाराज की मौलिक और अनूदित कृतियों में परिलक्षित होती है।

वस्तुतः दक्षिण भारत के समस्त साहित्य में विशेषकर कानडी और तमिल भाषा के साहित्य में बहुमुखी चिन्तनधाराओं का वारि-प्रवाह उल्लेख है। परमपूज्य तपोनिधि आचार्य देशभूषण जी महाराज ने दक्षिण भारत के ऐसे समृद्ध साहित्य के हिन्दी में अनुवाद के द्वारा सम्पूर्ण देश के जन-जीवन के लिए राष्ट्रीय चेतना के दिव्य और विराट् रूप के दर्शन के सकल्य को साकार करने की दृष्टि से महान् कार्य का परिचय दिया है। अपराजितेश्वर शतक के दोनों खण्ड हिन्दी में अनुवादित काव्य ग्रन्थों की दृष्टि से बहुमूल्य बन पड़े हैं। भारत की सांस्कृतिक, आध्यात्मिक और धार्मिक श्रेष्ठता एवं उच्चता का आदर्श आचार्य महाराज जी द्वारा विवेक्य अनुवाद में गरिमापूर्ण ढंग से प्रस्थापित हुआ है। इस अनुवाद को पढ़ने से स्वयं ही प्रमाणित हो जाता है कि आचार्य महाराज जी एक विलक्षण प्रतिभा सम्पन्न, दिगम्बर और धुरन्धर विद्वान् के साथ-साथ प्राचीन तपस्वीयों और यतियों की समृद्ध परम्परा के अत्याधुनिक अवतार हैं।

सांस्कृतिक, धार्मिक और साहित्यिक सेवाओं की दृष्टि से धर्म-प्राण पूज्यपाद श्री १०८ आचार्यवर्य श्री देशभूषण जी महाराज का महान् व्यक्तित्व बीसवीं शताब्दी के विस्तृत फलक को आलोकित करने में सर्वत्र संकल्पशील रहा है। विभाहीन भारतीय समाज को नया जीवन देने की दृष्टि से चारित्र्य बलवर्ती आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज का योगदान अविस्मरणीय महत्त्व का है। तपोनिधि, बहु-भाषा विभागाध्यक्ष आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज भारतीय साहित्य और दर्शन के गम्भीर अध्येता एवं सर्वज्ञ विद्वान् हैं। राष्ट्र की भावनात्मक एकता के उपासक, प्रविष्यद्विष्ट, अनासक्त कर्मयोगी आचार्य-प्रवर की राष्ट्र के रचनात्मक स्वरूप के निर्माण की कल्पना महान् राष्ट्रीय जाकोशाओं के अनुरूप दिव्य और विभागा प्रमाणित होती है। वे उत्तर और दक्षिण के मानसिक स्वरूप के स्वस्थ निर्माण के लिए रामायणक सम्बन्धों की पवित्रता के परिप्रेष्य में अपनी महत्त्वपूर्ण भूमिका हेतु युगो-युगो तक अविस्मरणीय रहेंगे। आचार्य जी ने आजीवन धर्म की रक्षा एवं साहित्य के अमृदय के लिए देश के कोने-कोने में प्रेम और सद्भाव की सुरस्रि प्रवाहित की है। आचार्य जी महाराज की अमृतवाणी में आर्या की अजर-अमर सत्ता का माध्य है। इस निर्भीक सन्त की लेखनी में सनातन शक्ति की व्याख्या है। भारतीय जन-मानस को स्वतन्त्रता एवं योग्यता का दिव्य संदेश देने वाले इस तपस्वी-संत में मानव कल्याण के परिप्रेष्य में सार्वभौम आध्यात्मिक चेतना की सत्ता को अपनी विवेचना का विषय बनाया है। सांस्कृतिक अनुचेतना के विख्यात उद्बोधक इस महापुरुष की अनुबाधित महान् कृतियों को अपने अध्ययन का विषय बनाकर आज युग जैसा अधिकतम पथिक भी कृत-कृत्य है।

वस्तुतः किसी कृति का मौलिक अनुवाद अपने-आप में जुनीनी धरा कार्य है। सामान्यतः अनुवाद की परम्परा तो सुदीर्घ काल से चली आ रही है परन्तु अधिकांश अनुवादित कृतियों में मूल ग्रन्थ का आस्वाद देखने को नहीं मिलता। मूल ग्रन्थ जैसा आनन्द अनुवादित करने वाले विवेचक की विद्वत्ता पर बहुत कुछ निर्भर करता है। विश्व की अनेक भाषाओं में उत्तम कोटि के अनुवादों का प्राप्य अभाव ही देखा गया है। इस दृष्टि से कानडी काव्य अपराजितेश्वर शतक का श्री थी १०८ आचार्यप्रवर देशभूषण जी महाराज कृत हिन्दी अनुवाद निश्चय ही अद्भुत, अन्त और गुरु सम्भीर कार्य है। हिन्दी भाषा और साहित्य के फलक को विस्तार देने की दृष्टि से ऐसे मौलिक अनुवाद आज तक चिरल ही देखने में आये हैं।

कानडी काव्य अपराजितेश्वर शतक का विवेच्य हिन्दी अनुवाद बड़ा एक ओर अनुवादकता की अपने आप में कसीटी है बड़ा मौलिक रसास्वादन की दृष्टि से एक आदर्श अनुवाद कृति है। इस अनुवाद में सरसता, स्वाभाविकता, मृदुलता, प्रभावोत्पादकता और मनोज्ञता आदि अनेकानेक गुणों का प्रादुर्भाव देखकर विद्वान् अनुवादक श्री १०८ आचार्य देशभूषण जी महाराज की श्लाघा-शुभ्य साधना और तपस्या का स्मरण हो जाता है। निश्चय ही इस अनुवाद की अन्तरी सरचना के मूल में आचार्य श्री की साहित्य, दर्शन और धर्म के प्रति गहरी आस्था और तपस्व्यता का बहुत बड़ा हाथ है। प्रस्तुत अनुवाद एक सिद्ध पुरुष की अमृतवाणी का प्रताप है जिसमें एक ओर परिचाजक धर्म के अलस्य अनुष्ठान कला की धार्मिक चेतना की दिव्य ज्योति का अक्षय स्रोत प्रवाहित है तो दूसरी ओर महान् आत्मचेता की निर्मल, निरञ्जल और दिव्य आत्मा की महान् छवि का कृपाकन भी अपनी समस्त सवेदनाओं के साथ उपलब्ध है। बहुभाषाभाषी, शास्त्रज्ञ, विद्वान् और जैन धर्म की अपराजेय प्रतिभा से समृद्ध श्री १०८ आचार्य देशभूषण जी महाराज ने कानडी काव्य अपराजितेश्वर शतक का हिन्दी अनुवाद जो खण्डों में प्रस्तुत करके जहाँ असंख्य जैन धर्मानुयायियों का कल्याण किया है वहाँ बाबन करोड़ हिन्दी भाषाभाषियों के प्रति भी उपकार किया है। अन्यथा हिन्दी का बहुत बड़ा पाठक वर्ग इस कानडी कृति के रसास्वादन से वंचित ही रह जाता।

विवेच्य कृति के कुल १२७ पद्यों वाले मूल काव्य ग्रन्थ के प्रस्तुत अनुवाद को विद्वान् अनुवादक ने अनेकानेक ग्रन्थों के पुष्ट प्रमाणों के उद्धरणों द्वारा समृद्ध बनाकर अनुवाद में मौलिकता का अद्भुत समावेश किया है। आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज के दिव्य प्रवचनों के अनुरूप ही उनके साधनाशील मौलिक ग्रन्थों और अनुवादों में भी आत्ममोघन की अद्भुत समता और सामर्थ्य विद्यमान है। ऐने महापुरुषों एव विद्वान् सतों के प्रत्यक्ष दर्शन और कृति समागम से भटकती आत्म्याओं को निजात्य रस में अवगाहन करने का सौभाग्य निरन्तर सुखभ होता रहे, प्रत्येक मानवतावादी ऐसी कामना तो कर ही सकता है।



ग्रंथ शिरोमणि 'श्री भूवलय'

—भारतीय मेधा, ज्ञान-विज्ञान-साहित्य-सामर्थ्य का अद्भुत उदाहरण

समीक्षक : डॉ० बालकृष्ण अकिवन

सर्वप्रथम अछारम-चेतना के घनी, धर्मप्राण, पूज्यपाद आचार्य श्री देवपूषण जी महाराज लुप्त प्रायः ग्रंथराशि-गया के अभिनव भागीरथ हैं। सो तो अनेकानेक जैन तीर्थों के उद्धारक, स्कूल-कालिजों, औपशालयो, पुस्तकालयाधिकों के संस्थापक, जीर्णोद्धारक आचार्यश्री को ग्रंथ रंगा तक सीमित करना एक भारी भूत होगी, किन्तु साहित्य के इस अकिंचन विद्यार्थी की दृष्टि में उनी का मूल्य सर्वाधिक है। कारण, उनकी साहित्य-सर्जना एव अनुवादन क्षमता के कारण ही आज का हिन्दी ससार तमिः, गुजराती, कन्नड, बंगला आदि के अनेक सदृश्यों के आस्वादन एव अध्ययन का सौभाग्य प्राप्त कर पाया है। उनकी अनुवाद-साधना के परिणामस्वरूप ही हिन्दी का भक्ति साहित्य अम्याम्य अनेक भारतीय भाषाभाषियों को भक्ति-भागीरथी में रमावगाहन का पुनीत अवसर सुलभ करा रहा है। इतना सब कुछ होते हुए भी यदि वे कुछ न करते और एकमात्र श्री भूवलय प्रथराज के हिन्दी अनुवाद में ही तत्पर हुए होते, तो भी उनकी साहित्य-साधना, उसी प्रकार महिमामंडित मानी जाती जितनी कि आज मानी जा रही है। इसका कारण है श्री भूवलय ग्रंथ की महत्ता, उपयोगिता, गंभीरता, संश्लिष्टता एवं विविधता।

श्री भूवलय ग्रंथ भारतीय मेधा, विवेकतया जैन मनीषियों के ज्ञान-विज्ञान-साहित्य-सामर्थ्य का एक अद्भुत उदाहरण है। विज्ञान भारत के प्रथम महामहिम राष्ट्रपति अज्ञातमान् डॉ० राजेन्द्र प्रसाद ने इसे ससार का आठवा आश्चर्य घोषित किया था। ज्ञान-विज्ञान की इतनी शाखाओं तथा संस्कृत, प्राकृत, कन्नड आदि अनेकानेक भाषाओं का एक साथ परिचय कराने वाला यह ग्रंथ सचमुच ही आठवा आश्चर्य है। भाषा को अकी में लिखकर रचयिता ने इस बात का अकादम्य प्रमाण प्रस्तुत कर दिया है कि आज से एक हजार वर्ष से भी पहले वर्तमान युग की कम्प्यूटर भाषा के समान ही भाषा को अंकों में लिखने की कोई संवृद्ध परम्परा विद्यमान थी। हम यह बहुत बड़ी और सर्वथा नई बात कह रहे हैं। इस लेख में नवीन शोधों का श्रोगणेश होना चाहिए।

सिरि भूवलय या श्री भूवलय नामक यह ग्रंथ स्वनामधन्य महामंडित श्रीयुक्त कुमुदेन्दु आचार्य की कृति है। इस नाम के अनेक पूर्व-वर्ती और परवर्ती आचार्य प्रकाश में आ चुके हैं, किन्तु अन्तः एव बाह्य साक्ष्य के कनिष्ठ निश्चित प्रमाणों के आधार पर यह निर्णय हो गया है कि श्री भूवलय के रचयिता, दिगम्बर जैनचार्यों कुमुदेन्दु का समय आठवीं शताब्दी से बाद का नहीं है। इसका सबसे बड़ा प्रमाण अमोघवर्ष का अनेक बार नामोल्लेख है जिसने ८१८ से ८७७ ई० तक राज्य किया था। अतः स्पष्ट है कि श्री भूवलय एक हजार वर्ष से भी पुराना ग्रंथ है।

यह समय लगभग बही है जब हिन्दी का उदय हुआ था। हिन्दी या हिन्दुकी मन्द उन्ना पुराना नहीं है। देवनागरी का प्रयोग बहुत पहले से मिल रहा है। यह एक सुखद आश्चर्य की बात है कि कुमुदेन्दु आचार्य ने भी भाषा परिचयन में अपने काल की जिन ७१८ भाषाओं का उल्लेख किया है उनमें देवनागरी भी एक है। ७१८ भाषाओं की पूरी नामावली, कुमुदेन्दु जी ने गिनाई है। इनमें से अनेक नामों से हम परिचित हैं, अनेक से अपरिचित। कुछ विचित्र नाम निम्नलिखित हैं—

बाणिज्य, पाशी, अमित्रिक, पवन, उपरिका, बराटिका, बजीद खरसायिका, प्रभुसुका, उष्णतारिका, वेदनलिका, गन्धर्व, माहेश्वरी, सामा, बोलथी आदि। भाषाओं के कुछ नाम अत्रादि से सम्बद्ध हैं। जैसे—सारस्वत, लाट, गौड़, मागध, बिहार, उत्कल, काम्यकुब्ज, वैष्णव, यक्ष, राक्षस तथा हस। इन बातों से अट्ठारह भाषाओं में से अनेक आज भी जानी तथा लिखी पड़ी जाती हैं। जैसे—संस्कृत, प्राकृत, प्रविद्ध, ब्राह्मी, तुर्की, देवनागरी, बाष्पी, महाराष्ट्र, मगधालय, कलिंग, काश्मीर, कोरसेनी, बाली, सौराष्ट्री, खरोष्ट्री, तिब्बति, बेंदरी, अपभ्रंश, पैसाचिक, अवंगमाग्री इत्यादि। अतः भाषाविज्ञान के लिए यह ग्रंथ एक नई चुनौती है। भाषाविज्ञान के साथ ही यह व्याकरण की दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण होगा। कुमुदेन्दु आचार्य ने इसकी व्याकरणगणिता स्वयं भी स्वीकार की है। सौभाग्य से उनकी अंकावली सरस्वती का अनुवाद भी मुनिश्री के अम से बड़ा सटीक हुआ है। हा, अनुबाध में कुछ अट्ठारह शब्द प्रयोग में अवश्य आये हैं। वे संस्कृत आदि की परम्परा से

तो ठीक है पर परिमिश्रित हिन्दी में उस रूप में प्रयुक्त नहीं होते यथा ऊन (शरीर से किंचिन् ऊन है। पृ० ६९), फिजिक्स के लिए अणु विज्ञान (पृ० १४२), छन्द के लिए 'बोहो' शब्द का प्रयोग (पृ० १४२) और बह भी भगवद्गीता के प्रसंग में, मेडो के लिए भेषिये शब्द का प्रयोग (पृ० १८६), बैठते के लिए 'सिध्दते' हैं (पृ० १८८) इसी प्रकार लाछन शब्द का प्रयोग बिह्ल के अर्थ में। हिन्दी भाषाकरण की दृष्टि से लिंग और बचनादि के कुछ प्रयोग भी चिन्त्य हैं। इतना होने पर भी आचार्य जी का हिन्दी अनुवाद कमाल का है और कमाल का है उनका पाण्डित्य। हो भी क्यों न ! वे स्वयं कुमुदेन्दु की परम्परा के आचार्य हैं।

ग्रंथ में जिन ७१८ भाषाओं का नामोल्लेख किया गया है उन सभी भाषाओं को आचार्य ने कैसे निबद्ध किया यह कहना कठिन है।

आचार्य कुमुदेन्दु का विभिन्न भाषाओं में उनका पाण्डित्य तथा काव्य-रचना-कीर्मान्ति निःसन्देह कमाल का था। इस ग्रंथ में छ. हजार सूत्रों तथा छ. लाख श्लोकों के रचने का उल्लेख है। "यह ग्रंथ मूलतः कन्नड़ी भाषा में छपा है। मुद्रित ग्रंथ के पद्यों में काव्य भेजिबद्ध है। प्रत्येक अध्याय में आने वाले कन्नड़ भाषा के आदि अक्षरों को ऊपर में लेकर नीचे पढ़ते जाय तो प्राकृत काव्य निकलता है और मध्य में सत्ताइसवें अक्षर को, ऊपर से नीचे पढ़ने पर सस्कृत काव्य निकलता है। इस तरह पद्यबद्ध रचना का असंग-असंग रीति से अध्ययन किया जाय, तो अनेक बर्षों में अनेक भाषाएँ निकलती हैं—ऐसा कुमुदेन्दु आचार्य कहते हैं। उदाहरण के लिए ग्रंथ के प्रथम खंड—मंगल प्राप्ति—के प्रथम अध्याय 'अ' को लिया जा सकता है। इसके प्रथम अक्षरों के मिलाने में जो प्राकृत छंद बनता है, वह निम्नलिखित है—

अहु बिहकम्प बिमला निट्टय कज्जा वणुत्तसारा
विट्ठयलत्तु सारा सिद्धसा सिद्धिम मन विसनयु ॥

और बीच के अक्षरों से बना सुप्रसिद्ध श्लोक है—

ओंकारं बिन्दु सपुस्तं नित्यं ध्यायन्ति योगिन ।
कावद मोक्षदं बंध ओकाराय नमो नमः ॥

कितनी बिचित्र होंगी कुमुदेन्दु आचार्य की भाषा-प्रतिभा और कितना विदग्धतापूर्ण होगा उनके कवि का काव्य-कीर्मान्ति ! सस्कृत श्लोक कुमुदेन्दु की जीनानुचार्योचित ओम् के प्रति मिष्टा का प्रमाण भी है। वैसे तो आज का मामान्य कर्मकाण्ठी पुरोहित या सत्कार कराने वाला ब्राह्मण भी इसी मन्त्र से ओम् का पूजन कराता है। किन्तु वह ओम् के मर्म को शायद ही समझ पाता है। आचार्य ने ग्रंथ में बड़े विस्तृत रूप से ओम् की महिमा प्रकाशित की है।

दूसरा अध्याय ज्ञान की सांख्यीय विवेचना से आरम्भ होता है। उसे दो भागों में विभक्त किया गया है—सम्यक् ज्ञान तथा मिथ्या ज्ञान। सम्यक् ज्ञान—मति, भुति, अबधि, मनः पर्व और केवल नाम से पांच प्रकार का तथा मिथ्या ज्ञान कुभुत, कुमति, कुअधि नाम से तीन प्रकार का बताया गया है। ज्ञान से लोकोत्तर सिद्धियां सम्भव बताई गई हैं, यथा—"पाद औषधि" का विधान। इसे लेप करके व्यक्तित्व का आकाश में उड़ना सिद्ध किया गया है और यह घोषणा की गई है कि भूवलय के 'प्राणवायु पर्व' में जगती कठहल के फूलों से इसके निर्माण की विधि स्पष्ट की गई है। यही विमान इत्यादि तैयार करने की विधि भी कही बताई है। अन्य ज्ञानों में कामकला, पुष्पायुर्वेद तथा गीता ज्ञान प्रमुख हैं। यही नेमि गीता, भगवद्गीता, महावीर गीता तथा कुमुदेन्दु गीता का उल्लेख है। यही पर दो अंकों से अग्नेयी-अरकी-कारली इत्यादि शब्द बनाने की विधा तथा तीन अंकों से तीन अक्षरों वाले सभी भाषाओं के शब्द बनाने की विधा अंकित है और यह मान्यता स्थापित की गई है कि एक ही अक्षर हैं और अक्षर ही एक हैं।

तीसरा अध्याय अध्यात्म योग की चर्चा से आरम्भ होता है। कहा गया है कि आर्य लोगों को योग का मतलब समझा प्रदान करने वाला यह भूवलय ग्रंथ अक्षर विद्या में निर्मित न होकर केवल गणित विद्या में निर्मित महा सिद्धान्त है। यहा योग की बनी आती परम्परा की व्याख्या करने उसकी महिमा स्थापित की गई है और बताया गया है कि कयाय को नाम करने वाला शुद्ध चरित्र योग ही है। चरित्र योग के कतिपय कर्म भी वर्णित हैं। अरुहन्त परमेष्ठी के चार अथातिया कर्म बड़ी सुन्दर दृष्टान्त शैली में वर्णित हैं और दर्शन, ज्ञान और चरित्र को आत्मा के तीन अंग माना गया है। फिर योग और योगी की विस्तृत व्याख्यात्मक चर्चा है जो निःसन्देह पढ़ने लायक है। १३५वें छन्द में स्पष्ट कहा गया है कि यह भूवलय योगियों का गुणगान करने वाला ग्रन्थ है।

चौथे अध्याय में भूवलय को अक्षरी अवस्था अर्थात् मुक्ति अवस्था प्राप्त कराने वाला काव्य कहा गया है। यह काव्य तब का है जब श्री बुधभदेव ने यशस्वी देवी के साथ विवाह किया था। शुभ विचार तथा शुभ शब्द की दृष्टि से भी शब्द पर विचार व्यक्त है, इसीलिए ग्रंथ के पहले 'सिद्धि' शब्द अङ्कित है—आरी सकार प्रयोगः सुखः। यही सूत्रम तत्व का विस्लेषण है, जो बड़ा सारगर्भित है। अध्याय की समाप्ति से पूर्व पुण्य आयुर्वेद तथा पारे की सिद्धि का वर्णन है। उदाहरण के लिए निम्न कवन उल्लेखनीय है—पारा अग्नि का संयोग पाकर बड़ जाता है परन्तु इस क्रिया से उड़ नहीं पाता। सर्वात्मि रूप से बुद्ध हुए पारे की हाथ में लेकर अग्नि से भी प्रवेश किया जा सकता है। यदि आकाश स्फटिक मणि पर सिद्ध रसमणि सहित पुष्प बैठ जाए तो सूर्य के साथ-साथ आकाश में और पृथ्वी के अन्दर गमन कर सकता है अर्थात् आकाश में ऊपर उड़ सकता है और नीचे पृथ्वी के अन्दर घुसकर भ्रमण कर सकता है। विरिचिका नाम एक पुण्य है। इस पुण्य के रस से

पारा सिद्ध किया जाता है, जो ऊपर बताये हुए आकाश गमन और पाताल गमन दोनों में ठीक काम करता है। इसी प्रकार भिन्न-भिन्न पुष्पों के रस से पारा सिद्ध किया जा सकता है। उससे भिन्न-भिन्न आयत्कारिक कार्य किए जा सकते हैं। इस प्रकार कार्यक्रम को बतलाने वाला यह भूवल्य ग्रंथ है।' (१६४-१७२)

पाचवे अध्याय के आरम्भ में गणित के नवमाक की महिमा वर्णित है। अंकों से अनेक भाषाएँ बन जाती हैं। उन सब भाषाओं को एक राशि में बनाकर गणित के बंध में बांधते हुए जिनैन्द्र देव की दिव्य वाणी सातवीं भाषाओं द्वारा इस धर्मांत कुम्भ में स्थापित हुई है। इसीसे सूक्ष्मता गणित के कारण प्राप्त हुई है। इसीलिए अगले अध्याय अर्थात् छठे अध्याय में गणित शास्त्र को जीव के लिए मोक्ष देने वाला बताया है। उन्होंने इस प्रसंग में श्रवदेव का भी उल्लेख किया है। उनके अत्यन्त कथन से संकेत मिलता है कि कोई अंकमय श्रवदेव भी विद्यमान था। यह बड़ी भारी खोज का विषय होगा। २२वें छन्द में वे कहते हैं "एक से लेकर नौ तक अंको द्वारा द्वादशांग की उत्पत्ति होती है। उस नौ अंक में एक और मिलाने में उस रस अक से श्रवदेव की उत्पत्ति होती है। इसी को पूर्वानुपूर्वी तथा पश्चात्तानुर्बी कहते हैं। दशम्य रूप बृक्ष की शाखा रूप श्रवदेव है। इसलिये इस वेद का प्रचलित नाम श्रुक् शाखा है।" यह उल्लेखनीय है कि जैनार्थार्थ प्रायः वेदों का उल्लेख नहीं करते किन्तु यहाँ वेदों की महिमा गाई है। हा, उनके मानव, देव और दनुज नाम से प्रकारों का उल्लेख करते उसके दनुज (हिंसा रूप) से साधना किया गया है और आशीर्वाद दिया गया है कि इन वेदों द्वारा पशुओं की रक्षा, जो शास्त्रण रक्षा तथा जैन धर्म की समानता सिद्ध हो। भूवल्य का यह अंश जैन धर्म में क्रांतिकारी प्रसंग है।

सातवां अध्याय जिनैश्वर भगवान् की महिमा से आपूरित है। सब तीर्थंकरों को कुमुदभाजन कामदेव का नाश करने वाला कहा है। कुसुमों का कई प्रकार से उल्लेख हुआ है। एक सौ पचासवें छन्द में अशोक वृक्ष के फूलों का वर्णन है। यदि इसे सिद्ध करना हो तो वृक्षों के लघु पुष्प न लेकर विशाल प्रकल्प पुष्प लेने चाहिए और उसी को फिर यदि रत्नमणि बनाना हो तो इन्हीं वृक्षों के लघु (संजरी रूप) फूल लेना चाहिए। स्वर्णोद्य नाम के अशोक वृक्ष के फूल को विपणन की बाधा दूर करने वाला बताया गया है। पारे को घन रूप बनाना हो तो इन पुष्पों को काम में लेना चाहिए। यहाँ पारे की रत्नमणि के लिए गणितीय पद्धति तथा उससे प्राप्त पारमैरिक्त सिद्धि का आख्यान भी है।

आठवें अध्याय में सिंहासन नाम के प्रतिहार्य रूप अंको का वर्णन है और नन्दी गिरि पर्वत की अनेक प्रकार से महिमा गायी गई है तथा सिद्ध के समवर्णण एवं गनेन्द्र निष्क्रीणण आदि का वर्णन है।

नौवें अध्याय का आरम्भ भगवान् जिनैन्द्र देव की शारीरिक दिव्यताओं से होता है। यह बड़ा विचित्र एवं अलौकिक है। जैसे जोजन न करते हुए भी उनका जीवित रहना, एक मुख होते हुए भी चार मुख दीखना, आँखों की पलकें न मगना, ओष्ठ दांत तालु के बिना भगवान् की दिव्य ध्वनि निकलना, समवर्णण में बाटिका के सभी जीवों को अभय प्रदान करना। फिर समवर्णण (एक साथ सभी प्रकार के जीवों को उपदेश) की विद्या का उल्लेख है। भूवल्य की विद्याओं, भाषाओं, उसके काव्य वक्रबन्धों तथा जैन धर्म की महत्ताओं का गायन है। इस अध्याय की भौगोलिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि विशेष महत्त्वपूर्ण है। दो सौ तीसवें छन्द में बताया है कि यह भारत लवण देश से घिरा हुआ है और इसी भारत देश के अन्तर्गत एक वर्द्धमान नामक महानगर था। उसके अन्तर्गत एक द्वार नगर है। उस देश को सौराष्ट्र कहते हैं और सौराष्ट्र देश को कर्माटक (कर्नाटक) देश कहते हैं। उस देश में मागध देश के ममान कई जगह उष्ण जल का झरना निकलता था। उसके समीप कही-कही पर रमकूप (पारो कुआँ) भी निकलते थे। सौराष्ट्र देश का पहले का नाम निकलिया था। भारत का भित्तिल नाम इसलिये पड़ा क्योंकि भारत के तीन ओर समुद्र है। यह भूमि सकनड देश थी।' (२३०-२३४)

दसवें अध्याय में अनेक विचित्रताओं का वर्णन है। जैसे, 'मसार में काले लांछ को विज्ञान विद्या न मोंना बना सकते हैं पर इस भूवल्य (ज्ञान) से उस स्वर्ण को धवल वर्ण बना सकते हैं।' इस अध्याय के प्रथमाक्षरों से बनने वाला प्राकृत अर्थ भी उद्घरणीय है—

'श्रुचिजनों में सुप्रोब, हनुमान, गवय, गवाक्ष, नील, महीनील इत्यादि निम्नान्वये कोटि जैनों ने तुनीगिरि पर्वत पर निर्वाण पद को प्राप्त कर लिया। उन सबको हम नमस्कार करें।'

स्यारहवां अध्याय कृषी इत्यागम, अकृषी इत्यागम एवं भूवल्य की गणितीय महिमा के आख्यान से आरम्भ होता है। आगे चलकर ओउम्, राजन, अकासर, दान, मोह-राग, जीव, शिवपद तथा सिद्धलोक से सम्बद्ध ज्ञान दिया गया है। बारहवें अध्याय का नाम 'श्रु' अध्याय है। इस अध्याय में सुनियों के समय का वर्णन है। पहले छन्द में ही बारह तप विनाते हुए दिगम्बर महामुनियों की सख्या तीन कम नौ करोड़ बतायी गई है। सनगण की पुष्ट परम्परा का भी वर्णन है। सनगण द्वारा अपने भाई शो राम के दसोन्धे एक पहाड़ पर भगवान् बाहुबली आकार के समान रेखाएँ खींचना, स्याद्वादमुद्रा से अपने मन को बाधना, रेणुकादेवी के ऊपर उनके ही पुत्र परशुराम द्वारा फरसे के आघात की कथा है। आगे ऐसे आघात शस्त्र का वर्णन है जो समूर्ण आयुधों को जीत लेता है। यह बाधुष पारा मिलाकर किए हुए भस्म को शस्त्र के ऊपर लेप सगने से तैयार होता है। आगे आकर शोकहित करने वाले नागवृक्ष, शिरीष, कुटकी, बेलपत्र, मुन्नार, तेन्दु, अश्वत्थ, नन्दी, तिलक, आम, कसेरी आदि वृक्षों की मिट्टी को रोगोपचार में प्रयुक्त करने का विधान है। मेघ मृग वृक्ष के गर्भ से प्राप्त मिट्टी द्वारा आकाश-गमन की सिद्धि तथा दाय वृक्ष की जड़ से सोना बनने का उल्लेख है और इस विद्या को तथा रत्न, स्वर्ण, चादी, पारा, लौह एवं पाषाण आदि

को 'आषमात्र' में प्रथम करने की विद्याओं को पारवर्णाथ तीर्थंकर के गणित से समझने का आदेश है। आये आकाशगमन सिद्धि का उल्लेख है। इसके लिए उन २४ बुद्धों की विष्णुकी छाया को तीर्थंकरों ने अपने तप से पवित्र किया था, नामावली गिना कर सबको अशोक संज्ञा दी गई है और बताया गया है 'इन बुद्धों के पुण्य जब खिल जाते हैं तब उनमें से निकलने वाली सुगंध की बायु का शरीर से स्पर्श होता ही शरीर के सभी बाह्य रोग नष्ट होते हैं। सुगंध के सूत्रों से मन के रोगों का नाश होता है। ऐसा होने से इन फलों को पीस कर निकले हुए पारे के रस से बनाये हुआ रस मणि के उपशोध से आकाश गमन अर्थात् मेघर नाम श्रद्धि प्राप्त होने में क्या आश्चर्य है। अर्थात् कुछ भी आश्चर्य नहीं है।'

तेरहवें अध्याय में अठारह द्वीप जाने भारतवर्ष के मध्यप्रदेशीय लाङ देश के परमछ्दी आगमानुसार तपस्या करने वाले साधुओं की सिद्धि का वर्णन है। उन साधुओं को ज्ञान-मय से मुक्त बताया गया है और उनके अनेकानेक गुणों का व्याख्यान हुआ है। उन्तासीसवें छन्द में ऐसे मुनियों को महर्षि संज्ञा दी गई है और अन्तिम भाषना में यह कामना करने का उपदेश है कि उनके पद हमको भी प्राप्त हो। इसी उदात्त भाव का यह भूवल्लय वयामय रूप है।

स्वर असरों में कु चोदहवा असर है। इसी असर के नाम में आचार्य ने चोदहवे अध्याय को 'कु' नाम दिया है। इसमें अनेक सिद्ध मुनियों तथा उनकी ऐसी सिद्धियों का उल्लेख है जिनके कारण उनके बूक, सार, पसीने तथा कान, आंख, दन्त एव मल के छूने मात्र से शरीर के समस्त रोग नष्ट हो जाते हैं। ये वर्णन कवि की अग्निय अटा के परिणाम प्रतीत होते हैं। उनका कहना है—'ऐसे श्रद्धाधारक मुनि जिस वन में रहते हैं, उनके प्राये से उस वन की वनस्पतिया (वृक्ष, वेल, पौधे आदि) के फल-फूल पत्ते, जड़, छाल भी महान् गुणकारी एवं रोगनाशक हो जाते हैं (११५)। ऐसे रोगनाशक १०००० पुष्पां में बने पुष्पायुर्वेद का उल्लेख है जिसमें अनेक चमत्कारिक योग बनते हैं जैसे पाद रस दस रस की तक्षुषी में मलने से योजनी तक भीष्ट चने जाने की शक्ति आ जाती है। यही पर मास मदिगमय, चरकादि, हिंसा आयुर्वेद को प्रिकार है और अड़िनामय आयुर्वेद के निर्माणकर्त्ताओं की उत्पत्ति के अयोध्या, कोशाम्बी, चन्द्रपुरा आदि नगरों की सूची दी गई है। और बृकि अहिंसाय आयुर्वेद तीर्थंकरों की वाणी में प्रकट हुआ है अतः तीर्थंकरों के कुलो की सूची तथा उनकी माताओं की सूची दी गई है। उन्होंने बताया है कि 'श्री जितेन्द्र द्वारा उरविष्ट आयुर्वेद स्वर कल्याणार्थ सभी को पढ़ना चाहिए। ये पुण्यपाद आचार्य में आयुर्वेदिक कल्याणकारक ग्रन्थ द्वारा सिद्ध रसायन को काव्य निबद्ध किया, उसी का मैंने (श्री कुमुदेन्दु ने) भूवल्लय के रूप में अंक निबद्ध करके गंग मुक्ति का द्वार खोल दिया है।'

प्रस्तुत जिल्द में संगृहीत १६ अध्यायों के अनुवाद पर दृष्टि डालने से स्पष्ट हो जाता है कि ग्रन्थ का कथ्य अद्भुत है। उसमें धर्म, दर्शन, नीति, विज्ञान, आयुर्वेद, गणित तथा अतिविद्या अथवा पराविज्ञान सम्बन्धी ज्ञान संगृहीत है। इस ज्ञान को कुमुदेन्दु आचार्य ने नीरस नहीं अपितु काव्यात्मक रूप प्रदान करने का प्रयत्न किया है। कही व्याख्यात्मक शैली है तो कही सूत्रात्मक, कही आलंकारिक शैली का आश्रय लिया गया है तो कही कथात्मक शैली का। व्याख्यात्मक शैली कवि को विशेष प्रिय है। अन्न, ओज्ज, भूवल्लय, योग, योगी, भाषा, मोक्ष आदि की विस्तृत एवं अनेक प्रकार से अनेक वस्तुवाच्या की गई है। मोक्ष को कामिनी, तथा वैभवधर्म को विषयुक्त समाज के लिए पारुष्य मणि कहकर अलंकारिक चमत्कार उत्पन्न किया गया है (३०-५२)। अलंकारों के साथ ही कानडी भाषा के सागल्य छन्द में कितना मार्बल उत्पन्न किया होगा उसका आस्वाद तो कानडी विद्वान् ही न सकते हैं परन्तु उसकी कल्पना अवश्य की जा सकती है। चक्रबन्ध, ह्रस्वबन्ध, लघुमात्रक बन्ध तथा अक बन्धादि गणितीय पद्धति डाग ज्ञान कवन विषेय महत्त्व की बात है। दार्शनिक ज्ञान की दृष्टि से तो ऐसे पद्धत भीता साध हो जाती है। यह भी उन्मेषनीय है कि भूवल्लय में कई गीताओं का उल्लेख है। कुमुदेन्दु आचार्य में भूवल्लय में आ गीता सकलित की है, वह महाभारत से पूर्व के लुप्त हुए 'भारत जयाक्यान' काव्य में उद्धृत है। उसका अन्तिम श्लोक निम्नलिखित है—

विद्यामन्त्रधने कृष्णोन्मेषा स्वमुक्तोऽभ्युत्तम् ।

वेदवल्ली परामन्त्रतत्त्वांश्च ऋषि मण्डलम् ॥

यह भी ध्यातव्य है कि कुमुदेन्दु जी ने स्वयं कृष्ण रूप ही, अर्जुन रूपी राजा अयोध्यावर्ष को उसी गीतात्मक शैली में उपदेश दिया है। यह भी अकमयी गणितीय भाषा में है। इस जिल्द में तो वैसे भी १६ अध्यायों का ही अनुवाद है जिसके लिए मूलतः स्व ० विद्वान् अनुवादक स्व ० एलप्पा शास्त्री तथा विद्याचारिण देशमुखा जी महाराज समस्त ज्ञान प्रेमियों के साधुवादाह तथा प्रणम्य हैं। उनकी सरस्वती साधना हमारा अवश्य ही कल्याण करेगी। आचार्य कुमुदेन्दु ने भी द्वितीय अध्याय के मध्यवर्णी अक्षरों द्वारा निकलने वाले समृद्ध श्लोक में यही कामना की है कि अखिल जगत् समुदाय स्वकृपा, मुनिजगत् उपास्या, समस्त जगत् कनक को धो देने वाली तीर्थ रूपी सरस्वती (जिन वाणी) हमारे पापों का क्षय करे—

अखिललब्धयनोऽयं प्रसादित

सकल भूतल मय पलका ।

मुनिचिह्नपासितोऽर्ध

सरस्वती हरद्वयो हुरितान् ॥

सिरि भूवलय

—कल्पि में लिखित विषय का एकमात्र सर्वभाषामय काव्य

समीक्षक : अनुपम जैन

समीक्ष्य ग्रंथ श्री भूवलय महान् दिग्गमर जैनाचार्य धवला टीका के रचयिता आचार्य बीरसेन के प्रमुख शिष्य आचार्य कुमुदेन्दु द्वारा लिखा गया है। आचार्य कुमुदेन्दु राष्ट्रकूटवंशीय नृप अमोघ वर्षे एव गमनरत्न शिवमार के धर्म प्रचारको के गुरु थे। भूवलय के अन्तःसाध्यों एवं अन्य स्रोतों से यह स्पष्ट है कि आप बगलौर से लगभग ६० किमी० दूर नदी हिल के पास यन्त्र नामक ग्राम में रहते थे। आपने विश्व के महान् ज्ञान एवं सभ्यता, समस्त भाषाओं को समीक्षित करने वाले 'भूवलय' शीर्षक ग्रन्थ की रचना धवला टीका के पूर्ण होने के वर्ष (८१६ ई० या ७८० ई०) से ४४ वर्ष उपरान्त (८६० ई० या ८२६ ई०) पूर्ण की थी। फलतः यह नवी शताब्दी ई० की कृति है।

यह विश्व का एकमात्र अकल्पित में लिखित सर्वभाषामयी काव्य है। ६४ अंकों को एक विशेष नियम में अक्षरों में परिवर्तित करने पर सातत्य छन्द युक्त कल्लड भाषा का काव्य प्राप्त होता है जिसके अक्षरों को भिन्न-भिन्न क्रमों से पढ़ने पर भिन्न-भिन्न भाषाओं के काव्य प्राप्त होते हैं। इन काव्यों में प्राचीन भारतीय दर्शन, साहित्य, कला एवं विज्ञान विषयक विपुल सामग्री निहित है। डा० एस० श्रीरामन्त शास्त्री ने ग्रन्थ के अध्याय १ से ३३ तक का सम्यक् अध्ययन कर यह निष्कर्ष निकाला है (रेखे पृ० १४२-१४३) कि इसमें कल्लड भाषा साहित्य, सङ्कत, पाली, प्राकृत, ताम्रिल, तेलुगू आदि भाषाओं, भारतीय धर्मों, दर्शनों, भारत एवं विदेश के कर्नाटक के राजनैतिक इतिहास, गणित, ज्योतिष, ध्रुवोल-खगोल, रसायन शास्त्र, भौतिक शास्त्र, आयुर्वेद, प्राणि विज्ञान एवं भाषाविज्ञान विषयक महत्त्वपूर्ण सामग्री है। रामायण, महाभारत, श्रीमद्भगवद् गीता तथा प्राचीन जैन स्तोत्रों एवं काव्यों के पाठ मनोधन्य भी इन ग्रंथ की सहायता से करना संभव हो सकता है। ग्रन्थ की महत्ता का आकलन करते हुए भारत के प्रथम गण्यपति महामहिम डॉ० राजेन्द्र प्रसाद जी ने इसे विश्व का आठवां आश्चर्य बताया था एवं इस अमूल्य निधि के संरक्षण हेतु अपने विशेष आदेश में इसकी माइक्रोफिल्म राष्ट्रीय संग्रहालय दिल्ली में सुरक्षित करायी।

संग्रह्य सभी प्रमुख जैनाचार्यों ने अपने काल में प्रचलित भाषाओं में आगमों एवं महत्त्वपूर्ण प्राचीन ग्रंथों की टीकाएँ, अनुवाद एवं व्याख्याएँ लिखी थीं। डा० यतिवृषभ, डा० पूज्यपाद, डा० भट्ट अकलक, डा० बीरमेन, डा० जिनसेन, डा० नैमिचन्द्र सिद्धांत चक्रवर्ती का कृतित्व इसका उल्लेख प्रमाण है। बीमवी मदी के महान् दि० जैनाचार्य आचार्यरत्न देशभूषण जी ने इसी परम्परा का निर्वाह करते हुए इस दुर्लभ उपेक्षित एवं अज्ञात ग्रन्थ भूवलय के मूल प्राप्ति के प्रथम १८ अध्यायों का अकल्पि में कल्लड भाषा में रूपांतरण करने के उपरान्त हिन्दी भाषा में अनुवाद प्रस्तुत किया है। यह अनुवाद उनके दोनों भाषाओं पर मगान अधिकार तथा विषय वस्तु के गहन अध्ययन को प्रतिबिम्बित करता है। आगत विषयों को स्पष्ट करने हेतु प्रस्तुत की गई व्याख्याएँ तथा टिप्पणियाँ उपयोगी हैं। आचार्य श्री द्वारा ग्रन्थ की प्रस्तावना स्वस्प लिखा गया 'श्री भूवलय परिचय' प्रकाशक के इतिवृत्त, ग्रन्थ के स्वरूप, उसकी सामग्री के मूलस्रोत, प्राचीनता एवं प्रगत प्राप्ति के सभी अध्यायों की विषयवस्तु पर संक्षिप्त प्रकाश डालता है।

ग्रन्थ के सम्पादन के मध्य कई स्थानों पर पाठ अशुद्धि की समस्या उत्पन्न होना स्वाभाविक ही है (रेखे पृ० ४८)। इसका एक मुख्य कारण सम्पादनार्थ मात्र एक प्रति का उपलब्ध होना है। यह एकमेव प्रति भी मूल लेखक की न होकर किसी प्रतिलिपिकार द्वारा की गई प्रतिलिपि है। प्रकाशको को एवं विद्वत जनों को इस ग्रन्थ की अन्य प्रतियों की खोज का गम्भीर प्रयास करना चाहिए। मेरा सुझाव है कि—

१—ग्रन्थ के शेष भाग को भी प्रतिलिपि अनुवादित कराकर उसके प्रकाशन की व्यवस्था होनी चाहिए। स्व० यत्तमा शास्त्री जी के अभाव की पुति असंभव है किन्तु वर्तमान में आचार्य श्री का मार्गदर्शन हमें उपलब्ध है।

२—ग्रन्थ में निहित आधुनिक विद्याओं (गणित, भौतिक विज्ञान, रसायन विज्ञान, जीव विज्ञान, आदि) के ज्ञान के सकारात्मक लाभ प्राप्त करने हेतु विभिन्न विषयों के विशेषज्ञों एवं भाषाविदों के समुचित बल द्वारा इस ग्रन्थ का विस्तृत व्याख्याओं, टिप्पण एवं सुलनात्मक अध्ययन सहित सम्पादन होना चाहिए तथा सम्पूर्ण मामग्री का अंग्रेजी अनुवाद भी प्रकाशित होना चाहिए।

आचार्य श्री ने अत्यन्त श्रमपूर्वक अपने अगाध ज्ञान का समुपयोग करते हुए आधुनिक विद्वानों को भूवलय रूपी यह अनुपम उपहार दिया है। छपाई एवं साज-सज्जा सुन्दर है। ग्रन्थ अत्यन्त उपयोगी एवं संग्रहीनीय है।

जमोकार ग्रन्थ

—मुक्ति-द्वार की ओर हंगित करने वाली कुंति

समीक्षक : मुंशी सुमेरचन्द जैन

जैनधर्म के अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर स्वामी के २५००वें परिनिर्वाण महोत्सव की परिकल्पना में आस्था का दीप प्रज्ज्वलित करने की भावना से आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने दीपमालिका (वीर निर्वाण सन्वत् २४६६) के अवसर पर इस ग्रन्थ का अकाशन कराया था।

आचार्य श्री को प्रायः धर्म प्रवचन में पूर्व अथवा जिन दर्जे के पश्चात् मन्दिरों के शास्त्र भण्डार के अवलोकन का जन्मजात सत्कार रहा है। श्री दिगम्बर जैन मन्दिर जो बैदवाडा, दिल्ली के शास्त्र भण्डार का निरीक्षण करते हुए उन्हें हुड्डारी और खड़ीबोली दोनों में विभित यह कुल्लभ प्रति प्राप्त हुई थी। इसी ग्रन्थ की एक अन्य प्रति उन्हें श्री दिगम्बर जैन बड़ा मन्दिर श्री कूचा सेठ में प्राप्त हुई। आचार्य श्री ने दोनों प्रतिषो को आधार मानकर इस ग्रन्थ का सम्पादन किया था।

प्रस्तुत ग्रन्थ के लेखक दिल्ली निवासी श्री लक्ष्मीचन्द्र बैनाडा (कहेलवाल गोत्रिय) हैं। ग्रन्थ के प्रकाशित लेख से ज्ञात होता है कि इसके प्रणयन के समय भारतवर्ष में सत्राष्ट्र आर्य पंचम का शासन था और महानगरी दिल्ली में जैन समाज की विशिष्ट स्थिति थी।

भगवान् महावीर स्वामी के २५००वें परिनिर्वाण महोत्सव वर्ष से एक वर्ष पूर्व ही इस विद्यालोक ग्रन्थ की सम्पादित करने के पीछे एक निश्चित पृष्ठभूमि रही थी—और वह यह कि इसके द्वारा वे जैन समाज में चेतना एवं आत्मविश्वास का मजबूत करना चाहते थे। २५००वें परिनिर्वाण महोत्सव के सहानुभूति युगग्रन्था ऋषि श्री देशभूषण जी के मन में यह भावना थी कि जमोकार मन्त्र के माध्यम से समाज की सुष्ठु स्थिति को जगामा जा सकता है। जैसे श्री जमोकार मन्त्र के स्मरण एवं उच्चारण से जैन समाज में अद्भुत शक्ति एवं स्फूर्ति का सदा से संचार होता आया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ में दो अधिकार हैं—प्रथम में जमोकार मन्त्र और उसमें सम्बद्ध पंच परमेश्वरों का बृहद् स्वरूप निरूपण है और दूसरे में मुक्ति के द्वार रत्नजय का विशद विवेचन हुआ है। आचार्य श्री की वास्तविक इच्छा यह रही होगी कि २५००वें परिनिर्वाण महोत्सव में आत्म समुदाय एवं जनसाधारण को मगनकारी 'जमोकार मन्त्र' का परिज्ञान हो जाए और साथ ही मुमुक्षु आत्मकल्याण के निमित्त रत्नजय को जीवन एवं आचरण का अंग बना ले।

प्रस्तुत ग्रन्थ के सम्पादन में आचार्य श्री ने मूल ग्रन्थ के अनुवाद के साथ-साथ प्रायः सभी महत्त्वपूर्ण विषयों पर सारगर्भित व्याख्याएँ एवं टिप्पणियाँ देकर ग्रन्थ को जनसाधारण के लिए उपयोगी एवं प्रासंगिक बना दिया है।

आचार्य श्री के अनुसार मानव जीवन के उत्थान में जमोकार मन्त्र एक बरवान सिद्ध हो सकता है। मन्त्र का पाठइस प्रकार है—

जमो अरिहताय, जमो सिद्धाय, जमो आरिहताय।

जमो उच्चैःशाय, जमो लोए सत्त्व साहज॥

अरिहत्तों को नमस्कार हो, सिद्धों को नमस्कार हो, आचार्यों को नमस्कार हो, उपाध्यायों को नमस्कार हो और लोक में सर्व-साधुओं को नमस्कार हो। इस महामन्त्र में पंच परमेश्वरों को नमस्कार किया गया है।

इस अनादि, अनिघन, अपराजित मन्त्र में ३५ अक्षर हैं और वह पंच परमेश्वरों के स्वरूप को लिए हुए हैं। इस मन्त्र में किसी भी कामना की अभिव्यक्ति नहीं है। फिर भी इनके स्मरण एवं उच्चारण से सभी सिद्धिवां स्वयमेव प्राप्त हो जाती हैं। जैन धर्मानुयायियों की दृष्टि में यह एक अलौकिक मन्त्र है। इस महामन्त्र की महत्ता का गान अताभिषेदों से इस प्रकार गाया जाता है—

एतौ पंच जमोकारो लब्धपापव्यासनाम्।

अंगलाय च लब्धेति पठनं हृद्यं संवत् ॥

यह नमस्कार मन्त्र ससार में सारभूत है। तीनों लोकों में इसकी सुलना के योग्य कोई दूसरा मन्त्र नहीं है। यह समस्त पापों का शत्रु है। ससार का उच्छेद करने वाला है। विषम विष को दूर करने वाला है। कर्मों को जड़ मूल से नाट करने वाला है। अतएव सिद्धि का देने वाला है, मुक्ति मुख का जनक है और केवलज्ञान का समुत्पादक है। अतएव इस मन्त्र का बार-बार जाप करना चाहिए क्योंकि यह कर्म परम्परा का विनाशक है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रथम अधिकार के ६७ पृष्ठों में पञ्चपरमेष्ठियों का पावन स्मरण, अरहन्त भगवान् में न उत्पन्न होने वाले अष्टादश दोष, अरहन्त भगवान् के ४६ गुण, विशिष्ट गुणों के कारण जिन भगवान् के १००८ नामों का पवित्र स्मरण एवं भक्तिपूर्वक वन्दन किया गया है। प्रथम अधिकार के शेष ६८ से ८५ तक के पृष्ठों में आचार्य परमेष्ठी, उपाध्याय परमेष्ठी एवं साधु परमेष्ठी के स्वरूप का वर्णन करते हुए साधु धर्म की आचरण संहिता के महत्त्वपूर्ण अंगों यथा षडावश्यक, पाँच महाव्रत, पञ्च समिति, छियालीस दोष, बत्तीस अन्तराय, चौदह मलदोष एवं पञ्चैन्द्रिय निरोध का विषय रूप से वर्णन, उपाध्याय परमेष्ठी एवं साधु परमेष्ठी के प्रसंग में जैनधर्म शास्त्रों के पावन अंगों एवं समर्थ साधुओं में दृष्टि होने वाली ऋद्धियों का विस्तारपूर्वक विवेचन भी किया गया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के 'रत्नत्रय' नामक द्वितीय अधिकार में जैन आचार, दर्शन, तत्त्व चिन्तन एवं मृष्टि सबंधी विषयों—सम्यग्दर्शन, जीवतत्त्व, ससारत्त्व, सिद्धत्व, सात तत्त्व, षोडश भावना, दशधर्म, द्वादश अनुप्रेक्षा, बार्हस परिषद्, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र, आत्मक की तिरंजन किया और लोक के स्वरूप पर विस्तार से प्रकाश डाला गया है।

द्वितीय अधिकार में तिरंसेठ शालाका महापुरुषों (२४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ६ नारायण, ६ बलभद्र, ६ प्रतिनारायण), ६ नारद, चौबीस कामदेव और समर्थ आचार्य अकलक देव, कुन्दकुन्द इत्यादि का श्रद्धापूर्वक स्मरण किया गया है। महापुरुषों के जीवन की प्रमुख घटनाओं का कथा रूप में उल्लेख भी किया गया है।

समूर्ण ग्रन्थ के प्रेरक एवं रोचक प्रयोगों का मार्मिक चित्रों के रूप में यथावत् प्रस्तुत करके इसे जन-जन के लिए उपयोगी बनाने का आचार्य श्री ने सफल प्रयास किया है।

इस ग्रन्थ के सम्पादन में रस-निमग्न होकर आचार्य श्री ने अपना प्राप्य अर्थात् मुक्तिद्वार का रास्ता पा लिया था। किन्तु समय आचार्यों की युगधर्म का निर्वाह भी करना पड़ता है। इसी कारण आचार्य श्री ने इस ग्रन्थ के प्रकाशन के समय 'दो शब्द' में अपने मनोभाव को प्रकट करते हुए कहा था, "शमोकर ग्रन्थ पाठकों को देते हुए परम आनन्द का अनुभव हो रहा है। हमें पूर्ण विश्वास है कि इस ग्रन्थ के पठन-पाठन और मनन-चिन्तन से सभी पाठकों को लाभ होगा और वे जैनधर्म के सिद्धान्तों को भली प्रकार समझ सकेंगे। इस ग्रन्थ के प्रकाशन में हमारी भावना यही रही है।"

आशा है, जैन समाज आचार्य श्री द्वारा संपादित इस महान् कृति के भावों को जीवन में उतारकर अपने मनुष्य जन्म को सफल बनायेंगे।



णमोकार ग्रन्थ

—जिन-बाणी और आत्म-प्रकाश की प्रशंसा

समीक्षक : श्रीमती नीरा जैन

वर्तमान युग अति भौतिकवादी, बुद्धिवादी, वैज्ञानिक स्तर पर प्रगति के चरम शिक्षण को छूकर भी मानव का अन्तरतम नहीं छू सका है। आध्यात्मिक विकास और मनु की सच्ची ज्ञाति की खोज में मनुष्य निरन्तर भटक रहा है। सर्वत्र मानव मृत्यु का अवमूल्यन, बरिष्ठ का नैतिक पतन, धर्म में बाह्यादम्बरी और मृत परम्पराओं का समावेश, सामाजिक, राजनैतिक पर्यादाओं का उत्सर्जन जैसी संक्रमणशील एवं विघटनकारी परिस्थितियों में मनुष्य को मर्चर्च करना पड़ रहा है क्योंकि समस्त मूल्य व आदर्श अपनी अर्थव्यवस्था छोड़कर खोखलेपन की गहरी खाई में विलीन होते जा रहे हैं। इतिहास साक्षी है कि जब कभी किसी भी युग में मानवता और धर्म को इस तरह की परिस्थितियों से गुजरना पड़ता है कि उसका अस्तित्व ही मकट में पड़ने लगे तब विश्व स्तर पर मानवता और धर्म, साहित्य और संस्कृति की रक्षा हेतु महान् आत्माओं ने इस पृथ्वी पर कवच स्वरूप जन्म लिया है तथा अपना सम्पूर्ण जीवन मानव जाति के कल्याण में समर्पित कर दिया है—बाहे उन्हीं समाज, शासन के बिरोध और दैवी प्रकोपों का सामना करना पड़ा, किन्तु उन्होंने अपने कर्तव्य पथ से विचलित हुए बिना धर्म और मानव कल्याण का मार्ग नहीं छोड़ा।

आज सर्वत्र पार्श्विक और आसुरी वृत्तियों का ताण्डव हो रहा है। लोक र्विच भी भोगाकांक्षी और विषय-लोलुपता एवं इष्य-वासता की ओर अग्रसर है, असंयम के कीटाणु व्याप्त हैं। इन स्थितियों में बालब्रह्मचारी, प्रकाण्ड विद्वान्, मत्स्य, अहिंसा और प्रेम का प्रकाश फैलाने वाले दिगम्बराचार्य श्री देशभूषण महाराज जी ने ही अपने मनुपदेशों से भटकी मानवता का मार्ग-दर्शन किया। उन्होंने अपने पावन कर्मकर्मलो से जैन धर्म के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का सम्पादन कर प्रकाशित कराया तथा अन्य भाषाओं में अनुवाद भी किया जिससे जैन धर्म को व्यापक धरातल प्राप्त हुआ। आचार्य श्री सत्कृत, कलम, मराठी, प्राकृत और हिन्दी भाषा के प्रकाण्ड विद्वान् हैं। इनके महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं—धूर्तलय ग्रन्थ, भावना सार, शास्त्रासार समुच्चय, चौबह गुण स्थान चर्चा, णमोकार मन्त्र कल्प, विवेक मंजूषा, स्तोत्र सार सङ्ग्रह, दश लक्षण धर्म, त्रिकाल दर्शी महापुरुष, भगवान् महावीर और उनका समय, तान्त्रिक विचार आदि। इनका योगदान अविस्मरणीय है।

‘णमोकार ग्रन्थ’ जैन साहित्य की अनुपम निधि और आचार्य देशभूषण महाराज के दैवीयमान प्रतिभा पूज की एक ऐसी किरण है जिसमें मोहप्रलत संसारी व्यक्त के संतप्त मन को मुक्ति पथ का दर्शन होता है। जिस प्रकार सूर्य का प्रकाश कभी मुल नहीं होता उसी प्रकार आचार्य जी द्वारा प्रणीत एवं सम्पादित सामग्री सूर्य के प्रकाश की भांति सनातन है, शाश्वत है। इस ग्रन्थ में जैन धर्म के मूलभूत सिद्धांतों और रत्नमय के स्वरूप, जैन तीर्थंकरों से सम्बद्ध कथाओं, तीर्थस्थलों एवं प्रमुख धर्म सूत्रों का रहस्योद्घाटन अत्यन्त सरल भाषा में किया गया है जिसके अध्ययन-मनन से मनुष्य अपनी आत्मा का उद्धार कर सकता है। यह ग्रन्थ अपने मूल रूप में खण्डेलवाल जाति के दिव्यी बायी लक्ष्मीचन्द बैनाडा द्वारा संवत् १९४६ में संकलित किया गया था किन्तु अप्रकाशित होने के कारण सभी आश्रमों की पहुँच से परे था। इसे पुनः नवीन रूप में संपादित करने का प्रयास स्तुत्य और अभिनन्दनीय है जिसका श्रेय आचार्य श्री देशभूषण जी को है जिन्होंने अनपेक्ष परिश्रम और साधना द्वारा इस ग्रन्थ को पुनः संपादित कर प्रकाशित कराया। यह ग्रन्थ दुइगरी और खड़ीबोली मिश्रित भाषा में लिखा गया है किन्तु आचार्यों ने इस भाषा को परिभाषित किन्तु सरल रूप देकर सर्वजन सुलभ बना दिया है।

यह ग्रन्थ को अध्ययन में विभक्त है—अथम में णमोकार ग्रन्थ के माहात्म्य और उनमें सम्बद्ध पत्र परमेष्ठियों का स्वरूप-विवेचन किया गया है तथा दूसरे में रत्नत्रय का वर्णन है। जैन धर्म के इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ द्वारा पतनोन्मुख मानव जाति को आत्मदर्शन द्वारा आत्म-कल्याण की प्रेरणा दी गई है। इसमें जीवोद्धार का मूल कारण जिनधर्म का णमोकार मन्त्र माना गया है। इसके नित्य चिन्तन, मन्त्रन, स्मरण से ही आत्मा सासारिक दुःखों से मुक्त हो सकती है। यह मन्त्र तो इतना चमत्कारी है कि मानव हो क्या अन्य प्राणी जगत् का कोई भी जीव इसके श्रवण मात्र से शांति भाव में प्राण त्याग कर मर्गतति प्राप्त करता है। अनादि काल से रागद्वेष, मोह, कषाय से मुक्त होने के कारण जीव जो कुछ भोगता रहा है, इन्द्रिय भोगविलास द्वारा धर्म बन्धन की श्रृंखला को जो अटिल बनाता रहा है—इस मन्त्र के प्रभाव से वह इनसे

मुक्त हो जाता है। इसके स्वरूप से मनुष्य के शुच कर्म का उदय होता है जिससे कर्म निर्जरा होकर सभी कार्य निर्विघ्न सम्पन्न होते जाते हैं।

इस अपराजित मंत्र में ३५ अक्षर हैं जिनमें षष्ठ परमेष्ठियों का स्वरूप निहित है, यह पाप विनाशक और मनोकामनापूरक हैं। यद्यपि इस मंत्र में किसी भी कामना की अभिव्यक्ति नहीं होती, फिर भी आराध्यक इसे सर्वसिद्धि दाता मानते हैं। मंत्र इस प्रकार है—

‘ममो अरिहंतांभ, ममोसिद्धांभ, ममो आहरिषांभ।

ममो उज्ज्वार्यंभ, ममो लोए सख्य साहूयं ॥

इसमें पाँचों परमेष्ठियों को नमन कर उनके स्वरूप का प्रतिपादन किया गया है—प्रस्तुत मंत्र में इसका विवेचन विस्तार से किया गया है। मंत्र शास्त्र की दृष्टि से प्रस्तुत मंत्र विश्व के समस्त मन्त्रों में अलौकिक है जो पाप विनाशक तो है पर साथ ही मंगलकारी होने के साथ कर्मों को जड़मूल से नष्ट करने वाला है। इस मंत्र का प्रयोग जीनाचार्यों ने सर्वत्र निष्काम भाव से कर्मों की बन्ध शृङ्खलाओं को तोड़ने के लिए ही किया। संन्यासि की असीम शक्ति से परिचित होते हुए भी सासारिक सिद्धि के लिए इसका उपयोग नहीं किया। समस्त प्राणी जगत् के प्रति सद्भावना रखने के कारण ही कभी इस मंत्र का दुरुपयोग नहीं किया।

प्रस्तुत मंत्र के दूसरे अधिकार में मानव चरित्र के उत्थानकर्ता तीन प्रमुख गुणों का ‘रत्नत्रय’ के अन्तर्गत विशद विवेचन किया गया है। ये गुण हैं सत्यव्यवसाय, सत्यव्यवहार, और सत्यक चरित्र। मानव जीवन का उद्देश्य इन तीन रत्न गुणों का अपने चरित्र में विकास करना ही है। तीनों की सिद्धि मुक्तिदायिनी है। कर्म बन्धनों से मुक्ति भी इन्हीं की उपलब्धि से संभव है। आत्मा को जन्म-मरण-मरण की त्रिविध व्याधियों से छुट कर अविनाशी सुख प्राप्त करने के लिए ‘रत्नत्रय’ की आराधना और उपासना में लगन रहना जरूरी है, यही उसकी अमूल्य निधि है।

बस्तुतः इस ग्रन्थ में जैन धर्म और उसके सिद्धान्तों का विशद विवेचन अत्यन्त सुन्दर और आकर्षक शैली में किया गया है। लोक दृष्टि के अनुकूल ही अनेक पुराणसम्मत कथानकों के सहयोग से विषय को सुरक्षिपूर्ण बनाने का श्रेय इस ग्रन्थ के संपादक जी को है। इसमें स्पष्ट किया गया है कि वर्मोन्मूलन और चरित्र को सम्पूर्ण और सम्यक् बनाने के लिए मनुष्य को किस प्रकार कठिन साधना और तपस्वियों का अनुसरण करना पड़ता है। धर्म का मूल सम्यग्दर्शन है जिसके बिना ज्ञान और चरित्र भी पूर्णतया को प्राप्त नहीं कर सकते। यह मोक्ष कृपी महल की पहली सीढ़ी है। जब मनुष्य की आत्मा के आगे में मोह-माया का मिथ्या भ्रम का आवरण हट जाता है तो सत्य के आलोक में उसकी दृष्टि सम्यक् होने लगती है। वह हर बस्तु के सब को जानकर अपने को तटस्थ प्रकृति का बनाने का प्रयास करने लगता है। उसे न तो सुख में हर्ष और न दुःख में विषाद की अनुभूति होती है। किसी जीव की हिंसा या अहित का भाव उसके मन में नहीं आता बरन् निःस्वार्थ भाव से वह अपनी ही आत्मा के परिष्कार में लगा रहता है। यह समदृष्टि अब-सागर को पार करने में सहायक है। पाप कृपी बूझ को काटने वाला तीक्ष्ण कुठार भी यही है। मोह कृपी अंधकार के नष्ट होने पर ही सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति होती है और तभी व्यक्ति सच्चरित्र का विकास करता है। पाप एव भोगविलास से निवृत्ति और आत्मपरिष्कार में प्रवृत्ति ही सम्यक् चरित्र है।

मानव चरित्र की अनमोल निधि स्वल्प इन ‘रत्नत्रय’ गुणों के विवेचन के अतिरिक्त इस ग्रंथ में २६ तीर्थकरों के परिचय, धर्मपथ का अनुसरण करने वाले अनेक महापुरुषों और धर्मात्माओं के जीवन संदर्भ दिए गए हैं। ग्रंथ में धर्म के यथार्थ स्वरूप और एक सच्चे साधक के गुण-बोधमय चरित्र की व्याख्या करते जन सामान्य को भी सतृप पर चलने की प्रेरणा दी गई है। इस ग्रंथ के अध्ययन का मूल उद्देश्य जैन धर्म का प्रचार करना, जैन तथा जैनेतर लोगों में धर्म प्रभावना बढ़ाना होने के साथ यह भी रहा है कि जैन धर्म विषयक सम्पूर्ण सामग्री प्रस्तुत करने वाला एक सम्यक् दृष्ट प्रकाशित किया जाये जिसमें जिनवाणी का यथार्थ स्वरूप मिल सके तथा अधिकाधिक लोग इस धर्म के अनुयायी बन कर आत्मसाधन कर सकें।

इस ग्रन्थ को प्रकाश में लाने के लिए महान् सन्त, युगपुरुष, आचार्यरत्न जी देशभूषण जी महाराज का सम्पूर्ण जैन समाज चिर श्रेष्ठी रहेगा। उन्होंने जीवन को जिस कर्मठता, रुजनीशीलता से शोध साधना में बिताया है और जैन धर्म के शाश्वत सत्त्वों को विश्वव्यापी बनाने के लिए जो साहित्य-रत्न जैन संस्कृति को दिए हैं वे अनुपम हैं। अव्यवस्था और विषमताओं के इस युग में आत्मप्रकाश की मशाल लिए जैन धर्म को लोकप्रियता और व्यापकता दिलाने के लिए आचार्य जी ने जो स्तुत्य प्रयास किए हैं वे अभिमानरहीय रहेगे।

मेरुमंदर पुराण

—भारतीय जन-मानस की सांस्कृतिक धरोहर से सम्पुत करने वाली कृति

समीक्षक : डॉ० रवीन्द्रकुमार सेठ

विष्णुजैन धर्म के प्रायः सभी महान् आचार्यों का आधिभाष्य दक्षिण भारत में हुआ। जैन गुरुजनों ने जन-मानस और राजवंश दोनों को धर्म के मार्ग की ओर प्रवृत्त किया; अपने स्वयंसेवा के समन्वय द्वारा समाज में अपना विशिष्ट महत्त्व प्राप्त किया। तमिल के आदि ग्रन्थ 'तिस्कुचुरल' और व्याकरण 'नोलकाप्पियम्' जैसे ग्रन्थों में उपलब्ध जैन-चिंतन इस बात का प्रत्यक्ष प्रमाण है कि तमिल भाषा एवं साहित्य के कला एवं भाव पक्ष दोनों पर जैन विचारधारा का निश्चित प्रभाव है। तिस्कुचुरल में 'एनमुत्तम्' (अष्ट गुण सम्पन्न), मलरमिड एहिनाम् (कमल पर चम्पने वाला) इत्यादि के प्रयोग के आधार पर तथा अनेक अन्य प्रमाणों का सहित्सार विवेचन करके श्री ए० भक्तवर्ती ने इसे जैन रचना ही स्वीकार किया है। इस विषय में यद्यपि पर्याप्त मतभेद हैं पर निःसन्देह जैन धर्म के मूल तत्त्वों एवं चिंतनधारा का उल्लेख महाकाव्य 'मिलप्पदिकारम्' में सविस्तार हुआ है। यह भी स्पष्ट है कि तमिल साहित्य के इतिहास-लेखकों ने प्रायः शैव और वैष्णव भक्ति-परम्पराओं का तो अध्ययन किया है पर जैन धर्म के विषय में उल्लेख अत्यल्प है। तिरुभर्ग आक्षार का जैन मनावलम्बियों के हालातों, सम्बन्धर द्वारा जैन धर्म के मानने वालों का शैव बनाया जाना तथा पेरियपुराणम् में बणित जैनो पर हुए अत्याचारों के बाढ़े कितनी भी अतिशयोक्ति हो, इस धर्म के मतावलम्बियों का तमिल प्रदेश में अस्तित्व, उनका जीवन, चिंतन और सचय प्रकाशान्तर से हमारे समक्ष उभर कर आ जाता है।

आधुनिक जैन समाज की परम विभूति धर्मप्राण आचार्यरत्न श्री की १०८ देशभूषणजी महाराज द्वारा इसी विशाल जैन साहित्य की परम्परा में से एक ग्रन्थ 'मेरु पुराण' का मूल तमिल में अनुवाद और व्याख्या एक असाधारण कार्य है। इसके अनुवाद में उनकी आध्यात्मिक ऊर्जाएँ एवं दार्शनिक विचार-प्रक्रिया का अद्भुत समन्वय हुआ है। एक अनासक्त कर्मयोगी की भांति राष्ट्र के रचनात्मक निर्माण में संलग्न मर्मज्ञ विद्वान् श्री देशभूषण जी के कार्य को जन-मानस में परिणत करवाने का अवसर प्राप्त कर मैं स्वयं को क्षन्त मानता हूँ। मेरु मंदर पुराण तमिल भाषा में विरचित ग्रन्थ है जिन किन्हीं भी वामनाचार्य न रचा था। जयपुर चातुर्मास के समय आचार्य जी ने संवत् २०२८ में इसकी हिन्दी टीका की और संवत् २०२९ में उसका प्रकाशन हुआ। ५१० पृष्ठों के इस ग्रन्थ में मूल तमिल का देवनागरी लिप्यंतरण, अनुवाद और विस्तृत हिन्दी टीका प्रस्तुत की गई है। वामनाचार्य के जीवन, समय इत्यादि के विषय में प्रायोगिक जानकारी उपलब्ध नहीं। हाँ, यह निश्चित है कि आप तमिल तथा संस्कृत के प्रपाण्ड विद्वान् थे। काचोपुरम् के निकट उत्पत्ति कुछ नामक गाव के प्राचीन जैन भूषणाभ भगवान् के सन्धिरे में इस विषय में एक अलपट चिन्तालेख उपलब्ध है।

ग्रन्थ के मसप्र १२ अध्यायों में कथा का मात्र प्रा म १० पृष्ठों में देने के उपरान्त ग्रन्थ के प्रत्येक पद की सविस्तार टिप्पणियाँ अपने आप में एक अनुभव हैं। जैन धर्म की गहन तत्त्विक गरीबा, सहज सत्य भाग्यपूर्ण शब्दावली में हृदय के अंतस्तर को छू लेती है। यह मात्र धर्म-ग्रन्थ नहीं है, हमारे अग्रभूत प्रकृति-वर्णन, मानव-स्वभाव चित्रण, जीवन-मार्ग, तपश्चर्यों के मार्ग में आगे वाले अनेक कष्ट आदि का सहज, स्वाभाविक चित्रण हुआ है, पर धार्मिक दृष्टि गनीपति है। निवर्धन मयी और भद्रमित्र की कथा के माध्यम में कचन के दुष्प्रभाव, घन और रत्न के लोभ का कुपरिणाम और न्याय के महत्त्व का प्रतिपादन हुआ है। नीच परिग्रह की लालसा करने वाले मनुष्य तुल्या के द्वारा सपत्ति का उपाजित करने के लिए जो विभिन्न प्रयास करते हैं उनका विवर्चन करते हुए कहा गया है कि अहंरत्न, चोरी आदि विधियों से प्राप्त सपत्ति शीघ्र नष्ट होती है, परकीर्ति का नाश होता है, धर्म, पक्षय आदि नष्ट होता है।

कतिपय अन्य प्रमाणों का अवलोकन करने तो हम ग्रन्थ में जीवन के अनेक सत्य उद्घाटित हुए हैं। सभी प्रकार के जीवों का हित करना, दया धर्म का पालन, दूसरों के दुःख से करुणा भाव उत्पन्न होना, बदमा नेने की भावना का त्याग आदि गुणों का विवेचन करते हुए शास्त्रदान, औषधदान, आहारदान और अमयदान आदि का प्रतिपादन हुआ है। एक प्रसंग में भाषा की गरिमा देखते ही बनती है—“जीव दया रूयी

स्त्री के साथ मिलकर, मन शोधन स्त्री स्नेह से युक्त मित्रा स्त्री रस्ती को त्याग कर वह सिंह बन्धुमुनि तपस्वी स्त्री के साथ मग्न होकर तपश्चरण करने लगे।”

प्रबन्ध की कथा अनेक अन्तर्कथाओं से समन्वित है। इन अन्तर्कथाओं के माध्यम से धर्म और दर्शन तथा जीवन को त्याग की ओर उन्मुख करने का उपदेश काव्य का प्रमुख लक्ष्य है। अनेकानेक सूक्तिवचन इसमें सहज रूप से समन्वित हो गए हैं। चिंतन का आधार निरन्तर यही रहा है कि नरक में पड़े हुए जीवों की रक्षा करने वाला सच्चा साक्षी धर्म ही है। ब्रह्मा-पूर्वक धर्माचरण का संदेश देते हुए अर्हंत भगवान् द्वारा कहे गए धर्म की अनेक प्रकार से व्याख्या की गई है। क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार प्रकार के कायाय पाप धर्म के आलस्य को उत्पन्न करने वाले हैं। उत्तम धर्मा, मार्दव, आर्जव, सत्य, शौच, संयम, तप, त्याग, आर्किचन और उत्तम बहुधाचर्य इन दस धर्मों तथा आगम पर ब्रह्मा भक्ति स्तुति का उपदेश है। इसी मार्ग से अभ्युदय नाम के निःशेषतः पदवर्थात् मोक्ष की प्राप्ति सम्भव है। कहीं-कहीं बौद्ध धर्म के अनित्य आरम्भ-वाद का चर्चन भी हुआ है। कवि का मन नगर वर्णन, धवन वर्णन तथा अन्य प्रासंगिक वर्णनों में पर्याप्त रमण करता रहा है। एक उदाहरण पर्याप्त होगा—“उस घरणी तिलक नगर में अधिक से अधिक ऊँचाई में तथा भवजाओं से युक्त गोपुर थे और गोपुर के आस-पास बड़ी बलियाँ थीं। नगर में सुन्दर स्त्रियों की इतनी भीड़ रहती थी कि जिससे आने-जाने में बड़ी बाधा होती थी।” इस प्रकार स्त्रियों तथा पुरुषों के चलने-फिरने में ऐसे शब्द होते थे जैसे पर्वत पर से नदी के पानी के भिरने की आवाज होती है।” “उस महानगर में निवास करने वाली तरुण स्त्रियाँ सर्वगुण-सम्पन्न व रूप में सुन्दर, सधुर शब्दों से युक्त, एक क्षण में अन्यत्र का वक्तव्य करने वाली थीं।” “उस नगर में घोषा के तथा मृत्यु करने वाली स्त्रियों की पैजनी के मधुर शब्द सुनाई दे रहे थे...”।”

समग्रतः प्रकृति-चित्रण, मानव-सम्बन्धनाओं का सम्यक् अध्ययन, जनजीवन के विभिन्न पक्षों के अनेक रम्य पक्षों का उद्घाटन करते हुए यह ग्रन्थ ‘सत्य’ के प्रतिपादन का ग्रन्थ है। बहुभाषाविज्ञ, सांस्कृतिक अनुभूतना के उद्बोधक महापुरुष श्री देशभूषण जी द्वारा अनुवृत्त एवं व्याख्यायित होकर नामनाचार्य का यह मूल तमिल ग्रन्थ एक संघटनीय हिन्दी ग्रन्थ में परिणत हो गया है। धर्म में आस्था को सुदृढ़ करने, भारतीय जन-मानस को सांस्कृतिक घरोहर से सम्पृक्त करने तथा जैन धर्म के जिज्ञासुओं को अन्य स्त्रियों से सामग्री का सचयन करने की प्रेरणा देने में इस ‘मरुमदर पुराण’ का निश्चित योगदान होगा।



उपदेश सार-संग्रह

—चित्ती बाबुभाई के प्रथम प्रवचन

समीक्षक : डॉ० भरत सिंह

यद्यपि परम पूज्य स्वामी देशभूषण जी महाराज के वैद्वती बाबुभाई के अवसर पर दिए गए दैनिक प्रवचनों के संग्रह ग्रन्थ "उपदेश सार संग्रह" पर समीक्षा लिखने का न तो साहस मुझ में है और न मैं इस काम के योग्य पात्र हूँ, फिर भी मुनिवर की अनुपम लोक-सेवा तथा बन्धुवर डॉ० रमेश गुप्त का स्नेहपूर्ण आग्रह मुझे इस परमोपयोगी कार्य के लिए बाध्य कर रहा है।

आज जब हम विनाशपूर्ण अर्थप्रधान युग में जीवनयापन कर रहे हैं; प्रत्येक व्यक्ति का एकमात्र लक्ष्य असीमित धन-बौलत एकत्र कर मनीवांछित सुख भोगना रह गया है। व्यक्ति कर्तव्यों की भूलकर अधिकारों की पूर्ति के लिए मारो, जुलूसों तथा प्रदर्शनों के भँवर-जाल में फँस गया है। राष्ट्र अनाचार-प्रणष्टाचार, धर्मबाद, आतिवाद और इसी प्रकार की अन्य अनेक बुराइयों में लीन हो गया है। अब जब कि राष्ट्र को एक निश्चित दिशा की ओर ले जाने वाले चरित्रवान् नेताओं का नितास्त अभाव हो, बुद्धिचारक तपी, त्यागी साधु-संन्यासियों का अकाश एका हो, समाजसेवी सज्जन समाज-सेवा की आड़ में केवल अपना स्वार्थ-साधन अपनी समाज सेवा का मुख्य अंग मानते हों, ऐसे में इस प्रकार के प्रवचनों की महती आवश्यकता प्रतीत होने लगती है। इस निराशा और निबिड़ अन्धकारपूर्ण समय में यदि एकमात्र आशा की किरण कहीं नजर आती है, तो इसी प्रकार के सद्प्रभासों में।

श्री १०८ स्वामी देशभूषण जी महाराज बालब्रह्मचारी हैं और उन्होंने अपना सारा जीवन प्रथम जैन धर्म की शिक्षा-दीक्षा को प्राप्त करने तथा तत्परचात् उसके प्रचार-प्रसार के लिए धर्म की समर्पित कर दिया है। निश्चय ही यह बहुत बड़ा त्याग है। जो मनुष्य-जीवन इतनी अनल्प साधना के पश्चात् उपलब्ध होता है और जिसमें सामान्य इंसान दुनिया के समस्त धोषों की धोष लेना चाहता है, उस जीवन को निःस्वार्थ-भाव से समाज के उद्धार तथा धर्म की अभिवृद्धि को तौप देना निश्चय ही एक प्रशस्त कर्म है।

अपने बरेल्य जीवन में आचार्य श्री ने न जाने कितने प्रवचन दिये होंगे और न जाने कितने व्यक्तियों को उनको सुनने का सुअवसर प्राप्त हुआ होगा लेकिन जैसा कि आज के समाज को देखकर प्रतीत होता है व्यक्ति उपदेश-सभा में प्रवचनों को सुनने का प्रयास तो करते हैं, परन्तु उन्हें आत्मसात् कर व्यवहार में उतारने का प्रयास नहीं करते। घर आकर उसी प्रकार माना, प्रकार के छल-अपठों में व्यस्त हो जाते हैं, जिस प्रकार के प्रपञ्चों में वे इन उपदेशों को सुनने से पहले थे। इससे प्रतीत होता है कि वे प्रवचन-सभाओं में अपने आपको इतना ध्यानाब-स्थित नहीं कर पाते, जितना कि उन्हें करना चाहिए और इसीलिए इन प्रवचनों का उनके व्यावहारिक जीवन पर विशेष प्रभाव दृष्टिगोचर नहीं हो पाता। बहुत-से व्यक्ति तो इन सभाओं में जाना-भूति करने अथवा अन्यो की दृष्टि से अपने को श्रेष्ठ सिद्ध करने के निमित्त ही जाते हैं, वहाँ से कुछ उपयोगी बात ग्रहण कर जीवन को अधिक उदात्त बनाने का प्रयास उनका नहीं रहता। ऐसा इसलिए लिखा जा रहा है कि आज समाज में पूजा-पाठ, धर्म-कर्म, भक्ति-भाव और इसी प्रकार के अन्य विचारों का ढोंग उन व्यक्तियों में अधिक पाया जाता है, जो समाज में ऐसा मिथ्या प्रदर्शन न करने वाले सार्विक-सामाजिकों की अपेक्षा अधिक निव्वनीय जीवन जी रहे हैं। यही एक ऐसा कारण भी है जिससे प्रभावित होकर लोग उक्त सद्भावों से विरक्त होते जा रहे हैं।

आचार्य देशभूषण जी ने अपने पूर्ण प्रयास से सुन्दर प्रवचन दिये, लेकिन उन सद्बिचारों को यदि संग्रह नहीं किया गया होता तो उनका लाभ केवल वे ही श्रोतागण उठा सकते जो निश्चय ही सभा में कुछ ग्रहण करने के सुनिश्चित भाव से प्रेरित होकर वहाँ विराजमान रहे। किन्तु उनके प्रवचनों को संग्रह करने का प्रयास अनेकानेक धर्म प्रेमियों को लाभान्वित कर सकेगा इसमें संदेह नहीं। आचार्य-सभाओं में सुने गये प्रवचनों की अपेक्षा अपने अध्ययन कक्ष में एकाग्रभाव से पढ़े गये और मनन किये गये इन पुस्तकाकार उपदेशों का लाभ निश्चय ही अधिक है। क्योंकि अपने बन्धन कर्मों में बैठकर इस अमूल्य धन्य का अध्ययन वही व्यक्ति करना चाहेंगा जो निश्चित रूप से इससे लाभान्वित होना चाहता है। अतः बहुमूल्य विचारों को पुस्तक-बद्ध करने का विचार एक बहुपयोगी उत्तम विचार है। स्वयं मुझे इन विचारों से लाभ उठाने का अवसर इसीलिए मिल पाया है कि ये लिपिबद्ध उपदेश पुस्तक के रूप में मुझे पढ़ने को प्राप्त हो सके हैं। पुस्तक के रूप में निबद्ध वे सद्

उपदेश अब समाज की एक बहुमुख्य पाती बन गये हैं और अनन्त काल तक ज्ञानपिपासुओं की आत्मिक भावना, चरित्र निर्माण तथा समाजोद्धार के विचारों को प्रेरित करते रहेंगे।

“उपदेश सार संग्रह” के पारायण के पश्चात् प्रतीत होता है कि श्री देवभूषण जी महाराज के पास ज्ञान का अनन्त सागर है। समाज के संस्कार की ललक उनके पास है। अपने विचारों की पूर्णता प्रदान करने के लिए उन्होंने वैदिक ज्ञानों का अध्ययन किया है। संस्कृत ग्रन्थों को पढ़ा है। इसी प्रकार जैन धर्म सम्बन्धी प्राकृत-प्राची साहित्य का उन्होंने मगन किया है। हिन्दी साहित्य के भक्तिकाल से सम्बद्ध श्रेष्ठ सन्तों की अमूल्य बाणी के मूल से पटु करने का भी उन्होंने अथक प्रयास किया है। इस तमाम साहित्य का उन्होंने आसोड़न-बिबोडन ही नहीं किया अपितु उसे भलीभांति मग्न कर के उसमें से जीवनोपयोगी अनेकों बहुमूल्य भावमणियाँ अपने श्रोताओं के उद्धार के लिए खोज साये हैं। उन्होंने उक्त साहित्य को पढ़ा ही नहीं, अपितु पचाया भी है। यही कारण है कि वे अपने विचारों को श्रोताओं तक पहुँचा पाने में समर्थ हुए हैं।

इस ग्रन्थ का शेष अनन्त है। इसमें आत्मा-परमात्मा, धर्म-कर्म, पुत्रा-प्राप्त, जप-तप, भक्ति-भाव जैसे आध्यात्मिक विषयों को तो सहज बोधगम्य करने का प्रयास किया ही गया है, साथ ही समाज में व्याप्त व्यक्ति तथा समाजगत बुराईयों की ओर भी श्रोताओं का ध्यान आकर्षित किया गया है। आचार्यों की चाहते हैं कि व्यक्ति का इहलौकिक और पारलौकिक दोनों प्रकार के जीवन का विकास हो। इसीलिए उन्होंने अपने प्रबन्धनों में कुशाचार को महत्त्व दिया है। जैन धर्मों होने के कारण मद्य, मांस, अश्व आदि का सेवन न करने की प्रेरणा सामाजिकों को दी है। व्यापार में भ्रष्टाचार करने वाले जैनियों की निन्दा की है। अन्य ही से मन बनता है। अतः उसमें सात्विक और पीठिक भोज्य सामग्री को ग्रहण करने की प्रेरणा उन्होंने दी है।

जीवन में सर्वगुह का महत्त्व प्रायः प्रत्येक सद्विचारक में स्वीकारा है। प्रस्तुत ग्रन्थ में भी गुह के महत्त्व को प्रमुखता प्रदान की गई है। इस ग्रन्थ के पृष्ठ १०८ पर लिखा है—“यह बात प्रत्येक कला तथा ज्ञान पर लागू होती है बिना गुह के सिवाये कोई भी विद्या या कला नहीं आती।” समाज को दूषित करने वाले बामाचार की इन उपदेशों में कठोर निन्दा की गई है पृष्ठ (३७)। पश्चिमी देशवासी जिस मांस को अमल्य भावित का खेत मानते हैं और इसे प्राप्त करने के लिए वे जिस प्रकार से अनेकानेक प्रकार के पशुओं का वध करते हैं, इसकी निन्दा भी इस ग्रन्थ में की गई है। साथ में यह भी सिद्ध किया गया है कि मांसाहारी भोजन की अपेक्षा शाकाहारी भोजन अधिक पीठिक एवं बलप्रद होता है। “इस तरह भावित से तृपुनी भावित अन्न में होती है।” यह बात पृष्ठ ३६ पर कही गई है। आचार्यरत्न देवभूषण जी की मान्यता है कि चारित्रिक उत्थान के लिए भी मांस जैसे भोज्य पदार्थों का त्याग आवश्यक है।

आज के प्रदर्शन-प्रिय शौन-अंगरे इस समाज को ध्यान में रखते हुए आचार्यों की का यह कथन किताब उपयुक्त है—“संसार में इस जीव का सबसे बड़ा मनु कोई पुरुष, स्त्री, पशु या कोई वृक्षमान अथ पदार्थ नहीं है। इसका सबसे बड़ा बैरी तो एक मिथ्यात्व है जिसके प्रभाव से जीव की श्रद्धा विपरीत हो जाती है।” इसी के कारण मनुष्य पूर्ण रूप से न अपने को पहचान पा रहा है और न पर को। ऐसे में परमात्मा को पहचान पाने की तो बात ही नहीं उठती। व्यक्ति की व्यावहारिक बुद्धता पर भी इन उपदेशों में बल दिया गया है। जैन समाज अधिकतर व्यवसाय पर अवलम्बित है। व्यापार में शुद्ध एवं अशुद्ध कमाई का बड़ा प्रचलन है। जो व्यापारी अशुद्ध कमाई करते हैं उन्हें अपार सम्पत्ति के स्वास्त्य हो जाने पर भी मन्त्री सुख-शान्ति नहीं मिल पानी। पृष्ठ ८२ पर वे कहते हैं—“धन उपार्जन में इस तरह से अनीति, धोखेबाजी, विश्वासघात, बेईमानी का आशय लिया जाता है तभी आजकल पहले की अपेक्षा अधिक समागम होने पर भी लोगों की सम्पत्ति, सुख-शान्ति में, स्वास्त्य में वारिचारिक अभ्युदय में उल्लेख करने योग्य प्रगति नहीं दिखाई देती। प्रायः प्रत्येक गृहस्थ किसी-न-किसी विपत्ति का शिकार बना हुआ है। एक ओर से धन आ रहा है, दूसरी ओर से चोरी, डकैती, मुकद्देबाजी बीमारी, सन्तान द्वारा अप्रत्यक्ष आदि मार्गों से धन निकला जा रहा है। जिस उपार्जन के लिए दुनिया भर के पाप अनर्थ अन्याय किए जाते हैं, अपमान सहन किया जाता है, बड़ी धन दो-चार पीढ़ी तक भी नहीं उठते पाता।” आज भारतीय समाज में जितना भी भ्रष्टाचार व्याप्त है उसका मूल कारण आचार्यों की न अतिशय शर्शलोपुष्टा को ही माना है। उनका यह मतलब है कि जिस दिन व्यक्ति इस लोभ का परित्राग कर देगा, निश्चय ही उस दिन व्यक्ति एक समाज दोनों का उद्धार हो जायेगा।

व्यक्तित्व राग-द्वेष तथा स्वार्थपरता की गहिर भावना का भी खण्डन किया गया है। वे कहते हैं—“आत्मा को राग, द्वेष, क्रोध, काम आदि भावों से मुक्त करना ही आत्मा का सबसे बड़ा हित है क्योंकि कर्म बन्धन में मुक्त होने का यही एक मार्ग है।” पृष्ठ १२१। स्वामी जी ने इस संसार में विषयमान सिलस पदार्थों में आत्मा को सर्वोपरि सिद्ध किया है। अतः उसी का उद्धार करना प्राणी मात्र का परम कर्तव्य है। तभी व्यक्ति सांसारिक चक्र से भी मुक्त हो सकता है। समाज के प्रति अपना दायित्व ध्यान में रखते हुए आचार्यरत्न देवभूषण जी ने समाज में व्याप्त माना प्रकार की बुराईयों के प्रति भी सामाजिकों का ध्यान आकर्षित किया है। समाज जिन चोरी-डकैती, हिंसा, जुआ, शराब एवं दहेज जैसी बुरीतियों से ग्रसित है, उनके उन्मूलन के प्रति भी वे सजग हैं। कन्या के लिए योग्य वर को ध्यान में रखते हुए वे कहते हैं—कन्या के योग्य गुणी, स्वस्थ, सदाचारी वर को प्रमुख रूप से देखा जावे, केवल धन देखकर दुर्गुणी, रोमी, अशिक्षित, दुर्जन, प्रोढ़, बूढ़

आदि अवस्था बर के साथ कन्या का विवाह न किया जाए। इसी तरह अपने पुत्र के लिए कन्या सेते समय दहेज के धन पर दृष्टि न रखकर शिथिल, मुनी, विनीत, सुन्दर कन्या को विवेचता बेनी चाहिए।" "विवाह शादी आदि के ऐसे सरल कम धर्षलि नियम बनाने चाहिए जिससे समाज का तरीक से तरीक व्यक्त भी अपने पुत्र-पुत्रियों का विवाह सम्भव कर सके।" पृ० १५२।

आचार्य जी समाज के सर्वांगीण विकास के पक्षपाती हैं। उनके अनुसार समाज का आनुपातिक विकास तभी सम्भव है, जबकि व्यक्ति बहिंस, सत्य, त्याग, दान, सहयोग एव पारस्परिक सहानुभूति से प्रेरित होकर स्वयं की अपेक्षा पर के विकास की ओर अधिक उन्मुख होगा। इसके लिए उन्होंने सामाजिक सहयोग पर अत्यधिक बल दिया है। यही वह मंत्र है, जिसके द्वारा समाज का समुचित विकास सम्भव है। छनी लोगों द्वारा निर्धनों की सहायता के विषय में पृ० १८८ पर वे कहते हैं—“यथाशक्ति थोड़ी बहुत द्रव्य की सहायता देकर उस बेकार भाई को छोटे-मोटे काम-धंधे में लगा देना चाहिए।”

इस प्रकार “उपदेश सार संग्रह” में निश्चय ही बहुत उपयोगी बातों का उल्लेख है। यदि सभी मनुष्य इस प्रकार के परोपकारी धर्माला साधुओं के उपदेशों का रस-गान कर अपने जर्जन में ढाल सकते तो इस बात में जरा भी संदेह नहीं कि समाज का कल का उद्धार हो चुका होता। उपदेश देने की शैली अत्यधिक सहज सरल है। तरह-तरह के दुष्टान्त, उदाहरण एव प्रमाणों को उद्धृत कर वे अपनी गूढ़-से-गूढ़ बात को भी अत्यधिक सरल बना देते हैं। थोड़ा-सा भी ज्ञान रखने वाला आला उनके उपदेशों का रस-गान करने में पूर्णतः सक्षम हो सकता है। वैदिक संस्कृत, संस्कृत, प्राकृत एव पाली तथा हिन्दी के जो भी प्रमाण उन्होंने दिये हैं और जिस प्रकार से उनकी व्याख्या की है उससे लगता है; उक्त भाषाओं पर उनकी पूर्ण पकड़ है। उपदेश के लिए उन्होंने हिन्दी के जिस रूप को चुना है वह अपन आप में पूर्ण विकसित तो है ही, सहज बोधगम्य भी है। इसीलिए आशा की जाती है कि प्रत्येक ज्ञान-पिपासु व्यक्ति इस ग्रन्थ से पूर्ण रूप से लाभान्वित हो सकेगा। निश्चय ही यह ग्रन्थ व्यक्ति, समाज एवं राष्ट्र को विकास की एक नई दिशा देने में समर्थ हो सकेगा, ऐसी मुझे आशा है।



उपदेश सार-संग्रह

—जयपुर जातुर्वास की अगुई उपलब्धि

समीक्षक : श्री जगत भंडारी

प्रस्तुत पुस्तक में श्री १०८ देवभूषण जी महाराज के जयपुर जातुर्वास के प्रवचनों का सार संगृहीत किया गया है। प्रातः स्मरणीय, सकल गुण निधान, परमपूज्य, भारत गौरव, विद्यालकार, धर्मनिष्ठ, स्वस्ति आचार्यरत्न, श्री १०८ आदि अनन्य उपाधियों से विभूषित देश-भूषण जी महाराज का जीवन धर्म, स्वाध्याय, सेवाचार, त्याग, सयम, सत्य, सकल्य, परोपकार, तप, विद्या, बुद्धि, विवेक और ज्ञान-तरंगों का असीम सागर है; यह निस्सन्देह इस पुस्तक को आद्योपात्त पढकर कहा जा सकता है। भक्तों के धर्मगुरु, जिज्ञासुओं के विद्यार्थक, ज्ञानपिपासुओं के अखण्ड निधि और सासारिकों के मोक्षदान रूप में सब विराजमान महात्मा देवभूषण जी के अमृतकुण्ड रूपी मनोमय कोष से प्रसृत धन-तन विचारे मणि-मानिकों की भाँति ससार के अज्ञानतिमिर को तिरोहित करती उनकी प्रवचन-रश्मियों का प्रकाश-पुञ्ज इस पुस्तक में दर्शनीय है।

मतवादों के दायरे से बाहर, धार्मिक वाद-विवादों से शुध्क, साहित्यिक एवं भाषायी गुटबन्धियों से निरपेक्ष रह कर इस पुस्तक को निष्पक्ष सवीभात्मक भाषना की कसौटी में कसने पर महात्मा देवभूषण जी उपरोक्त सभी विशेषणों के अधिकारी सिद्ध होते हैं। यह उनके तप, त्याग और स्वाध्याय का परिणाम भी है और उनके आराध्य का पावन प्रसाद भी।

अहिन्दी भाषी होते हुए भी हिन्दी में इतने गूढ़ विषयों पर मरल, बिमल व तर्कसंगत व्याख्यान यह महापुरुष ही दे सकते हैं जो स्वयं विवेक का पुंज हो। जैन सम्प्रदाय से सम्बन्धित होते हुए भी सभी भारतीय बौद्ध, ब्राह्मण, पुराण तथा भागवत, रामायण, श्रीरामचरित-मानस, श्रीमद्भागवत इत्यादि महान् ग्रन्थों से लेकर आधुनिक राष्ट्रकवि स्व० मैथिलीशरण गुप्त की कृतियों तक का अध्ययन, मनन व स्मरण करना उसी महापुरुष का कार्य हो सकता है जो स्वयं सरस्वती मा का वरद पुत्र हो। जैन धर्म से लेकर वैदिक धर्म, भागवत धर्म, वैष्णव धर्म, आर्यसमाज, ईसाई धर्म, इस्लाम धर्म, एकेश्वरवाद, बहुदेववाद, अवतारवाद, निर्गुण-सगुण आदि सभी धर्मों के गहरे अन्तर्गत तक गहरी महापुरुष पैठ सकता है जो सिन्धु के समान विशाल हो। साधु, ज्ञानी, गृहस्थ, व्यापारी, ठग, ठाकुर, बौर, जालसाज, न्यायाधीश, बकील, नेता, डाक्टर, अध्यापक, कामी, फौजी, लानची, मक्कार, याचक, बँचक, सरकारी नौकर, स्वामी-सेवक और शोषक-बोधित सभी के जीवन के यथार्थ का ज्ञान गहरी महापुरुष रख सकता है जिसका हृदय और मस्तिष्क गुण्य से भी कोमल हो और बख्क से भी कठोर। इस पुस्तक में यह सभी कुछ देखा जा सकता है। इसलिए ये प्रवचन महान् साधु की बिलक्षण प्रतिभा के विभिन्न अन्वय हैं।

पुस्तक में विभिन्न विषयों से सम्बन्धित ८४ प्रवचन संगृहीत हैं। इन प्रवचनों में जहाँ स्थान-स्थान पर जैन-सिद्धान्तों को प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया गया है वहाँ 'सर्वधर्म समभाव' की मर्यादा का आद्योपात्त निर्वाह किया गया है। पुस्तक में कहीं भी किसी धर्म पर आक्षेप नहीं किया गया है, अपितु उनकी विशेषताओं का बखान करते हुए अपने मत को प्रतिष्ठित किया गया है। इस प्रकार की सीसी द्वारा प्रातःस्मरणीय की देवभूषण जी महाराज ने अपनी भावनाओं की प्रभावों प्रतिष्ठा भी कर दी और किसी अन्य धर्म पर कोई आक्षेप या कटाक्ष भी नहीं किया।

चाहे किसी भी प्रसंग के प्रवचन पढ़िये, मिलेगी नीचलाख की सुस्पष्ट चूटीली भाषा, सुविश्लेषित भाव, पौराणिक अथवा लौकिक व्यावहारिक कहानी-किस्से और नीतिशक्त अथवा अन्य संस्कृत ग्रन्थों के श्लोक एवं गुलसी, कबीर, तूर, मैथिलीशरण गुप्त की कविताओं के अंग अथवा नेपो-भाषरी। कहीं भी कोई भेद नहीं, कुछ भी त्याग नहीं... और इन समुद्र-मन्थन से हाथ लगते हैं ज्ञान के रत्न।

उदाहरण के लिए 'परोपकार' प्रसंग पर महाराज के प्रवचनों का अवलोकन करें (देखिये पृष्ठ २३०)। विषय की भूमिका बाधते हुए ये कहते हैं—'संसारवर्ती समस्त जीव मोहनीय कर्म से मोहित होकर न तो स्व-उपकार करते हैं न पर उपकार। मोहभाव के कारण उनको जब आत्मव्यथा ही नहीं है तो आत्महित की बात उनको सुझेगी भी कैयं। ...' इत्यादि। अपनी इस गूढ़ बात को सामान्य बनाते हुए ये कहते हैं—'अपनी समस्त से प्रत्येक प्राणी स्वार्थ-साधन में लगा हुआ है, माता के ऊपर भी जब विपत्ति आती है तो अपने आप को बचाने के लिए अपने

पुत्र को भी अरक्षित छोड़ देती है।” इत्यादि । फिर परोपकार विषयक अपनी बात पर बल देने के लिए स्व० मैथिलीशरण गुप्त की कविता की निम्न पंक्तियाँ उद्धृत करते हैं—

जायस्य इत नर वैह का बस एक पर-उपकार है,
हार को नृपच कहे उस नर को शत विष्कार है ।
स्वर्ण की जमीर बाँचे तबान फिर भी स्वान है,
भूमि दूसर भी करी पाता सदा सम्मान है ॥

फिर इस पद का सरल भाषा में अर्थ बता कर वे अपने मत की दृष्टि से विषय को बाधते हुए कहते हैं—“अर्हन्त भगवान् इसी कारण जगत्-पूज्य हैं कि अपने विषय उपदेश द्वारा समस्त जीवों को अनुपम लाभ पहुँचाते हैं । जनता से कुछ नहीं लेते” इत्यादि । फिर इस बात की सूक्ति सुफावली के इस श्लोक द्वारा स्पष्ट करते हुए प्रमाणित करने की चेष्टा करते हैं—

“मातृवीर्यन्तरं च पुंस्वरतरं गोत्रं मरीचस्तरं ।
विसंभ्रितं बलं बहुतरं स्वाभित्वपुंस्वस्तरम् ॥
आरोग्यं विगतान्तरं त्रिगुणितं इलास्यस्वसत्येतरं ।
संसारम्बुनिधिं करोति सुतरं वैतः कृपाद्रोतरम् ॥”

इस श्लोक का अर्थ बताने के बाद देशभूषण जी महाराज गिणप गाव के मृगसेन धीवर और उसकी स्त्री बटा की कहानी सुनाते हैं कि किस प्रकार तपस्वी मुनि जयधन की बात मानकर बड़ धीवर बिना मछली पकड़े घर आया, किम प्रकार पत्नी के रोष से निष्क्रांत उसे मन्दिर में सर्प ने काटा, किस प्रकार उसकी पत्नी को भी उसी सर्प ने काटा और दोनों काश कर्बलित हुए । फिर मछली को जीवनदान देने के कारण किस प्रकार उज्जयिनी में मृगसेन धीवर “मोमदत्त” बनकर आया और किस प्रकार उसकी स्त्री बटा “बिषा” नामक राजकन्या बनी, किस प्रकार सोमदत्त मृत्यु से चार बार बचा (क्योंकि उसने मछली को चार बार जल में छोड़कर जीवनदान दिया था) और बिषा से उसकी मादी होकर उसे राज्य, सुख और वैभव की प्राप्ति हुई ।

इस एक ही प्रवचन के उदाहरण द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि परम श्रेष्ठ देशभूषण जी महाराज सभी धर्म-शास्त्रों से सार ग्रहण करने में सकोच नहीं करते और परस्पर ताल-मेल द्वारा अपने मत को प्रतिष्ठित करते हैं । उनका दृष्टिकोण उदार है और उन्हें “स्वधर्म” की शीक पर बलते हुए भी जगत् की व्यावहारिकता का सर्वत्र ध्यान रहता है ।

महाराज जी की विलक्षण प्रतिभा के दिव्यसेन पृष्ठ दो पर “जैन धर्म प्राणी मात्र का धर्म” प्रसंग में भी होते हैं । अपने धर्म को प्राणी मात्र का धर्म सिद्ध करने के लिए उन्होंने अन्य धर्मों के आचार्यों की भांति मण्ड-जाल में उनशान्ति की चेष्टा न करके अहिंसा परमोधर्म—कहकर जैन धर्म की मूल विशिष्टता का विश्लेषण किया । कबीर के निम्न दोहे को भी उन्होंने स्थान देकर कहा—

“हिन्दू कहता राम ब्रम्हारा, मुसलमान रहमान हम्बारा ।
जायस में होउ लफ्फे मरते, परस नहिं होउ जामनह्वारा ॥”

फिर वे कहते हैं—“...किसी का भी धर्म श्रेष्ठ नहीं है । अहिंसा परमो धर्म” इत्यादि ।

“शक्ति अनुसार तप” (पृष्ठ १२४) विषयक प्रवचन में प्रवक्ता महाराज की श्रुतीवी ब मोगचास की भाषा का अच्छा समावेश है । पृष्ठ १२६ में—“यदि कोई देव उपवास करना चाहे तो ‘‘भोजन स्वयमेव हो जाया करता है ।’’ अब्बा उसी पृष्ठ पर अपने वैयास में—“...जस तसइ चोबे को खिलाते-पिलाते रहो, नियन्त्रण-कंट्रोल न किया जावे नब तक इन्द्रियां भी” इत्यादि” ऐसे अंश हैं जिनमें साधारण पाठक भी आसानी से समझ कर तदनुरूप अभ्यास कर सकते हैं ।

इसी प्रकार के अंश जो कि सर्वधर्म समभाव, ‘अहिंसा परमो धर्म’ तथा एक मौलिक मानव-धर्म की अप्रत्यक्ष निर्दोषता करते हैं, पुस्तक में कई स्थानों पर देखे जा सकते हैं । पुस्तक सभी मानव-समुदायों के लिए उपयोगी है, यह निर्विवाद कहा जा सकता है ।

श्री निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति

—अध्यात्म के अनन्त वैभव का फलक—

समीक्षक : डॉ० राज बुद्धिराज

श्री निर्वाण लक्ष्मीपति स्तुति कन्नड जैन बाइमय की अमूल्य निधि है जिस सर्वसुलभ बनाया है आचार्यरत्न १०८ श्री देशभूषण जी विशालकार ने। सभी जैन कृतियों की तरह प्रस्तुत कृति भी अध्यात्म के अनन्त वैभव और सौन्दर्य से परिपूर्ण है तथा कृतिकार साधना-तपस्या से अभिमंडित है। सासारिक वैभव को कुछ समझकर मतत साधना द्वारा प्रदत्त अमूल्य उपलब्धियों की, बीतगामी सुखनोन्म बोधण कवि ने, जनसाधारण में बाटकर अभूतपूर्व कार्य किया है।

२८ पद्यों वाला यह लघु स्तुति ग्रन्थ आचार्य श्री डाग अनुदित है। उनके अन्य अनुदित ग्रन्थों रत्नाकर शतक, अपराजितेश्वर शतक, भरतेश वैभव, भावनासार, धर्माभूषण, योगाभूषण तथा निरञ्जन स्तुति में इसका महत्त्वपूर्ण स्थान है। यह ग्रन्थ भेद-विज्ञान से प्रारम्भ होता है तथा ज्ञान, कर्म और उपासना की अनेकानेक सीढ़ियाँ चढ़ना हुआ जीव के भव्यरूप की परिकल्पना करता है। वस्तुतः इसमें जीव, ब्रह्म और संसार के स्वरूप का चित्रण किया गया है। जीव के अस्तित्व, ब्रह्म की सर्वशक्तिमत्ता तथा संसार के यमनचक्र का वर्णन कर कृतिकार ने मानवीय अज्ञान-अंधकार को दूर करने का भरसक प्रयत्न किया है। जीव की वस्तुस्थिति को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि वह आत्म-अनात्म स्वप्न-रूप का ज्ञान प्राप्त करने के लिए ही ८४ लाख योनियों के जन्म और मृत्यु की वेदना को भोगते हुए केवल मानव-शरीर में ही ज्ञान प्राप्त कर सकता है। जब तक जीव को 'स्व' का ज्ञान नहीं होता तब तक बाह्य सौन्दर्य-ऐश्वर्य में रमण करके अतहीन पीड़ा भोगता रहता है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि विद्या माया और अविद्या माया के बन्धों में फँसकर जीव स्वयं को भूल जाता है। कृतिकार बार-बार मानव का परिचय जीव के इस 'स्व' से कराते हैं जो अंधकार में विलीन हो गया है। मैं जानूँ, कहा से और क्यों जाया हूँ आदि शाश्वत प्रश्न-सत्त्वों को उत्तर कर भेषविज्ञान को उत्तर रूप में प्रस्तुत किया गया है। भेदविज्ञान अर्थात् आत्म-अनात्म, सत्य-असत्य, अंधकार-प्रकाश, मृत्यु-अमृत, जीव-शरीर में भेद दृष्टि ही कालान्तर में मोक्ष का कारण बनती है। मोक्ष प्राप्त करने के लिए बंधनों का खोलना अत्यावश्यक है। जिस प्रकार जन्म और मृत्यु जीव के लिए बंधन का कारण है उसी प्रकार पाप और पुण्य भी शरीर-शरीर से जीव को बाँधते रहते हैं। इसीलिए निष्काम भाव से सभी कर्मों को करणीय बताया गया है।

नाना प्रकार के सत्त्वों में से एक शाश्वत सत्य व्यक्ति का मोक्षार्थ्य भी है। वही सौभाग्य जिसके आधार पर भविष्य अर्थात् परलोक विनित होता है। सौभाग्यशाली व्यक्ति केवल वही है जो अमृत-पान कर उसे पचाने की क्षमता रखता है। वह व्यक्ति भी कर्म भाग्यशाली नहीं है जो संयमित जीवन व्यतीत करता है। इन्द्रिय और मन पर अंकुश रखने से मानव तप का जीवन व्यतीत कर सकता है और यही तपस्वियों उसे शाश्वत सुख प्रदान करती है।

जीव के स्वरूप का विवेचन करने के पश्चात् ग्रन्थकार ब्रह्म के विगद रूप का वर्णन करते हैं। ब्रह्म अनादि और सर्वशक्तिमान है। वही उत्पत्ति और विनाश का कारण है। उसकी सीता अपरम्परा है। पूजा, व्रत तथा उपवास से व्यक्ति ब्रह्म के ज्ञान को प्राप्त कर सकता है। पूजा-उपासना भी प्रकारान्तर से मोक्ष का कारण है। व्यक्ति तब तक पूजा-व्यान नहीं कर पाता जब तक उस पर मृग की कृपा नहीं होती। वह ब्रह्म ही भावि भुक्त है। उसकी अनुकम्पा में ही जीव आधु भोग और कर्मगत बंधनों में छूट पाता है। सत्य तो यह है कि इसी अनुकम्पा के बल पर जीव के शोक अपने आप खल जाते हैं, अंधकार दूर हो जाता है और ज्ञान की किरणें विकीर्ण होने लगती हैं। उसका वह अज्ञान दूर हो जाता है जिसके प्रभाव से वह शरीर को आत्मा समझने की भूल कर बैठता है। जबकि शरीर का अन्त केवल भ्रम है। वस्तुतः ब्रह्म के अस्तित्व को जाने शरीर मनुष्य इहलोक के दुःखों से छूट नहीं सकता।

जीव और ब्रह्म का तत्त्वज्ञानपरक विवेचन करने के पश्चात् कृतिकार अत्यन्त आकर्षक और सुधावर्ध संसार का वर्णन कराते हैं। संसार वह स्थल है जहाँ जीव संसरण या भ्रमण करता रहता है। ग्रन्थ में लेकर मृत्यु पर्यन्त के अनेक सुख-मंगल और दुःख-व्याधि जीव इसी संसार में ही भोगता है। नाना प्रकार के भोगों को भोगकर शरीर को छोड़कर वह एक अनजाने लोक में चला जाता है जिसकी खोज में तपस्वी

और मनीषी अपने तन-मन को बला देते हैं। जीव एक स्थिति से दूसरी स्थिति में कब, क्यों और कैसे बला जाता है यही जानने योग्य विषय है। कौन-सी बली में इसका शिशु रूप जीवन और बुढ़ापस्था में पहुँच जाता है? किसी को भी नहीं मायूम। जीव और संसार के इसी आस्पर्श को समझने के लिए लेखक ने मानवमात्र के लिए कुछ आरेख दिये हैं जो परमावश्यक हैं। सत्पात्र को दान देना और व्रत-नियम-विष्टा प्रमुख हैं। दान के लिए सत्पात्र का होना उतना ही आवश्यक है जितना निर्मल युवक के लिए साफ-सुधरा और मंजा वर्तन। निरंतर व्रत-नियम का पालन करने से व्यक्ति को इसी संसार में ही तत्त्वज्ञान की प्राप्ति हो जाती है। वस्तुतः व्रत-नियम जीव पर अकुश का कार्य करते हैं। इसी अकुश नियन्त्रण से उसे ज्ञान होता है कि काया, लक्ष्मी और जीवन बँचस है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के अंत में कवि शुभ, मगल, सत्य, अमृत और सुख की कामना करता है। वस्तुतः यह ग्रन्थ अमृत्य है जिसमें जीव, ब्रह्म और संसार का वास्तविक स्वरूप निर्धारित है। भाव अपने आप में इतने सुलझे हैं कि पाठक के मन पर कभी गहरी चोट कर जाते हैं और कभी हृदय को छू जाते हैं। भाव इतने समस्त हैं कि स्वयमेव भाषा का वस्त्र पहनते चलते हैं। भाषा का कोव इतना समृद्ध है कि लेखक अपनी इच्छा से सम्बो की मुट्ठी भरता और बिखेरता रहता है।

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि प्रस्तुत ग्रन्थ हिन्दी बाङ्ग-मय को समृद्ध करता है।



गुरु-शिष्य प्रश्नोत्तरी

—सफाओं का सहज समाधान

समीक्षक : डॉ० सुरेश गौतम

विगम्बरत्न की शीर्षमणि, मानव की ऊर्ध्वमुखी चेतना के प्रतीक, चिररत्न मानवीय मूल्यों के अख्य महाकाव्य, अध्यात्म पुरुष, मनम्बी चिन्तक, तपोनष्ठ बालब्रह्मचारी, ज्योतिषपुरुष १०८ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अलौकिक प्रतिभा के धनी हैं। जैन धर्म के अमृद्यकला इत पुण्यात्मा का भी मुख सदैव स्वर्गिक शान्ति और तेज से वैदीयमान रहता है। पारस मस्तिष्क के इस अद्भुत व्यक्तित्व ने भारतीय सभ्यता-संस्कृति के साथ-साथ सम्पूर्ण वाङ्मय का गंभीर एवं मर्मज्ञ दृष्टि से मंचन किया है। भविष्य के प्रति आस्थावादी मूल्यों को निर्भीकता देने वाले इस अनासक्त कर्मयोगी का व्यक्तित्व मानव-कल्याण के लिए समर्पित है। बहुभाषाविज्ञ इस तपोमुनि ने भारतीय साहित्य और लोक के भौतिक प्रश्नों को गहरे जा कर छुड़ा है। भारतीय अध्यात्म दर्शन के मरुप्रदेश में भटकता सामान्य जन इस बहुभाषी तपस्वी की कृपा और कठोर परिश्रम से ही उसका रमास्वादन कर सका है। संस्कृत, कन्नड, तमिल, बंगला, गुजराती आदि भाषाओं के शक्ति साहित्य को हिन्दी में और हिन्दी के शक्ति साहित्य को अन्य भारतीय भाषाओं में अनूदित कर इस मनीषी ने साहित्यिक-क्षेत्र में भी शान्ति का बिगुल बजा दिया। लेकिन इस बिगुल में युद्ध का शब्दनाद नहीं, अपितु मानव-मान के लिए अहिंसा और शान्ति का सजीवन रस था जिसको पाने के लिए मानव सदैव तरसा-भटका है।

‘गुरु-शिष्य प्रश्नोत्तरी’ आचार्यब्रह्ममणि, धर्मज्ज्वा रसक १०८ श्री देशभूषण जी महाराज चिरचित एक ऐसा लघुग्रन्थ है जिसने जीवन को निकट से जानने, उसका समुपयोग कर सार्थक करने के लिए शिष्य ने गुरु से लोकव्यवहार और अध्यात्म के सामान्य और गम्भीर दोनों ही तरह के प्रश्न किए हैं और गुरु ने गम्भीर चिन्तन कर अपनी अमृतवाणी द्वारा शिष्य की जिज्ञासाओं का सार्थक समाधान किया है।

जीवन में गुरु का सर्वोच्च स्थान है और शिष्य की जिज्ञासाएं अनन्त। उन जिज्ञासाओं-संकाओं का धामन समर्थ और सच्चा गुरु ही कर सकता है। सन्त कबीर ने कहा भी है—

“गुरु गोविन्द शोक शब्दों काके लागू पार्यो।
बलिहारी गुरु आप जिन गोविन्द शिष्यो बताय ॥”

मोक्ष-प्राप्ति अथवा आत्म-शान्ति मार्ग बिना गुरु के प्राप्य नहीं होता। इसलिए कल्याण-मार्ग से यदि जीवन प्राप्त करना है तो गुरु के प्रति आत्मिक असीम श्रद्धा और गुरु का समर्थ और सच्चा होना जीवन की अनिवार्यता है। चर्चित ग्रन्थ में मूढ़ बुद्धि शिष्य गुरु के सामने अपनी प्रश्नात्मक जिज्ञासाएं रखता है और आचार्य श्री गुरु के रूप में उनका धामन करते हैं।

६३ ग्रन्थ में शिष्य द्वारा कुल १०३ प्रश्न पूछे गए हैं। पाप-पुण्य पर गम्भीर चिन्तन है। लौकिक प्रश्नों में निधनता, पुन-प्राप्ति, कपूत-गुन संयोग, पूर्व जन्म से सम्बन्धित अनेक जिज्ञासाएं, कुमार्त्तवाणी होना, माता-पिता से दुर्व्यवहार, सुपुत्री लाभ, खोटी-खरी स्त्री से समागम के कारण अपमान, कीर्ति, सुख-दुःख, रोग-निरोग के प्रति शिष्य की जिज्ञासाएं जितनी स्वाभाविकता के साथ कही गई हैं उससे कहीं अधिक स्वाभाविक और गम्भीर विश्लेषण करते हुए गुरु के प्रभावशाली उत्तर हैं। सवय-नियम, लक्ष्मी, धर्म-अधर्म, निर्बल-सबल, भय-अभय की स्थिति जानने की बेचैनी जीव को इस ससार में बस्त रखती है लेकिन गुरु के भी मुख से उच्चारित उपदेशांश बंधन लेप बनकर उसकी संतप्त आत्मा पर लग जाता है। वह अनुभव करता है कि निस्सन्देह इस हांक-बांस के बने जगत् में गुरु की अमृत-वाणी जीवन के दिशा-सूचक मन्त्र का काम करती है।

शिष्य सभी जिज्ञासाओं व प्रश्नों का उत्तर एकदम खोज तेना चाहता है। गुरु के समक्ष पुनः प्रश्नों की झड़ी लग जाती है। वह उछिन है जानने को पराधीनता, भाग्यहीनता, कुस्रुता आदि किस पाप का फल है और गुरु जीवन के निष्फोड़ का मूलमन्त्र देता है —“वस्तु ! पूर्ण सब के पाप के उदय से होता है यह सब ।” शिष्य की उत्कण्ठाएं फिर भी शान्त नहीं होतीं। भाई-बहन, पति-पत्नी, मा-बाप, बेटी-भाप,

पुत्र-पिता, पुत्र-माता आदि मानवीय सम्बन्धों की गुंथियों में वह उलझ जाता है। गुरु विरोमणि इस सांसारिक बंधनों की निस्सारता का उपदेश कर उसे मानसिक थपेड़ों के सागर से पार उतार ने जाता है।

शिष्य का सहज प्रश्न है—“हे गुरुदेव ! इस जीव को मनुष्य जन्म किस पुण्य के उदय से प्राप्त होता है ?”

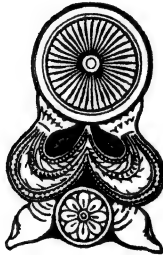
गुरु उत्तर देता है—“हे शिष्य विरोमणि ! जिस जीव ने पर भव में सरल भाव रखा हो, किसी जीव के प्रति द्वेष भावना न रखी हो, मन्द कषाय वाला हो, धर्म भावना सहित भद्र परिणामी हो, इत्यादि भावना से इस जीव को मनुष्य पर्याय मिलता है।”

“हे गुरुदेव ! यह जीव नरक में किस पाप के उदय से जाता है ?”

“हे शिष्य ! जिस जीव ने पर भव में अनेक जीवों को सताया हो, क्रोध किया हो, जीव को दुःख दिया हो, मन में मारने की भावना की हो, अपक्षय प्रक्षय किया हो, धर्मभावना से रहित हो, पाप भावना सहित हो, धर्म से द्वेष किया गया हो, धर्मालसा को देखकर श्लाघा या उनका तिस्कार किया हो, इत्यादि पाप के उदय से यह जीव नरक में जाता है।”

जीवात्मा-परमात्मा का चिंतन निरन्तर चलता है। जीवन के उभय पक्षों को प्रस्तुत करने वाला यह लघु ग्रन्थ कोई मामूली ग्रन्थ नहीं है। सामान्य जीवन से जुड़ी अनेकों प्रणितियों और जिज्ञासाओं को शान्त कर गुरु शिष्य को मोक्ष-मार्ग की ओर अग्रसर कर देता है। इससे अधिकांश जीवन की सार्थकता और हो भी क्या सकती है।

सरल बोलचाल की भाषा और प्रश्नोत्तर शैली में लिखी यह कृति अनूपम है। जिस सजीवता से प्रश्नों का समाधान इस कृति में किया गया है वह अपढ़ में अपढ़ व्यक्ति के लिए भी बोधगम्य है। यह उपन्यास कम महत्त्व की नहीं है, जबकि देश में साक्षरता नाममात्र की हो। मानव-जीवन के अनन्त उससे प्रश्नों व शकाओं का प्रस्तुत करने वाला यह लघुग्रन्थ वस्तुतः एक मानसिक तृप्ति है। आध्यात्मिक-भोजन से भरपूर यह उम्मी प्रकार शान्ति देता है जैसे मरुप्रदेश में भटकते भ्रूमे-म्यामे किसी पथिक को अनायास जल प्राप्त हो जाए। इसीलिए यह अमूल्य, मरुहृणीय एवं ऐतिहासिक महत्त्व का है।



ढाई हजार वर्षों में श्री भगवान् महावीर स्वामी की विश्व को देन

—आत्म-विश्लेषण का सिलालेख

समीक्षक . डॉ० नरेन्द्रनाथ त्रिपाठी

हम २१वीं सदी में प्रवेश करने के लिए आतुर हैं किन्तु हम इस बात को नहीं देख रहे कि वह सदी अति वैज्ञानिक एवं अतिमान्त्रिक होगी। फलतः सौहार्दपूर्ण वातावरण की सम्भावना कम होगी और सामाजिक, धार्मिक एवं अन्य संस्कृतियों के मलीन होने की सम्भावना बढ़ जायेगी। ऐसी स्थिति में अपनी आत्मोन्नति एवं मानव की चरमोन्नति हेतु आचार्य देशभूषण जी महाराज द्वारा सम्पादित 'ढाई हजार वर्षों में श्री भगवान् महावीर स्वामी की विश्व को देन' पुस्तक पठनीय है।

महाराज जी ने सरल भाषा में संस्कृत-उर्दू के कथनों द्वारा यह बताने का प्रयत्न किया है कि जैन धर्म की विश्व को क्या देन है। हिंसा किसे कहते हैं? आज दुनिया जो भोग में लीन है वह जीवन का परम मध्य नहीं है। भारतीय जो सर्वत्र अध्यात्मवादी रहे उन्हें भोग-लिप्सा में दूर रहना चाहिए, अन्यथा उन्नति के स्थान पर पतन ही होगा। इस पुस्तक में भगवान् महावीर से सम्बन्धित अनेक घटनाओं का समावेश किया गया है जो जीवन के लिए प्रेरणास्रोत हैं। भगवान् महावीर के 'वचनमृत' आज भी उतने ही उपयोगी एवं प्रभावी हैं जितने आज से २५०० वर्ष पूर्व थे।

प्रस्तुत पुस्तक में आचार्य जी ने उन सब कारणों को प्रस्तुत कर हमारी आँखें खोलने का प्रयत्न किया है जिन कारणों से भारत का पतन हुआ। इस ओर भी संकेत किया गया है कि हमारा उत्थान किस प्रकार हो सकता है। हमें बलहीन किसने बनाया? बचपन के संस्कारों का क्या प्रभाव होता है? हमारी शिक्षा-दीक्षा कैसी हो? आज शिक्षा हमें जिस प्रकार दिग्भ्रमित कर रही है वह किसी से छिपा नहीं है। अतः शिक्षा को यदि सही दिशा देनी है तो यह पुस्तक उपयोगी सिद्ध होगी। विभिन्न जैन धर्मावलम्बी राजाओं का संक्षिप्त जीवन-परिचय भी इस पुस्तक में प्राप्य है। पुस्तक के अन्त में सिंहावलोकन के अन्तर्गत जैन धर्मावलम्बियों के योगदान एवं उनके गुणों का वर्णन है। शक्ति निर्माण के लिए 'छादोग्य उपनिषद्' की कथा का उल्लेख भी किया गया है। निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि परमपूज्य आचार्य देशभूषण जी महाराज द्वारा सम्पादित यह पुस्तक आबाल-गोपाल के लिए तो उपयोगी है ही, पिता, गुरु, नेता, धर्मगुरुओं एवं आज की युवा पीढ़ी के लिए विशेषतया पठनीय है।



दश लक्षण धर्म

—सर्वजन हिताय । सर्वजन सुखाय ।

समीक्षक : डॉ० सतीश कुमार भागवत

परमपूज्य आचार्यरत्न १०८ श्री देशभूषण जी महाराज क्रियाशील आचार्य हैं। वे चतुर्विध-संघ-मुनि-अजिका-आवक-आविका धर्म और धर्मावतनो की रक्षा के लिए अपने दायित्व को पूर्ण करने में सदा सजग रहते हैं। उनकी सजगता का प्रमाण यह है कि वे सन् १९६४ में जयपुर से पात्रागद की यात्रा के लिए जाने वाले थे। उन्हें समाचार मिला कि तीर्थराज सम्मेलन शिखर जी के विषय में बिहार सरकार और श्वेतान्तर समाज के मध्य ऐसा समझौता हुआ है, जिससे दिगम्बर समाज के अधिकार समाप्त हो गये हैं और सम्मेलन शिखर जी के धर्मों तक के लिए दिगम्बरों को श्वेतान्तरों की कृपा पर निर्भर रहना पड़ेगा। यह बात दिगम्बर समाज के धार्मिक अधिकार और स्वाभिमान के विरुद्ध थी। ऐसे समय में आचार्य देशभूषण जी ने बोधणा की कि यदि शीघ्र ही इस समझौते को रद्द न किया गया तो वे आत्मशुद्धि के लिए अनशन करेंगे। उनकी इस बोधणा से दिगम्बर समाज में जागृति की लहर फैल गई। सरकारी क्षेत्रों के अनुरोध और आस्थासनों पर महाराज को अनशन स्वर्गित करना पड़ा।

आचार्य महाराज सरस्वती माता के अन्त्य भक्त हैं। वे अपने खाली समय का सदुपयोग साहित्य-सृजन, अध्ययन और चिंतन में ही करते हैं। उन्होंने सन् १९६५ में दिल्ली वायुमार्ग से पर्यटन वर्ष में जो प्रवचन दिये थे उनका संकलन 'दश लक्षण धर्म' पुस्तक में किया गया है। आचार्य महाराज ने दश लक्षण धर्म की व्याख्या अपने प्रवचनों में कथा-कहानी के माध्यम से बड़े रोचक ढंग से की है।

१. **लक्षण क्षमा धर्म**—क्षमा बीरो का आभूषण है। इसी से व्यक्ति को अमर पद मिलता है। असत्य से सत्य की ओर जाने पर अमर पद की प्राप्ति होती है। विषैकी पुरुष को क्रोध से दूर रह कर केवल शांति से काम लेना चाहिए। क्रोध पिशाच की भांति है और उसे केवल क्षमा से जीता जा सकता है। अक्रोध क्षमा का एक रूप है। क्षमा के द्वारा व्यक्ति की अपनी हानि नहीं होती बल्कि कुछ व्यक्ति का उत्तेजित बलिष्ठाक भाव हो जाता है। गृहस्थ आचर्य को आवश्यकता पड़ने पर क्रोध के द्वारा अन्याय का प्रतिकार करना चाहिए। बैसे हर एक को यह याद रखना चाहिए कि मेरा अक्रोध स्वभाव है।

२. **लक्षण मार्दव धर्म**—मार्दव का अर्थ मुहुता या कोमलता है। अधिमानी मनुष्य का मन अपने बंह में इतना कठोर हो जाता है कि वह अपने समक्ष किसी को कुछ गिनता ही नहीं। अहंकार और अमकार (माया और लोभ) प्राणी के सबसे बड़े शत्रु हैं। व्यक्ति को अपनी आत्मिक उन्नति के लिए यह या अधिमान को छोड़कर अपने स्वभाव में कोमलता सानी चाहिए।

३. **लक्षण आनंद धर्म**—आत्मा का स्वभाव सरलता है। मायाचार हमें संसार में फंसाता है किन्तु हमें यह याद रखना चाहिए कि हमें सिद्धांत पट्टचना है। दश लक्षण धर्म आत्मा की कुटिलता या मायाचार को छोड़कर उसे ऋषु पथ पर ले जाते हैं। मन, बचन, काय से एकरूपता रहने पर ही यह कुटिलता दूर हो सकती है।

४. **लक्षण सत्य धर्म**—सत्यमेव अयते अर्थात् ससार में सत्य की जय होती है। आत्मा का धर्म सत्य है और यही जैन धर्म है। महान् तीर्थंकरों ने हमेशा सत्य के अदर मान होकर इसका उपयोग किया है। प्रत्येक मानव को भी यथासम्भव सत्य का व्यवहार करना चाहिए। इसी से उसे पंचेन्द्रिय सम्बन्धी सुख प्राप्त होते हैं।

५. **लक्षण लोभ धर्म**—लोभ धर्म आत्मा का स्वभाव है। आत्मा शुद्ध दर्शन ज्ञान चैतन्य रूप है। ऐसे निर्मल आत्मा का सम्पूर्ण पर वस्तु को मन बचन काय में त्याग कर ध्यान करना ही लोभ है। व्यवहार में लोभ का त्याग करना भी इसका एक रूप है। सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य से आत्मा में शुचित्ता आती है। आवक को आत्मा मलिन करने वाले लोभ कषाय का परित्याग करना चाहिए।

६. **लक्षण संयम धर्म**—संयम दो प्रकार का होता है—इन्द्रिय संयम और प्राणी संयम। प्राणी इन्द्रियों को कात्र में रखना इन्द्रिय संयम कहलाता है। संयमी जीव सदा सुखी जीवन व्यतीत करता है। इसी से आत्मा की उन्नति होती है।

७. **उत्तम तप धर्म**—संयम पालन करने पर ही तप किया जा सकता है। तप द्वारा कर्मों की निर्जरा होती है। प्राणी को सम्यक् तप द्वारा 'पर' से बचि हटाकर आरम-रचि आश्रित करनी चाहिए। इसी से उसका कल्याण होता है।

८. **उत्तम त्याग धर्म**—अनादि काल से यह जीव स्व को भूलकर पर-द्रव्य को ग्रहण करता रहा है। जिन प्राणी को सुनने के बाद मन में त्याग की भावना प्रबल होती है। त्याग दो प्रकार का होता है—एकदेश त्याग और सर्वदेश त्याग। इनमें से पहला गृहस्थों के लिए है, दूसरा साधुओं के लिए। ससार में त्यागी महान् होता है। अतः प्राणी को त्याग धर्म का निरन्तर अभ्यास करते रहना चाहिए।

९. **उत्तम आर्किकन्य धर्म**—आर्किकन्य का अर्थ है—मैं बर्किचन हूँ। पदार्थ परिग्रह नहीं है बल्कि पदार्थ में ममता परिग्रह है। हर एक को यह याद रखना चाहिए कि उसे इस ससार से आना है। अतः उसे त्याग करने रहना चाहिए। भविर में नित्य वसों के लिए जाना, दान करना तथा गुरु भक्ति करने से मन वासनाओं से दूर हो जाता है और उसमें आर्किकन्य भावना की ली मदा प्रज्वलित रहती है।

१०. **उत्तम ब्रह्मचर्य धर्म**—अपनी आत्मा में रमण करना ब्रह्मचर्य है। यह दो प्रकार का होता है। सम्पूर्ण कर्म की निर्जरा करके, अपने स्वरूप में लीन होकर जो सिद्ध पद प्राप्त करता है उसे ब्रह्म या सिद्ध कहते हैं। व्यवहार में स्वस्त्री और परस्त्री का त्याग करके अपने आत्मसाधन में लीन रहना ब्रह्मचर्य है। ब्रह्मज्योति के झलकने से दूसरे विकारों का स्वतः दमन हो जाता है। इसके पालन से व्यक्ति निरोधी, कांतिकान्, विद्यावान् होता है तथा उसकी स्मरण शक्ति भी विकसित होती है।

उत्तम वश लक्षण धर्म का पालन करने वाले व्यक्ति के मन में भगवान् के धर्म का सदा आस होता है। इससे प्रेरणा पाकर मानव स्वयं अपना ही नहीं बल्कि अन्यो का भी कल्याण करता है। पशु की भांति नित्य ही भुद्ध आहार और जल लेने पर व्यक्ति एक बीर रोगी से मुक्त होता है और दूसरी ओर उसे पुण्य लाभ भी मिलता है। आचार्य के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को वश-लक्षण-धर्म का पालन करना चाहिए, जिससे एक ऐसे मानव-समाज का विकास हो सके, जिसमें एकता हो और सभी लोग सुखी रह सकें।



नर से नारायण

—भक्ति का सूत्र

समीक्षक श्री गुरुप्रसाद कपूर

जैन धर्म का अभ्युदय अहिंसा, मानवता, प्यार, दया, करुणा और ज्ञान-चेतना के अखण्ड प्रकाश को जन-जन तक पहुंचाने के लिए हुआ है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने अपने यम्भीर अध्ययन और दार्शनिक विचारों से जैन समाज का ही नहीं, ससार के समस्त प्राणियों का जो उपकार किया है वह वरुण है। महान् कर्मयोगी ने अपनी अलौकिक अनुभूतियों से साधारण शब्दों के माध्यम से बर्ग या भाषा की बीमार से ऊपर उठ राष्ट्र के निर्माण में जो योगदान दिया है उसे कोई भी सहृदय कैसे भूल सकता है। अनेक भारतीय भाषाओं के अतिरिक्त विदेशी भाषाओं पर भी इनका अधिकार उनकी भावधारा को बड़ी सरलता से अल्प स्थूल तक पहुंचाने में ममर्ष है। जहां-जहां आपके चरण पड़े बह्ना-बह्ना पावन नौचें का सा दृश्य उपस्थित हो गया। आपके दर्शनों से जन-जन ने अपने जीवन को धन्य समझा।

पदयात्रा से जनसाधारण के समीप पहुंच व प्राचीन तीर्थों का जीर्णोद्धार कर आपने जैन धर्म की भावना को समृद्ध बनाया है, अपने विचारों से 'भारत के लालों' को 'जीना और जयना' सिखाकर अपने कर्तव्य-बोध का सुन्दर परिचय दिया है। ये विचार पुस्तक के आकार में हमारे सामने मार्ग-दर्शन का कार्य बड़ी कुशलता में करते रहेगे, ऐसा प्रत्येक पाठक का विचार है। प्रस्तुत पुस्तक 'नर से नारायण' भी एक अनुपम विचारमाला है। इसके अध्ययन से जैन साहित्य व सन्कृति के ज्ञान के साथ-साथ जैन धर्म का सम्यक् ज्ञान बड़ी सरलता में हो जाता है। आरम्भशुद्धि और चरित्र-निर्माण की दिशा में आचार्य देशभूषण जी के विचार पाठकों के मर्म पर बड़ी खूबी से चोट करते हैं। कुंरिति, झूठी तडक-भडक और कामुक वेशभूषा के अतिरिक्त आपने स्त्री के आभूषण-मोह को खुले शब्दों में सनका है। अष्टविश्राम के अद्ये से निकलकर कर्तव्य-पथ पर अग्रसर होने का मन्देस सभी को अभीष्ट होना चाहिए। यह शांति और नरवर जीवन लोभ, मोह और काम की आग में बिनी-विन हमारे अस्तित्व को राख कर देने में लगा है और इधर हम हैं कि विवेक और ज्ञान को पाव तले रीढ़ रहे हैं। परिणाम बड़ा धर्मकर है—जन्म-मरण का चक्र। वस्तुतः भौतिक सुख ही हमारी दुर्दशा के कारण है। इससे छुटकारा पाना यद्यपि सरल नहीं है किन्तु प्रभाव को कम कर हमें अपने भावी जीवन को सुखमय बनाना चाहिए। शक्ति-परीक्षा यदि करनी है तो अच्छाई में नहीं बरन् व्यसन से मुक्ति पाने में ही।

पूर्व कर्म और अच्छे संस्कारों से भगवद्-भक्ति को बल मिलता है और भगवद्-भक्ति ही मोक्ष-प्राप्ति का एकमात्र साधन है। भगवद्-भक्ति केवल ईश्वर-भजन, उप-सप तक ही सीमित नहीं है। इसकी विशाल सीमा या काया का निर्माण शुद्ध दैनिकचर्या, नैतिक आचार-विचार, ब्रह्मचर्य पालन, अहिंसा, प्यार, दया, करुणा आदि मानविक विचारों द्वारा हुआ है। इन विचारों पर आस्था ही ईश्वर-भक्ति है। सामान्य जन को 'अति गूढ़तापूर्वक' विषय भोग न करने का मुखाव ईश्वर-भजन की प्रथम सीढ़ी है। निरंतर अच्छे उद्यम करने से एक दिन साधना साध्य के समीप पहुंचा ही देती है। इमीगिंग जीवन में उद्यम का म्यान 'पर्व' से कम नहीं। किन्तु यह उद्यम 'सत्वेन्द्रिक' होना चाहिए। विवेक ज्ञान भी भगवद्-भक्ति का छोटा भाई समझना चाहिए। इस तरह नर (मानव) के जीवन को किस तरह नारायण सुल्य अथवा उस नारायण के समझ खड़ा करने में यह पुस्तक प्रभावशाली बन पड़ी है। इसे केवल पढ़ने के बाद ही जाना जा सकता है। यही इस पुस्तक का उद्देश्य है। यही देशभूषण जी का 'बीजमन्त्र' है।

भाव-निर्यास के साथ-साथ इसकी प्रतिपादन जैसी बड़ी मानिक और सुबोधमय है। भाषा सरल और बोध-साध्य है। गूढ़ और अगम्य विचार-माला पाठक के मन और बुद्धि को एक बार तो झकझोर ही देती है। पाठ्यप्रदर्शन या अहं की भावना आचार्य देशभूषण जी के विचारों से बहुत दूर और बहुत दूर है।

अन्त में परम मित्र संपत्ती महान् नर रूपी नारायण श्री देशभूषण जी महाराज के चरण कमलों में मैं अपनी पूर्ण आस्था के सुमनों की वर्षा कर अपने जीवन को धन्य समझूँगा। निष्पत्ति ही कुछ क्षणों के लिए उनके विचारों से मैं झकूत हो अपनी 'धर्म' महिमा को भूल तद्रूप हो गया था।

चौदह गुणस्थान चर्चा कोष

—गृहस्थियों की दैनिक चर्चा का विश्लेषक

ममीअक : श्री सुनील कुमार

प्रस्तुत प्राचीन, उपयोगी, अनुपलब्ध पुस्तक को अपने विहंगमकाल के अन्तर्गत पुण्य आचार्य श्री १०८ देशभूषण जी महाराज ने फर्रुखनगर (जिला मुहनाब) के मन्दिर जी के शास्त्रमण्डप में उपलब्ध कर इसका सगल सुबोध हिन्दी भाषा में अनुवाद किया है। जैन सिद्धान्तों के ज्ञानसुओ तथा सैद्धान्तिक चर्चा-वैमियों के लिए यह ग्रन्थ बहुत उपयोगी प्रमाणित है। गोमट्टसार, त्रिलोकसार, तिलोयपण्यति, आचारसार, पुरुषार्थसिद्धयुपाय, समयसार आदि अनेक ग्रन्थों से सार खींचकर इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ है। अतः स्वाभ्यास प्रेमियों के लिए यह पुस्तक बहुत ही उपयोगी है।

प्रस्तुत ग्रन्थ अनेक प्रकार की चर्चाओं का सुगम कोष है। पुण्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज जिनवाणी के उद्धार तथा प्रचार में जो चिरस्मरणीय ठोस कार्य कर रहे हैं उसमें यह ग्रन्थ भी अग्रतःपूर्व है। तपोनिधि, बहुभाषाविज्ञ आचार्य श्री देशभूषण जी भारतीय-साहित्य के गम्भीर अध्येता एवं मर्मज्ञ विद्वान् हैं। इस भविष्यद्विष्ट, अनासक्त कर्मयोगी ने राष्ट्र के रचनात्मक निर्माण और उत्तर एवं दक्षिण के रागात्मक सम्बन्धों को विकसित करने के लिए विभिन्न भारतीय भाषाओं के ग्रन्थों को हिन्दी में अनूदित किया है।

आचार्य श्री देशभूषण जी ने जहाँ एक ओर प्राकृत एवं जैनविद्या के अध्ययन-अभ्यास एवं शोध को विश्वविद्यालय स्तर पर पर्याप्त आगे बढ़ाया वहीं सुप्त-विस्तृत एवं अनुपलब्ध जैन-साहित्य की खोजकर उसके उद्धार में अपना सारा जीवन लगा दिया। शील, स्वास्थ्य, सुदीप्त दीर्घ शरीर, निरभिमनता, कर्तव्यनिष्ठा, आरामतोष, मधुरवाणी आदि सद्गुण उन्हें कुल-परम्परा से ही प्राप्त हैं। लोकप्रियता एवं सांस्कृतिक मुलुधि का उनमें अपूर्व संगम है। उनका जीवन वस्तुतः अनेक प्राचीन अप्रकाशित ग्रन्थों के जीर्णोद्धार का प्रामाणिक इतिहास है। एक दिगम्बर सन्त के रूप में जीवन व्यतीत करते हुए भी आप अत्यन्त उदार एवं सहृदय हैं। भारत एवं विश्व के सभी धर्मों के प्रति उनके मन में समादर भाव है। उन्होंने प्रायः सभी धर्मों के प्रमुख ग्रन्थों का गम्भीर अध्ययन किया है। इसीलिए उनकी पवित्र वाणी में सभी धर्मों के सिद्धान्तों एवं आदर्शों का समावेश पाया जाता है।

आचार्य श्री द्वारा सगृहित प्रस्तुत पुस्तक में श्री चौदह गुण स्थान का वर्गीकरण गणित व माथिष्यकी दृष्टि से किया गया है।

हमारा दैनिक जीवन अण्डी-बुरी क्रियाओं से सवलित है। क्रिया-कुगल श्रावक-आशिका प्रमत्त क्रियाओं में स्वयं को नियोजित करते हैं तथा उपयोग और विवेक से यत्नपूर्वक गृहस्थ सासारिक कार्यों को करने हुए दुष्ट व अप्रशस्त क्रियाओं में अपने को बचाते हैं।

इस पुस्तक के प्रारम्भ में चौबीस ठाणा यन्त्र का विशेष भेद जैसे गति, उन्निधकाय, योग, वेद कायाय, ज्ञान सयम, दर्शन, श्रेयाभ्रम्य, सम्यक्त्व, सञ्जी, अहारक इत्यादि का माथिष्यिक विवनेषण उद्घन किया गया है। इसी प्रकार म्मुट विषयों जैसे इन्द्र्य, पदार्थ, प्रतिमा वत, अणुवत, अनुप्रेषा, भावना, तप, मूलभाव की विशेष व्याख्या की गयी है। इन विषयों का वर्गीकरण कम रूप में किया गया है जिसके अन्तर्गत सम्पत्तियों के ४५८ अङ्कांशम चैतान्य, १६ मनिज्ञान के ३३६ भेद, तीन के १८००० भेद, परमाद के ३५४०० भेद, गुण श्रेणी निर्जरा, स्थान स्यारह प्रकार, गुणस्थानों में बचने, उतरने, मग्न करने का मार्ग, केवली ममुदधात के समय, सख्या, अवस्था, गोत्र के प्रकार, ऐकेन्द्रिय से पचेन्द्रिय तक जीवों की उत्पत्ति तथा जन्म अवगाहना का कोठा के प्रकार का म्मुद्वर वर्णन मिलता है। इसी प्रकार चौबीस स्थानों का प्रमाण उत्तरोत्तर असख्यात, असख्यात स्थान बीतने पर अधिक-अधिक है उन चौबीस स्थानों के नाम, छह प्रकार के आहारी की व्याख्या, तीन प्रकार की स्यारदृष्टियों की संख्या का प्रमाण उत्तरोत्तर अधिक-अधिक प्रकार जैसे उज्जम स्यारदृष्टि, क्षायक सम्यग्दृष्टि, क्षयोपशम सम्यग्दृष्टि का वर्णन बताया गया है। बार गतियों में जब जीव जन्म लेता है तब कौन-सी गति में पड़ने समय में कौन-सी कथाका का उदय होता है? बार गतियों में बार कथाओं के काल का वर्णन है। जिन पूजा के भेद, छह प्रकार की पूजा जैसे नाम पूजा, स्थापना पूजा, इन्द्र्यपूजा, भावपूजा, क्षेत्र पूजा तथा कास पूजा का विस्तृत विवरण मिलता है।

प्रस्तुत पुस्तक में पुण्य-याप के ६६ भग, पर्याय जीवों की जन्म्य अवगाहना दृष्टान्त सहित, लौकिक गणित के भेद, आचार के पांच भेद,

पुष्पन की १० पर्यायों और उनकी ३१ उत्तर पर्याय, जो जीव आहार करते हैं परन्तु विहार (मल-मूत्र) नहीं करते उन जीवों के नाम जैसे तीर्थंकर, बलभद्र, वारायण, चक्रवर्ती, युगलिया मनुष्य इत्यादि, किस जीव समस में कौन-सा समुदाय होता है और उसका स्पर्शन क्षेत्र कितना है इन सभी बातों का अच्छा वर्णन है। इसमें श्वेताम्बर जैन आम्नाय और विसम्बर जैन आम्नाय में ८४ प्रकार के मतभेदों का वर्णन भी मिलता है। इसमें अधिक मतभेद अन्य किसी भी पुस्तक में वर्णित नहीं किये गये हैं।

गृहस्थियों की दैनिक चर्चा का अच्छा उत्तर वर्णन मिलता है, जैसे गृहस्थियों को कहा-कहाँ स्नान करना चाहिए, रसोई का बर्तन व पाणी का बर्तन किस-किस को नहीं देना, दिया भी गया हो, तो किस-किस विधि से बर्तन की छुड़ि करना। नक्षत्रों, व्यन्तर देवों, कल्पवासी व कल्पातीत देवों का भी वर्णन मिलता है। वर्तमान चौबीस तीर्थंकरों का, विदेह क्षेत्र के २० विहरमान तीर्थंकरों के नाम, चक्रवर्तियों का, नौ वारायणों का, बलभद्रों का, नौ प्रतिनारायण का, चौदह कुनकरो का, म्यारह खो का, नौ नारद का अतिसुन्दर वर्णन मिलता है। मुनि महाराज के आहार केने सम्बन्धित आचार-नियमों का भी प्रस्तुत पुस्तक में सुन्दर वर्णन मिलता है।

आचार्य श्री द्वारा संयुहित प्रस्तुत पुस्तक जैन सिद्धान्तों के ज्ञासुओं तथा सैद्धान्तिक चर्चा-प्रेमियों के लिए बहुत ही उपयोगी है। इसी तरह का नवीन प्रयास, अनुपलब्ध ग्रन्थों की खोज व समूहित करने के लिए हमारे जैन विद्वानों व मुनि, साधुवरगं को आगे आना चाहिए। हस्तलिखित अप्रकाशित ग्रन्थों की विवरणात्मक सूचियाँ तैयार कराई जाए। इस दिशा में कुछ कार्य हुआ है, जिससे अनेक नवीन ग्रन्थों की जानकारी प्राप्त हुई है, फिर भी लाखों ग्रन्थ अभी अज्ञुते ही पड़े हैं। क्या ही अच्छा हो कि जैन विद्वन्मण्डली व प्राध्यापक अपने निकटवर्ती प्राचीन शास्त्र-भाष्यकारों में जीर्ण-शीर्ण हो रहे इन हस्तलिखित ग्रन्थों की सूचियाँ तैयार करे तथा शोधपत्र-पत्रिकाओं के माध्यम से उनका प्रकाशन करे। संस्कृत, प्राकृत एवं अपभ्रंश के जिन ग्रन्थों में प्राकृत-भाषा एवं जैन विद्या के अज्ञात अथवा अप्रकाशित पूर्ववर्ती ग्रन्थ एवं ग्रन्थकारों के उल्लेख मिलते हैं, उनकी सम्बंध सहित एक सूची प्रकाशित-प्रचारित की जाय तथा प्राचीन शास्त्र-भाष्यकारों में उनकी खोजबीन की जाए। यह कार्य यद्यपि कठिन है तथापि साहित्यिक इतिहास की दृष्टि से अत्यावश्यक है।



णमोकार-मन्त्र-कल्प

—आत्मिक पुत्र और मोक्ष-लाभ का सर्वेशवाहुक

समीक्षक . श्री सुशेष जैन

मुद्गर अतीत से निरन्तर विकासमान श्रमण-संस्कृति-परम्परा के अनुपम रत्न आचार्य श्री १०८ देशभूषण जी महाराज के तपःपूत व्यक्तित्व के चरणों में सभी व्यक्ति अनायास नतमस्तक हो जाते हैं। सरस्वती के बरह पुत्र आचार्य जी ने संस्कृत, तमिल, कन्नड आदि अनेक भारतीय भाषाओं के भक्ति-साहित्य तथा सिद्धान्त-ग्रन्थों की हिन्दी में अनूहित करके उत्तर-दक्षिण भारत के रागात्मक सम्बन्धों की वृद्धि में महत्त्वपूर्ण योगदान किया है। आचार्य जी की पुनीत प्रेरणा से अनेक धर्म-ग्रन्थों का प्रणयन तथा अनुवाद सम्पन्न हुआ है। इन्हीं ग्रन्थों की परम्परा में अत्यन्तम कृति है—‘णमोकार-मन्त्र-कल्प’

आषा वस्तव्य के अनुसार इस सग्रह-ग्रन्थ की एक प्राचीन हस्तलिखित प्रति सा० मनोहर लाल जीहरी (पहाड़ी धीरज, दिल्ली) ने पूज्य आचार्य श्री देशभूषण जी महाराज की अवलोकनायें दी थीं। महाराज जी की प्रेरणा से यह महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रकाशित होकर सर्व-सुख हो गई है।

पुस्तक के आरम्भ में मधुरा-संग्रहालय-स्थित स्तूपद्वार पर विभूषित पंचपरमेष्ठी-मन्त्र का चित्र प्रदर्शित है। अन्यत्र, प्राचीन आर्यान्त-चट्ट के मध्य स्थित मंगल-पाठ का चित्र भी प्रकाशित है। प्रस्तुत संग्रह-ग्रन्थ के मुख्य विषय निम्नलिखित हैं।

जैन-रक्षा-स्तोत्रम्

इस स्तोत्र के २२ पद्यों में चौबीस तीर्थंकरों से प्रार्थना की गई है कि वे भक्त के विभिन्न अंगों यस्तक, सिर, नेत्र, नाक, जिह्वा, कान, गरदन, हाथ, हृदय, पेट, नाभि, कमर, जंघा, घुटनों आदि की रक्षा करें। तदनन्तर स्तोत्र-पाठ की विधि बताई गई है और स्तोत्र के महत्त्व का वर्णन किया गया है।

द्वितीय जैन-रक्षा-स्तोत्रम् (पञ्चपञ्चरत्नचक्रम्)

इसमें चौबीस तीर्थंकरों का स्मरण करके उनसे सभी अंगों की रक्षा के लिए प्रार्थना की गई है। इस स्तोत्र का पाठ करने वाला व्यक्ति चिरायु, सुखी तथा आधि-व्याधि-मुक्त होकर विजयी होगा। यह पापों से लिप्त नहीं होता और उसे सभी सिद्धियों, भोगों तथा सुखों की प्राप्ति होगी।

रक्षा-मन्त्र

इसमें आपदा-नाशन-मन्त्र, सर्वरक्षा-मन्त्र, ऋषभ-देव-रक्षा मन्त्र तथा आत्म-रक्षा-मन्त्र दिए गए हैं।

पंचपरमेष्ठी स्तोत्रम्

आरम्भ में ‘पंचपरमेष्ठी-स्तोत्रम्’ में पांच परमेष्ठियों का वर्णन किया गया है। पंच महावर्तों का पासक, तपस्या में लीन, आहार तथा जल में विवेकशील, देह एवं भोगों से विरक्त तथा २८ भूत-पुत्रों का धारक व्यक्ति मुनि कहलाता है। जो स्वयं ११ अंगों और १४ पूर्वों को स्वयं पढ़ते हो और दूसरों को पढ़ाते हों, वे उपाध्याय कहलाते हैं। निर्विकल्प समाधि के धारक तथा आत्मानुभव रूपी अमृत का अवसाहन करने वाले साधक आचार्य विवेक की अवजलि द्वारा ज्ञान का आस्वादन करते हैं।

जाति कर्मों का क्षय करके अजाति कर्मों को जली हुई रस्ती के समान करने वाले तथा ८६ गुणों से युक्त महापुरुष ‘अर्हत्’ कहलाते हैं तथा वे सम्यक्त्वाधि अष्टगुणों से युक्त होकर संसार के आघातवन से युक्त हो जाते हैं और सिद्ध-पथ प्राप्त करते हैं।

सुजन-संकल्प

पंच-परमेष्ठी-स्वरूप-वर्णन के अनन्तर सम्यग्ज्ञान का महत्त्व प्रतिपादित किया गया है। सम्यग्ज्ञानी जीव उन्हीं कार्यों में स्वानुभव-परिणति द्वारा कर्म-निर्वाण प्राप्त करता है जिनसे अज्ञानी रागान्ध होकर 'बन्ध' को प्राप्त करता है, अतः सिध्दात्त रूपी विष को त्याग कर सम्यक्त्व रूपी अमृत का पान करना चाहिए।

श्री पंच गमस्त्वितिस्तबन्धम्

इसमें पंच नमस्कार-मन्त्र की स्तुति करके इसका महत्त्व प्रतिपादित किया गया है। यह मन्त्र अज्ञान रूपी अन्धकार को नष्ट करके संसार के मायाजाल को छिन्न-भिन्न करता है। स्वयम् अष्ट सिद्धियों का धारक यह मन्त्र साधक को अनन्त सिद्धियां प्रदान करता है। राजा आदि अन्य व्यक्ति तो अनुकूल होने पर ही भुक्ति (भोग) देते हैं परन्तु यह मन्त्र उल्टा पढ़ने पर भी भुक्ति देता है। इस अद्भुत राजा की फूँकार (फूँक) से ही भय भ्राय जाते हैं। अणिमा, महिमा आदि सिद्धियां इसमें निहित हैं। इसके प्रयोग से भूमि-कण भी समार का निर्माण कर लेते हैं।

जो नवीन साधक इस मन्त्र का आप करता है, वह सभी विष्णो का विनाश करके संसार-सागर को पार कर लेता है और परम शान्ति को प्राप्त करता है। इसके स्मरण से कर्म-बन्धन नष्ट होती है, बिजली, जल, अग्नि, राजा, सर्प, बोर, शत्रु, महामारी आदि के भय दूर हो जाते हैं और इच्छित फल प्राप्त होते हैं। उनकी विधिपूर्वक आराधना करके इसके एक लाख आप द्वारा उदारबुद्धि व्यक्ति पापों से मुक्त होकर 'अहंत्वं' पद प्राप्त करता है। यह ऐहिक (सासारिक भोगों) फलों के इच्छुक व्यक्तियों के लिए आठ कर्मों का बन्ध करता है और मोक्षार्थी व्यक्ति के लिए आठों कर्मों का विनाश करता है। यह १८ पूर्वा का पुत्र, सम्पूर्ण विद्याओं की आश्र-विद्या तथा बीजाशरो का उद्गम है। मृत्यु के समय क्षण भर भी इसका ध्यान करके जीव मुक्ति प्राप्त करता है। यह मन्त्र चमत्कारी है। इसके प्रभाव से श्रेष्ठिन्दन से स्वर्ण-गुरुष की मिट्टी की, महासती सोमा के लिए घड़े से रखा हुआ साप भी माला बन गया, श्राद्धपुत्रव ने मातुलिङ्ग-वन के अमर को नमस्कार-मन्त्र से मन्त्रोद्धत करके अपने और दूसरों के प्राण बचाए, दुष्टिब यक्ष बन गया, चण्ड पिंगल कुलीन बना और मुदर्सन ने मुदर्सन वन में गुण-नारिदा को प्राप्त किया।

यह मन्त्र माता, पिता, गुरु, मित्र, बैद्य है तथा प्राणरक्षक है। इसका प्रभाव वाणी आदि इन्द्रियों द्वारा अवर्णनीय है।

नमस्कार-कर्ममिका

इसमें भगवान् शान्तिनाथ, कुम्भनाथ, अरनाथ आदि तीर्थंकरों की वन्दना करके श्रेष्ठ साधुओं, भगवती शारदा और गणेश्वर शैलम को नमस्कार किया गया है। मूलसंघ के भवन को प्रकाशित करने वाले दीपक के समान मुनीश्वर पद्मनदी जैन-शासन के लिए सूर्य थे। इसी पट्ट-परम्परा में श्री जिनचन्द्र, श्री शुभचन्द्र, मुनि सिंहकीर्ति, श्री धर्मकीर्ति, मुनि मृगशीर्षभूषण, मुनि ज्ञानभूषण, मुनि जगद्भूषण तथा मुनि श्री विश्वभूषण हुए। मुनि श्री विश्वभूषण तीर्थंकर भगवान् लम्बवनाथ की पूजा-प्रतिष्ठा के लिए किसी पवित्र नगर में गए और वहाँ उग्होंने भगवान् की प्रतिष्ठा कराई। उनके नाम, गुणों तथा पवित्र मन्त्र का स्मरण हम नित्य करते हैं।

पञ्चनमस्कारस्तोत्रम्

श्री उमास्वामि-कृत इस स्तोत्र में मन्त्रराज 'गणोकार मन्त्र' की वन्दना की गई है। यह मन्त्र कर्मराशि का विनाशक है और मसार-रूपी पर्वतो के लिए बन्ध के समान है। यह चराचर-जगत् के लिए सजीवन है और स्वर्ग तथा मोक्ष की प्राप्ति में उत्पन्न सभी विष्णो को तूर करता है। यदि तराजू के एक पलड़े में इस मन्त्र को रखा जाए और दूसरे पलड़े में तीनों लोकों को रखा जाए तो भी इस पंचपरमेष्ठी-मन्त्र का पलड़ा अधिक भारी रहेगा। जो व्यक्ति उठते हुए, चलते हुए, सोते हुए सभी कालों में इसका स्मरण करता है, वह सभी बाधित पदार्थों को प्राप्त करता है। इसके स्मरण से नम्राम, मागर, हाथी, सर्प, सिंह, वृष्ट व्याधियों, अग्नि, शत्रु और बन्धन में उत्पन्न सभी भय (बोर, बह-पीडा, निशाचर, शार्किनिया) आदि नष्ट हो जाते हैं। जो साधक भगवान् जिनेन्द्र ने हृदय-वृत्तियों को एकाग्र करके अपने ध्येय के प्रति श्रद्धा से पूर्ण होकर वर्ण-कर्मों का स्पष्ट उच्चारण करता है, इस मन्त्र का विधिपूर्वक आप करता है और एक लाख सुगन्धित पुष्पों से इसकी पूजा करता है, वह तीर्थंकर-पद पाता है। हिसक, मिथ्याभाषी, पागल धन का हर्ता, परस्त्रीमायी तथा बोर पापी जीव भी मृत्यु के समय इस मन्त्र का आप करके देव-जन्म प्राप्त कर सकता है। वस्तुतः तीर्थंकरों के मोक्ष-नमन के पश्चात् यही मन्त्र लोकोद्धार के लिए इस संसार में भगवान् जिनेन्द्र के मन्त्रात्मक शरीर के रूप में सुशोभित है।

ममस्कार-मन्त्र-स्तवबन्धम्

श्रीमानतुगाचार्य-विरचित इस स्तोत्र में चौबीस तीर्थंकरों के रूप में पंचपरमेष्ठियों की वन्दना की गई है। अहंत्वं प्रणत-जनों के लिए मोक्ष-पद प्रदान करे। सिद्ध तीनों लोकों को वश में करे। आचार्य जल, अग्नि आदि सोसह विष्णो का स्तम्भन करे। उपाध्याय सब धर्मों

को दूर करे तथा साधु पापों के उच्चाटन, मारण आदि में सहायक हो। हमें पंच तत्त्वों में पंचपरमेष्ठियों का ध्यान करना चाहिए। अर्हत, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय, और मुनि इनके पंथाओं से निष्पन्न अधिकार ही पंचपरमेष्ठी हैं।

बहुलाकार अर्हत, विकोपाकार सिद्ध, लोष्टकाकार आचार्य, द्वितीया तिथि की चन्द्रकला के समान आकारधारी उपाध्याय तथा दीर्घ-कलाकार साधु सभी भक्तों के लिए सुखकर हो। व्रज-कर्म (स्वर) में अ-आ के रूप में अर्हत, इ-ई-उ-ऊ के रूप में सिद्ध, ए-ऐ के रूप में आचार्य, ओ-औ के रूप में उपाध्याय तथा अं-अः के रूप में मुनि जयवासी हैं। इसी प्रकार नव-अहो, वणों (रंगों), रसों, तिथियों, सात विनो (वारों), मासों, लक्षों तथा राशियों के रूप में पंच परमेष्ठियों का ध्यान करना चाहिए। पंचनमस्कार-मन्त्र के स्मरण, पाठ, उच्चारण तथा ध्यान से सभी सिद्धियां प्राप्त हो जाती है और जीव आत्म-कल्याण करने सम्यक्ज्ञान प्राप्त करता है।

श्री पंचपरमेष्ठि मन्त्र-प्रभाव-कस्तू

पंचबीज रूप पंचपरमेष्ठि-मन्त्र के पाठ के अनन्तर इस अपराजित मन्त्र के महान् प्रभाव का वर्णन है। इसी मन्त्र के समाराधन और प्रभाव से रत्नत्रय का पालन करने योगी मुनि संसार-बन्ध से मुक्त होकर परम-यश मुक्ति को प्राप्त करते हैं। संसार-सागर में मग्न तथा व्यमन के पोतालय में प्रविष्ट मनुष्य का भी उद्धार इस मन्त्र से हो जाता है। मन-बचन-काय द्वारा इसका १०८ जाप करना चाहिए। यह धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष इन चारों का फल प्रदान करता है। सोलह अक्षरों तथा पंचपरमेष्ठी-रूप गुणों से युक्त यह मन्त्र सभी इच्छाओं को पूर्ण करता है। अतः सदैव मन-बचन-काय-गुप्ति की अवस्था में मौनपूर्वक इस मन्त्र का ध्यान करना चाहिए।

चण्डपञ्चरत्नोद्गम

पंचपरमेष्ठि-नमस्कार मन्त्र नवपदात्मक है। यह सभी मन्त्रों का सागभूत है। यह हमारे सिर, कण्ठों, मुख आदि सभी अंगों की रक्षा करे। यह सभी उपद्रवों, भयों, आधि-व्याधि तथा सभी विघ्न-बाधाओं का नाश करने आत्मा की रक्षा करता है।

इसी प्रकार 'चमपञ्चरत्नव गज' स्तोत्र का अर्थ समझना चाहिए।

जिनपञ्चर स्तोत्रम्

पञ्चनमस्कार-मन्त्र का महत्त्व वर्णित करने मुनि श्री भूरीन्द्र ने इस स्तोत्र में मन्त्र-पाठ की विधि लिखी है। साधक ब्रह्मचर्यव्रत धारण करे, पृथ्वी पर गमन करे, कोष्ठ एवं लोभ का त्याग करे तथा मन-बचन-काय द्वारा देवताओं का ध्यान करे। इस प्रकार वह छह मासों में श्रेष्ठ फल प्राप्त करता है। साधक मन्त्रक पर 'अर्हत' को, बसु एवं मलत्त में सिद्ध को, दोनो कानों के मध्य भाग में आचार्य को, नासिका में उपाध्याय को, और मुखाग्र में साधुओं को भावनापूर्वक स्थापित करे। पंचपरमेष्ठी सभी अंगों तथा दिशाओं में साधकों की रक्षा करें। बीबीम तीर्थंकर माधकों के सभी अंगों की रक्षा करे। राजद्वार, श्मशान, सग्राम, सनु-सकट, चोर, सर्प, भूत-प्रेत, अकाल मृत्यु, विपत्ति, दग्नित्रा, घ्न-पीडा आदि सभी प्रसवों में इस मन्त्र का ध्यान करना चाहिए। इसके पाठ में साधक कमलप्रभा-नामक लक्ष्मी को प्राप्त करता है।

तत्त्वावसार दीपके पदस्थ-भावना-प्रकरणम्

भट्टारक श्री सकलकीर्ति-विरचित 'तत्त्वावसार-दीपक' में से पदस्थ-भावना-प्रकरण को उद्धृत किया गया है। मित्रान के बीज-भूत साग-पदों के अवलम्बन से जो ध्यान योगियों द्वारा किया जाता है, वह 'पदस्थ ध्यान' कहलाता है। इसमें वर्णमातृका (मिद्ध-मातृका) के ध्यान की विधि का वर्णन है। आदिनाथ भगवान् के मुख में उत्पन्न, मकन आगमों की विधायिका तथा अनादि सिद्धान्त में विख्यात वर्ण-मातृकाओं का विधिपूर्वक ध्यान करने वाला माधक धन-मागर्ग के पाठ हो जाता है।

अर्हत नामक गणाधीन मन्त्र सभी तत्त्वों का मुख्य नायक है। देव तथा असुर सभी इसे नमस्कार करते हैं। सूर्य के समान यह निष्पायाज्ञान रूपी अन्धकार का नाश करता है। ब्रह्मा, विष्णु, शिव, बुद्ध आदि नामों से प्रसिद्ध इस मन्त्र में स्वयं सर्वत्र तथा सर्वथाप्यो देवाधिदेव जिनेन्द्र भगवान् विराजमान हैं। जिसने एक बार भी इस मन्त्र का उच्चारण कर लिया अथवा हृदय में स्थिर कर लिया, उसने मोक्ष के लिए श्रेय पायेय का संग्रह कर लिया।

अर्हत, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय तथा मुनि इन परमपूज्य पंचपरमेष्ठियों के पदों के प्रथम अक्षरों (अ-अ-उ-उ-ऊ) से ऊँकार नामक परम भद्र का निष्पादन हुआ। यह मन्त्र सभी कामनाओं तथा प्रयोजनों की पूर्ति करता है, चित्तामणि के समान असीम सिद्धियां प्रदान करता है तथा कर्म रूपी शत्रुओं का विनाश करता है। अतः बुद्धिमान् व्यक्ति बड़ी मुक्ति से कमल जाप से चंचल मन को ब्रह्म में करके इसका विधिपूर्वक ध्यान करे। यहा मन्त्र-सिद्धि की विधि विस्तारपूर्वक समझाई गई है। मन्त्र के प्रभाव का वर्णन करते हुए कहा गया है कि इस मन्त्र के जाप से उपवास न करने पर भी उपवास का फल मिलता है, दुष्कर्म नष्ट हो जाते हैं, दुष्ट, शत्रु, राजा, चोर आदि से उत्पन्न

विष्णु दूर हो जाते हैं, ब्रह्म, व्यन्तर, शाकिनी आदि द्रुष्ट देवता उपव्रज नहीं कर सकते, नाग, व्याघ्र हाथी आदि कीलित हो जाते हैं, सभी उपसर्ग तथा रोग क्षण-मात्र में नष्ट हो जाते हैं और कूर जीव भी अपनी कूरता छोड़ देते हैं। इस कारण सुख-दुःख, मार्ग, दुर्ग, युद्धभूमि आदि में सभी क्षातों और स्थानों में हजारों, लाखों, और करोड़ों की संख्या में “जगमो अरहंताजं, जगमो सिद्धाजं जगमो आहिरियाणम्, जगमो उवज्जायाणं, जगमो सोए, सख साहूणं”—इस मंत्र का जाप करना चाहिए।

अर्हत्सिद्धाध्यायसर्वसाधुजगमो नमः

उपर्युक्त महाविद्या पंचपरमेष्ठियों के नाम से निष्पन्न, सोलह अक्षरों से सुशोभित तथा समस्त प्रयोजनों की सिद्धि के लिए जगद्-विद्या है। जो सी बार इसका एकाग्र ध्यान करके मनुष्य को उपवास का फल (न चाहने पर भी) प्राप्त होता है। ‘अरहंत-सिद्ध’ छः वर्गों से उत्पन्न इस विद्या का ध्यानी लोग सदा ध्यान करें। मन, बचन और काय की शुद्धिपूर्वक इस विद्या के तीन सी बार जाप से संवरपूर्वक उपवास का फल मिलता है।

“ऊं ह्रीं ह्रीं ह्रूं, ह्रौं ह्रूं अ-सि-आ-उ-सा नमः” उपर्युक्त विद्या पंचपरमेष्ठियों के नाम से प्रथमाक्षरों से निष्पन्न तथा ह्लाकार आदि पांच महातत्त्वों एव ऊँ कार से उपलब्धित है। ओ मनुष्य इस विद्या का बार सी बार जप करता है, वह एक उपवास का फल पाता है। इससे मनुष्यों के कर्म-बन्धनों सहित जन्म-मरण तथा बुद्धावस्था आदि नष्ट हो जाते हैं।

बत्तारि मंगल। अरिहंता मंगल। सिद्धा मंगल। साहू मंगल। केवलिपण्णत्तो धम्मो मंगल।

बत्तारि लोमुत्तमा। अरिहंता लोमुत्तमा। सिद्धा लोमुत्तमा। साहू लोमुत्तमा। केवलिपण्णत्तो धम्मो लोमुत्तमो।

बत्तारि सरणं पवज्जामि। अरिहंते सरणं पवज्जामि। सिद्धे सरणं पवज्जामि। साहू सरणं पवज्जामि। केवलिपण्णत्तं धम्मं सरणं पवज्जामि।

उपर्युक्त ‘बत्तारि मंगल’ मन्त्र के ध्यान से प्रत्येक पग पर मंगल का उदय होता है, तीनों लोकों की सम्पदा एव धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष कपी चारों पुत्रपार्श्व प्राप्त होते हैं और सभी बिपत्तियां नष्ट हो जाती हैं।

ऊँ अरहन्त-सिद्ध-समो गि केवली स्वाहा

उपर्युक्त विद्या अर्हन्त, सिद्ध और जगो की केवलियों के अक्षर से उत्पन्न और पन्ध्र सुन्दर वर्णों से सुशोभित है। गुणस्थान की प्राप्ति के लिए इस विद्या का ध्यान करना चाहिए। मुक्ति के महल में वीर्य पटु करने के लिए यह सीधियों के समान है। “ऊँ ह्रीं अर्हं नमः” यह मन्त्र सम्पूर्ण ज्ञान और सुखों का साक्षात्प्राप्य देने में कुशल है और सभी मन्त्रों में बृहन्मणि है। मोक्ष-प्राप्ति के लिए ‘जगमो सिद्धाजं’ मन्त्र का निरन्तर जाप करना चाहिए। यह सम्पूर्ण कर्म-कलंक समूह कपी अन्धकार के विनाश के लिए सूर्य के समान है।

“ऊँ जगमो अर्हंते केवलिनः परमयोगिने अनन्त विबुद्ध परिणाम विस्तुरज्जुलध्यामानि निर्द्वैषकर्मबीजाण प्राप्तानन्तचतुष्टयाय सौम्याय ज्ञान्ताय मंगलवरदाय अष्टादशोपरहिताय स्वाहा।”

उपर्युक्त मन्त्र के जाप से तीर्थंकर भगवान् की सम्पत्तियां तथा सुख क्रमशः प्राप्त हो जाते हैं। यह मन्त्रराज सम्पूर्ण क्लेश कपी जिन के लिए मेघ के समान है, भोग और मोक्ष देता है और भव्य प्राणियों की रक्षा करता है।

“ऊँ नमो अरहंताजं। ह्रीं” इस मन्त्र के विधिपूर्वक जाप से ससार के सभी संकट तथा पाप दूर हो जाते हैं।

इसी प्रकार ‘ज्वी’, जगमो अरहंताजं’, ‘ऊँ अर्हं’, श्रीमद्बृहन्नादि सर्वमानान्तेभ्यो नमः।” ‘जमः सर्वसिद्धेभ्यः’ आदि विविध मन्त्रों के जप की विधियों और महत्त्व का प्रतिपादन किया गया है।

पञ्चनमस्तुति-रीपक-सम्बन्ध

श्री सहिन्नन्त-अट्टारक-विरचित इस प्रकरण में सर्वप्रथम देवाधिदेव भगवान् जिनेन्द्र तथा जगोकार-मन्त्र की कथना की गई है। भगवान् जिनेन्द्र ने कर्म-कपी ईश्वर के दुर्गे को नष्ट कर दिया है, सम्पूर्ण लक्ष्मी उनके स्वयं सुशोभित होती है, इत्यादि के द्वारा भी उनका प्रभाव अवर्णनीय है, उनके स्मरण-मात्र से विष्णु, बोर, शत्रु, महामारी, शाकिनी आदि सभी नष्ट हो जाते हैं। तदनन्तर जगोकार-मन्त्र-कल्प का वर्णन किया गया है।

जगोकार-मन्त्र के पांच अक्षिकार हैं—साधन, ध्यान, कर्म, स्तवन तथा फल। यही पायत्री मन्त्र, अष्टक तथा पंचक आदि नामों से प्रसिद्ध हैं। पुष्ट और निष्पामुक्ति मनुष्यों को दत्ते नहीं देता है, सम्पूर्ण लक्ष्मी उनके स्वयं सुशोभित होती है, इत्यादि के द्वारा भी उनका प्रभाव अवर्णनीय है, उनके स्मरण-मात्र से विष्णु, बोर, शत्रु, महामारी, शाकिनी आदि सभी नष्ट हो जाते हैं। तदनन्तर जगोकार-मन्त्र-कल्प का वर्णन किया गया है।

फल-वर्णन में कहा गया है कि यमोकार-मन्त्र के स्मरण मात्र से बराम के हाथी का घब दूर हो गया तथा सेठ पुर्वान का सकट दूर हो गया। मोक्षदायक यह मन्त्र सभी इच्छित वस्तुओं को प्रदान करता है। साधन के अन्तर्गत इस मन्त्र की सिद्धि के लिए विहित विधि का विस्तृत वर्णन किया गया है। इस अनादि मन्त्र के ही कारण मध्य जीवों को मुक्ति प्राप्त होती है। इस मन्त्र का मुख पाठ निम्नलिखित है—

ॐ नमः सर्वभूष्यः।

ॐ नमः सिद्धेश्वर्यः।

ॐ नमः आचार्यभ्यः।

ॐ नमः उपाध्यायभ्यः।

ॐ नमः सर्वसाधुभ्यः।

इसके अन्तर हिन्दी में यमोकार-मन्त्र की स्तुति तथा नमोकार-मन्त्र-स्तोत्र का पाठ दिया गया है।

मन्त्र-साधन-विधान

यमो अर्हतायं। यमो सिद्धायं। यमो आचरियाय।

यमो उज्ज्वालाय। यमो सोए सम्भ साहूय।

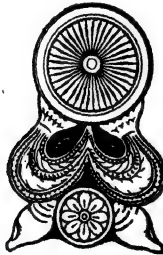
उपर्युक्त यमोकार-मन्त्र के प्रथम पद में सान, द्वितीय पद में पाञ्च, तृतीय पद में सात, चतुर्थ पद में सात तथा पंचम पद में नौ अक्षर हैं। इस प्रकार इसमें पैंतीस अक्षर हैं। लौकिक कार्यों की सिद्धि के लिए विविध बीजाक्षरों को कही पहने, कही पीछे और कही बीच में ओढ़ने से इसके छिपायीस स्वस्व (मन्त्र) बनते हैं। इसके स्मरण-मात्र से सभी प्रकार के विघ्न नष्ट हो जाते हैं और साधक को मोक्ष प्राप्त होता है।

इसके परम्परात् हिन्दी-भाषा में मन्त्र-साधन की विधि का विस्तृत वर्णन किया गया है। धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष—इन पुष्टियों की सिद्धि के अतिरिक्त, पुत्र-प्राप्ति, विघ्न-हान्ति, दुष्टों के स्पर्धन तथा कीर्तन, शत्रुओं का उच्छादन, वशीकरण आदि लौकिक कार्यों की पूर्ति के लिए भी इस मन्त्र की सिद्धि का विधान किया गया है। मन्त्र की निश्चिन तथा अमोघ सिद्धि के लिए रक्षा-मन्त्र का जाप आवश्यक है जिससे उपसर्ग तथा उपद्रव न हो।

यमोकार-मन्त्र के आध्य-विधान के उपरान्त उपवास की विधि का वर्णन किया गया है। मानसिक, वाक्चिक तथा कायिक इन तीन प्रकार के जापो में मानसिक जाप सर्वश्रेष्ठ है।

यन्त्र-मन्त्र धाम में विभिन्न यन्त्रों तथा मन्त्रों की विधि एवं विधियों सहित व्याख्या की गई है। अन्त में अनेक रक्षा-मन्त्रों, रोग-निवारण-मन्त्र, ताप-निवारण मन्त्र, शिरो-पीडा-निवारण-मन्त्र, बन्दी-गृह-निवारण-मन्त्र, अग्नि-निवारण-मन्त्र, चौर-शत्रु-निवारण-मन्त्र, भूत-श्रेत-निवारण-मन्त्र, द्रव्य-प्राप्ति मन्त्र आदि अनेक मन्त्रों का पाठ तथा विधि दी गई है।

लौकिक तथा पारलौकिक सुखों की प्राप्ति तथा मोक्ष-लाभ के लिए यमोकार-मन्त्र के स्मरण, पाठ, साधन तथा बन्धन से अधिक उपयोगी कोई अन्य मन्त्र या उपाय नहीं है। यमोकार-मन्त्र की सिद्धि के लिए प्रस्तुत पुस्तक 'यमोकार-मन्त्र-कल्प' अवश्यमेव पठनीय तथा सदृष्टनीय है।



णमोकार-मन्त्र-कल्प

—पातव-कल्याण का तोषाण

समीक्षक प० संदीप कुमार जैन

णमोकार-मन्त्र-कल्प की एक प्राचीन हस्तलिखित प्रति स्व० श्री मनोहर लाल जैन जीहरी, पहाडी धीरज, दिल्ली ने आचार्यरत्न श्री देशभूषण महाराज को अवलोकनार्थ दी थी। आचार्य श्री का णमोकार मन्त्र से जन्मजात लगाव है। अतः प्रस्तुत ग्रन्थ की पाण्डुलिपि का अध्ययन करने के उपरान्त आचार्य श्री ने महामन्त्र की प्रभावना एवं श्रावक समुदाय के कल्याण के निमित्त इस ग्रन्थ के सम्पादन का निर्णय ले लिया। प्रस्तुत समीक्ष्य ग्रन्थ वास्तव में णमोकार-मन्त्र सम्बन्धी अनेक स्तौतों, यन्त्र-मन्त्रों का अद्भुत संग्रह है। सकलमकर्त्ता ने सकोषवश अपने नाम का उल्लेख नहीं किया है। किन्तु प्रतीत होता है कि ग्रन्थ का सकलमकर्त्ता मूलसंघ के यशस्वी मुनि श्री पद्मनन्दि की परम्परा में से था।

जैन धर्मनियुवायियों का विश्वास है कि णमोकार-मन्त्र में ऐसी शक्ति निहित है जिसने मनुष्य के समस्त पाप और अनिष्ट कर्म सदा-सदा के लिए नष्ट हो जाते हैं।

इस मन्त्र के श्रद्धापूर्वक स्मरण व जाप में मनोवांछित पदार्थ प्राप्त हो सकते हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ में आचार्य श्री उमास्वाति कृत पञ्च नमस्कारस्तोत्रम में कहा गया है—

इन्द्रुदिवारश्वा रविरिन्द्रुप पातालम्बरमिलः नरलोक एव ।

किं जल्पितेन बहुना भूयनत्रयेऽपि यन्नाम नन्व विषमं तम ज न स्याम ॥ (णमोकार-मन्त्र-कल्प पृ० २६)

इस मन्त्रराज के प्रभाव से इच्छा करने पर चन्द्रमा सूर्यरूप में, सूर्य चन्द्ररूप में, पाताल आकाश रूप में, पृथ्वी स्वर्गरूप में परिणत हो सकते हैं। अधिक कहने से क्या? नीनी लोक में ऐसी कोई वस्तु नहीं है, जो इस मन्त्रराज के माधुर्य के लिए तम चाहें पर मम और विषम चाहें पर विषम न हो जाए।

जैन समाज में आचार्यरत्न श्री देशभूषण एक मित्र पुरुष के रूप में पूज्य हैं। भाग्यवश ये नगर-नगर, ग्राम-ग्राम में उनकी अलौकिक साधना एवं मित्रियों के विषय में प्रायः चर्चा होती रहती है। किन्तु आचार्य श्री की प्रेरणा का मूल उद्गम णमोकार मन्त्रमंत्र है। यह महामन्त्र की निरन्तर ममाराधना करते हैं। उन्होंने क. शब्दों में—

ओ पञ्चमस्कार कोऽप्युदागे जगत्सु य ।

सम्पदोऽष्टौ स्वयं धर्त्ते रत्नेऽनन्ता स्तुतः स ता ॥२॥

नीनी लोकों में अतिशय उदार पञ्चमस्कारमन्त्र आश्चर्यजनक है। जो स्वयं तो अष्टमिद्वियों को ही धारण करता है किन्तु स्मरण किये जाने पर वह अनन्तमिद्वियों को देता है।

वर्त्तंऽनुकूल एवान्यो भूषितमात्रमपि प्रभु ।

एव पञ्चमस्कार प्राप्तिस्तोभ्येऽपि भुषितः ॥३॥

समस्त में सामर्थ्यशील अन्य व्यक्ति (राजा, महाराजा) अनुकूल होने पर ही भूषित (भोग) मात्र देते हैं किन्तु यह पञ्च नमस्कार मन्त्र ही ऐसा है जिसे उल्टा पढ़ने पर भी भूषित प्राप्त होती है।

णमोकार-मन्त्र में कुल पाच पद और पैंतीस अक्षर हैं। किन्तु इसके सक्षेपीकरण से कई अन्य मन्त्र भी बन जाते हैं। यथा—
पैंतीस अक्षरों का मन्त्र—णमो अरिहताण, णमो सिद्धाण, णमो आरियाण,

णमो उवज्जायाण, णमो लोए सव्वमाहूण ।

सोमह अक्षरों का मंत्र—अरिहृत-सिद्ध-आश्चर्य-उबन्धाय-साहू

अथवा

अहंस्तिष्ठार्थं उपाध्याय सर्वं साधुभ्यो नमः ।

छ. अक्षरों का मंत्र—अरिहृत सिद्ध, ओं नमः सिद्धेभ्यः, नमोऽहंस्तिष्ठेभ्यः ।

पाञ्च अक्षरों का मन्त्र—अ-सि-आ-उ-सा, यमो सिद्धाण ।

चार अक्षर का मंत्र—अरिहृत, अ-सि-सा-हू ।

दो अक्षर का मंत्र—ओं ह्रीं, सिद्ध, अति ।

एक अक्षर का मंत्र—ओं, ओम्, अ, सि ।

ग्रंथ में णमोकार-मन्त्र की माधना के कमिक सोपानों का विवेचन किया गया है । अनेक प्रकार के उपद्रव भ्रमण, रोग एवं भय का निवारण करने के लिए भी विविध मन्त्र दिए गए हैं । यमो की, वाप्य विधि, माला एवं आसन के सम्बन्ध में भी आवश्यक निर्देश दिए गए हैं । लोक-कल्याण की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण इस ग्रंथ को मुद्रित करवाते समय आचार्य श्री की यह भावना रही होगी कि इस ग्रंथ के प्रकाशन से जैन धर्मानुयायियों की धर्म में निष्ठा केन्द्रित होगी और वे अपने मजल-कायों की सिद्धि एवं अनिष्ट-निवारण के लिए जैनतर मन्त्रों का आश्रय न लेकर कल्पवृक्ष तुल्य णमोकार-मन्त्र की शरण में आकर जीवन को सार्थक बनायेंगे ।



भावनासार (द्रव्य संग्रह की टीका)

— लघुकाव्य दार्शनिक कृति

समीक्षक : डॉ० लालचन्द जैन

द्रव्यसंग्रह ११वीं शती के आचार्य मेघिचन्द्र सिद्धान्त देव की एक दार्शनिक कृति है। इसकी रचना शीरोलेती प्राकृत भाषा में की गई है। साध ५८ गाथाओं के द्वारा आचार्य ने जैन धर्म-दर्शन के मूलभूत सिद्धान्तों का, विशेषकर तत्त्व मीमांसा का, सारगर्भित विवेचन प्रस्तुत कृत है किया है। विषय-वस्तु की दृष्टि से उक्त ५८ गाथाओं को तीन अधिकांगों में विभाजित किया गया है। ये तीनों अधिकार भी एकाधिक अंतराधिकारों में वर्गीकृत हैं।

पहले अधिकार में तीन अंतराधिकार और सत्ताईस गाथाएँ हैं। प्रथम अंतराधिकार की १४ गाथाओं में जीव द्रव्य का स्वप्न विवेचन उपलब्ध है। दूसरे अंतराधिकार में पांच अजीव द्रव्यों (पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल) का १५ की गाथा से २२ वीं गाथा तक अर्थात् ८ गाथाओं में विवेचन किया गया है। शेष ५ गाथाओं (२३-२७) में पांच अन्तिकायों, अन्तिकाय का स्वरूप, छह द्रव्यों के प्रदेशों और प्रदेश का लक्षण तथा काल को अकाय के होने के कारण का उल्लेख कर तीसरा अंतराधिकार समाप्त किया गया है। दूसरे अधिकार की ११ गाथाओं में जीवादि सात तत्त्वों और पाप-पुण्य सहित नौ पदार्थों का स्वरूप बतलाया गया है। तीसरे अधिकार में कुल बीस गाथाओं को दो अंतराधिकारों में विभाजित किया गया है। इसमें व्यवहार और निश्चय मोक्ष मार्ग (सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यग्चारित्र्य), ध्यान और रात्र परमेष्ठियों अरिहन्त, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु के स्वरूप का उल्लेख किया गया है। इस प्रकार जिनामग का सार सूत्र रूप में द्रव्य संग्रह में संग्रहीत है। दूसरे शब्दों में सम्पूर्ण जागम रूपी यागर को द्रव्यसंग्रह रूपी यागर में भर दिया गया है।

यही कारण है कि यह लघुकाव्य ग्रंथ दिगम्बर जैन परम्परा में बहुत महत्त्वपूर्ण माना गया है। इसकी महत्ता इस ग्रंथ पर विभिन्न आचार्यों और विद्वानों द्वारा विभिन्न भाषाओं में संस्कृत, हिन्दी, कन्नड, मराठी, गुजराती, अंग्रेजी आदि में लिखी गई छोटी-बड़ी टीकाओं से सिद्ध होती है। आचार्य ब्रह्मदेव (ई० सन् १२६०-१२२३) ने सर्वप्रथम द्रव्य संग्रह संस्कृत टीका लिखी थी। इसमें अधिक प्राचीन टीका इस ग्रंथ की आज तक उपलब्ध नहीं हुई। उसके पश्चात् ५० त्रयचन्द्र छाबड़ा की भाषा टीका अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है।

उपर्युक्त टीकाओं के अतिरिक्त १५ वीं शताब्दी से पहले 'पुट्ट्या स्वामी' ने द्रव्यसंग्रह पर कन्नड भाषा में ३००० श्लोक प्रमाण 'भावनासार' नामक टीका लिखी थी। इस टीका की भाषा प्राचीन कन्नड थी और यह ताडपत्र के ४२ पृष्ठों में लिखी हुई थी। यह छा० मनोहर लाल जी जैन जीहगे, पहाडी घोरज, विल्ली के चैत्यालय में स्थित ग्रन्थ-भंडार में अप्रकाशित संग्रहीत थी।

आचार्य अयकीर्ति के परम शिष्य और एलाचार्य विद्यानन्द जी जैसे श्रमणों के परमगुरु, जैन साहित्य के सुजक, अनुवादक, सम्पादक, उपसर्ग विजयी, महान् परिश्रम जयी, कठोर तपस्वी, कन्नड, संस्कृत, प्राकृत, गुजराती, मराठी, अंग्रेजी आदि भाषाओं के अधिकारी आचार्यरत्न की देशभूषण जी महाराज को जब इस भावनासार (द्रव्यसंग्रह की कन्नडी टीका) का दर्शन हुआ तो हिन्दी-भाषियों के लाभायें इसका हिन्दी भाषा में अनुवाद कर जैन बाङ्गमय की समृद्धि में एक बहुत बड़ा योगदान किया। 'भावना सार' के हिन्दी-अनुवाद का सर्वप्रथम प्रकाशन वीर निर्वाण सं० २४८२ (सं० १९५६) में हुआ था।

'द्रव्यसंग्रह' के आज तक अनेक हिन्दी अनुवाद देखने में आये लेकिन भावनासार का हिन्दी अनुवाद जैसा उत्तम कोटि का अनुवाद दृष्टिगोचर नहीं हुआ। इस अनुवाद की निम्नांकित विशेषताएँ उल्लेखनीय हैं—

(१) प्रथम की पहली गाथा के पूर्व २४ पृष्ठों में ग्रन्थ-परिचय, सूत्र का लक्षण, वीतराम का स्वरूप, सच्चे देव का स्वरूप, भंगल करने का प्रयोजन और उसके भेद आदि का विस्तृत और प्राचीन ग्रन्थों के उद्धरणों से प्रामाणिक विवेचन किया गया है।

(२) गाथाओं के स्पष्टीकरण हेतु सर्वप्रथम गाथा का अन्यथायें उसके बाद विस्तार या विवेचन आदि के द्वारा गाथाओं के प्रत्येक विशेषण का सूक्ष्म और शास्त्रसम्मत विवेचन किया गया है। प्रत्येक कथन की पुष्टि के लिए प्राचीन जैन आचार्यों और जैनतर आचार्यों के दार्शनिक

ग्रन्थों, पुराणों और कोषों के उद्धरण ससम्बन्ध दिये गये हैं और उनकी हिन्दी भाषा में विस्तृत व्याख्या करके विषय को भलीभाँति समझाने का प्रयास किया गया है।

(३) इसकी तीसरी विशेषता है कि मूल भाषाओं की हिन्दी व्याख्या और विवेचन के अलावा सन् १९१७ में कुमार देवेन्द्र प्रसाद, आरा द्वारा प्रकाशित भारतचन्द्र बोसाल की अंग्रेजी भाषा में ज्यों की त्यों व्याख्या दे दी गई है। इससे इस हिन्दी व्याख्या की उपयोगिता और भी अधिक बढ गई है, क्योंकि अब इस 'भावनासार' नामक द्रव्यसंग्रह की टीका का अध्ययन हिन्दी और अहिन्दी दोनों प्रकार के भाषा-भाषी समान रूप से कर सकते हैं। सभी लोग द्रव्यसंग्रह के मर्म को समझ सकें इसी लोककल्याण की भावना से अंग्रेजी अनुवाद और व्याख्या का संकलन कर दिया गया प्रतीत होता है।

(४) ग्रन्थ की भाषाओं की व्याख्या करने की भाषा-बैसी इसकी सरल, सुबोध और स्पष्ट है कि सामान्यजन भी इसका स्वाध्याय कर सकते हैं। इसके अध्ययन से ऐसा प्रतीत नहीं होता कि यह हिन्दी अनुवाद अन्य भाषा से अहिन्दी भाषाभाषी द्वारा किया गया है। इससे आचार्यरत्न श्री का जैन और जेनेतर दार्शनिक ग्रन्थों के गूढ़ अध्येता और गम्भीर, अथाह ज्ञानी और महान् दार्शनिक होना सिद्ध होता है।

(५) प्रस्तुत भावनासार की हिन्दी टीका शोध-ग्रन्थों के लिए बहुत अधिक उपयोगी है। इसके अध्ययन और मनन करने से ही अध्ययनकर्ता जैन दर्शन का ही नहीं बल्कि समस्त भारतीय दर्शन का अच्छा ज्ञानकार हो सकता है, क्योंकि इसमें प्रसंगबद्ध जैन दर्शन के जनेकान्त, स्याद्वाद, सर्वज्ञवाद, तत्त्व भीमासा, आचार भीमांसा आदि की व्याख्या अन्य भारतीय दर्शनों के सिद्धांतों के साथ निष्पक्ष दृष्टि से तुलनात्मक विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज ने द्रव्यसंग्रह की कलङ टीका 'भावनासार' का हिन्दी अनुवाद करके यदि एक ओर श्री गुरुदेव स्वामी के परिश्रम को सार्थक बनाया है तो दूसरी ओर उनके विचारों का अध्ययन करने वाले समस्त इष्टकुजनों को सौभाग्यवासी बनाया है। यदि हम ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद न होता तो सभी हिन्दी भाषा-भाषी इसके साथ से बंचित रह जाते। 'द्रव्य संग्रह' की इससे अधिक उपयोगी और उत्तम कोटि की टीका आज तक देखने में नहीं आई है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी का प्रस्तुत हिन्दी अनुवाद हर दृष्टि से उत्तमः अधिनन्दनीय है।



भावनासार

—धर्म के प्रति मिष्टा का अनुरोध धन्य

समीक्षक डॉ० प्रमोद कुमार जैन

जैन समाज में सिद्धान्तदेव श्री नेमिचन्द्र जी की धर्मकृति 'द्रव्यसंग्रह' के प्रति गताब्दियों से विशेष आकर्षण रहा है। ग्रन्थकार ने ५७ भाषाओं में जैन धर्म के सारतत्त्व जीव द्रव्य, पाञ्च अजीव द्रव्य, सात तत्त्व, तौ पदार्थ, मिश्रण व्यवहार रत्नप्रद, पञ्चपरमेष्ठी तथा ध्यान का स्वरूप इत्यादि का वर्णन किया है। इस ग्रन्थ की लोकप्रियता से प्रभावित होकर अनेक समर्थ आचार्यों एवं टीकाकारों ने भारतवर्ष की विभिन्न भाषाओं में इसकी विस्तृत व्याख्या की है। श्री पुट्टप्पा स्वामी ने भी अलौकिक मुख की प्राप्ति के निमित्त शक सं० १७८१ में इस ग्रन्थ की 'भावनासार' नाम से कन्नड भाषा में टीका की थी।

राजधानी दिल्ली के जैन समाज के लोभाग्र्य श्री देशभूषण जी महाराज ने सन् १९५५ का चातुर्मास कृष्ण सप्त, दरीबा कला में सम्पन्न किया था। बर्धमान में धर्मोपदेश के निमित्त उन्हें दिल्ली के अन्य भागों में भी जाना पड़ता था। एक बार पहाड़ी धीरज में धर्म-प्रवचन, बुद्धि एवं आहार के पश्चात् उन्हें धर्मपरायण ला० मनोहर साल जी जोहरी का बैथालम एव शास्त्र-भण्डार देखने का अवसर प्राप्त हुआ। आचार्य श्री कलन्दी भाषा के समक्ष विद्वान् हैं। अतः शास्त्र-भण्डार का निरीक्षण करते हुए ताडपत्रों पर प्राचीन कन्नड लिपि में लेखबद्ध 'भावनासार' ने उन्हें विशेष रूप से आकृष्ट किया और जैन धर्म के प्रभावक एवं समर्थ आचार्य होते हुए भी उन्होंने उपरोक्त ग्रन्थ का हिंदी अनुवाद करने के लिए शास्त्र-भण्डार के स्वामी से विशेष अनुमति मागी।

प्रस्तुत ग्रन्थ का अनुवाद आचार्य श्री ने जैन धर्म के प्रचार-प्रसार एवं लोक-कल्याण के निमित्त किया था। अतः भावनासार का अनुवाद करते समय आचार्य श्री कन्नड पाठ के अनुवाद के साथ-साथ प्रत्येक महत्त्वपूर्ण विषय पर अपनी विशेष टिप्पणी देते रहे हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ के अनेक स्थानों पर उनका अनुवादक रूप गौण हो गया है और अनेक महत्त्वपूर्ण प्रसंगों पर आप एक विवेचन एवं भाष्यकार के रूप में परिलक्षित होते हैं। ग्रंथ को जन-जन के लिए उपयोगी बनाने के निमित्त उन्होंने प्रत्येक भाषा का अंग्रेजी अनुवाद भी सुधी पाठकों के लिए सुलभ कर दिया है। ग्रन्थ की प्रशस्ति से ज्ञात होता है कि इस ताडपत्रीय ग्रन्थ के अनुवाद का कार्य आसह सुदी अष्टमी वीर० सं० २४८२ रविचार की दिल्ली में सम्पन्न हुआ था।



धर्मामृतसार

—भाषा-समस्या के लिए देवनागरी लिपि अपनाने का महात्म्य

समीक्षक : कु० रुचिरा गुप्ता

आचार्यरत्न श्री देगभूषण जी महाराज प्रायः वर्षाभोगों में श्रावको के ज्ञानवर्धन एवं तत्ववर्षा के लिए प्रश्नोत्तर शैली में धर्म-निरूपण किया करते हैं। इस प्रकार के प्रवचनों में श्रावको का धर्म के प्रति उत्साह बढ़ता है और वे वैचारिक रूप से मुनि सच के सन्निकट आ जाते हैं। 'धर्माभूतसार' आचार्य श्री के इसी प्रकार के आध्यात्मिक वाग्वैभव का एक कान्तिमान रत्न है। उन्होंने सन् १९६२ में अब्दुल्लाह (तात्पुका-शिरौल, जिला कोल्हापुर, में श्रावको को अनुगृहीत करने की भावना में मराठी एवं हिन्दी भाषा में अनेकानेक प्रश्नों की धर्ममय अथावा की थी।

प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रथम अध्याय में श्रावकाचार से सम्बन्धित प्रश्नों का उत्तर देते हुए मुनि श्री ने प्रायः आरम्भ की मूल वाणी का प्रयोग किया है। आरम्भ के रहस्यों में जनसाधारण, को परिचित करने के लिए वे सरल, सुबोध भाषा का प्रयोग करते हैं। प्रश्नोत्तर के उपरान्त वे श्रावको का मार्गदर्शन करते हुए उन्हें २४ घण्टों में से एक घण्टा धर्म के कार्यों में लगाने की प्रेरणा देते हैं। द्वितीय अध्याय में तत्त्व चिन्तन सम्बन्धी प्रश्नों के सुबोध भाषा में उत्तर दिए गए हैं। तीसरे अध्याय में कविबर मुधुरदास के 'पादबंधपुराण' के अनुसार मुख-मुख का प्रश्नोत्तर शैली में विवेचन किया गया है। चतुर्थ अध्याय में आचार्य श्री ने मृगम एवं सरल भाषा में श्रावक की नियमित क्रिया के सम्बन्ध में आवश्यक सूचनाएँ दी हैं।

आलोच्य ग्रन्थ में मराठी भाषा का भी देवनागरी लिपि में प्रस्तुतिकरण किया गया है। मराठी भाषा में अनभिज्ञ हिन्दी भाषी जन देवनागरी लिपि में मराठी एवं हिन्दी का एक साथ पाठ करते हैं। उन्हें दोनों भाषाओं में अद्भुत साम्य महसूस आता है।

उम कृति का प्रकाशन एक ऐसे कालखंड में हुआ था जब भाषा की समस्या को लेकर राष्ट्र में प्रालीयता की भावना सिर उठा रही थी। आचार्यरत्न श्री देगभूषण जी महाराज ने राष्ट्र को एक सूत्र में बांधने के लिए मर्यादा पुरुषोत्तम भगवान् श्री रामचन्द्र जी के विजय दिवस दशरथा की सार्वकला का सिद्ध करने के लिए उपरोक्त महत्त्वपूर्ण तिथि पर भारतीय भाषाओं की समस्याओं के रचनात्मक समाधान के लिए देवनागरी लिपि के प्रयोग का महामन्त्र दिया था।

आचार्य श्री ने अपने दीर्घ जीवन में लगवग संपूर्ण भारतवर्ष की पदयात्रा की है और भारतवर्ष की प्रमुख एवं आबलिक भाषाओं के साहित्य एवं बोलियों में उनका महारा नादात्म्य रहा है। उन 'धर्माभूतसार' में राग-रूप स पीडित मनुष्य के लिए प्रेरक मार्गदर्शन है और साथ-ही-साथ भारत की राष्ट्रीय एकता के लिए देवनागरी लिपि का भावनात्मक रूप से अपनाने का संकेत दिया गया है।



मानव जीवन

भगवान् महावीर और मानवता का विकास

शास्त्र-गुच्छक

—चरित्र-निर्माण के तीन प्रकीर्णक

समीक्षक : वैद्य प्रेमचन्द जैन

(१) मानव जीवन

इस पुस्तक में परमपूज्य आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज द्वारा भगवान् महावीर स्वामी जी की जन्मजयन्ती के अवसर पर विष्ट भए भाषण का सार प्रस्तुत किया गया है। आचार्य श्री सर्वधर्मसद्भाव के प्रतिमान् प्रतीक हैं। इस भाषण में उन्होंने वेद, पुराण, महाभारत, श्रीमद्भगवद्गीता, कुरान इत्यादि के उद्धरण देकर सुखी मानव जीवन के लिए सदाचार एवं अहिंसा के महत्त्व पर प्रकाश डाला है।

(२) भगवान् महावीर और मानवता का विकास

इस लघु पुस्तिका में भगवान् महावीर स्वामी, उनकी ऐतिहासिकता, उनके द्वारा प्रस्थापित धर्म एवं जैन धर्म के शाश्वत सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है। इन शाश्वत सिद्धान्तों में आचार्य श्री ने मानवता के विकास के लिए शुद्ध सात्विक भोजन, सदाचारपूर्ण सरल जीवन पर विशेष बल दिया है। मासाहार के विरोध में उन्होंने अपना धर्मसम्मत वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हुए मानवजाति को अन्नरहित भोजन का त्याग करने का सन्देश दिया है।

(३) शास्त्र-गुच्छक

आचार्य श्री को जैन धर्म के पूर्ववर्ती एवं प्रभावक आचार्यों की वाणी एवं स्तोत्रों के पठन-पाठन एवं श्रवण में विशेष आनन्द आता है। समय-समय पर आत्मोद्बोधन के लिए वे प्रभावशाली आध्यात्मिक स्तोत्रों एवं स्तवनों का संग्रह कर लेते हैं। इस पुस्तक में उन्होंने बालचन्द्रोदय विरचित 'भावनाष्टकम्', स्वामी श्री ममन्तभद्राचार्य प्रणीत 'बृहत्स्वयम्भूस्तोत्रम्', श्रीमत्स्वामिसमन्तभद्राचार्य विरचित 'रत्नकरण्यभावकावार', श्रीमदमृतचन्द्रसूरि विरचित 'पुरुषार्थसिद्धयुपाय', श्री गुणभद्राचार्य विरचित 'आमानुशासनम्' एवं आचार्य श्रीमद् उमास्वामि विरचित 'नृत्पार्थसूत्र' का संग्रह किया है।

जैनधर्म के भक्तिपरक एवं तत्त्व चिन्तन से सम्बन्धित साहित्य में रुचि लेने वाले सुधी जिज्ञासुओं की सुविधा के लिए प्रस्तुत पुस्तक को पाकेट संस्करण में मुद्रित कराया गया है।

स्वानुभूति से रसानुभूति की ओर

—आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की काव्य-संगिकाएं

डॉ० मोहनचन्द

स्वानुभूति जब रसानुभूति का संसार पाकर समष्टि तक पहुँच जाती है तो तत्त्वचिन्तन की अभिव्यक्ति काव्यशक्ति से गुंजायमान रहती है। सच तो यह है कि विश्व प्रतिष्ठ धर्म ग्रन्थों की असाधारण लोकप्रियता का एक महत्वपूर्ण कारण यह भी है कि धर्मप्रभावना को काव्य साधना का मणिकोषन संयोग मिला। काव्य का स्वर पाते ही अभिव्यक्ति देश-काल-यात्र की सकुचित परिधियों से ऊपर उठकर विश्ववर्नीयता का रूप धारण कर लेती है परिणामतः उद्घाटित सत्य किसी व्यक्तिविशेष या धर्मविशेष के ही अमानत नहीं रह जाते अपितु समग्र मानवता ही उनसे लाभान्वित होती है। आचार्यरत्न श्री देशभूषण महाराज की निम्नलिखित पंक्तियों का भी यही आशय है :—

बहुत से क्या एक बिगारी चाहिए कोयसे स्वयं घबक उठेंगे।

बहुत से क्या एक अनुभव चाहिए अनुभूतता स्वयं निहार उठेंगी॥

व्यष्टि से समष्टि की ओर पदयात्रा करने से स्वानुभूति का रसानुभूति के रूप में जो रूपान्तरण होता है भारतीय काव्यशास्त्र में उसे 'साधारणीकरण' की प्रक्रिया के नाम से जाना जाता है जिसका तात्त्विक भाव है 'असाधारण का साधारण' हो जाना। ऊपर से ऐसा मयता है असाधारण का साधारण अथवा सामान्य के रूप में परिवर्तन कोई अगच्छ लक्षण नहीं है क्योंकि लोकव्यवहार में सामान्य से विशेष बनने की ओर ही लोगो की राशि देखी जाती है। परन्तु सच तो यह है कि तत्त्वचिन्तन और काव्य साधना की अपनी अलग ही आधार संहिता है। कोई भी अग्रे से अगच्छ विद्वान् या विलक्षण प्रतिभा-सम्पन्न कवि भी इस क्षेत्र में जाता है तो उसे सर्वप्रथम निजी स्वाध्याय व स्वत्व के बोध को घुसा देना होता है तभी वह एक अगच्छ कवि या तत्त्ववेत्ता बन सकता है। कारण स्पष्ट है व्यष्टि समष्टि की ओर जा रहा है, असाधारण साधारण बन गया है तथा स्वानुभूति रसानुभूति के रूप में अभिव्यक्त हो गई है। जैनधर्म के प्रभावक आचार्यों में से ब्रह्मामरत्नोप के प्रणेता श्री मानवुक्ताचार्य से अता कौन परिचित नहीं। किन्तु जिनैत्र भक्ति के भाव से संपूरित मानवुक्ताचार्य का 'माल' रचित हुआ सा जान पड़ता है जब ये कहते हैं कि ब्रह्म काल में आश्रमजटी जैसे कोकिल को कुञ्ज के लिए विषम कर देती है वैसे ही जिनैत्र भक्ति का भाव भी उन्हें 'मुक्षरित' होने के लिए बाध्य कर रहा है :—

अन्यत्वं वृत्तवत् परिहासवाच्यं, त्वद्व्यक्तितरेव गुञ्जरान्नृपते वलाम्बान्।

वत्सोक्तिः किल नवी नमुरं विरीरिति तज्ज्वावृत्तकलिकामिकरहेतुः॥

मानवुक्ताचार्य की स्वानुभूति रसानुभूति के रूप में 'मुक्षरित' हुई तो देश-काल-यात्र की सीमाओं से वे ऊपर उठ गए और जाति जिन को बुद्ध, संकर, ब्रह्मा तथा विष्णु के रूप में देखने लगे :—

मुद्रस्तत्त्वमेव विमुञ्चयितवुद्धिदोषात्वं शङ्क करोतिष्ठ भुवनभयमाह करत्वात्।

अमासि औरसिचमार्गकिनेविज्ञानात् व्यस्तं त्वमेव मग्नम् पुष्पोरलोपेति ॥

भारतीय काव्य साधना का इतिहास चाहे वैदिक परम्परा से सम्बद्ध हो गुंजायमान परम्परा से इसी तथ्य की पुष्टि करता है कि काव्यशक्तिसिद्धि वा तो 'आराधना' के भाव से उत्प्रेरित हुई वा फिर कारणिक 'संवेदन' ने बलात् काव्य को फूटने के लिए बाध्य किया। आदि काव्य रामायण के सम्बन्ध में राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त की ऐसी ही भाषणा है :—

राज पुष्पहार धरिता स्वयं ही काव्य है।

कोई-कभी कन कन कन्द सहज संताप है ॥

जैनधर्म के प्रभावक आचार्यों ने मानव प्रकृति की इस प्रवृत्ति को ज़रूरी-भाति से समझा है। परिणामस्वरूप जैनधर्म का अधिकांश साहित्य काव्यसाधना से विशेष उल्लेखित रहा है। जिनसेन एवं गुणधनकृत भाषिपुराण एवं उत्तरपुराण उत्कृष्ट कवी के महाकाव्य हैं तथा अनेक परवर्ती काव्यों के उपजीव्य भी हैं। इसी परम्परा में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की काव्य साधना की वृष्टभूमि भी अत्यन्त वैभवशाली रही है। बाल्यकाल से ही नाट्य-अभिनयन तथा संगीत गायन के प्रति उनका रुचान रहा था। एक दायित्वपूर्ण विगम्भीर साधना के आचार्य पद का निर्वाह करते हुए भी उन्होंने 'परतेशवैभव', 'अपराजितेश्वरशासन' आदि उत्कृष्ट काव्य कृतियों पर व्याख्यापरक भाष्य लिखे। उपवेश सार सग्रह के अनेक सन्दर्भ ऐसे हैं जहाँ पर महाराज श्री का बारम्बार पुनर 'काव्याभिव्यक्ति' के रूप में स्फुट हुआ है। रसानुभूति से रसानुभूति की ओर जाने का अनुभव महाराज श्री ने किया है और आत्मानुभूति की दृष्टि का समझते हुए कहा है—'आत्मलोचन वह है जो परलोचन की वृत्ति को निर्मूल कर दे। आत्मनिरीक्षण वह है जो परलोचन बर्धन की वृत्ति को मिटा दे। दूसरों की आलोचना नहीं कर सकता है जिसमें आत्म-विस्तृति का भाव प्रबल होता है।'

मीलिक सज्जन के लिए आत्मानुभूति की अनिवार्यता को रेखांकित करते हुए महाराज श्री ने कहा है—'आज आलोचकों की भरमार है, मौलिक ज्ञान कम और बहुत कम। कारण संज्ञानिकता अधिक है, अनुभूति कम। सिद्धान्तवादिता से आलोचना प्रतिकूल होती है और अनुभूति से मौलिकता। सिद्धान्त से मौलिकता नहीं आती, मौलिकता के आधार पर सिद्धान्त स्थिर होते हैं।'

आचार्य श्री ने जैनधर्म के तत्त्वचिन्तन को प्रभावशाली ढंग से प्रस्तुत करने के उद्देश्य से काव्य क्षेत्र की विभिन्न प्रतीक योजनाओं, विम्व-विधानों, अग्रस्तुत विधानों का भाष्य लेते हुए मौलिक काव्यसज्जन को भी आधुनिक बाधाम दिए हैं। प्राचीन काल से ही नीतिकारों एवं काव्य रसिकों में 'अभ्योक्ति' विद्या की काव्य रचनाओं से जीवन के यथार्थ सत्यो का उद्घाटन किया है। आचार्य श्री देशभूषण महाराज के प्रकीर्ण उपदेश सत्यार्थों में 'अभ्योक्ति' का पुट अत्यन्त प्रबल है। इस विद्या के अन्तर्गत लोक व्यवहार या प्रकृति भावि की विभिन्न वस्तुओं को मध्य करके सार्वभौमिक सत्यो का उद्घाटन किया जाता है। ऐसी काव्याभिव्यक्तियाँ इतनी अभिव्यजना-प्रधान होती हैं कि सामान्य व्यक्ति भी सहज भाव से तत्त्व को ग्रहण कर लेता है। सामान्य उपदेश की अपेक्षा ऐसी अभ्योक्तिपरक अभिव्यक्तियाँ मनुष्य के हृदय पर अपना अमिट प्रभाव छोड़ने में अधिक समर्थ होती हैं। आधुनिक हिन्दी साहित्य में 'आशिका' मैत्री द्वारा काव्य लेखन की प्रवृत्ति अत्यन्त लोकप्रिय होती आ रही है। इसी मैत्री के माध्यम से आचार्य श्री की काव्यसज्जिकाओं ने भी मानव जीवन के कटु सत्यों को उद्घाटित किया है।

इन पंक्तियों के लेखक ने उपवेश सार सग्रह (ग्रन्थ भाग) से अनेक काव्यमय अधिकाओं और अभ्योक्तियों को विविध शीर्षकों के माध्यम से संकलित रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। प्रकीर्ण रूप से बर तन बिखरे हुए उपदेशों को भाव साम्य की दृष्टि से एक शीर्षक के अन्तर्गत लाने की चेष्टा की गई है। किंचित् संकलनात्मक एवं प्रस्तुतीकरण सम्बन्धी परिवर्तनों एवं संशोधनों के अतिरिक्त समग्र सावपरकता एवं मध्य योजना की दृष्टि से महाराज श्री की मौलिकता को बनाए रखा गया है।

'ओ बन्दी देख !' सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण शायिका है जिसमें मानव मन द्वारा इन्द्रियों की दासता ग्रहण करने की दुर्बलताओं का हृदयाकर्षक वर्णन मिलता है। इन्द्रिया अपने बाह्य विषयों से पराभूत हो जाने के कारण आत्मोन्मुखी वृत्ति से पराङ्मुख हो गई हैं। इसी मानवीय दुर्बलता को विदेशी शासन की गुलामी के रूप में बाधा दिया है। विदेशी सत्ता का तब और मन दोनों पर अधिकार हो गया है। इस परतन्त्रता की जंजीरों में अकड़ा हुआ मानव भोगविनाश के पुण्यसौम्य से मोहित है और कैद कर लिया गया है। रूप-रस-गन्ध के कटीले तारों से उसकी स्वतन्त्रता बन्धक हो गई है। स्वतन्त्रता, मुक्ति, आलोक और समता से वंचित मानव मन अपने विषय भोगों की सोनुपता के कारण दासता की जंजीरों में अकड़ता हो आ रहा है।

'विषय भोगों' से लिप्त मनुष्य मुक्ति की ओर जाना भी चाहे तो भी वह बड़ा तक पहुँचने में कितना असमर्थ है—इस भाव की सौन्दर्याभिव्यक्ति 'विषयशास' नामक शायिका में की गई है। नवनाश्रिमा सुन्दरियो से आत्म-प्रकाश का मार्ग अवच्छेद हो गया है। जन-जैमिनी की ज्ञान भौकन ने तत्त्व दृष्टि को ढक दिया है। 'संभे सन्निव कसी मुने' में उस भेड़बाग की प्रवृत्ति का परीक्षा किया गया है जब मौक्तिकादी सुखबाध के मोरमुल में अत्यात्म चेतना मूठित हो जाती है और मनुष्य जानता हुआ भी सांसारिक सुखों में ही आत्म कल्याण मानता है। संभ चेतना का पुगीन स्वर उसे इस ओर जाने के लिए विषय किए हुए है। 'कर्मव्याधिकाशस्ते' नामक कविता में आश्रय के प्रतीक द्वारा फलप्राप्ति के स्याज बाधन को समझाया गया है। इस प्रकार प्रस्तुत संग्रह में अनेकानेक अभ्योक्तियाँ प्रकृति की किसी वस्तु विशेष की विशेषता द्वारा जीवन के कटु सत्यों का आभास कराती हुईं होंगी तथापि मनुष्य को वे जाती हैं। आशा है काव्य रसिक एवं अज्ञानु भोग महाराज श्री की इन शायिकाओं से आनन्दित होने के साथ-साथ ज्ञानान्वित भी होंगे।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की काव्य-सणिकाएँ

१. ओ बन्दी देख !

ओ बन्दी ! तू पूछता है—पराजय क्या है ?
पराजय है विदेशी सत्ता के सामने आत्मसमर्पण !
विदेशी तेरे देश के हर कोने में घुसता जा रहा है
ओ सोच रहा है तेरी बेहू से अनवरत रक्त
यही रक्त सींच रहा है विदेशी शासन के तब मूल को
ताकि उसने बिल सके तरह तरह के रंग बिरंगे फूल
देख ! यही तेरी परतन्त्रता है !

विदेशी किसके फल फूलों ने तुझे इतना लुभाया है
देख ! यही है तेरी परतन्त्रता का हेतु !
विदेशी सेना तुझे एक ऐसे दुर्ग में बन्दी बना चुकी है
जिसके पाखों द्वारों में लगे हैं कटीले तारों के घने जाल
ओ बन्दी ! माना बासक उदार बिल का है
तो कुछ सुविधायें भी मिल सकती हैं !
फिर भी देख ! बन्द ही पड़े हैं स्वतन्त्रता के द्वार !

फूलों की जिस सेज में तू सोया है
इनके केसर में उलझ गए हैं तेरे पैर !
जरा देख ! बन्द ही पड़े हैं युक्ति के द्वार
ये हीरों का हार उपहार नहीं है
यह है तेरी आँखों का मनमोहक उपहास
परन्तु देख ! बन्द ही पड़े हैं ज्योति के द्वार !

जिस आसार में तू बन्दी है वह है शत्रु का विजय स्तूप !
जिसमें पराजित व्यक्तित्व सदैव घाता है विषमता के गीत
ओ बन्दी देख ! बन्द ही पड़े हैं समता के द्वार !

२. विवशता

ओ सर्वज्ञ ! मैं तेरा मार्ग कैसे जानू ?
देखो न ! ये कजरारे बाहल मंझरा रहे हैं !
डांक दिया है इन्होंने मेरी आँखों के प्रकाश को !
ओ सर्वशक्ति ! मैं तुझे अब कैसे देखू ?
देखो न ! इस गगन चुम्बी अट्टालिकाओं को !
कैब कर की है इन्होंने मेरी पारदर्शी दृष्टि को !
ओ निश्चिन्त ! मैं तेरे पास कैसे जाऊँ ?
तेरे सिंह द्वार पर बैठे हैं भयंकर अहरी !
बिछा दिए हैं जिन्होंने कटौतों के कटीले जाल !
ओ भीतराणी ! मैं तेरे पथ पर कैसे चूँ ?
उन्मत्त हो चुका हूँ सुनहरे सननों की मादकता से
मैं आभा चाहता हूँ मगर पैर झड़बड़ा रहे हैं !

सुकुल-संनयन

३ आस्तिक-नास्तिक

नास्तिक ने आत्मा का अस्तित्व न माना तो क्या ?
उसके पास बिबिध का अलय कोष है !
आस्तिक ने आत्मा का अस्तित्व माना तो
उसे एक के बदले विशाल निवेश शास्त्र की रचना पड़ा !

४. संघे शक्ति कली युगे

उधर मेरे साथी भी तो बड़े हैं !
पुकार पुकार कर कह रहे हैं !
अरे ! परलोक किसने देखा है !
विजय का आनन्द किसने सूटा है !!
ये पौद्गलिक सुख हमें प्रत्यक्ष है !
ये भोग हमारे निःसर्ग हैं !
इन्हें पराजय कौन कहता है ?

वर्तमान को छोड़ रहा है !
भविष्य के लिए दौड़ रहा है !!
अरे निपट मूर्ख है !

शब्द-रूप-रस-गन्ध-स्पर्श !
सुख दुःख के हमारे साथी हैं !
इनके दुर्बोध साथ को भला—
पराजित कौन कर सकता है ?

अपन भी सबके साथ ही चलेंगे !
ओ सबके साथ होया !
वही अपन का भी सही !!

५. कर्मण्येवाधिकारस्ते

“कर्म मे तेरा अधिकार है, फल मे नहीं”
सबियों से मनुष्य इसे गाता आया है !
परन्तु तब उसे साक्षात् निभाता आया है !!
झुके हुए आत्म बल ने सम्बोधित किया—
“फल देने के लिए होता है अपने लिए नहीं”

कच्चे फलों को मैं बांधे रखता हूँ
क्योंकि वे खट्टे होते हैं, अबोध होते हैं !
भिठास उनमें जब आती है
तो उन्हें दे दिया करता हूँ
तब ने फल को समझाया
“भला परिपक्व के लिए कैसा बन्धन” !

६. आत्म-बलिदान

चेत के ब्रह्मकृते सहोने मे
धूप बह रही थी विकराल बब कर !
एक पवित्राग्नि ने जल का भरा बड़ा
काठ की पट्टी पर टिका दिया
भड़े के नीचे या गरम नू से छतपत्ता !
पानी का प्याला रेत का डेर !
कभी कभी बध्मन असह्य होता है !
बलिदान का भाव सुखरित हुआ
मैंने देखा—जल बिन्दु टपका
प्यासी रेत ने उसे सोख लिया
फिर दूसरा बिन्दु टपका पर
बह भी न बच सका !
मैं नहीं जान सका—नीचे गिरते हुए
और सोखे हुए जल बिन्दुओं के मुक्ति भ्रम को !
और रेत की समस्त मुमंसता को
किन्तु मैंने देखा कि अब बड़ा बाली है !

७. स्वप्न सृष्टि

हेर रात के चुप अंधेरे में कबूतर आया अपने नीड़ में
मंगल प्रभात का स्वप्न टूट गया आला बाली का
केवल अंधे थे उनका पोषण करने वाली नहीं थी
बह निराशा चारों ओर घूमा पर उसे नहीं पा सका
मैंने उसकी निराशा-कण आँखों में झाँका
उसकी झुक बेवना को पड़ा और आत्मा को टटोला
मुझे स्मरण हो आई वह राणी
जहाँ संयोग है वहाँ वियोग भी होगा
ओ संयोग में सुखी है वह वियोग में दुःखी होगा
संयोग-वियोग से ऊपर उठ सके ऐसी अनुभूति उसने कहा !

वियोगी कबूतर रो रहा था
ब्रह्म अपने अण्डे की उसके लिए भार थे
जो ही ममता का भ्रम दे सकसी पिता नहीं
किन्तु वह भार उस बिल्ली को नहीं सबा
जितने कबूतर की स्वप्न सृष्टि को
एक ही झपट में उठा लिया था

८. वसुधैव कुटुम्बकम्

जानू वह नहीं जो हमारे ही बैसा है
मनुष्य मनुष्य बैसा है इसलिए मनुष्य मनुष्य का जानू नहीं !
बीप बालोक देता है घले ही वह पूरब का हो या पश्चिम का
आलोक का जानू बालोक नहीं हो सकता !

९. गर्बोन्माद

संस्मृत कवि ने टिटुमि से कहा—
“हे कवे ! ऐसी कल्पना मत कर कि मैं गर्बोन्माद हू ।
राशि में जब वहन अन्यकार छा जाता है
सारा जगत् निष्पत्त सुख से होता है
ऐसे मे कुछ अनिष्ट भी हो सकता है
यदि ऐसे मे निरासम्ब आकाश नीचे गिर पड़े
मैं सोचता हूँ उसे कौन बोलेगा ?
इसलिए मैं अपने पैरों को ऊपर किए सोता हूँ
कवे ! विश्वास कर यह मेरा गर्बोन्माद नहीं !”

१०. सुरक्षा

एक तने पर अनेक शाखाएँ हैं
एक शाखा पर अनेक फल !
एक फल में अनेक बीज होते हैं
बीज फिर कभी वृक्ष बनेंगे—
इस उम्मीद से फलों ने उन्हें
अपने उदर में छिपा रखा है !

११. वसन्त फिर आएगा

एक हूडा सूँचे वृक्ष से बोला
बोह ! यह क्या ! फल नहीं,
फूल नहीं, एक पत्तल भी नहीं !
गंभी टहमियों से बला कैंडी बोला ?
बाहू दे पत्तलक ! कैसा बुरा हाल किया !
वृक्ष झूठे की झुरियों पर मुक्कराया
और उसकी झूबंला पर हंसकर कहने लगा—
मनुष्य ! बसन्त फिर आएगा ! जीवन नहीं

१२. बहुत से क्या

बहुत से क्या एक चिंगारी चाहिए
कोयले स्वयं ब्रह्मक उठेंगे !
बहुत से क्या एक बीज चाहिए
वृक्ष स्वयं बिल उठेंगे !
बहुत से क्या एक हिसोर चाहिए
जल स्वयं गहक उठेंगे !
बहुत से क्या एक मनुष्य चाहिए
मनुष्यता स्वयं निखर उठेंगे !

१३. मैं कैसे मानूँ ?

जेठ ने कहा बुधिराज ! मैं कैसे मानूँ—
“घन अनर्थ का मूल है इसलिए बुरा है”
महाराज ! जब मैं निर्धन था तो कोई कबर न थी
मैं संयमी था किन्तु फिर भी बेईमान कहा जाता था

महाराज ! आज मैं धनी हूँ लोग बारम्बार पूछते हैं
असंयमी हूँ फिर भी लोग सहानु कहते हैं
जब बताओ मैं कैसे मानूँ—घन बुरा है ?

१४. मिलन और विरह

मिलन में सुख है विरह में वेदना !
मानव मिलन-अंगी है और विरह-विद्वेभी !
पर उसे क्या मायूस विरह के बिना मिलन का सुख कैसा ?

१५. काटना और साधना

काटना सहज है साधना कठिन
कीची अकेली चलती है क्योंकि
उसका काम है सीधा ‘काटना’
सुई धागे के बिना चल नहीं सकती
क्योंकि ‘सीने’ में अनेक घुमाव जो होते हैं !!

१६. नेपथ्य में

मैं बूढ़ रहा था भगवान् को
भगवान् खोज रहे थे मुझे !
अकस्मात् हम दोनों मिल गए
न तो वे मुझे और न मैं मुका
म वे मुझसे बड़े थे और न मैं उनसे लघु था
एक पक्ष मुझे उनसे विभक्त किए था
बहु हटा और मैं भगवान् बन गया !

१७. अस्तित्वहीन

केवल गति ही नहीं स्थिति भी चाहिए
पवन में गति है पर स्थिति नहीं
बहु पल में होता है ठब्का और पल में गरम
पल-पल में सुरभित और दुर्गन्धित भी !
अपता है उसका कोई अपना अस्तित्व ही नहीं !

१८. समन्वय

बादल बने वा रहे थे बरसने
अनन्त ने उनका सम्मान किया !
बादल बने आ रहे थे बरस कर
अनन्त ने उन्हें छाती से चिपका लिया !!

१९. सापेक्षता

बहु ठंडक किस काम की
जो पानी को पत्थर बना दे ।
बहु गर्मी भी क्या घुरी है
जो पत्थर को भी पानी बना दे ॥

२०. तप का चमत्कार

भला लघु बने बिना भी कोई ऊँचा उठ सकता है ?
जब बादलों से भरकर भारी हुआ कि नीचे जला गया !
पान में तपकर लघु हुआ कि बाष्प बन कर अनन्त में लीन हो गया
तपे बिना कौन लघु हो सकता है ?
और लघु बने बिना कौन अनन्त को छू सकता है ?

२१. गतिरोध

सिगनल मुका, रेल चलती गई ।
बहु तन्मय रहा, रेल रुक गई ।
गतिरोध वहाँ होता है जहाँ तन्मयता होती है ।

२२. प्रकाश और तिमिर

सूर्य ! तुम्हारे पास सब कुछ है आचरण नहीं !
तिमिर अपने अंधत्व में
समूचे विश्व को छिपा लेता है !
तम में साम्य है, एकत्व है
रवि, तुम यह नहीं कर पाते !
तुम्हारे रश्मिजाल में
विस्लेषण है, भेद है !
शान्ति और मोन को लेकर
जाता है तिमिर
सहकरस्मि ! तुम लाते हो
आलस और दुर्गुण !

२३. आरोप की भाषा

कोलाहल होता है, हन बन जाते हैं
 शान्ति होती है, हन सो जाते हैं
 यह हमारी आरोप की भाषा है
 सचाई कुछ और ही है
 हम अगते हैं सभी कोलाहल होता है
 हम सोते हैं सभी शान्ति रहती है
 शान्ति और कोलाहल—
 हमारी ही परिधिवाँ हैं !

२४. उषा और सन्ध्या

नया आलोक लिए उषा आती है
 संसार जवाने की !
 सन्ध्या आती है खोलने को
 हमारे जीवन की एक राई !
 एक दिन वह भी आता है
 जब जीवन की सभी राई
 हो जाती हैं निश्चेष !

२५. विधि का विधान

कण कण तुम्हारा सघुर है—ईशु !
 देखो ! विधि का यह कैसा विधान है !
 ये सुरभिहीन तुम्हारे ही फूल
 क्या तुम्हारी सघुरिया के अनुरूप हैं ?

२६. रंग परिवर्तन

बादली की सफेदी में रंगे
 खनूर के तनों की बिनील होते देखा !
 और यह भी देखा ! कि अपने ही रंग
 के निषिकार पते
 शून्य में निराधार खड़े थे !

२७. उतार चढ़ाव

मैं सागर की गहराई को
 बिस्मय से देख रहा था
 किन्तु सागर मेरे मन की
 गहराई में डूबा जा रहा था
 मैं हस रहा था उमियों के
 उतार चढ़ाव पर
 वे पहले ही मेरी कल्पमात्रों के
 उतार चढ़ाव पर हंस रही थीं ।

२८. मुक्ति

रस्सी ! मुझे मुक्ति दो !
 अब तुम सम्झी हो चली हो !
 एक साथ ही बहुतों को
 बाधना चाहती हो क्या ?
 वह सचनता अब मिट चुकी है !
 तब विश्वास था अब सन्देह !
 तब बन्धन था अब मुक्ति !
 रस्सी ! तुम सम्झी हो चली हो
 अब मुझे मुक्ति दो ! मुक्ति दो !!

२९. अमृत और विष

अमृत भी मनुष्य क्लान्त हो गया है
 आज उसे विष की बूँदें पीनी होंगी !
 अन्यथा अमृत स्वयं विष बन जाएगा !
 अब विष पान कर !
 फिरकाल से तू अमृत पीने का आदी है !
 तेरा उद्गार भी विकृत हो चला है !
 संघन के क्रम का उत्सवन मत कर !
 अन्यथा अमृत स्वयं विष बन जाएगा !
 विष को अमृत किया इसलिए
 नीलकण्ठ शंकर बना है !
 जिसने विष को पना लिया
 वह असुर हो गया !

३०. यह वही सुन्दरी है

यह वही सुन्दरी है—जिसका यौवन
 बरदान बन गया था !
 जिसका हर चरण हजारों आँखों
 का नूपुर पहन चुका था !
 जिसके सौन्दर्य की गहराई में
 हजारों स्नेह बिन्दु समा चुकी थी
 यह वही सुन्दरी है—जिसके बुढ़ापे ने
 हजारों इन्द्रियों में उपहास भर दिया है !
 जिसके होठों की पपड़ियों में
 समा चुकी है यूषा की राख !
 जिसके झुर्रियों में सिमटे हुए मुखचन्द्र ने
 जया लिए करुणा सागर में अनेक ज्वार धाटे
 जरे ! यह वही सुन्दरी है !
 जिसका बुढ़ापा बभिसाप हो रहा है !

३१. लोकालोक

इस मिट्टी के बर्तन में
 'बी तूने उठेंसा, बाती सजाई !
 पर बिन्दारी तेरे पास कहा है ?
 दियासलाई मत जला, लकड़िया मत बिस,
 बह दूरज रद्दा बावलो की बोट में
 उसकी एक किरण से आ
 याद रख ! यहा की बिन्दारी
 क्षितिज के उस पार उजाला नहीं बनेगी !

३२. दिन और रात

मनुष्य ने कृत्रिम प्रकाश कर
 रात को दिन बनाया चाह
 पर नीच से अक्षमूढ़ी आँखों ने
 यह मानने से इन्कार कर दिया
 कि अभी दिन है !
 दिन अपने साथ प्रकाश लाता है
 इसलिए वह स्पष्ट है !
 रात इसलिए अन्धेरे में रहती है
 कि वह सबको एक समान बनाना चाहती है !!

३३. नीला आकाश

ओ इष्टा ! इस रंगीन बरमे को उतार केंक !
 किसने कहा—आकाश नीला है ?
 जो नीला है वह आकाश नहीं
 धूप और छांह—नीले और सफेद की रेखा
 इस सूरज ने खींच रखी है
 नटराज ! ऊपर को देख आकाश नीला नहीं है,
 नीचे गड़दा है !

३४. ओ विदेह

इस रेसमी कीड़े ने अपने हाथों
 यद जाल कब बुना था ?
 यह अभिमन्यु इस चक्रव्यूह
 में कब घुसा था ?
 कहाँ है इस जाल का आदि बिन्दु
 मध्य बिन्दु और अन्त बिन्दु ?
 अन्तर से अभिमन्यु बिल्ला रहा है !
 मैं उस भुक्ति बिन्दु में जाना चाहता हूँ !
 जहाँ जाकों ओ व्यूहों की परम्परा ही नहीं है ।

सूचन-संक्षेप

३५. श्रद्धा का इतिहास

जासुओं की स्थाही से
 लिखा गया है—श्रद्धा का इतिहास !
 भक्ति के उद्ब्रेक से पिघल जाता है
 भक्त का कोमल हृदय !
 देख सकता नहीं भगवान्
 अपने भक्त की इस दशा को
 परम कारुणिक अपने भक्त के छातिर
 स्वयं ही पिघल जाता है ।

३६. अर्थ-गौरव

शब्द उतने ही हों जितना अर्थ !
 जल उतना ही ओ जितना मीठा !
 वे शब्द किस काम के
 जो अर्थ-गौरव को निगल जाए !
 वह जब किस काम का
 जो मिठास को ही हर से ।

३७. व्यक्ति और समूह

व्यक्ति में निर्माण शक्ति है
 किन्तु मूल्य है स्वतंत्र !
 व्यक्ति-व्यक्ति के बीच विराम है
 शक्ति संघर्ष से हीन
 जैसे—१, २, ३ (एक, दो, तीन)
 समूह में निर्माण शक्ति नहीं
 स्वतंत्र मूल्य से भी वंचित !
 उसमे एक दूसरे के बीच विराम नहीं !
 शक्ति संघर्ष से प्रेरित
 जैसे—१ २ ३ (एक दो तेइस)

३८. आवरण

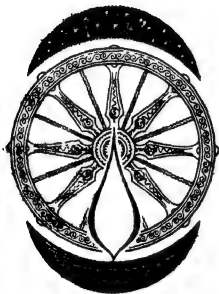
मैं आश्चर्य से देखता रहा !
 सूर्य का अभिनन्दन उसने किया
 जो तिमिर को अपने से छिपाए हुए था ।
 सत् का अभिनन्दन उसने किया
 जो असत् को अपने में छिपाए हुए था ।
 जन्म का अभिनन्दन उसने किया
 जो मृत्यु को अपने में छिपाए हुए था ।
 स्थित का अभिनन्दन उसने किया
 जो अधुनो को अपने में छिपाए हुए था ।
 मैं आश्चर्य से देख रहा हूँ !
 तिमिर शकाश का कवच पहने हुए है ।
 असत् सत् का कवच पहने हुए है ।
 मृत्यु जन्म का कवच पहने हुए है ।
 अशु स्थित का कवच पहने हुए है ।

३९. मैं महान् हूँ

अकिंचन हूँ, इसलिए मैं महान् हूँ !
 कामना हीन हूँ, इसलिए मैं सुखी हूँ !
 इन्द्रियां संयत हैं, इसलिए मैं स्वतन्त्र हूँ !
 आत्मब्रह्मा हूँ, इसलिए मैं अमय हूँ !

४०. चिन्तन और चिन्ता

चिन्तन क्या है ?
 जीवन धर्म का प्रतिबिम्ब !
 चिन्ता क्या है ?
 विह्वल मनोभावों का भय !



अमृत

कथा



जन धर्म का शाश्वत स्वरूप

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

‘वस्तुसहायो धर्मो’ अर्थात्—वस्तु के स्वभाव को धर्म कहते हैं। जिस तरह जल का स्वभाव भीतल है। जल चाहे आकाश से गिरा हो, कुएँ या बावड़ी से निकला हो, किसी झील, नदी या समुद्र से लिया जाय, भीतल ही होगा। हाँ, कुछ स्रोतों से गर्म जल भी आता है परन्तु वह स्वाभाविक नहीं होता। इस पृथ्वी में अनेक स्थानों पर बहलशील अग्निमय पदार्थ भी पाये जाते हैं। अनेक पर्वत ऐसे होते हैं जिनसे अग्निज्वाला निकलती रहती है। पृथ्वी के भीतर कहीं पर गन्धक की खानें होती हैं। किसी जगह के स्रोतों के भीचे पृथ्वी में यदि ऐसी कोई अग्निमय पदार्थ की खान हो तो वह उस जगह को उष्ण करती रहती है। इस कारण उन स्रोतों में पानी गर्म हो निकला करता है, जैसे कि राजगुहरी के कई कुण्डों में निकलता है। परन्तु स्रोतों का वह गर्म जल भी थोड़ी देर पीछे स्वयं ठण्डा होकर अपने स्वभाव में आ जाता है। इस कारण जल का धर्म या स्वभाव भीतल मानना पड़ता है।

आत्मा का स्वभाव आत्मा का धर्म कहलाता है। आत्मा ज्ञान, दर्शन, क्षमा, धैर्य आदि अनन्त गुणों का अखंड पिण्ड है। यद्यपि ससारी जीवों का आत्मा कर्मों के कारण पराधीन बना हुआ है, उसके स्वाभाविक गुण विकृत हो गये हैं, उसके गुणों में से अनेक गुण अविकसित हैं, अनेक विकृत हो गये हैं, किन्तु फिर भी उनकी स्वाभाविक अलक सर्वथा नहीं छिप सकती। जिस तरह सूर्य पर चाहे जितने बादल आ जाएँ परन्तु उसके द्वारा जगत् में होने वाला प्रकाश तो हो ही जाता है, जैसे कि बर्फा के पिण्डों में होता है। ज्ञानावरण कर्मों के द्वारा ससारी आत्मा का ज्ञान बहुत कम हो गया है। परन्तु ऐसा नहीं है कि वह सर्वथा अस्त हो गया हो, कुछ न कुछ ज्ञान प्रत्येक जीव में पाया ही जाता है। निर्गुणिया जीव में सबसे कम ज्ञान होता है। वह अक्षर ज्ञान के अनन्तर्ग भाग होता है। अर्थात् ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण है। अतः वह आत्मा में अवश्य सदा रहता है।

समा आत्मा का स्वाभाविक गुण है। कोष स्वाभाविक गुण नहीं है। इसी कारण कोष थोड़ी देर ठहरता है। उसी ही देर में कोष से आत्मा ब्याकुल हो जाता है। समा आत्मा में सदा बनी रहे तो भी आत्मा को कोई कष्ट नहीं होता। इसी प्रकार आत्मा के भीर भी स्वाभाविक गुण हैं। वे स्वाभाविक गुण जिम मार्ग पर चलने से प्रगट हो जाते हैं उसी का नाम धर्म है। कर्मों के कारण आत्मा के गुण विकृत या अल्प विकसित हो रहे हैं, जिससे कि आत्मा को संसार में जन्म-मरण, भूख-प्यास, रोग, दुःखापा, श्रेय, शोक आदि अनेक तरह के शारीरिक, मानसिक कष्ट मिल रहे हैं। आत्मा दुर्गतिगो में बँकर लगा रहा है। आत्मा जिस मार्ग पर चलने से इन कष्टों से बिल्कुल छुट जाये उसका नाम धर्म है। श्री समन्तभद्र आचार्य ने ‘रत्नकरणध्यावकाचार’ में कहा है—

धेसयाभि सवीचीन धर्मकर्मनिर्बहणम्।

संसारदुःखत सत्त्वाम्यो धरत्युत्तमे सुखे ॥

अर्थात् धर्म कर्म-ज्ञान को नष्ट करके तथा संसार-दुःख से छुड़ाकर उत्तम सुख में पहुँचाने वाला होता है, ऐसे धर्म को मैं मताना हूँ।

श्री समन्तभद्र ने ‘रत्नकरण ध्यावकाचार’ में जिस धर्म की रूपरेखा बतलाने का सकेत किया है वह धर्म जीवनधर्म के नाम से विख्यात है, जो कि संसार का सबसे प्राचीन धर्म है क्योंकि प्रचलित अवतर्पिणी युग में सबसे प्रथम इसी धर्म का उदय हुआ था। इसका संक्षिप्त इतिहास यों है—

आज से करोड़ों वर्ष पहले अयोध्या के शासक राजा नाभिधारा की रानी मन्वेवी के उदर से परम तेजस्वी पुत्र ज्येषधनाथ का जन्म हुआ था। ज्येषधनाथ जन्म से ही अवधिज्ञानी थे। जब वे बड़े हुए तो उन्होंने अपने एक ही पुत्रों को तथा जनता को खेती-बाड़ी, युद्ध,

‘अमृत-खंड’ के अन्तर्गत विभिन्न वातुमर्तों में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज द्वारा दिये गए प्रबंधनों का सार-संक्षेप डॉ॰ महेश्वर ‘निर्दोष’ द्वारा संकलित-संपादित किया गया है।

राजनीति, रत्न बुनना, नाट्यकला, चित्रकला आदि अनेक कलाएँ सिखावाई। अपनी बड़ी पुत्री शाही को अक्षर-विद्या और छोटी पुत्री कुमारी को अंकविद्या सिखावाई। इस तरह गृहस्थ दशा में उन्होंने लौकिक विद्याओं की शिक्षा सर्वसाधारण की थी। फिर जब वे सप्ताह, शरीर और भोगों से विरक्त होकर योगी बने सब एक हजार वर्ष तक अनेक कठिन तपस्याएँ करने के बाद वे सर्वश्रेष्ठ योगराग जीवन्मुक्त परमात्मा बन गये। राम, द्वेष्ट, क्रोध, मद, मोह, माया, काम आदि विकारों को आत्मा से दूर कर दिया तथा आत्मगुण-धातक ज्ञान-वर्धन, सर्वनाशक, मोहनीय और अन्तराय इन चारों कर्मों पर विजय प्राप्त कर ली। उक्त दुर्गों और कर्मों को जीत लेने के कारण - धनवान् ऋषधनाथ का उपाधिनाम 'जिन' (अर्थात् इति जिन. यानी जीतने वाला) प्रसिद्ध हो गया।

उस जीवन्मुक्त 'जिन' अवस्था में उन्होंने विशाल समवधारण नामक व्याख्यान-सभा द्वारा समस्त सुर, नर, वसु, पक्षी आदि जीवों को कर्मों तथा दुर्गों से आत्मा को मुक्त करने वाला अनुभूत मार्ग (धर्म) का उपदेश दिया, जिसका आचरण करने अनेक मनुष्यों ने दीक्षा लेकर परमात्मा पद को प्राप्त किया। जो मुनि न बन सकते थे उनके लिये गृहस्थ अवस्था में रहते हुए उससे नीची श्रेणी सुगम आचरण बतलाया। इस कारण उनके द्वारा उपदिष्ट धर्म का नाम उनके प्रसिद्ध नाम 'जिन' के अनुसार 'जैनधर्म' विख्यात हुआ।

इस तरह धनवान् ऋषधनाथ लौकिक कलाओं के सबसे प्रथम शिक्षक हुए और सबसे पहले वे योगी बने तथा अपने योग में पूर्ण सकल होकर इस युग की अपेक्षा सबसे प्रथम धर्म-प्रचारक आत्मा तीर्थंकर हुए। आत्मा को महात्मा, तदनन्तर परमात्मा बनाने की विधि बतावाई। इस प्रकार जैनधर्म का प्रवेश जगत् में अन्य सब धर्मों से पहले हुआ है। इस कारण सप्ताह का सबसे प्राचीन धर्म जैनधर्म है।

आत्मा को पूर्ण मुक्त करके परमात्मा बनाने का विधान केवल जैनधर्म में बतलाया है। अन्य धर्मों में परमात्मा केवल एक व्यक्ति को माना है, उनके सिद्धान्त के अनुसार परमात्मा अन्य कोई नहीं बन सकता वह चाहे जितनी भी तपस्या क्यों न करे। परन्तु जैनधर्म में आत्मा का सामान्य स्वरूप बतलाकर सप्ताह आत्मा को विशेष रूप से ब्रह्मासा करने बतलाया कि आत्मा सप्ताह में कर्मबन्धन के कारण अशुद्ध, विकृत, परतन्त्र होकर विविध योगियों में जन्म-मरण करता हुआ भ्रमता-फिरता है। किस तरह कर्मबन्धन बतला है? कितने उसके भेद हैं, वह योग को फल किस तरह देता है, किस तरह वह कम होता है, किस तरह बढ़ता है, वह कर्म-बन्धन जीव के किस-किस गुण को क्या हानि पहुँचाता है, किस तरह उसका भेद हलका होता है, किस तरह कर्म घटता है? इत्यादि कर्म-सिद्धान्त बड़े विस्तार के साथ जैन दर्शन में बतलाया गया है। उस सिद्धान्त के अनुसार जो व्यक्ति कर्म दूर करने की चिन्ता कोशिश करता है उसका ही शुद्ध उसका आत्मा होता है। बार-बार छोड़ साधु-नीला लेकर जो अपना सारा समय आत्म-शुद्धि के लिये ध्यान-स्वाध्याय आदि में लगाते हैं, काम क्रोध आदि को बहुत कुछ शान्त कर देते हैं, वे आत्मा से महात्मा बन जाते हैं।

वे ही महात्मा आत्म-ध्यान करते-करते जब अपने कर्मों को निर्मूल नष्ट करके अपना आत्मा पूर्ण शुद्ध बना लेते हैं तब उनके समस्त आत्मगुण कर्म-आवरण हट जाने से पूर्ण प्रकटित हो जाते हैं। अतः वे सर्वज्ञ, इन्द्रा, पूर्ण सुखी, निरञ्जन, निर्विकार परमात्मा सदा के लिये बन जाते हैं। इस तरह आत्मा, महात्मा और परमात्मा आत्मा की ही तीन श्रेणियाँ हैं। अतः जितने भी आत्मा पूर्ण ज्ञानी, पूर्ण सुखी व निर्विकार बन चुके हैं वे सभी परमात्मा हैं। इस तरह आत्मा के पूर्ण विकास का स्पष्ट विवरण जैनधर्म के सिद्धान्त में विद्यमान किसी धर्मान में नहीं बतलाया।

हिन्दुस्तान टाइम्स के सम्पादक, यात्री जी के सुनुन श्री देवदास यात्री जब इंग्लैंड गये तो वहाँ के प्रसिद्ध विचारशील लेखक जार्ज बर्नाड शॉ से मिले। बातचीत करते हुए देवीदास यात्री ने बर्नाड शॉ से पूछा कि आपको सबसे अधिक प्रिय धर्म कौन-सा प्रतीत होता है? बर्नाड शॉ ने उत्तर दिया कि "जैनधर्म"। देवदासजी ने इसका कारण पूछा तो जार्ज बर्नाड शॉ ने उत्तर दिया कि— जैनधर्म में आत्मा की पूर्ण उन्नति तथा पूर्ण विकास की प्रक्रिया बताई गई है—इस कारण मुझे जैनधर्म सबसे अधिक प्रिय है।

जैनधर्म विष्वहितकारी धर्म है। सप्ताह के प्रचलित धर्मों में किसी धर्म में तो केवल अपने धर्मानुयायियों की रक्षा करने का ही उपदेश है। जो नर नारी उस धर्म के अनुयायी न हो उनको अपना शत्रु समझ कर या तो उन्हें मार कर नष्ट करने का उपदेश दिया है या बनपूर्वक उनके अपना धर्म मनवाने की शिक्षा दी है। दूसरे धर्मानुयायियों के साथ कुछ कम या कुछ अधिक कठोर बर्ताव करने का उपदेश प्रायः सभी धर्मों (जैन धर्म के सिवाय) के ग्रन्थों में दिया गया है। किसी धर्म में यदि दया प्राप्त का क्षेत्र कुछ बढ़ाया है तो समस्त मनुष्यों की रक्षा करने का विधान उसमें कर दिया है। किसी धर्म में मनुष्य के सिवाय कुछ काम जाने योग्य पशुओं की रक्षा करने का विधान कर दिया है। अपने परमात्मा देवी देवताओं का प्रसाद (प्रसन्नता) पाने के लिये अनेक धर्मों में गाय, बकरा, बैला, सुअर, मुर्ग, घोड़ा यहाँ तक कि मनुष्य को भी मार कर भेंट करने का उपदेश दिया है। सभी पशु-पक्षी, कीड़े-नकोड़े, वादि जीवों की रक्षा करने का विधान किसी भी धर्म में नहीं पाया जाता। वह शापी मांस पर दया करने का उपदेश जैनधर्म में ही पाया जाता है। कोई भी प्राणी वह चाहे सर्प, सिंह, भेड़िया, गीध आदि दुष्ट प्रकृति का हो अथवा कबूतर, चरपोष, हिरण आदि मोक्षी प्रकृति का हो, हथौड़ी, केंद

आदि बड़े आकार का हो अथवा पीटी, मकोड़ा, मच्छर आदि छोटे आकार का हो, एकेश्वरवादी हो अथवा पंचेश्वरवादी हो, बलचर हो, बलचर हो या नमचर हो, समस्त जीवों की रक्षा करने का उपदेश जैन धर्म में दिया गया है। अतः विश्व धर्म कहलाने का अधिकार केवल जैन धर्म को ही है।

इसी 'अहिंसा परमो धर्म' का सिद्धान्त महात्मा बुद्ध ने मान कर पशुपक्ष का विरोध अवश्य किया परन्तु मांस-भक्षण को अपना कर प्रकरान्तर में हिंसा का अंश रहने दिया। आज विदेशी बौद्ध साधु मांस-भक्षण करते हैं। जैनधर्म ने अपने सबसे निम्न कोटि के अनुयायी की भी मांस का न खाना नियमित रखा। इस कारण ससार के जहाँ प्रायः सभी धर्मानुयायियों में मांस-भक्षण प्रचलित है वहाँ केवल जैन धर्मानुयायी ही मांस भक्षण से अछूते हैं।

इसके सिवाय खान-पान के विषय में जैनधर्म का सुनिश्चित सिद्धान्त है। कौन पदार्थ किस दशा में भक्ष्य (खाने योग्य) है और किस दशा में वह भक्ष्य नहीं है। पानी, दूध आदि पेय पदार्थों में से कौन-कौन पेय ग्रहण हैं और कौन-कौन से अग्रहण हैं? कौन से सर्वथा अभक्ष्य अपेय हैं और क्यों हैं? इसका सुनिश्चित वैज्ञानिक विवरण जैन धर्म के सिवाय अन्यत्र नहीं मिलता।

जीवों का वर्गीकरण जैन सिद्धान्त में जिस सुन्दर ढंग से किया गया है वैसे अन्यत्र कहीं नहीं मिलता। कौन जीव किस श्रेणी का है, उसकी कितनी इन्द्रियाँ और कितने प्राण हैं? कितनी उसमें ज्ञान शक्ति है? इसका वैज्ञानिक उल्लेख जैन-सिद्धान्त में पाया जाता है। वृक्षों में जीव प्रायः किसी भी धर्म में नहीं माना, यदि किसी ने माना है तो वह इस विषय में पूरा भ्रमाला नहीं दे सकता। परन्तु जैनधर्म इस विषय में बहुत अच्छा विज्ञान-सम्मत भ्रमाला बतलाता है। वनस्पतियों का वर्गीकरण बड़े अच्छे ढंग से जैन दर्शन में किया है। उनकी श्रद्धा, अश्रद्धा पर सुन्दर प्रकाश डाला है।

जैनधर्म का आचार आत्म्य बहुत सुन्दर है। उसके समस्त निम्न श्रेणीवार सुनिश्चित है। उनमें कहीं भी कमी या बेमि करने की संभावना भी आवश्यकता नहीं है। मनुष्य को उच्च श्रेणी की सिद्धि के लिये अपने जीवन्मुक्त अहंस्त भगवानों तथा तीर्थंकरों की प्रतिमाएँ बनवा कर उनका विधिवत् स्नान पूजन करना, दर्शन करना भी जैनसिद्धान्त में ही सबसे प्रथम ससार के समक्ष रखा। भूति मन्दिर, सिंहरवेदी का निर्माण, उनकी प्रतिमा आदि के निश्चित नियम जैनधर्म में बताये गये हैं। बुद्धि को परिष्कृत करने के लिये स्थापित सिद्धान्त तो जैनधर्म का एक अनुपम महान् सिद्धान्त है। इस तरह जैनधर्म ने प्रत्येक विद्या में बहुत स्पष्ट दिग्दर्शन किया है।

जैन धर्म की प्राचीनता

जैन धर्म का उद्देश्य अर्थात् प्रयोजन ससारी आत्मा के पाप-पुण्य रूपी कर्मजैत को छोड़कर उसको ससार के जन्म-मरणविदुखों से मुक्त कर स्वाधीन परमात्म्य में पहुँचा देना होता है, जिससे यह अशुद्ध आत्मा शुद्ध होकर परमात्म-पद में सदाकाल के लिए स्थिर हो जाये। यह मुख्य उद्देश्य है। और, गीण उद्देश्य समा, ब्रह्मचर्य, परोपकार, अहिंसा आदि गुणों की प्राप्ति करना है।

यह जगत् अर्थात् है

जगत् कोई विशेष भिन्न पदार्थ नहीं है। चेतन और अचेतन वस्तुओं का समुदाय है, जैसे वृक्षों के समूह को वन, मनुष्यों के समूह को भीड़, हाथी-घोड़े-रथ-पदादियों के समूह को सेना कहते हैं, वैसे ही यह जगत् या लोक पदार्थों के समुदाय का नाम है। यह बात आबाल-बुद्ध सभी जानते हैं कि जो वस्तु बनती है वह किसी वस्तु से बनती है, वह नाम होती है तो वह किसी अन्य वस्तु के रूप में परिवर्तित हो जाती है। अकस्मात् बिना किसी उपादान कारण के न कोई वस्तु बनती है, न मृत् होकर वह सर्वथा अभाव रूप हो जाती है। दूध से घी, खोया, मलाई बनती है, मिट्टी चूना पत्थरों के मिश्रण से मकान बन जाता है, मकान को तोड़ने से मिट्टी, लकड़ी आदि पदार्थ अलग-अलग हो जाते हैं। यह सृष्टि का एक अटल और पक्का नियम है कि सत् का सर्वथा नाश और असत् का उत्पादन कभी नहीं हो सकता। अर्थात् जो मूल पदार्थ जड़ या चेतन हैं, उनका सर्वथा नाश नहीं होता है तथा जो मूल पदार्थ नष्ट हैं वह कभी पैदा नहीं हो सकता। विज्ञान भी यही मत रखता है।

किसी वस्तु का नाश नहीं होता। यह जगत् परिवर्तनशील है। अर्थात् इसके भीतर जो चेतन और जड़ द्रव्य हैं वे सदा अवस्थाओं को बदलते रहते हैं। अवस्थाएँ जन्मतीं और बिगड़तीं हैं, मूल द्रव्य नहीं। इसलिए यह लोक सदा से है और सदा चलता जाएगा तथा अकृषि भी है क्योंकि जो वस्तु आदि-सहित होती है उसी के लिए कर्ता की आवश्यकता है, अनादि पदार्थ के लिए कर्ता नहीं हो सकता। यह जगत् स्वभाव से सिद्ध है। अर्थात् इसके सब पदार्थ अपने स्वभाव से काम करते रहते हैं।

प्रत्येक कार्य के लिये दो मुख्य कारण होते हैं—एक उपादान, दूसरा निमित्त। जो मूल कारण स्वयं कार्यरूप हो जाता है उसे उपादान कारण कहते हैं। उसके कार्य रूप होने में एक व अनेक जो सहायक होते हैं उनको निमित्त कारण कहते हैं। वैसे पानी से

आप का बनना । इसमें पानी उपाराण, तथा अग्नि आदि निमित्त कारण हैं । जगत् में आग, पानी, हवा, मिट्टी एक दूसरे को बिना पृथक्पार्थ के अपने-अपने परिणामों के अनुसार निमित्त होकर बहुत से कामों और कर्मों में बल देते हैं । पानी बरसना, बहना, मिट्टी का बह जाना, कहीं जमकर घुबसी बनना, बाइलों का बनना, सूखे का प्रकाश, ताप फैलना, दिन-रात होना ये सब जड़ पदार्थों का विकास है । निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध चिन्तन में नहीं आ सकता । न जाने कौन पदार्थ अपनी परिस्थिति के बरा बिकास करता हुआ किसके किस विकास का निमित्त हो रहा है । ऐसे असंख्य परिणाम प्रसिध्द हो रहे हैं ।

बहुत-से कामों में चेतन जीव भी निमित्त होते हैं । जैसे चिड़ियों से घोंसले का बनना, बाइसी से मकान बनाना आदि, तथा कहीं चेतन कामों में भी जड़ पदार्थ निमित्त बन जाता है, जैसे अज्ञानी होने में धांग या मछ आदि । इस जगत् में सदा ही काम होता रहता है । ऐसा नहीं है कि वह कभी परमात्मा रूप से दीर्घ काल तक पड़ा रहे और फिर बने । अहा उस और ताप का सम्बन्ध होगा वहाँ बल मुक्त हो आप बना होगा । कही कभी कोई बस्ती हो जाती है, कभी-कभी ऊबड़ खेन बस्ती हो जाता है । सर्व जगत् में कभी महा-प्रलय नहीं होती । किसी थोड़े-से क्षेत्र में पचनादि की तीव्रता से प्रलय की अवस्था कुछ काल के लिए होती है, फिर कही बस्ती बसने लगती है । यों सुखता से देखा जाए तो दृष्टि और प्रलय सर्वदा होते रहते हैं । इस तरह यह जगत् अनादि होकर अनन्त काल तक चलता जाएगा ।

जैन धर्म अनादि है

जैन धर्म इस जगत् में कहीं न कहीं सदा ही पाया जाता है । यह किसी विशेष काल में शुरू नहीं हुआ है । जम्बूद्वीप के विदेह क्षेत्र में (जिसका अभी वर्तमान भूगोलशास्त्रियों को पता नहीं लगा है) यह धर्म सदा जारी रहता है । वहा से महान् पुरुष सदा ही वेद से रहित हो मुक्त होते हैं । इसी कारण उस क्षेत्र को विदेह कहते हैं । इस भारत क्षेत्र में भी यह धर्म प्रवाह की अपेक्षा अनादि काल से है । यद्यपि यह किसी काल में कुछ समय के लिए सुप्त हो जाता है, तो फिर तीर्थंकरों या मोक्षगामी केवलज्ञानी महान् आत्माओं के द्वारा प्रकाश किया जाता है । जब यह धर्म आत्मा के शुद्ध करने का उपाय है तब जैसे आत्मा और अनात्मा अर्थात् चेतन और जड़ से बरा हुआ यह जगत् अनादि अनन्त है, वैसे ही आत्मा की शुद्धि का उपाय यह धर्म भी अनादि अनन्त है । जगत् में धान्य, धान्य की तुल्य रहित शुद्ध अवस्था जावन, तथा धान्य का शुद्ध होने का उपाय—ये तीनों ही अनादि हैं । इसी तरह संसार आत्मा, परमात्मा और परमात्म पथ की प्राप्ति के उपाय भी अनादि हैं ।

ऐतिहासिक दृष्टि से जैन धर्म की प्राचीनता

यह जैनधर्म अनादि काल से चला आ रहा है । हम यदि थोड़े हुए इतिहास की ओर दृष्टि डालें तो पता चलेगा कि अहाँ भारत की ऐतिहासिक सामग्री मिलती है वहा तक जैनधर्म पाया जाता है । इस बात के प्रमाण यहाँ नमूने के रूप में एक दो ही दिए जाते हैं जिससे अधिक विस्तार न हो जावे ।

मेजर जनरल फर्लॉन्ग साहब (Major General J. G. R. Furlong) अपनी पुस्तक The short studies of comparative religion p.p. "243-44" में कहते हैं—

All Upper, Western North & Central India was, then say, 1500 to 800 B. C. and indeed from unknown times, ruled by Turanians, conveniently, called Dravida and given to tree, serpent and the like worship..... but there also existed throughout Upper India an ancient & highly organised religion, philosophical, ethical & a severely ascetical viz Jainism.

भावार्थ—ई० सन् ८०० से १५०० वर्ष पहिले तक तथा वास्तव में अज्ञात समयों से यह कुल भारत तुरानी या द्रविड़ लोगों द्वारा शासित था जो पृथ्वी पर सर्व आदि की पूजा करते थे किन्तु तब ही उसी भारत में एक प्राचीन, उत्तम रीति से संगठित धर्मतत्त्व-ज्ञान से पूर्ण सदाचार रूप, तथा कठिन तपस्या सहित धर्म अर्थात् जैन धर्म मौजूद था ।

इस पुस्तक में ग्रन्थकार ने जैनो के ऐसे भाषों का पता अन्य देशों में प्राप्त भाषों में पाया जैसे ग्रीक आदि में । उसी से इनका अस्तित्व बहुत पहिले से सिद्ध किया है । दुनिया के बहुत से धर्मों पर जैन धर्म का असर पड़ा—ऐसा इसमें बताया है ।

बौद्धिक बाह्यम में तीर्थंकर

आजकल के इतिहास ज्ञानेय, यजुर्वेद आदि को प्राचीन ग्रन्थ मानते हैं । उनमें भी जीव तीर्थंकरों का वर्णन है । जीवियों के २२वें तीर्थंकर अरिष्टनेमि का नाम नीचे के धर्मों में है —

स्वस्ति न इन्द्रो वृद्धश्रवाः स्वस्ति नः पूषा विश्वदेवाः ।

स्वस्ति मरुतास्यो अरिष्टनेमिः स्वस्ति नो बृहस्पतिर्दधातु ॥

(ऋग्वेद, १/८६/५)

भावार्थ—महा कीर्तिवान् इन्द्र विश्वदेता पूषा तादृशं रूप अरिष्टनेमि व बृहस्पति हमारा कल्याण करें ।

वाजस्य नु प्रसव आ बभूवेना च विश्वा भुवमनि सर्वतः ।

स नेमि राजा परिधाति बिभ्रान् प्रजां पुष्टिं वर्धयमानो अस्मि स्वाहा ॥

(यजुर्वेद, अध्याय १ मन्त्र २५)

भावार्थ—वाजस्य को प्रगत करने वाले ध्यान का इस संसार के सब भूत-जीवों के लिये सर्व प्रकार से वधार्थ रूप कवन करके जो नेमिमात्र अपने को केवलज्ञानादि आत्मबलपुष्टय के स्वामी और सर्वतः प्रगत करते हैं और जिनके वधायम उपदेश से जीवों को आत्मस्वरूप की पुष्टि शीघ्र बढ़ती है, उसकी आहुति हो ।

अर्हन् विश्वं साधकानि धन्वाहर्निमिषं वज्रतं विश्वकम्पन् ।

अर्हमिषं वसते विश्वमम्यं न वा ओजीषो बह्व्यवस्ति ॥

(ऋग्वेद मं० २ सू० ३३, मंत्र १०)

भावार्थ—हे अर्हन् ! आप वस्तु स्वरूप धर्म रूपी वाणी को, उपदेशरूपी धनुष को तथा आत्मबलपुष्टय रूप माधुपणों को धारण किये हो । हे अर्हन् ! आप विश्वरूप प्रकाशक केवलज्ञान को प्राप्त हो । हे अर्हन् ! आप इस संसार के सब जीवों की रक्षा करते हो । हे कामादि को अलग वाले ! आपके समान कोई बलवान् नहीं है ।

इस मन्त्र में अरुहन्त की प्रशंसा है, जो जैवियों के पाष हरमेषिठयो मे प्रथम हैं । श्री मन्त्र साधु महावीर भगवान् का नाम भीष के मन्त्र में है—

आतिष्यकर्मप्रसन्नं महावीरस्य नामहः ।

कर्मप्रसन्नमित्येति श्री राज्ञोः सुरासुता ॥

(यजुर्वेद, अध्याय ११, मन्त्र १४)

योगवासिष्ठ अ० १५, श्लोक ८ में श्री रामचन्द्र जी कहते हैं—

मार्हं रामो न मे बाधो भावेत् न मे न मे मनः ।

आतिष्यात्माधुमिष्यमि त्वात्ममयेव जिनो यथा ॥

भावार्थ—मैं राम हूँ । न मेरी बाधा पदार्थों में है । मैं तो जिन के समान अपनी आत्मा में ही शान्ति स्थापित करना चाहता हूँ ।

वाल्मीकि रामायण(बालकाण्ड १४ सर्ग, श्लोक १२) में महाराज दशरथ द्वारा श्रमयो को भोजन देने का उल्लेख मिलता है:—

“अथगात्रधैव भूम्जते”

श्रमणाः दिग्भ्याम्—भूषण टीका

महाभारत (वन पर्व अ० १८३, सू० ७२७, मुद्रित १६०७ वारतचन्द्र सोम) के अनुसार हृदय वशी काश्यप गोत्री आदि सबसे महाव्रतधारी महात्मा अरिष्टनेमि मुनि को प्रणाम किया ।

यहां २२वें तीर्थंकर का मन्त्र है, जिनका नाम ऊपर वेद के मन्त्रों में भी आया है ।

मार्कण्डेय पुराण (अ० ५३) के अनुसार—ऋषभदेव ने पुत्र भरत को राज्य दे बन में आकर महा संन्यास ले लिया ।

(यहां जैवियों के प्रथम तीर्थंकर का वर्णन है ।)

भारतवर्ष के लग्ग ५ अ० २ सू० ३६६-६७ में जैवियों के प्रथम तीर्थंकर श्री ऋषभदेव को महर्षि विश्वंकर उनके उपदेश की बहुत प्रशंसा मिली है । भारतवर्ष के टीकाकार सात्ता वासिष्ठाय भी सू० ३७२ में लिखते हैं कि मुकुन्देव जी ने जगत् की मोक्ष-मार्ग दिखाया और अपने आप भी मोक्ष होने के कर्म किये, इसीलिये मुकुन्देव जी ने ऋषभदेव जी को नमस्कार किया है ।

जैनधर्म की मौलिकता

जैनधर्म हिन्दू धर्म की शाखा नहीं हो सकता। क्योंकि जो उसकी शाखा होता है उसका मूल भी वही होता है। जो हिन्दू कर्त्तावादी हैं उनसे विरुद्ध जैनमत कहता है कि जगत् अनादि व अकृत्रिम है, उसका कर्त्ता ईश्वर नहीं है। जो हिन्दू एक ही ब्रह्मय अर्थात् मानते हैं उनसे विरुद्ध जैनमत कहता है कि लोक में अनन्त परब्रह्म परमात्मा, अनन्त सत्तावी आत्मा, पुद्गल आदि अङ्ग पदार्थ, ये सब स्वतन्त्र हैं। कोई किसी का बन्ध नहीं। जो हिन्दू आत्मा या पुरुष को कूटस्थ नित्य या अपरिणामी मानते हैं उनसे विरुद्ध जैनधर्म कहता है कि आत्मार्थ स्वभाव न त्यागते हुए भी परिणमनशील हैं, तब ही राग-द्वेष भावों को छोड़ वीतराग हो सकती हैं। जैन लोग उन ऋषिवादि यैवों को नहीं मानते जिनको हिन्दू लोग अपना धर्मशास्त्र मानते हैं। प्रोफेसर जैकोबी ने आक्सफोर्ड में जैनधर्म का हिन्दू धर्मों से मुकाबला करते हुए कहा है—जैनधर्म सर्वथा स्वतन्त्र है। मेरा विश्वास है कि यह किसी का अनुकरण रूप नहीं है और इसीलिये प्राचीन भारतवर्ष के तत्त्वज्ञान और धर्म-मन्दिर के अध्ययन करने वालों के लिये यह एक महत्त्व की बात है।

(पृष्ठ १४१ गुजराती जैन दर्शन, प्रकाशक अधिपति जैन, भावनगर)

बौद्धधर्म पदार्थों को नित्य नहीं मानता है, आत्मा को क्षणिक मानता है, जब कि जैनधर्म आत्मा को द्रव्य की अपेक्षा नित्य, किन्तु अवस्था की अपेक्षा अनित्य मानता है। जैनधर्म में एक द्रव्य है, उनकी बौद्धों के यहाँ मान्यता नहीं है।

इसके विरुद्ध बौद्ध जैनधर्म की लक्ष्य जकर है। पहले स्वयं गौतम बुद्ध जैन मुनि पिहितोत्थव के शिष्य-साधु हुए। फिर उन्होंने मृतक प्राणी में जीव नहीं होता, ऐसी धांका होने पर अपना भिन्न मत स्थापित किया। (देखो जैनधर्मान-सार, देवनागि कृत).

प्रोफेसर जैकोबी भी कहते हैं—

"The Buddhist frequently refer to the Nirgranthas or Jains as a rival sect but they never so much as hint this sect was a newly founded one. On the contrary, from the way in which they speak of it, it would seem that this sect of Nirgranthas was at Budha's time already one of long standing, or in other words, it seems probable that Jainism is considerably older than Buddhism.

(देखो पृष्ठ ४२ गुजराती जैनदर्शन)

आचार्य—बौद्धों ने बार-बार निग्रन्थ या जैनों को अपना मुकाबला करने वाला कहा है, परन्तु वे किसी स्थल पर कभी भी यह नहीं कहते हैं कि यह एक नया स्थापित मत है। इसके विरुद्ध जिस तरह वे वर्णन करते हैं उनसे यही प्रकट होगा कि निग्रन्थों का धर्म बुद्ध के समय में दीर्घ काल से मौजूद था, अर्थात् यही सम्भव है कि जैनधर्म बौद्धधर्म से अधिक पुराना है।

जैकोबी ने आत्म शब्द को बौद्ध ग्रन्थों में पाप के अर्थ में देखकर तथा जैन ग्रन्थों में जिससे कर्म आते हैं व जो कर्म आत्मा में जाता है ऐसे असली अर्थ में देखकर यह निश्चय किया है कि जहाँ आत्म शब्द का मूल अर्थ है वही धर्म प्राचीन है।

Dr. Ry Davids डॉ॰ राई डेविड्स ने "Buddhist India" p. 143 में लिखा है कि—

"The Jains have remained as an organised Community all through the History of India from before the rise of Buddhism down today."

आचार्य—जैन लोग भारत के इतिहास में बौद्ध धर्म के बहुत पहिले से अब तक संगठित जाति के रूप में बने आ रहे हैं। लोकमान्य बालगंगाधर तिलक 'केसरी' पत्र में १३ दिसम्बर १९०४ में लिखते हैं कि—बौद्धधर्म की स्थापना के पूर्व जैनधर्म का प्रकाश फैल रहा था। बौद्धधर्म पीछे से हुआ यह बात निश्चित है। हटर साहिब अपनी पुस्तक इण्डियन इम्पायर् के पृष्ठ २०६ पर लिखते हैं कि—

जैनमत बौद्धमत से पहिले का है। ओल्फनबर्ग ने पाली पुस्तकों को देखकर यह बात कही है कि जैन और निग्रन्थ एक हैं। इनके रहते हुए बाद में बौद्धमत उत्पन्न हुआ।

(See Buddha's life & Haey's translation 1882)

जैनमत बौद्धमत से भी उतना ही भिन्न है जितना भिन्न कि हम उसे किसी भी और मत से कह सकते हैं।

बौद्ध ग्रन्थों में तीर्थंकर

ऐतिहासिक खोज (Historical Gleanings) नाम की पुस्तक में, जिसको बाबू विमलचरण लॉ एम० ए० बी० एल० नं० २४ सुकिया स्ट्रीट, कलकत्ता ने सन् १९२२ में सम्पादन कर प्रकाशित कराया है, इस सम्बन्ध में बहुत से प्रमाण लिखे हैं, जिनमें से कुछ यहाँ नीचे दिये जाते हैं—

आचार्यपाल जी वेदामृतजी की महाराज अभिलेखों के

(१) गौतम बुद्ध राजगृही में निर्गन्ध नातपुत्र (श्री महावीर) के शिष्य बुधसकुल वादी से मिले थे ।

(यज्जिमनिकाय ब० २)

(२) श्री महावीर गौतम बुद्ध से पहिले निर्वाण हुए ।

(यज्जिमनिकाय सामयामसुत्त व दीघनिकाय पासिक सुत्त)

(३) बुद्ध ने अनेकको (नन्द दिग्गम्बर साधुओं) का वर्णन लिखा है ।

(दीघनिकाय कस्सप सिंह मावे)

(४) निर्गन्ध नायको का देवता निर्गन्ध है—निर्गन्ध सावकानाम् निर्गन्धो देवता । (पाली त्रिपिटक निग्गमपत्र १७३-१७४)

(५) महावीर स्वामी ने कहा है कि गौतम जल से जीव होते हैं—सो बिण् सीतोदके सत संज्ञा होंति ।

(सुमगल विसासिनी, पत्र १६८)

(६) राजगृही ने एक वक्ता बुद्ध ने महानम को कहा कि इसिगिणा (हृषिगिरि) के तट पर कुछ निर्गन्ध भूमि पर लेटे हुए सप कर रहे थे तब मैंने उनसे पूछा—ऐसा क्यों करते हो ? उन्होंने जबाब दिया कि उनके नातपुत्र ने जो सर्वज्ञ व सर्वदर्शी है उनसे कहा है कि पूर्वजन्म से उन्होंने पाप किये हैं उन्होंने के अय करने के लिये मन, वचन, काय का निरोध कर रहे हैं ।

(यज्जिमनिकाय, जित्त १ पत्र ६२-६३)

(७) लिच्छवो का सेनापति सीह निर्गन्ध नातपुत्र का शिष्य था ।

(विनयपिटक का महायज्ज)

(८) निर्गन्ध मठवारी राजा के खजाची के बंश में भद्रा को, आवस्ती के बंशी के बंश में अकुंन को, बिम्बसार के पुत्र जघय को, आवस्ती के सर्वोपुत्त और गरुहन्नि को बुद्ध ने बौद्ध बनाया ।

(धम्मपाल कुल प्रमथदीपिनी व धम्मपदत्त कथा, वि० १)

(९) धनञ्जय श्रेष्ठी की पुत्री विमाला निर्गन्ध निगार श्रेष्ठी के पुत्र पुराणवर्द्धक को बिवाही गई थी । आवस्ती ने निगार श्रेष्ठी ने ५०० मन साधुओं को आहार दान दिया ।

(विमालावत्तु धम्मपद कथा, वि० १)

जैन धर्म के शास्त्र सिद्धान्त

हमारा धर्म, जैन धर्म है । तुम जानते हो, जैन किसे कहते हैं ? हा, ठीक है । तुम अभी इतनी दूर नहीं जा सके हो । जो, मैं ही बता दूँगा । परन्तु जरा ध्यान से सुनो ।

जैन का अर्थ है 'जिन' को मानने वाला । जो जिन को मानता हो, जिन की भक्ति करता हो, जिन की आज्ञा का पालन करता हो, वह जैन कहा जाता है ।

तुम प्रश्न कर सकते हो, जिन किसे कहते हैं ? जिन का अर्थ है, जीतने वाला । किसको जीतने वाला ? अपने असली शत्रुओं को जीतने वाला । असली शत्रु कौन है ? असली शत्रु, राग और द्वेष हैं । बाहर के कल्पित शत्रु इन्हीं के कारण पैदा होते हैं ।

राग किसे कहते हैं ? मनपसन्द चीज पर मोह । द्वेष क्या है ? मन की नापसन्द चीज नफरत । ये राग और द्वेष दोनों साथ-साथ रहते हैं । जिनको राग होता है, उसे किसी के प्रति द्वेष भी होता है और जिसे द्वेष होता है, उसे किसी के प्रति राग भी होता है ।

राग और द्वेष ही असली शत्रु क्यों हैं ? इसलिये शत्रु हैं किये हमें अल्पतः दुःख देते हैं, हमारा नैतिक पतन करते हैं, हमारी आत्मा की आध्यात्मिक उन्नति नहीं होने देते । राग के कारण माया और लोभ उत्पन्न होते हैं और द्वेष के कारण क्रोध तथा लोभ उत्पन्न होते हैं । क्रोध, मान (गर्ब), माया (कपट), और लोभ को जीतने वाला ही सच्चा जिन है ।

जिन राग और द्वेष से बिल्कुल रहित होते हैं, इसलिए उनका नाम बीतराग भी है । वे अठारह दोषों से रहित होते हैं । राग और द्वेष रूपी असली शत्रुओं का हनन अर्थात् नाश करते हैं, इसलिए ये अरिहन्त भी कहलाते हैं, अरि—शत्रु, हन्त—नाश करने वाला है ।

जिन को अरहन्त भी कहते हैं । अहंत किसे कहते हैं ? अहंत का अर्थ योग्य है । किस बात के योग्य ? पूजा करने के योग्य । जो महापुरुष राग-द्वेष को जीत कर 'जिन' हो जाते हैं, वे ससार के पूजने योग्य हो जाते हैं । पूजा का विष्टुद्ध अर्थ भक्ति है । अतः जो महापुरुष राग-द्वेष को जीतने के कारण ससार के लिए पूज्य यानी भक्ति करने के योग्य हो जाते हैं, वे अहंत कहलाते हैं । भक्ति का अर्थ है सम्मान करना, उनके बताये हुए सत्य पर चरमाना ।

जिन को भगवान् भी कहते हैं । भगवान् का क्या अर्थ है ? भगवान् का अर्थ है ज्ञान रूपी संपत्ति वाला । राग और द्वेष को पूर्ण रूप से नष्ट करने के बाद 'केवल ज्ञान' उत्पन्न हो जाता है । 'केवल ज्ञान' के द्वारा जिन भगवान् तीन लोक और तीन काल-श्री

कई बातों को पूर्ण प्रकाश के समान स्पष्ट रूप से एक साथ जान लेते हैं।

जिन भगवान् को परमात्मा भी कहा जाता है। परमात्मा का अर्थ है, परम शुद्ध आत्मा। जो परम शुद्ध आत्मा भक्त हो, वह परमात्मा है। राम-द्वेष को नष्ट करने के साथ ही आत्मा शुद्ध होता है और परमात्मा बनता है।

जैनधर्म कोषी, पागी, सायावी और लोधी संसारी देवताओं को अपना इष्टदेव नहीं मानता। बला जो स्वयं काम, क्रोध आदि विकारों में फँसे पड़े हैं, वे दूसरों को विकार रहित होने के लिये क्या आदर्श हो सकते हैं? इसलिये जैन-धर्म में सच्चे देव वे ही माने गये हैं, जो रामद्वेष को पीतने वाले हैं, कर्म रूपी शत्रुओं को नष्ट करने वाले हैं, तीन लोक के पूजनीय हो, केवल ज्ञान वाले हैं तथा परम शुद्ध आत्मा हैं।

तुम प्रश्न कर सकते हो, इस प्रकार राम और द्वेष को पीतने वाले कौन जिन भगवान् हुए हैं, इसका उत्तर है एक ही नहीं, अनेक हो गये हैं। जानकारी के लिये एक दो प्रसिद्ध नाम बताये देता हूँ।

वर्तमान काल-भक्त में सबसे पहले भगवान् ऋषभदेव हुए हैं। आप भारतवर्ष के सुप्रसिद्ध साकेत नगरी के रहने वाले राजा थे। आपने राजा के रूप में न्याय नीति के साथ प्रजा का पालन किया और बाद में संसार त्याग कर मुनि बने एवं रामद्वेष को शब्द करके जिन भगवान् होकर मोक्ष में पहुँच गये।

भगवान् नेमिनाथ, भगवान् पार्श्वनाथ, और भगवान् महावीर भी जिन भगवान् थे। ये महापुरुष राम और द्वेष को पूर्ण रूप से नष्ट करके केवल ज्ञान को प्राप्त कर चुके थे। अपने समय में इन्होंने जनता में अहिंसा और सत्य की प्राण-प्रतिष्ठा की और राम-द्वेष पर विजय पाने के लिए सच्चे आत्म-धर्म का उपदेश देकर आत्मा को परमात्मा बनाने का मार्ग प्रशस्त किया।

निर्गन्ध गुह—संसारी निषध-मासनाओं से रहित, आरम्भ-रहित और परिग्रह से रहित रहकर सब ज्ञान और ध्यान में लीन रहने वाले तथा संसारी सम्पूर्ण मानव को सम्पूर्ण बतलाने वाले निर्गन्ध गुह होते हैं। कहा भी है कि :—

विषयासाक्षात्तातो निरारंभोपरिग्रहः।

ज्ञानध्यानतपोरक्तस्तपस्वी स प्रज्ञस्यते ॥

मनुष्य के हृदय के अन्धकार को दूर करने वाला कौन होता है? क्या तुमने कभी इस प्रश्न पर कुछ सोच-विचार किया है? मालूम होता है, अभी तक इस तरह मुझ्झा लक्ष्य नहीं गया है। आओ, आज इस पर कुछ विचार कर लें।

मनुष्य के मानसिक ज्ञानान्धकार को दूर करने वाले और ज्ञान का प्रकाश फैलाने वाले गुरुदेव के बिना दुनिया के लोग-बिन्दासों में घूमे हुए प्राणी को कौन मार्ग बता सकते हैं? ज्ञान की आँखें खुल ही लेते हैं।

हाँ, तो क्या तुम बता सकते हो, गुरु कौन होते हैं? सच्चे गुरु का क्या लक्षण है? जैन धर्म में गुरु कितने कहते हैं? जैन धर्म में गुरु का महत्त्व बहुत बड़ा है, परन्तु है वह सच्चे गुरु का। जैन-धर्म अन्धभक्तानु धर्म नहीं है, जो हर किसी दुनियावारी भोग-बिलासी आदर्मी को गुरु मानकर पूजने लगे। वह गुणों की पूजा करता है, शरीर और वेष की नहीं। बाह्य और आभ्यन्तर परिग्रह से और श्लोभ से रहित रहकर जो शरीर से भी निर्ममत्व हो, जैन धर्म ऐसे गुरु को पूजने वाला है। अब वह गुणों का शाहूक है।

हाँ, तो जैन धर्म में बही स्वामी आत्मा गुरु माना जाता है, जो घन-वीनत का स्वागी हो, मकान-दुकान आदि के प्रयत्नों से रहित हो, अहिंसा सत्य आदि का स्वयं आचरण करता हो और बिना किसी लोभ-मालम्ब के जनकल्याण की भावना से उपदेश देता हो। सच्चा गुरु बही है, जो जिन भगवान् के द्वारा प्रकटित शास्त्रों में बनाए हुए आत्मा से परमात्मा बनने के आदर्शों को सामने रखकर अपने विमुक्त आचरण तथा ज्ञान से उस आदर्श को प्राप्त करना चाहता हो।

जैन धर्म में त्याग का महत्त्व है। भोग-बिलासों को त्याग कर आभ्यात्मिक साधना की आराधना करना ही श्रेष्ठ जीवन का लक्षण है। यही कारण है कि जैन साधुओं का तपश्चरण की दृष्टि से बड़ा ही कठोर जीवन होता है। जैन साधु कड़ी सरसी पड़ने पर भी आग नहीं सापते हैं और शरीर डकने के कपड़े की भी इच्छा नहीं करते। प्यास के मारे कठ सूख जाये फिर भी पानी पीने की इच्छा नहीं करते हैं। चाहे जितनी सूख लगी हो, पर जीवन की इच्छा नहीं करते हैं। एक ही बार नियत समय में आहूत करते हैं। बुझाया या बीमारी होने पर भी पैदल चलते हैं, कोई भी सवारी काम में नहीं आते। पैरों में जूते नहीं पहनते। शराब आदि मजोली चीजों को काम में नहीं लाते। पूर्ण ब्रह्मचर्य पात्रते हैं, स्त्री को माता-बहन के समान हुमेसा मानते हैं। कोई भी, पैसा आदि कुछ धन पास नहीं रखते।

जैन साधुओं के पाच महाव्रत बतलाए गये हैं, जो प्रत्येक साधु को, चाहे वह छोटा हो या बड़ा हो, अवश्य पालन करने पड़ते हैं :—

- (१) अहिंसा— मन से, बचन से, शरीर से किसी भी जीव की हिंसा न करना, न दूसरों से कराना, न करने वालों का अनुमोदन-समर्थन ही करना ।
- (२) सत्य— मन से, बचन से, शरीर से न स्वयं झूठ बोलना, न दूसरों से बोलवाना, तथा न बोलने वालों का अनुमोदन करना ।
- (३) अचीर्य— मन से, बचन से, शरीर से न स्वयं चोरी करना, न दूसरों से करवाना, न करने वालों का अनुमोदन करना ।
- (४) ब्रह्मचर्य— मन से, बचन से, शरीर से मैथुन-व्यभिचार न स्वयं करना, न दूसरों से करवाना, न करने वालों का अनुमोदन करना ।
- (५) अपरिग्रह— मन से, बचन से, शरीर से परिग्रह को पास नहीं रखना ।

जैन साधु का जीवन तप और त्याग का इतना कठोर जीवन है कि आज उसके समान कोई दूसरा नहीं मिलेगा। 'यही कारण है कि जैन साधु सच्चा में बहुत थोड़े हैं, जब कि दूसरे वैषधारी साधुओं की देश में भरमार है। आज छप्पन लाख साधु नाम-धारियों की कीज भारतवर्ष के लिये भार बन चुकी है। परन्तु सच्चा पुत्र पद हरेक व्यक्ति धारण नहीं कर सकता। कहा है—पुत्र कीजें जान कर, पानी पीजें छान कर ।

शास्त्र—जिसमें हिंसा का उपदेश तथा देवी देवता के सामने बकरा गाय, जैसे चढ़ाने से धर्म होता है ऐसा जिसमें वर्णन किया गया हो, और जिस शास्त्र को सुनने मात्र से पाप भाव का बन्ध होता हो उसको शास्त्र नहीं कहते। इन पापों से रहित अहिंसा मार्ग का जिसमें वर्णन किया गया हो वही प्राणी मात्र का कल्याण करने वाला है। वही सच्चा शास्त्र है ।

तुम्हारा कौन-सा धर्म है ? जैन धर्म । धर्म का क्या अर्थ है ? जो दुःख से, दुर्गति से, पापाचार से, पतन से बचाकर आत्मा को ऊँचा उठावे वाला हो, धारणा करने वाला हो, वह धर्म है ।

सच्चा धर्म कौन-सा होता है ? जिससे किसी को दुःख न पड़े, ऐसा जो भी अच्छा विचार अच्छा आचार है, वही सच्चा धर्म है। क्या जैन धर्म भी सच्चा धर्म है ? हाँ, वह अच्छे विचार और अच्छे आचार वाला धर्म है, इसलिए सच्चा धर्म है ।

जैन धर्म का क्या अर्थ है ? जिन भगवान् का कहा हुआ धर्म । जिन भगवान् कौन ? जो राग-द्वेष को जीतकर पूर्ण पवित्र और निर्मल आत्मा हो गये हैं, वे जिन भगवान् हैं श्री महावीर, पारमर्षाच आदि ।

जैनधर्म के क्या दूतरे भी कुछ नाम हैं ? हाँ, दया धर्म, स्याद्वाच धर्म, अहंता धर्म, निग्रन्ध (विगम्भार) धर्म आदि । जैन धर्म में दया का बड़ा महत्त्व है, इसलिए वह दया धर्म है। स्याद्वाच का अर्थ है पक्षपात-रहित । समभावका समर्थन करने से जैन धर्म स्याद्वाच धर्म है । राग, द्वेष, मोह, अज्ञान से मुक्त होने के कारण यह अहंता धर्म है। निग्रन्ध का अर्थ है—संपूर्ण लगोटी तक के परिग्रह से रहित होना । जैन धर्म परिग्रह का अर्थात् धन सम्पत्ति के संग्रह का त्याग बतलाता है, इसलिए वह निग्रन्ध साधु धर्म है ।

जैनधर्म कब से चला ? जैन धर्म नया नहीं चला है, वह अनादि है। दया ही तो जैन धर्म है और संसार में जिस प्रकार दुःख अनादि है, उसी प्रकार जीवों को दुःख से बचाने वाली दया भी अनादि है। अनादि दया का मार्ग ही जैनधर्म कहलाता है ।

जिन भगवान् का कहा हुआ धर्म ही तो जैन धर्म है, इसलिए अनादि कैसे हुआ ? जिन भगवान् कोई एक नहीं हुए हैं। पूर्व काल में जिन भगवान् अर्थात् तीर्थंकर अनन्त हो गये हैं, और भविष्य में भी अनन्त होते रहेंगे, अतः जैन-धर्म अनादि काल से चला आता है। समय-समय पर होने वाले जिन भगवान् उसे अधिकाधिक प्रकाशित करते हैं, देश-काल व परिस्थिति के अनुसार उसकी नवीन पद्धति से पुनः स्थापना करते हैं। जिन भगवान् जैन धर्म के चलाने वाले नहीं, बल्कि उसका समय-समय पर सुधार करने वाले उपचारक हैं ।

सच्चा जैन किसे कहते हैं ? धर्म का मूल दया है, अस्तु जो जीव-मात्र को अपने समान समझ कर उनकी हिंसा से बचाता है, प्राणी मात्र के लिये दया भाव रखता है, वही सच्चा जैन है ।

जैन धर्म का पालन कौन कर सकता है ? जैन धर्म का कोई भी भय्य प्राणी पालन कर सकता है। जैन धर्म में जाति और देश का बन्धन नहीं है। किसी भी जाति का और किसी भी देश का मनुष्य जैन धर्म का पालन कर सकता है। हिन्दू हो, मुसलमान

हो, ईसाई हो, ब्यापक हो, अंधे हो, कोई भी हो, सभी जैन धर्म का पासन कर सकते हैं।

जैन धर्म का सिद्धान्त बहुत गम्भीर है। अतः उसका पूरा परिचय तो जैन धर्म के प्राचीन ग्रन्थों के अध्ययन से हो सकता है। हाँ, संक्षेप में जैन धर्म के विषय की बातें इस प्रकार हैं :—

- | | |
|-------------------------------|------------------------------------|
| १. जगत् अनादि है। | १०. अमुक्त भावों से कर्म बधते हैं। |
| २. आत्मा अमर है। | ११. मुक्त भावों से कर्म टूटते हैं। |
| ३. आत्मा अनस है। | १२. स्वयं, नरक और मोक्ष हैं। |
| ४. आत्मा ही परमात्मा होता है। | १३. पुण्य, पाप हैं। |
| ५. आत्मा ही कर्म बाधता है। | १४. जात-पात कोई नहीं। |
| ६. आत्मा ही कर्म तोड़ता है। | १५. मुक्त आचरण ही मोक्ष है। |
| ७. कर्म ही ससार है। | १६. अहिंसा ही सबसे बड़ा धर्म है। |
| ८. कर्म का लय ही मुक्ति है। | |
| ९. कर्म खुद बड़ है। | |

जैन-शासन का माहात्म्य

संसार में केवल जैन धर्म ही सारे दुःखों को दूर कर सकता है। जैन धर्म क्या है, यदि आप लोग इसे अच्छी तरह समझ लें तो यह बात आसानी से समझ में आ जायगी कि यही धर्म हमारा कल्याण कर सकता है। इसलिये आचार्य अमिताभजी ने कहा है—

मृत्युत्पत्ति विधियोगसंगमभयव्याधिशोकाद्यम्,
सुखंते जिनशासनेन सहसा संसारविच्छेदिना।

सूर्येव समस्तलोचनपद्मप्रद्वंसवद्वेदोदया,
हृन्मते तिमिरीकरा। सुखहरा नमोविश्वे पित्रा ॥ १६ ॥

जैसे नम्रों को छिपाने वाले सूर्य के द्वारा सबकी आँखों में वेखने की शक्ति को रोकने वाले, सुख हरने वाले, अन्धकार के समूह नष्ट हो जाते हैं, इसी प्रकार संसार का नाश करने वाले जैनशासन के द्वारा मृत्यु-जन्म, संयोग-वियोग, भय-रोग, आदि-शोक आदि एकदम दूर हो जाते हैं।

आचार्य ने यहाँ जैन शासन का माहात्म्य बताया है। उन्होंने जैन शासन की उपाय मूर्त से की है। जैसे सूर्य अन्धकार का नाश कर देता है, उसी प्रकार जैन शासन संसार के जन्म-मरण, भय शोकादि दुःखों का नाश कर देता है।

संसार में जितने धर्म हैं, वे किसी व्यक्ति-विशेष द्वारा स्थापित किये गये हैं और उस धर्म का नाम भी उसी व्यक्ति-विशेष नाम के ऊपर रखा गया है। जैसे बुद्ध द्वारा स्थापित किया हुआ धर्म बौद्ध धर्म कहलाया, विष्णु का धर्म वैष्णव, ईसा का धर्म ईसाई आदि। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या धर्म को कोई व्यक्ति बना सकता है? वास्तव में व्यक्ति धर्म को नहीं बनाता, अपितु धर्म व्यक्ति को बनाता है। धर्म के कारण व्यक्ति महान् बनता है, व्यक्ति के कारण धर्म महान् नहीं बनता। बुद्ध ने धर्म नहीं बनाया बल्कि धर्म ने बुद्ध को महात्मा बनाया। ईसा ने धर्म स्थापित नहीं किया, बल्कि धर्म ने ईसा को महान् बनाया। तब फिर बुद्ध और ईसा, विष्णु और शिव ने जो धर्म स्थापित किया, वह सब क्या था?

वास्तव में वे सब महापुरुष थे, किन्तु इन्होंने धर्म की स्थापना नहीं की। धर्म की स्थापना की भी नहीं जा सकती। स्थापना होती है अपने मत की। जन बौद्ध, ईसाई आदि मत तो हो सकते हैं, सम्प्रदाय भी हो सकते हैं, किन्तु धर्म नहीं हो सकते। धर्म तो आत्मा का स्वाभाव है और आत्मा का स्वाभाव किसी के द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता, उसका प्रारम्भ नहीं किया जा सकता।

जैन धर्म किसी व्यक्ति द्वारा चलाया या स्थापित किया हुआ नहीं है। यह तो जिनो का धर्म है। जिन का अर्थ है वे व्यक्ति जिन्होंने अपने आत्मा के राग-द्वेष मोहादि मग्न ओ को जीत लिया हो। जो आत्मा के इन विकार रूपी मग्न ओ को जीत लेते हैं, वे बुद्ध निर्विकार वीतराग हो जाते हैं, उन्हें आत्म-नश्व न होने लगता है, उन्हें आत्मा के बुद्ध स्वरूप की उपलब्धि हो जाती है। वे व्यक्ति बाह्य कोई भी हों, उनका नाम 'जिन' या 'अरहन्त' कहलाता है। वे सब लोगों को आत्मा के बुद्ध रूप और उसकी प्राप्ति के जो उपाय बताते हैं, वही जैनधर्म कहलाता है। जैन धर्म तो वास्तव में आत्मबली पुरुषों द्वारा बताया गया वह धर्म है, जिसके द्वारा आत्मा की सम्पूर्ण

बुद्धि की जा सकती है, जिसके द्वारा आत्मा की उपलब्धि हो सकती है। इसे दूसरे शब्दों में कहा जाय तो यह तो आत्मा का 'निजधर्म' है।

इतीलिये आचार्य समन्तभद्र ने भगवान् की स्तुति करते हुए उनके तीर्थ, शासन या धर्म को सर्वोपयुक्त तीर्थ बताया है—

सर्वापराधस्तद्गुणानुसन्धयन् सर्वोत्तमसूक्तं च निबोधिष्येति ॥

सर्वापराधस्तत्करं निरर्थं सर्वोपयुक्तं तीर्थमिव तथैव ॥

अर्थात् आपका तीर्थ या शासन इत्यन्वयार्थ, विशिष्ट-निषेध, एक-अनेक आदि समस्त धर्मों को लिये हुए है, गौण और मुख्य की कल्पना को साथ में लिये हुए है। जो शासन सब धर्मों में पारस्परिक, अपेक्षा का प्रतिपादन नहीं करता, वह सब धर्मों से शून्य है। इसलिए आपका ही शासन सब दुःखों का अंत करने वाला है और वही सब प्राणियों के अन्मुक्त्य का कारण है।

आगे समन्तभद्र स्वामी जैन शासन की विशेषता बताते हुए कहते हैं—

दशारम्भस्यासमाधिनिष्ठं मयप्रमाणप्रकृतान्धसार्धम्,

अध्वान्यन्यैरखिलैः प्रबोद्धैश्चिन्त्यैः मत्सहितैश्च ॥

अर्थात् हे जिनदेव! आपका मत दया, इन्द्रियदमन, त्याग और प्रशस्त ध्यान से युक्त है, नय और प्रमाणों से सम्पूर्ण वस्तुतत्त्व को बिल्कुल स्पष्ट करने वाला है, दूसरे सारे धर्मों के द्वारा यह सूचित नहीं हो सकता, ऐसा आपका अद्वितीय शासन है।

आचार्य ने इसमें जैन शासन की विशेषताओं पर प्रकाश डालते हुए कहा है कि जैन शासन में जीवों की रक्षा का विधान है। यह शासन वस्तुतः जीव-दया की नींव पर ही खड़ा है। अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, अमा, परोपकार आदि सभी बातें दया पर ही निर्भर हैं। दया का जैन शासन में इतना सूत्र विम्लेषण किया गया है कि आत्मा की उपलब्धि के सारे आयोजन स्व-दया में सम्मिलित हो जाते हैं। जीव के बुने सकल्य और विचार, बुरी भावनाएँ जीव के प्रति अदया कहलाती हैं, अतः उस अदया को दूर किये बिना स्व की उपलब्धि सम्भव नहीं है। अतः दया ही धर्म का वास्तविक मूलान्तर है।

इस शासन में इन्द्रिय-दमन का विधान है। आत्मा इन्द्रियों के आधीन होकर विषयों में रमण कर रहा है, इष्ट की प्राप्ति के लिये व्याकुलता और अनिष्ट के विषयों के लिये प्रयत्न इन्द्रिय-लिप्ता और विषयों की रस-लासता की बजह से है। जब तक इन्द्रियों का दमन नहीं किया जायेगा, उन्हें विजय नहीं किया जायेगा, तब तक आत्मा की प्रवृत्ति समार की ओर बनी रहेगी, वह अपने को पाने की ओर उन्मुख ही नहीं होगा। इतीलिये तो 'आत्मा का अहित' विषय-कषाय कहा गया है। ये विषय और कषाय आत्मा का अहित करने वाले हैं। आत्मा का अहित यही है कि उसे पराधीन बना देते हैं। इन्हें जीत कर ही आत्मा स्वाधीन, स्वतन्त्र हो सकता है और यह स्वाधीनता, इन्द्रिय-दासता से मुक्ति तभी मिल सकती है जब इन्द्रियों का दमन किया जाय।

आत्मा के साथ जो परतन्त्र लगा हुआ है और जिसे आत्मा ने 'स्व' मान लिया है, उसका त्याग करना आवश्यक है। पर जो स्व मानकर ही तो आत्मा ने यह समार बना रखा है। पर ये स्व बुद्धि दृष्ट जाय, स्व को स्व मानने लग जाय तो इस ससार से मुक्ति सरल हो जाय। पर ये ममत्व अर्थात् मेरापन ही परिग्रह कहलाता है। जिन्हे पर होते हुए भी वह आत्मा अपना मानता है, वह कोई भी पदार्थ हो, चाहे अपना शरीर हो, कुटुम्ब हो, धन दौलत हो या कुछ भी—यह सब जीव परिग्रह कहलाती हैं और इनमें स्वबुद्धि भी परिग्रह कहलाती है। इन दोनों बाधाएँ व आन्तरिक परिग्रह का त्याग करके ही स्व की उपलब्धि हो सकती है। अतः जैन शासन में त्याग पर विशेष बल दिया गया है।

इन तीनों दया, दम, और त्याग के अतिरिक्त जैन शासन में समाधि अर्थात् प्रशस्त ध्यान भी बताया गया है। ससारी जीव दिन-रात ध्यान तो करता ही रहता है, वह आतं और रौद्र ध्यान में सदा फंसा रहता है। दिन-रात विषयों और कषायों का ही ध्यान करता रहता है। लेकिन उसमें भी अनन्त ससार की वृद्धि ही होती है। अतः उन्हे त्याग कर प्रशस्त ध्यान करने का विधान किया है। जब अप्रशस्त ध्यान छोड़ कर प्रशस्त ध्यान—धर्म ध्यान और शुभन ध्यान—करेंगे, तभी कर्म-जाल को तोड़ा जा सकेगा। आत्मा जब अपने शुद्ध स्वरूप के बारे में एकाग्र मन से चिन्तन करना रहता है तो उसे अपने शुद्ध स्वरूप का ज्ञान होता है और शुद्ध स्वरूप की प्राप्ति का उत्साह होता है। आत्मा के साथ कर्मों का सम्बन्ध अप्रशस्त ध्यानो के कारण ही है। उस सम्बन्ध को प्रशस्त ध्यानो के द्वारा ही तोड़ा जा सकता है और जब वह सम्बन्ध टूट जाता है तो आत्मा शुद्ध व निर्मल हो जाती है। उसका आभावमन, जन्म-मरण नष्ट हो जाता है और वह मुक्त हो जाता है।

इस प्रकार जैन शासन की प्रथम विशेषता यह है कि उपर्युक्त चारों बातें बताई गई हैं जिनके द्वारा आत्मा की मुक्ति

हो सकती है। दूसरी विशेषता यह है कि जैन शासन में एकांत दृष्टि नहीं है। एकांत दृष्टि से पल-व्यामोह हो जाता है, अपने के प्रति आग्रह हो जाता है। उस आग्रह के होने पर सत्यान्वेषण की दृष्टि नहीं रहती, बल्कि यह हो जाती है कि जो मेरा है वही सत्य है। क्या इस आग्रह और लक्ष्मणता ने कभी सत्य की उपलब्धि हो सकती है और क्या इससे वस्तुतत्त्व का सही प्रतिपादन हो सकता है? कभी नहीं। इसलिये जैन शासन से नय और प्रमाणों द्वारा अनेकान्त दृष्टि से पदार्थ का कथन किया गया है। ससार में जो कुछ कहा जाता है, वह पूर्ण सत्य नहीं होता, बल्कि सत्यांश होता है क्योंकि कोई शब्द सम्पूर्ण सत्य को कह नहीं सकता। शब्द जो कुछ कहता है, वह सत्यांश होता है और वह किसी अपेक्षा को लेकर ही कहता है। इस सपेक्षता को ही तो अनेकान्त कहते हैं। जैन शासन इसी अनेकान्त का कथन है। अतः वह पदार्थों का अनेक दृष्टियों से सही निरूपण कर सका है।

जैन शासन की तीसरी विशेषता यह है कि बू कि उसमें सारा कथन अनेकान्त को लेकर है, दूसरे एकांतवादी जैन शासन का खंडन नहीं कर सकते। वह अकाट्य है।

इन सब विशेषताओं के कारण जैन शासन ही आत्मा का कल्याण कर सकता है और ससार के जन्म-मरण, आधि-व्याधि आदि को गन्ध कर सकता है। इसीलिये जैसा कि हमने पहले कहा था कि वस्तुतः जिनशासन निज शासन है, आत्मा का धर्म है।

दिगम्बर मुद्रा की नैसर्गिकता

जल स्वभाव से शीतल होता है। यदि उसको अग्नि द्वारा गर्म किया जाए तो भी देर तक उसे यो ही छोड़ देने पर वह स्वयं शीतल हो जाता है। जिन छोटो से जल उष्ण (गर्म) निकलता है, उस जल की गर्मी भी स्वाभाविक नहीं होती। उस जल के नीचे गन्धक आदि ज्वलनशील पदार्थ की कोई खान होती है जिस कारण स्रोत का यह जल गर्म होता रहता है। किन्तु स्रोत से निकल हुए उस गर्म जल को भी यदि यो ही रख दिया जाए तो वह फिर अपनी स्वाभाविक शीतलता में आ जाता है। इससे सिद्ध होता है कि जल का स्वभाव शीतल है।

जीव का स्वभाव भी शीतल है। उसमें जब किसी प्रतिकूल अनिष्ट बात को देखकर, सुनकर या विचार करके भयानक गर्मी का आवेग आता है उस समय यह एकदम अपने बस में नहीं रहता। अपना विवेक, धैर्य, क्षमा, शान्ति खोकर मरने-मरने और उल-बजूल बहकास करने, गालियाँ, अपमान देने के लिये तैयार हो जाता है, उसके नेत्रों में रक्त उतर आता है, चेहरा लाल हो जाता है परन्तु जीव की वह गर्मी स्वाभाविक नहीं होती, क्रोध कषाय के कारण बनावटी (वैषाधिक) होती है। इसी कारण बोधी देर तक ही उस गर्मी का प्रभाव रहता है, तदनन्तर वह क्रोधी जीव स्वयं शीतल स्वभाव में आ जाता है। द्वेष भावना चाहे उसके हृदय में भले ही बनी रहे परन्तु क्रोध का आवेग अधिक देर तक नहीं ठहर सकता। यदि किसी मनुष्य में बहुत अधिक देर तक क्रोध बना रहे तो उस क्रोध की गर्मी से पागल हो जायेगा। यहाँ तक कि उसकी मृत्यु भी हो सकती है। इससे प्रमाणित होता है कि क्रोध जीव का स्वभाव नहीं है, विषाद है—विकृत परिणाम है।

इसी तरह हिंसा करना जीव का स्वभाव नहीं है, विषाद है। इसीलिये कोई भी हिंसक, वह चाहे मनुष्य हो या पशु, सदा हिंसा नहीं कर सकता। उसे अपने बन्धनों, स्त्री, मित्र आदि के मारने के क्रूर परिणाम स्वप्न में भी नहीं होते। उनकी रक्षा करने में वह सदा तत्पर रहता है। इसके सिवाय उसके सामने जब कोई दीन जीव आता है और अपने प्राणों की भिक्षा मांगता है तो उसके ऊपर उसको क्या भी आ जाती है। उसकी हिंसा नहीं करता। यदि कोई व्यक्ति अहिंसा भाव से रहना चाहे तो वह जन्म भर रह सकता है। अहिंसा के कारण उसका आत्मा शुद्ध हो जाता। सिंह हिंसक अवश्य होता है परन्तु सदा सबकी हिंसा न करता है, न कर सकता है। उधर हिरण्य, खरगोश को देखो वे अहिंसक प्राणी हैं। बन्ध से लेकर मरण पर्यन्त अहिंसक बने रहते हैं। किसी भी प्राणी की हिंसा नहीं करते। इस अहिंसा के कारण उनमें न कोई विकार आता है, न उन्हें कोई कष्ट होता है। इससे सिद्ध होता है कि हिंसा करना जीव का स्वभाव नहीं है। अहिंसा भाव स्वभाव है।

१. आत्मा के शीतली कणुष परिणाम को कषाय कहते हैं। यद्यपि क्रोध, मान, माया, लोभ—ये चार ही कषाय प्रसिद्ध हैं, पर इनके अतिरिक्त भी अनेक प्रकार की कषायों का निर्देश जागम में मिलता है।—जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग-२, जितेन्द्रवर्मा, पृ० ३३
२. “कर्मों के उदय से होने वाले जीव के रागादि विकारी भावों को विषाद कहते हैं।”—जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग-३ जितेन्द्र वर्मा, पृ० ५६५

पहनने ओढ़ने के विषय में विचार किया जाए तो ज्ञात होता है कि पशु-पक्षियों की अपेक्षा मनुष्य में बहुत-कुछ कृत्रिमता (बनावटीपन) आ गयी है। विभिन्न देश के रहने वाले स्त्री-पुरुषों के विभिन्न वेश हैं। किसी देश के स्त्री-पुरुष सन्ने कपड़े पहनते हैं, किसी देश के छोटे पहनते हैं, कोई डोले कपड़े पहना करते हैं, कोई तन बन्ध पहनते हैं, कोई पैरों के पतलों, छातों से शरीर को ढँकते हैं, कोई पक्षियों के पंखों से शरीर आच्छादन करते हैं, कोई चर्म के बन्ध पहनते हैं, किसी देश में प्रायः ऊनी बन्ध काम में लिये जाते हैं, कहीं पर ऊनी सूती दोनों तरह के बन्ध पहने जाते हैं।

अन्य देशों की बात छोड़कर हम भारत के विभिन्न प्रांतों का पहनावा देखें तो उसमें परस्पर बहुत अन्तर है। पंजाब, बंगाल, मद्रास, उत्तर प्रदेश, महाराष्ट्र प्रांतों में स्त्री पुरुषों की वेशभूषा विभिन्न प्रकार की है : आसाम के नागा लोग तथा अनेक देशों के मूल निवासी बहुत थोड़ा-सा वस्त्र पहन कर प्रायः नग्न रहते हैं। इन सब बातों से यह बात ज्ञात होती है कि मनुष्य की वेशभूषा में बनावटी रूप आ गया है।

पशु-पक्षी सदा तन्म रहते हैं फिर न उनको शीत ऋतु में कफज्वर (निमोनिया) होता है, न वर्षाऋतु के अन्त में मलेरिया होता है और न ग्रीष्म ऋतु में उनका कभी गर्मी से पित्तज्वर होते मुना है। जबसो वे उनके लिये न कहीं अस्पताल खुले हैं, न समशीतोष्ण (एबरकम्पीशन के) भवन बने हुए हैं। फिर भी वे सदा स्वस्थ हृष्ट-मुष्ट रहते हैं। अपने लिये सुख-साधनों की व्यवस्था करने वाला, वस्त्रों से लदा हुआ, सम्पत्ता का पुजारी मनुष्य ही प्रत्येक ऋतु में विभिन्न रोगों से पीड़ित हुआ करता है और प्लेग, हैजा, राज्यघना, मलेरिया आदि का शिकार होकर अकाल मृत्यु का शिकार होता रहता है।

मनुष्य के बन्ध पहनने में दो कारण हैं—एक तो यह कि उसने अपनी शारीरिक सहनशक्ति को बिगाड़ लिया है। इसी कारण वह पशु-पक्षियों के समान अपने प्राकृतिक नम्रवेश में नहीं रह सकता। नग्न रहने पर सर्दी गर्मी लग जाने का उसे भय बना रहता है। दूसरे—मनुष्य के मन में उत्पन्न होने वाली कामवासना उसकी कामेन्द्रिय में विकार छड़ा कर देती है, अपनी उस ऐन्द्रिय निर्बलता को छिपाने के लिये अपने उन अंगों को बन्ध में उक कर गुप्त रखना पड़ता है जिससे उसके मानसिक विकार को अन्य व्यक्ति देख न सकें। उसे सभ्य सदाचारी जानते रहे।

कोई-कोई साधुवेशधारी कामविकार को रोकने के विचार से अपनी मूल इन्द्रिय रस्ती से त्क कर बाँध देते हैं। कोई उसके साथ लोहे का टुकड़ा लटका देने हैं। इत्यादि क्रिया कामवासना को रोकने के लिये करत हैं। सच बात उन्हे मालूम नहीं कि कामवासना मन से उत्पन्न होती है। अतः इन्द्रिय के विकार को रोकने के लिये मन में अवबुद्ध ब्रह्मचर्य की भावना जाग्रत रहना आवश्यक है। मूर्खेन्द्रिय को बाधना आदि अकार्यकारी है।

मनुष्य यदि प्रकृति में रहन-सहन का अभ्यासी हो जाए तथा अपने मानसिक काम-विकार पर विजय प्राप्त कर ले, तो फिर उसे कोई भी बन्ध पहनने की आवश्यकता नहीं है।

भगवान् श्रृङ्गभनाथ ने जब घर-परिवार से, मत्सर से, शरीर से तथा विषयसोमों से विरक्त होकर साधुदीक्षा ली, उस समय उन्होंने परिग्रह-त्याग की पूर्ति के लिए शरीर के सब बन्ध उतार कर अपना नम्रवेश बनाया, क्योंकि वस्त्र लेने में इन्द्रिय बाध करता पड़ता है जिससे फिर माया के चक्कर में आना पड़ता है। दूसरे आरोगिक मोह छोड़ने के लिये शरीर को नग्न रखकर प्राकृतिक सर्वांग-गर्भा को सहन करने योग्य बनाया। तीसरे, अपने मानसिक ब्रह्मचर्य का प्रत्यक्ष प्रमाण ससार को कराने के लिये भी उन्होंने बन्ध पहनना त्याग दिया। उसी नम्रवेश में तपस्या करते उन्होंने मुक्ति प्राप्त की। उनके उसी नम्रवेश को उनके अनुयायी साधुवर्ग ने परम्परा से अपनाया, पश्चात्पूर्वों समस्त तीर्थंकर भी नग्न होकर ही साधु बने और अन्त तक नग्न रहे।

भगवान् महावीर के बाद सम्राट् चन्द्रगुप्त के समय द्वादशवर्षीय अकाल पड़ने के समय कुछ जैन साधुओं ने भोजनचर्या के समय संघोट पहनना प्रारम्भ कर दिया था। उसके वे अन्यासी बन गये, जिससे कि विभक्त सबन्ध की दूसरी शाखावी में जैन धर्मण संघ दिगम्बर व श्वेताम्बर रूप में विभक्त हो गया। विनाशो को ही अपना प्राकृतिक अम्बर (बन्ध) समझकर पहले की तरह नग्न रहकर तपश्चरण करने वाले साधुओं का नाम दिगम्बर प्रख्यात हुआ और श्वेत (सफेद) अम्बर (कपड़े) पहनने वाले श्वेताम्बर कहलाये।

जैनतर्ग उच्छकोटि के साधुओं ने भी दिगम्बर रूप अपनाया है। उपनिषदों के कथनानुसार परमहंस साधु दिगम्बर ही होते हैं। शुक्लदेव जी नग्न रहते थे, शमस आदि कुछ मुसलमान फकीर भी नग्न रहा करते थे।

श्री अकलंक देव ने स्तुति करते हुए जिनेन्द्र भगवान् को विश्वपूज्य बतलाने में एक हेतु उनके नम्ररूप को बतलाया है। उन्होंने लिखा है—

नो ब्रह्मांकितभूतत्वं न च हरे सम्पूर्णं मुद्रांकितम्,
नो चन्द्रार्ककरांकितं सुरपतेर्वर्णांकितं नैव च ।
बद्धबन्धनकितबीजबेधहृतभूयसोऽरोपनीकितं,
नम्रं पद्मवत् शशिनी जगदिषं जैनेन्द्रमुद्रांकितम् ॥

अर्थात् यह जगत् या इस जगत् के प्राणी ब्रह्मा के किसी चिह्न से अंकित नहीं हैं, विष्णु और शम्भु की मुहर भी किसी पर नहीं चपी है, न चन्द्र सूर्य की किरणें किसी पर लगी हुई हैं, इनके वक्ष का निशान भी किसी पर नहीं बना हुआ है, न वष्पमुष कर्तियेय के चिह्न से या बुद्ध, अग्नि, यश, नागराज के चिह्न से अंकित जगत् या जगत् के प्राणी हैं। हे बादी विद्वानो! देख लो यह समस्त जगत् जिनेन्द्र भगवान् की मुद्रा से अंकित नग्न दिखाई दे रहा है। प्रत्येक प्राणी भगवान् जिनेन्द्र देव की नग्न मुद्रा में उत्पन्न होता है।

आगे इसको स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

नीलीशङ्खकमण्डलुप्रभृतयो नो लाञ्छनं ब्रह्मणो,
षष्ठस्यापि जटाकपालमुकुटं कौपीनखट्वांगमा ।
विष्णोश्चकण्ठदाविशंसनजुलं बुद्धस्य रत्नांबरं,
नम्रं पद्मवत् शशिनी जगदिषं जैनेन्द्रमुद्रांकितम् ॥

अर्थात्—जैन दर्शन के विरुद्ध बाद करने वाले बादी पण्डित जन। ध्यान देकर देखो कि इस जगत् में किसी भी वस्तु पर या किसी भी जीव पर ब्रह्मा का चिह्न मौजी, षण्ड, कमण्डलु आदि कोई भी नहीं पाया जाता। महादेव का भी केशो की जटा, हाथ में लिया कपाल, चन्द्र-मुकुट, कौपीन, खाट, स्त्री (पार्वती) आदि का कोई चिह्न कहीं किसी पर अंकित नहीं दीख पड़ता। विष्णु के शंख, चक्र, गदा आदि के चिह्न भी किसी पर दिखाई नहीं देते। बुद्ध का लाल वस्त्र भी किसी पर अंकित नहीं है, किन्तु समस्त जगत् में समस्त जगत् के प्राणी जिनेन्द्र भगवान् की नग्न मुद्रा से अंकित पाये जाते हैं।

अपने-अपने देश, प्रदेश, प्रान्त का मान्य शासक वही माना जाता है जिसकी मुहर के सिक्के (रुपया, पैसा, गिन्नी, नोट आदि) चलते हैं, राजकीय व्यवहार के समस्त पदार्थों (टिकट, स्टाम्प आदि) पर जिसका चिह्न अंकित होता है। तदनुसार जगत् में ब्रह्मा, विष्णु, महेश, बुद्ध, इन्द्र, यश आदि किसी भी देव की मुहर नहीं पाई जाती किन्तु जिनेन्द्र भगवान् नग्न होते हैं, सो उनकी नग्नता की छाप ससार के सभी उत्पन्न होने वाले जीवों पर लगी होती है। अतः विश्व के पूज्य जी जिनेन्द्र देव ही हैं।

जिनेन्द्र भगवान् की उस नग्न दिगम्बर मुद्रा को दीन, हीन, भीड़ व्यक्ति धारण नहीं कर सकते। उसके लिये महान् मनोबल, अदृढ़ साहस तथा अचूक ब्रह्मचर्य की आवश्यकता होती है। यदि इन बातों में कमी हो तो मनुष्य नग्न दिगम्बर मुद्रा धारण नहीं कर सकता। पशु ब्रह्मचर्य की कमी के कारण ही नग्न रहते हुए भी भगवान् जिनेन्द्र की नग्न दिगम्बर मुद्रा-धारक नहीं कहलाते। कवि ने कहा है—

अन्तर विषय-वासना भरतै बाह्य लोकसाज व्यकारी ।

तातै परम दिगम्बर-मुद्रा धरि, सकै नहीं बोन संसारी ॥

अर्थात्—सर्वसाधारण मनुष्यों का मन काम-वासना से भरा हुआ है, बाहर उन्हें नग्न होने के लिये लोकलज्जा बाधा डालती है। इस कारण वे अपनी निर्बलता के कारण दिगम्बर दीक्षा नहीं ले सकते।

इसके साथ ही मुनियों के अन्य २७ गुणों का भी आचरण होना आवश्यक है। पाच महाव्रत, पाच सविधि, पाच इन्द्रिय-दमन, छह आवश्यक तथा दिन में केवल एक बार ही भोजन करना, पानी भी उबाला हुआ उमरी समय पीना, पृथ्वी पर, पत्थर या लकड़ी के तख्ते पर सोना, अपने बालों का अपने हाथों से लोच करना, जीवन भर स्नान न करना इत्यादि कठोर व्रत भी कड़ाई के साथ आचरण किये जाते हैं। तब ही श्री जिनेन्द्र भगवान् की दिगम्बर मुद्रा का धारण होता है।

जैन दर्शन एवं भक्ति

आचार्यरत्न श्री देशभषण जी महाराज

प्रत्येक मनुष्य अपना कुछ न कुछ लक्ष्य निश्चिन करके अपने जीवन की धारा प्रवाहित करता है। व्यापारी अपने समय, ममज्ञ और परिस्थिति के अनुकूल लक्ष्य बनाकर व्यापार प्रारम्भ करता है। उद्योगी पुनः किसी उद्योग की नींव भी अपने सामने किसी लक्ष्य को रखकर डालता है। गर्भ-धारण तथा प्रसव की महनी वेदना सहन करके भी जो पुत्र को जन्म देती है, वह भी अपना कोई लक्ष्य रखकर ही पुत्र का मुख देखते ही अपनी ममस्त पीड़ा भूल जाती है, तदनन्तर उसका महान् मूल और सावधानी से पालन-पोषण करती है। अपना शारीरिक बल क्षीय करके उसे अपनी छाती का दूध पिलाती है। उसके इस अनुपम त्याग का भी कुछ उद्देश्य होता है। उसकी भावना होता है कि मेरा पुत्र बड़ा होकर अपने कुल का उद्धार करे। परिवार को समृद्ध बनावे, मेरे लिये सुख-सामग्री जुटावे।

पिता स्वयं अनेक कष्टों को सहर्ष स्वीकार करके अपने पुत्र को विभित्त बनाने में अपनी शक्ति जुटा देता है। उसका भी उद्देश्य होता है कि मेरा पुत्र अच्छा विद्वान् बनकर अपना तथा मेरा नाम प्रसिद्ध करे तथा जीवन की अन्तिम क्षणियों में मेरे असमर्थ शरीर को कुछ सहायता प्रदान करे।

एक विद्यार्थी पाठशाला में प्रविष्ट होकर अथवा ई ई पढना प्रारम्भ करना है। अपना परम प्रिय खेल खेलना छोड़कर ६ घण्टे के बन्दीभर में अपने आपको सहर्ष डाल देता है। अपने अध्यापक की डाट-फटकार और थपड़-बेत की मार को भी सहन करता है, अज्ञ-ज्ञान में मन भगता है। वह छोटा बच्चा भी अपने हृदय में अन्य विद्वानों के समान महान् विद्वान् बनने की उच्च भावना से ही विद्यार्थी-जीवन प्रारम्भ करता है।

एक किसान खेत को बड़े परिश्रम से जोतता है। अगले पास रक्बे हुए सबसे अच्छे अन्न को स्वयं न खाकर उसे मिट्टी के खेत में बिखेर देता है। फिर उस मिट्टी को गहरे कुए में पानी निकाल-निकाल कर अनेक बार नीचता है। संधियों की ठण्डी रातों में खाटा रहता है। वर्षा ऋतु में खुले मैदान में फावड़ा लेकर अपने खेत के अनेक चक्कर लगाता है। गर्मियों में दोपहर की धूप और भयानक नू की कुछ भी चिन्ता न करके उस खेत के काम में लगा रहता है। इतना महान् प्रयास करने का उसका उद्देश्य यही होता है कि अपने बोये हुए अन्न के एक-एक दाने के बदले में अन्न के हजारों दाने प्राप्त करूँ, वर्ष भर तक अपने परिवार को भोजन खिलाऊँ, अपने पशुओं को भूसा देता रहूँ और अतिरिक्त अन्न तथा धूस को बेचकर अपनी अन्य आवश्यकताओं को पूर्ण करना रहूँ। इस तरह अपनी-अपनी समझ, शक्ति, परिस्थितियों के अनुसार अपना कोई न कोई लक्ष्य बनाकर ही प्रत्येक प्राणी कोई कार्य करता है।

इस प्रकार के सभी लक्ष्य सासारिक दृष्टिकोण से होते हैं। आध्यात्मिक दृष्टिकोण से आत्मशुद्धि का लक्ष्य इससे भिन्न श्रेणी का हुआ करता है। जो व्यक्ति अपनी आत्मा का उन्धान करना चाहते हैं वे अपना अन्तिम लक्ष्य ससार के आवागमन (अन्ध-मरण) से छूटकर संसार से पूर्ण मुक्ति प्राप्त करने का रखते हैं। इस लक्ष्य को सिद्ध करने के लिये वे अपना आदर्श पथ परमेष्ठियों को रखते हैं।

परमेष्ठी—

आत्मशुद्धि द्वारा जो परम (सर्वोच्च) पद में स्थित हैं उन्हें परमेष्ठी कहते हैं। शासन-व्यवस्था की दृष्टि से जमींदार, जागीरदार, राजा, महाराजा, मन्त्रेश्वर, सम्राट, चक्रवर्ती एक-दूसरे से महान् होते हैं। परन्तु आध्यात्मिक दृष्टि से चक्रवर्ती श्री, देवों के स्वामी इन्द्र भी, परमेष्ठियों को पूज्य समझकर उनको नमस्कार करते हैं। अतः उनका परमेष्ठी नाम सार्थक है।

परमेष्ठी के ५ भेद हैं—(१) अर्हन्त, (२) सिद्ध, (३) आचार्य, (४) उपाध्याय, (५) साधु। इनमें अर्हन्त भगवान् जीवमुक्त परमात्मा हैं। सिद्ध भगवान् पूर्णमुक्त परमात्मा हैं। अर्हन्त, सिद्ध भगवान् के पदचिह्नों पर चलने वाले, संसार से विरक्त,

महाशक्तधारी आचार्य, उपाध्याय, साधु ये तीनों गुरु कहलाते हैं। पूज्यता की दृष्टि से सबसे नीचा पद साधु का माना गया है। साधु से अधिक पूज्य उपाध्याय होते हैं। उपाध्याय से भी उच्चपद आचार्य परमेष्ठी का होता है। आचार्य परमेष्ठी से अधिक पूज्यता सिद्ध परमेष्ठी में मानी गई है और सबसे अधिक पूज्यता अर्हन्त भगवान् में होती है। यद्यपि आत्मगुडि की दृष्टि से सिद्ध परमेष्ठी का पद सबसे उच्च है क्योंकि ये सर्वकर्मविनिर्मुक्त होते हैं, जबकि अर्हन्त भगवान् को चार अध्यात्मिक नास करने श्रेय रहते हैं, परन्तु संसार से पार करने का विषय उपदेश जनता को अर्हन्त भगवान् द्वारा ही मिला करता है, उनसे ही लोक-कल्याण हुआ करता है, अतः जनता ने अर्हन्त को सबसे अधिक पूज्य माना गया है।

इसी तरह गुरुओं ने आत्मगुडि की दृष्टि से साधु उच्च होते हैं, परन्तु लोकमान्यता की दृष्टि से आचार्य को सबसे उच्च गुरु माना गया है। साधु आचार्य की आज्ञानुसार चलते हैं। आचार्य को अपना गुरु समझते हैं, उनसे प्रायश्चित्त, दीक्षा लेते हैं। उपाध्याय आचार्य के ज्ञासक न रहते हैं। अतः आचार्य से उनका पद कम होता है किन्तु अधिक ज्ञानवान होने से वे साधुओं से उच्च माने जाते हैं। आचार्य और उपाध्याय एक पदवी है। साधुओं के सच में जो सबसे अधिक अनुभवी, विद्वान्, तपस्वी, प्रभावशाली होते हैं उनको या तो संघ द्वारा अथवा गुरु आचार्य द्वारा 'आचार्य' पद प्रदान किया जाता है, अधिक शास्त्रज्ञ विद्वान् साधु को उपाध्याय पद दिया जाता है। आचार्य और उपाध्याय जब अधिक आत्मगुडि करने के लिये सच से अलग होकर तपस्या करने के लिये तत्पर होते हैं, अथवा समाधिस्थान में आकृष्ट होते हैं तब सब सच के समझ अपना उत्तराधिकार सुयोग्य साधु को प्रदान करके स्वयं उस कार्य-भार से निश्चित हो जाते हैं। मुक्ति प्राप्त करने के लिये जिस उच्च साधना की आवश्यकता होती है, वह आचार्य व उपाध्याय पद पर रहते हुए प्राप्त नहीं होती। वह तो साधु पद से ही मिलती है।

मनुष्य को जब तक आत्मा का अनुभव नहीं होता तब तक वह अपने शरीर, पुत्र, स्त्री, भाई आदि परिवार तथा मित्र परिकर में एवं धन, मकान आदि पदार्थों को अपनाकर उनके मोह-ममता में फंसा रहता है। उसके हृदय में भी सत्सार होता है और उसके बाहर चारों ओर भी सत्सार होता है। इस कारण उसका जीवन परिवार के पालन-पोषण तथा सांसारिक विषय-वासनाओं में ही बीत जाता है। किन्तु जिस ब्यक्ति को पूर्णचक्र के संस्कार से या किसी साधु-मुनि के उपदेश से अथवा भगवान् की प्रतिमा के दर्शन से अपनी आत्मा की अनुभूति (सम्यक् चक्र) हो जाती है, उस समय उसकी रुचि आत्मा की ओर हो जाती है। वह फिर शरीर, परिवार, विषयभोगों से ऊपर दिशावर्ती प्रेम बनाये रखता है जैसे घायल हस्तरे बच्चे को पालते समय उस पर बाहरी प्रेम प्रगट करती है। बाहर से उसके चारों ओर सत्सार दिखाई देता है, क्योंकि वह कुटुम्ब या परिवार में रहता है, किन्तु उसके हृदय में सत्सार नहीं होता। उसकी प्रबल इच्छा यही बनी रहती है कि कौन-सी शुभ वही आये जब कि मैं घर-गृहस्थी का भार अपने पुत्र, भ्राता आदि को सौंपकर घर से अलग हो जाऊँ और सत्सार के कोलाहल से दूर बन, पर्वत आदि एकान्त स्थान में अपना सारा समय आत्म-साधना में व्यतीत करूँ।

ऐसे विरक्त आत्म-अनुभवी पुरुष को जब घरबार को सम्हालने वाले समर्थ पुत्र आदि का अवसर मिल जाता है तब वह अपने पुत्र, स्त्री आदि को अपना घर-परिवार का भार सौंप कर घर से अलग हो जाता है। घर के साथ ही सत्सार के समस्त परिग्रह से अस्त-रंग-बहिरंग सम्बन्ध त्याग कर किसी गुरु से जाकर साधु दीक्षा ग्रहण करता है। अपने शरीर के समस्त बन्ध भी उतार आजन्य नम्र रहने की प्रशिक्षा करके पांच महाशक्त आचरण करता है। शौच आदि के लिये जल रखने को लकड़ी या नारियल का एक कमण्डलु, शीटी आदि जोष जन्तुओं को बैठने-सोने आदि के स्थान से दूर करने के लिये मोर के पंखों की बनी हुई एक पीछी तथा ज्ञानाभ्यास के लिये शास्त्र, ये तीन पदार्थ अपने पास रखता है। इनके सिवाय अन्य कोई भी पदार्थ उसके पास नहीं होता। सदा पैदल विहार करता है। सिर, दाढ़ी, मूँछों के बाल बड़े हो जाने पर दो, तीन या चार मास पीछे अपने हाथ से उनका लोँच कर डालता है। उसको जहाँ जिस गृहस्थ के घर शुद्ध भोजन विधि-अनुसार मिल जाता है वहाँ भोजन कर लेता है। शुद्ध भूमि पर ही सो जाता है। भोजन करने तथा सोने के सिवाय श्रेष्ठ सारा समय आत्मध्यान, स्वाध्याय, शान्ति-वर्षा या उपदेश में लगाता है। इसके सिवाय और कोई कार्य नहीं करता। इस तरह वह अधिकतर आत्म-साधना करता है। इस कारण उसे साधु कहते हैं। 'रत्नकण्ठशायकाचार्य' ने साधु परमेष्ठी का स्वरूप यों लिखा है—

विषयासाधनासीतो निरारम्भोऽपरिहृतः ।

ज्ञानध्यानतपोरक्तसत्पत्नी सः प्रशस्त्यते ॥

अर्थात्—जो इन्द्रियो की विषय-वासनाओं से अलस हो, बेसी, व्यापार, उद्योग तथा भोजनार्थिक के आरम्भ-कार्यों से अलग रहता हो, किसी भी प्रकार का रथ मान भी परिग्रह जिसके पास न हो, जो ज्ञानाभ्यास करने में तथा आत्मध्यान में लगा रहता हो—ऐसा तपस्वी साधु प्रथमश्रेणी है ।

५ महाव्रत, ५ संमिति, ५ इन्द्रियविजय, ६ आचम्यक तथा नमता, धूमि-ध्यान, स्नान-स्नान आदि ७ वय—इस तरह २८ मूलगुण साधु परमेष्ठी के होते हैं ।

इन्हीं २८ मूल गुणों के आचरण करने वाले साधुओं में जो सबसे अधिक विद्वान् होते हैं, तथा अन्य साधुओं को सिद्धान्त, न्याय, व्यापार, व्याकरण आदि विषयों का ज्ञानाभ्यास कराने की योग्यता रखते हैं, ऐसे विद्वान् साधु को उपाध्याय पद पर प्रतिष्ठित किया जाता है । २८ मूल गुणों का आचरण करते हुए मुनियों को पढ़ाना इनका विशेष कार्य होता है । अतः ११ अथ, १४ पूर्वका ज्ञान होना ये २५ गुण (२८ मूल गुणों के सिवाय और) बतलाये गये हैं ।

कुलपति के समान जो मुनि-सभ में प्रधान होते हैं, जिनसे कि मुनि-बीक्षा ग्रहण की जाती है, जो सभ के साधुओं को किसी चरित्र-सम्बन्धी वृत्ति का प्रापञ्चित देते हैं, समस्त साधु जिनकी आज्ञानुसार प्रवृत्ति करते हैं, वे आचार्य होते हैं । २८ मूल गुण पालन करते हुए १२ तप, १० धर्म, ५ आचार, ६ आचम्यक, ३ गुणित—इन ३६ गुणों का और भी विशेष आचरण आचार्य किया करते हैं ।

महाव्रती मुनि जिस समय आत्मध्यान में तन्मय होकर सातवें गुणस्थान में पव्वत जाते हैं, उस समय जिस मुनि के परिणाम और अधिक विभूत होते हैं उस मुनि के शुक्लस्थान प्रारम्भ होते ही आठवां गुणस्थान प्रारम्भ हो जाता है । अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ तथा मिथ्यात्व, सम्यक् मिथ्यात्व और सम्यक् प्रकृति—इन ७ प्रकृतियों के निवारण शेष चारित्र-मोहनीय की २१ प्रकृतियों को क्षय करने के लिये जो मुनि क्षपक श्रेणी को प्रारम्भ करता है, वह उन प्रकृतियों का क्षय करता हुआ नवें गुणस्थान में स्थूल सञ्चलन लोभ के निवारण शेष सब प्रकृतियों का क्षय करता है । दसवें गुणस्थान में उन मोमाश को और भी सूक्ष्म करके, १२वें गुणस्थान में उसका समूल नाश कर देता है । इस गुणस्थान के अन्त में ज्ञानावरण, दर्शनावरण व अन्तराय कर्म का नाश करके १३वें गुणस्थान में पव्वत जाता है । इतना बड़ा भारी कार्य केवल पहले जो शुक्ल ध्यानों के द्वारा अन्तर्मुहूर्त में हो जाता है ।

१३वें गुणस्थान में पव्वतसे पर अर्हन्त परमात्मा का पद प्राप्त हो जाता है । ज्ञानावरण व दर्शनावरण कर्म नष्ट हो जाने से वे पूर्ण त्रिकाल त्रिलोक के ज्ञाता, पूर्णज्ञाता-ब्रह्मा, मोहनीय कर्म न रहने में पूर्ण सुखी और अन्तराय कर्म का क्षय हो जाने से उन्हें अनन्त बल प्राप्त हो जाता है । इस तरह अन्तःसमुत्पद्य के द्वारक अर्हन्त भगवान् वचन-योग के कारण निरीह भाव से धर्म उपदेश देकर धर्म प्रचार करते हैं । तीर्थंकरों के उपदेश के लिये समवसरण नामक विद्याल तथा सुन्दर सभा-मण्डप देवों द्वारा बनाया जाता है ।

अर्हन्त परमात्मा जब योग-निरोध करके १४वें गुणस्थान में पव्वतसे हैं तब अ इ उ ऋ लृ—इन लघु अक्षरों के उच्चारण योग्य षोडशे से समय में शेष बेवनीय, आयु, नाम, गोन इन चार अर्थात् कर्मों का नाश करके द्रव्यकर्म, भावकर्म से रहित होकर अक्षरी, निष्कलक, शुद्ध आत्मा रूप होकर, अन्तिम शरीर आकार से कुछ कम मनुष्याकार में स्थित होकर, स्वयं लोक के सर्वोच्च स्थान में जाकर उठर जाते हैं । वे सिद्ध परमेष्ठी हैं ।

इस सप्ताह में आध्यात्मिक गुणों के विकास के कारण वे ५ परमेष्ठी ही नमस्त जगत्पूर्वी जीवों में श्रेष्ठ होते हैं, इसी कारण इनका नाम परमेष्ठी है । जमोकार मन्त्र में किसी व्यक्ति-विशेष को नमस्कार न करके इन्हीं पात्र परमेष्ठियों को नमस्कार किया गया है । प्रत्येक आत्ममुक्ति-इच्छुक स्त्री-पुरुष को अपने मामले इन्हीं पात्र परमेष्ठियों को आदर्श रखकर धर्म-आराधना में तत्पर रहना चाहिये ।

जगत् में चार मंगल

महं तो ठीक है कि सत्सारी जीवों की अमृत्य, अदृष्ट, असय और असौम आत्मनिधि कर्म के आवरण में छिपी हुई है, किन्तु है तो उसके अपने घर में ही, कहीं बाहर तो नहीं है । उसे स्वयं अपने उस अदृष्ट षण्णार का पता न हो तो न सही, किन्तु वह षण्णार है तो उसी के पास । उसके सिवाय कोई अन्य व्यक्ति तो उसको न ले सकेगा । कस्तूरी-हिरण अपनी ही नाभि की कस्तूरी की सुगन्धि से मस्त हो जाता है किन्तु उस अभाने को इस बात का रहस्य ज्ञात नहीं होता । इसी कारण उस सुगन्धि को वह अन्य वृक्षों, झाड़ियों, घास, पौधों में

भूत्यन्तः शिवायः है और बटवने-बटवने-बटवना हो-काया है । परिणाम-बन्ध होता है कि वह किसीका है हाथ में पड़ जाता है और उस कस्तूरी का उपभोग उस शिल्प के व्याप-वह शिकारी उसके बेट को भीर कर, कस्तूरी निकाल कर करता है ।

एक तेल बेचने वाले तेली को कही से एक तेर भर पारस पत्थर मिल गया । तेली का सीमाभ्य था जो ऐसी भूत्यन्तः शिवायः मिल उसके हाथ आ गई । वह यदि चाहता तो मर्नों लोहे को उस पारस पत्थर से छुआ-छुआ कर सोना बना लेता किन्तु उस अभिमान के भाव्य में वह बात भी ही नहीं । उसे पता ही न था कि 'मेरे पास ऐसा अमूल्य पत्थर है, मुझे अब घर-घर फिर कर यो तेल बेचने की क्या आवश्यकता है । मैं तो घर में बैठ कर ही जरा से परिश्रम से अपने घर सोने का ढेर लगा सकता हूँ ।' उस अभिमान तेली ने उस अमूल्य पारस पत्थर को केवल पत्थर ही समझा और इसी कारण उस पारस को अपना तेल तोलने के लिये एक सर का बाट ही बना लिया ।

ठीक ऐसी ही दशा ससारी जीव की है । वह सुखदायक पदार्थ की खोज में इधर-उधर भटकता-फिरता है । लोकान्ता का कोई भी प्रदेश इससे अज्ञात नहीं रहा, कही यह मारक बनकर पहुँचा, तो कही घर देव बनकर, कही मनुष्य के रूप में पहुँचा तो कही पशु-पर्याय के रूप में । मुक्त जीवों का मित्र क्षेत्र भी निगोही जीव के रूप में इसने जाकर छू लिया । वहाँ पर बहुत समय तक रहा भी ।

सभी ब्राह्म पुद्गल वर्णान्ताओं के कारण यह एक बार नहीं, किन्तु अनेक बार अनन्त रूप ग्रहण कर चुका है । कोई भी परमाणु इससे अज्ञात न रहा, परन्तु उस अनन्त अतीत काल में इसकी सुख की व्याम कण-मात्र भी एक क्षण के लिये भी न बुझी, यह तो अब तक सुख का भूया ही रहा तथा भविष्य में भी यह जब तक अपने रहस्यमय भण्डार से अपरिचित बना रहेगा तब तक इसकी यह भूख मिटेगी भी नहीं ।

अपनी सुख की इच्छा तृप्त करने के लिये मनुष्य विविध विविध मायन्ताओं को अपने ही लिए सिद्धान्त बना लिया करते हैं । कभी किसी मनुष्य ने किसी कार्य के लिये जाते हुए दही में भरा हुआ वात्र देख लिया और सीमाभ्य से उसको अपने कार्य में सफलता मिल गई तो वह समझ लेता है कि दही का दर्शन मंगलमय है, दही को खाकर या देखकर किसी कार्य-सिद्धि के लिये जाना चाहिये । किसी व्यक्ति को प्रातः सबसे प्रथम गाय दीख गई और उसका वह दिन मुख-शान्ति-समृद्धि से व्यतीत हुआ तो उसने तथा जनता ने सिद्धान्त बना लिया कि प्रातः गाय का दर्शन मंगलरूप है ।

इसी प्रकार विभिन्न लोगों ने जल-पूरित कलश को मंगल-कुम्भ तथा पीसी सरसो, हल्दी, हूँचा, कुमारी कन्या आदि का प्रथम दर्शन आदि मंगलरूप मान लिया है । कामी पुरुषों ने व्यभिचार-परायण बेग्या को मकामुखी मान लिया है, किन्तु ये सब सांसारिक मायन्तायें गलत हैं । सांसारिक सुख की प्राप्ति उक्त पदार्थों को प्रातः सब से पहले देख लेने मात्र से हो जाती तो अत्येक व्यक्ति दही, हल्दी, पीसी सरसो, जल से भरा हुआ कलश आदि पदार्थ अपने-अपने घर घर रख कर प्रतिदिन मंगलमय विबस बना लेते, तब किसी को किसी दिन कोई दुःख होता ही नहीं ।

सातावेदनीय कर्म के उदय से ससारी जीवों को सुख मिलता है और असातावेदनीय कर्म के उदय से दुःख मिलता है । साता-वेदनीय का सत्यं शुभ कार्य करने से होता है । अतः भ्रान्त भावना त्याग करके दुःख के कारणभूत कर्मों को दूर करने के लिये तथा शुभ कर्मों के उपार्जन करने के लिये मंगलकारी पदार्थों तथा कार्यों का आभय लेना चाहिये ।

तदनुसार जगन् मे मंगल (मुख-शान्तिदायक) पदार्थ बार हैं—

अर्हत्त मंगल, सिद्धा मंगल, साहू मंगल, केवलपण्णतो उम्हो मंगल ।

अर्थात्—जगत् मे अर्हत्तवेध, सिद्धभगवान्, साधु तथा सर्वज्ञ-प्रतिपादित धर्म—ये बार पदार्थ मंगलरूप हैं, स्वयं मंगलरूप हैं तथा अपने आराधक उपासक का मंगल करने वाले हैं ।

अर्हत्त मंगल

आत्मध्यान-निमग्न योगी जब बुद्धोपयोग शुक्ल ध्यान द्वारा ज्ञानावरण, दर्शनानवरण, मोहनीय और अन्तराय—इन बार बाधों कर्मों का समूल अय करके अनलज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तसुख और अनन्तबल प्राप्त कर लेते हैं, तब वे पूर्ण सीतराग, सर्वत्रष्टा, अर्हत्त परमात्मा हो जाते हैं, शरीर में रहते हुए भी जीवन्मुक्त होते हैं । अजर, अमर, निरव्यय, निर्मिकार हो जाते हैं । उनकी समस्त इच्छायें समूल विलीन हो जाती हैं ।

यदि वचन-योग से उनकी दिव्यध्वनि होती है तो उसके द्वारा प्रत्येक जीव को कल्याणकारी, सुपुण्य-प्रदार्थक, तत्त्व, पञ्चमैः प्रकृत, कर्मबन्धन, कर्मसंशय, व्यक्त्या, ससार-प्रमज्ज, ससार-मुक्ति आदि सिद्धांशों का विवेचन जनता को सुनने के लिये मिलता है। उसको सुनकर असंख्य प्राणी सन्मार्ग पर चलते हुए आत्म-कल्याण करते हैं। बहुत-से मनुष्य-उनके पद-चिह्नों पर चलकर उन अर्हन्त भगवान् के समान ही घाति कर्म का क्षय करके अर्हन्त बन जाते हैं। बहुत-से व्यक्ति उनका दर्शन करके अपने आत्मा की अनुभूति करने लगते हैं। उनके ससीपदवी विकराल हिसक जीव सिंह, बाघ, भैंया, सर्प, विल्ली आदि जानवर अर्हन्त भगवान् के प्रभाव से अपनी हिंसक भावना छोड़ कर गाय, हिरण, खरगोश, बूढ़े, कबूतर आदि जीव जन्तुओं के साथ प्रेम से खेलते हैं।

उन अर्हन्त भगवान् का दर्शन करते ही मनुष्य के हृदय में शान्ति का जोत बहने लगता है। उनका पुनीत नाम लेने से ही रसना (जीब) पवित्र हो जाती है। अतः सबसे प्रधान मंगलरूप भगवान् अर्हन्त परमात्मा हैं। प्रातः सब से प्रथम अर्हन्त भगवान् की पूति का दर्शन करना मंगलमय है।

अर्हन्त भगवान् का दर्शन, स्तवन, चिन्तन करने से शुद्ध आत्मा का स्मरण होता है। राग-द्वेष, क्रोध, भय, शोक आदि-त्याग कर, क्षमा-शान्ति-समता आदि गुणों की ओर चित्त आकर्षित होता है। आत्मा का अनुभव करने की ओर प्रवृत्ति बढ़ती है। अतः शुभ कर्म का आसन्न होता है, अशुभ कर्मों की निर्जरा तथा खर होता है, जिससे कि आत्मा को सुख प्राप्त होता है। चित्त शान्त, समुद्रुद्ध निराकुल होता है।

सिद्ध मंगल

अर्हन्त भगवान् जब शेष वेदनीय, आयु, नाम और योत्र -- इन चार अवस्थाओं को का जय करके पूर्ण मुक्त हो जाते हैं, उस समय पूर्ण आत्मसिद्धि पा लेने के कारण सिद्ध परमात्मा कहलाते हैं। इव्य कर्म, भावकर्म, तथा लोकर्म (शरीर) से मुक्ति पा लेने के कारण उनकी आत्मा परम विमुद्ध अपने स्वाभाविक अमूर्तिक अतिम मनुष्याकार में स्थिर हो जाती है -- अमल समय तक उसी आकार में रह जाती है। कर्मबन्धन से मुक्त हो जाने के कारण तदनन्तर के स्वर्ग मनुष्य लोक से गमन करके लोकाकाश के मन्त्र से उच्चभाग तनुवात वलय में विराजमान हो जाते हैं। उनसे ऊपर अवलोकण है, वहा पर समास्तिकाम न होने में नही जाते।

अष्ट कर्म नष्ट होने से उनमें कर्मों के अभावरूप अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त सुख, अनन्तवीर्य, अत्याबाध, अवगाहन, सूक्ष्मत्व और अच्युतपु -- ये आठ गुण प्रगट होते हैं। इनके साथ ही और भी अनन्तगुण पूर्ण विकसित हो जाते हैं। ऐसे परम शुद्ध सिद्ध परमात्मा का साक्षात् दर्शन तो किसी को होता नहीं, अतः उनका ध्यान, स्मरण, चिन्तन तथा स्तवन ही किया जाता है। साक्षात् दर्शन न होने के कारण तथा उनमें उपदेश आदि न मिलने के कारण ही उनका नाम अर्हन्त के पीछे लिया जाता है।

तीर्थंकर संसार में किसी को नमस्कार नहीं करते, केवल सिद्ध परमेश्वरी को ही नमस्कार करते हैं। कार्य प्रारम्भ करने से पहले जनसाधारण भी 'नमः सिद्धेभ्यः' कहकर सिद्ध परमात्मा का स्मरण करते हैं। ऐसे परम पुनीत सिद्ध भगवान् भी उत्तम मंगल रूप हैं। उनका मन में स्मरण करते ही चित्त पवित्रता की ओर आकर्षित होता है। उनके गुण-गायन करने से मुख पवित्र हो जाता है, हृदय में शुद्ध आत्मा की लहर लहराने लगती है जिसमें अशुभ कर्म क्षय होकर शुभ कर्म का आसन्न होता है। बिम्ब-बाधायें नष्ट हो जाती हैं। प्रारब्ध के सफलता मिलती है। अतः प्रत्येक कार्य के प्रारम्भ में 'ॐ नमः सिद्धेभ्यः' उच्चारण किया करो। शब्दा से उठते ही सिद्धों का स्मरण करो तथा विविध स्तोत्रों का पाठ करो। यथा --

चिरात सनातन शान्त निरंश, निराशय निर्भय निर्मल हंत।

सुखम विबोध निधान विमोह, प्रसीध विमुद्ध सुसिद्ध समूह ॥

१. (क) 'पूर्ववद्ध कर्मों के झड़ने का नाम निर्जरा है। वह दो प्रकार की है -- सविपाक व अविपाक। अपने समय-स्वयं कर्मों का उदय-मे आ आकर झड़ते रहता सविपाक, तथा तप द्वारा समय से पहले ही उनका झड़ना अविपाक निर्जरा है। सविपाक सभी जीवों को सदा निरन्तर होसी रहती है, पर अविपाक निर्जरा केवल तपस्वियों को ही होती है।'

— जैनसिद्धांत कोश, भाग २ — ४० जितेन्द्र वर्षी, पृ० ६२०

(ख) आशय-निमोघः सखरः—आशय का निरोध खर है।

— तत्त्वप्रबन्धन, ६/१

साधू संन्यास

अर्हन्त भगवान् के मुक्त हो जाने पर उनके पच-विंशति वर बन कर स्व-नर कल्याण करने वाले साधु परमेष्ठी होते हैं। कुटुम्ब-परिवार, धन-सम्पत्ति, मित्र-परिकर तथा सांसारिक विषय-वासनाओं, शोच-उपशोच पदार्थों से भ्रमता व मोह का त्याग कर, बाहर से भी भयल दूर करके, तत्काल उत्पन्न (यथाभावे) अच्छे का सा निषिकार मन्त्र रूप धारण करके, समस्त आरम्भ-कर्मों का त्याग कर जो ५ महाघट, ५ सन्निधि, ५ इन्द्रिय-नयन, ६ आचम्यक तथा अक्षेप, अस्नान, धूम्रपान आदि २८ मूलगुणों तथा उत्तर गुणों का आचरण करते हैं, आत्मध्यान, स्वाध्याय आदि तपस्या से निरन्तर आत्म-मुक्ति करते हैं, वे साधु परमेष्ठी हैं। संसार में न कोई उनका मित्र होता है, न कोई शत्रु। संसार के किसी पदार्थ की इच्छा उनको नहीं होती।

ऐसी पुनीत धर्मों वाले साधु परमेष्ठी भी वस्तु में भयलरूप हैं क्योंकि वे आत्ममुक्ति में लगे हुए हैं। किसी के अहित का न कोई कार्य करते हैं, न बचन से कोई किसी को हानिकारक, कड़वा तथा असत्य बचन कहते हैं और न उनके मन में किसी के लिये दुर्भावना उत्पन्न होती है। ऐसे पवित्र आत्मा का दर्शन करते ही मन के दुर्बिचार दूर हो जाते हैं। उनका उपदेश सुनने से सन्मार्ग पर चलने की भावना जाग्रत होती है। अतः भगवांसाचार के लिये 'बमो लोए सन्मार्गाह्वर्य' मुख से उच्चारण करो।

कर्मों बिलम्बर मुखचरण, जगतरण तारण जान।

जो भरण भारी रोग को हैं, राजबैद्य महान ॥

—इत्यादि स्तुति पढ़ कर मुख तथा मन पवित्र करना चाहिये।

केवलपण्यसो धर्मो संन्यास

केवलज्ञानी अर्हन्त भगवान् का बतलाया हुआ धर्म तो आत्मा को मुक्त करके परमात्मा बना देता है। उससे बड़ कर संसार में और संन्यास क्या हो सकता है। आत्मा का जो निर्मल स्वभाव है, वही आत्मा का धर्म है। उसी आत्म-धर्म को कठोर तपस्या द्वारा केवली भगवान् प्राप्त करते हैं। अतः उनका बताया हुआ, अनुभूत धर्म ही आत्मा का कल्याण कर सकता है।

वह धर्म-ज्ञान जिन् धर्मों में अंकित है उन धर्म-धर्मों का अध्ययन करने से आत्मज्ञान, परमधर्म-ज्ञान, कर्मबन्ध, मोक्ष, संवर, निर्जरा आदि उपयोगी तत्त्वों का परिज्ञान होता है। प्रत्येक जीव के साथ दयालुता का व्यवहार करो क्योंकि वे भी तुम्हारे समान ही जीव हैं। ऐसा प्राणीमात्र का हितकारी उपदेश उन शास्त्रों से ही मिलता है। मोह और अज्ञान के अन्धकार को दूर करने के लिये वे धर्मग्रन्थ प्रकाश देने वाले दीपक जैसे हैं। अतः जसत् में धर्म, धर्मग्रन्थ भी मयलरूप हैं।

केवलिकल्पे बाह्य-धर्म-धर्म, जगदन्धे जग नाश ह्वारे।

तत्त्वत्वधर्मो संन्यासधर्म, जग अंधिर में तिच्छी ह्वारे ॥

अर्हन्त-भक्ति

भार धाति कर्म-रहित, अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान, अनन्त सुख और अनन्त बल संयुक्त जीवन्मुक्त अर्हन्त परमेष्ठी होते हैं। उन अर्हन्त परमेष्ठी की भक्ति करना अर्हन्तभक्ति भावना है।

यदि धूर्व न हो तो संसार में अन्धकार बना रहे, प्रकाश न हो। इसी तरह यदि अर्हन्त भगवान् न हों तो संसार में ज्ञान का प्रकाश न हो, और अज्ञान-अन्धकार, मोह-अन्धकार संसारी जीवों के आत्मा से दूर न हो सके। अर्हन्त भगवान् ने अपने सपोषल से आत्मा के सबसे अधिक अहित करने वाले धातिया कर्मों को क्षय किया, तभी वे पूर्णज्ञानी, पूर्णसुखी, अनन्त शक्तिशाली और पूर्ण वीतराग बन गये। उस समय उन्होंने समस्त तत्त्वज्ञान, आत्मा को संसार-जाल से छूटने का उपाय प्रतिपादन किया। सिद्ध भगवान् आत्ममुक्ति में अधिक हैं किन्तु लोक-कल्याण में उनसे अधिक अर्हन्त हैं, अतः वे पहले परमेष्ठी हैं।

वे पूर्ण ज्ञानी थे, इसलिये उनके जानने में कुछ श्रवती नहीं थी और उनको रंजसाध भी किसी के साथ न राग वा, न द्वेष था। इस कारण निःस्पृह भाव से दिये गये उनके उपदेश में कुछ बिकार न था।

वीतराग सर्वल और हिनोपदेशी होने के कारण वे समस्त संसार के पूण्य देव बन गये। वे तीनों विशेषताएं संसार के किसी अन्य देव में नहीं पाई जातीं। इसी कारण कोई स्त्री-प्रेमवत अपने साथ स्त्री रजसा है और कोई अपने शत्रु को मारने के लिए अपने

साथ तसवार, भारा, गदा, धनुष आदि हथियार लिये हुए हैं। ऐसे देवों की आराधना से आत्मा में राग, द्वेष, काम, क्रोध, मोह, भय आदि की शिशा आराधक को मिल सकती है। राग, द्वेष, काम, क्रोध आदि भाव ससारवश में ही डाले रखते हैं। अतः संसार से छुटकर अजर-अमर बनने के लिये तो वैसा ही देव उपयोगी हो सकता है जो राग, द्वेष, क्रोध आदि से मुक्त हो। ऐसे देव तो अर्हन्त ही हैं। अतः जो संसार-जाल से छुटकर अजर-अमर बनना चाहता है वह अर्हन्त भगवान् की आराधना करे।

श्री रामचन्द्र जी ने संसार से विरक्त होकर 'जिनैन्द्र' (अर्हन्त) की तरह अपनी आत्मा में शांति पाने की इच्छा प्रगट की। यह बात योगवासिष्ठ (१५/८) के निम्नलिखित श्लोक से प्रगट होती है -

माहं रामो न मे बांछा, भावेष्वा न मे जनः।

शांतिमात्मायुनिष्कामि स्वात्मवेधे 'जिनो' यथा ॥

इसके सिवाय संसार के जितने भी अन्य देव हैं वे अपने भक्त (सेवक) को सदा सेवक ही बनाये रखते हैं। कभी अपने समान नहीं बनाते। परन्तु अर्हन्त भगवान् की जो व्यक्ति सेवा-भक्ति करता है वह कुछ समय बाद खुद अर्हन्त परमात्मा बन जाता है। यानी—अर्हन्त देव अपने भक्त को अपने-वैसा भगवान् बना देते हैं।

इसमे भी विशेषता यह है कि अर्हन्त देव स्वयं ऐसा नहीं करते। यदि कोई मनुष्य अर्हन्त भगवान् की निन्दा करे तो उससे अप्रसन्न होकर उस निन्दक का कुछ अहित नहीं करते और न अपनी भक्ति-पूजा-स्तुति करने वाले पर प्रसन्न होकर उसको कुछ पारितोषिक देते हैं क्योंकि वे तो पूर्ण बीतराग हैं। ऐसा होते हुए भी अर्हन्त भगवान् की निन्दा करने वाला व्यक्ति अपने घुरे परिणामों से अशुभ कर्म बाध लेता है, जिससे उसको महान् सकट व दुःख प्राप्त होता है और भक्ति करने वाला शुभ कर्म का उपार्जन करता है। इस कारण उसको सब तरह की सुख-सामग्री स्वयमेव मिल जाती है। ऐसा अपूर्व महत्त्व संसार में और किसी देव में नहीं मिलता।

इस कारण सुख प्राप्त करने के लिये अर्हन्त भगवान् की भक्ति अवश्य करनी चाहिये, क्योंकि जो वैसा बनना चाहता है वह वैसा ही व्यक्ति की सेवा-भक्ति करता है और भक्ति करते-करते वैसा ही बन जाता है। विद्या लेने के लिये विद्यापुत्र की भक्ति की जाती है और जोहरी बनने के लिये जोहरी की सेवा की जाती है। तदनुसार अनन्त सुधी, अनन्त ज्ञानी बनने के लिये अर्हन्त भगवान् की भक्ति आवश्यक है।

जैसे सिद्ध का ज्ञान कराने के लिये मित्र की भूति से काम लिया जाता है। उसकी भूति से बच्चों को सिद्ध की सारी बातें बतला दी जाती हैं, इसी तरह अर्हन्त भगवान् के पूर्णमुक्त (सिद्ध) हो जाने पर अर्हन्त भगवान् का बोध उनकी प्रतिमा से होता है। अर्हन्त भगवान् जिस तरह पूर्ण ज्ञान बीतराग थे, ठीक वही बात उनकी प्रतिमा से प्रगट होती है। अर्हन्त प्रतिमा के मुख और नेत्रों से यह बात प्रगट होती है कि न इनको किसी पर क्रोध है, न अभिमान। अर्हन्त जिस तरह निर्भय, निर्विकार, बीतराग थे, वही भूक शिशा अर्हन्त भगवान् की भूति से प्राप्त होती है। धीरता, गम्भीरता का प्रभाव भी अर्हन्त की भूति के दर्शन से आत्मा पर पड़ता है।

सारांश यह है कि अर्हन्त भगवान् की भूति पर न कुछ भूषण हैं, न वस्त्र हैं, न कोई शस्त्र। स्वात्मवीर्यता तथा संसार से विरक्ति उस भूति से झलकती है। दर्शन करते ही आत्मा में शान्ति की छाया पड़ती है। अतः निरञ्जन, निर्विकार, निर्भय बनने के लिये अर्हन्त परमात्मा का दर्शन करना चाहिये।

जिस तरह किसी देव्या का चित्र देखते ही आत्मा में कामवासना जाग उठती है और किसी वीर पहलवान की तस्वीर की भूति देखते ही वीरता के भाव जाग्रत हो उठते हैं, देशभक्त धर्मात्मा का चित्र देखने पर मन में देशभक्ति और धर्म-आचरण की लहर लहराने लगती है; इसी तरह अर्हन्त भगवान् की भूति का दर्शन करने से बीतराग, ज्ञान प्राप्ति जाग्रत हो उठती है। संसार की मोहमाया से विराग भाव पैदा होने लगता है।

सिनेमा में स्त्री पुरुषों के नाटक के चित्र होते हैं। इस तरह फिल्म जड अचेतन वस्तु है किन्तु उसको देखने से दर्शकों के हृदय पर उस अजीब जड चित्र का कैसा महारा अजर पड़ता है। देखने वालों का चित्त कभी कल्याणजनक नजारा देखकर कल्याण से भर जाता है, कभी सिनेमा देखने वाले स्त्री-पुरुष उन जड चित्रों को देखकर रोने लगते हैं, तो कभी हास्यजनक दृश्य से हँसने लगते हैं। सिनेमा देखकर ही लड़ना, पिडना, चोरी करना आदि भी सीख लेते हैं।

इसी तरह अर्हन्त भगवान् की प्रतिभा वास्तव में अजीब जड़ पदार्थ होते हुए भी अपने दर्शक के हृदय पर अपनी सादृष्टि व नीतरागता की छाप मचा ही देती है।

अर्हन्त भगवान् के दर्शन, पूजा, भक्ति से शान्ति व वैराग्य प्राप्त होता है। आत्मा को मानन्द और तृप्ति इसी से निकास करती है। इसके साथ अतिशय पुण्य कर्म का समापन भी होता है जिससे कि स्वर्ग राज्य आदि सांसारिक विभूति स्वयं मिल जाती है। इस कारण अर्हन्त भगवान् की भक्ति करके किसी सांसारिक वस्तु की इच्छा नहीं करनी चाहिये।

अर्हन्त भगवान् की भक्ति से तो अनन्त अविनाशी मुक्ति पाने का उद्देश्य रखना चाहिये। संसार-सुख तो अपने आप मिल ही जाता है। इस तरह अर्हन्त की प्रतिभा को साक्षात् अर्हन्त भगवान् मान कर बड़े उत्साह के साथ सदा दर्शन, पूजन, भक्ति करनी चाहिये तथा उनका ध्यान करना चाहिये। यह अर्हन्त-भक्ति है।

श्री ऋषभनाथ भगवान् सबसे पहले अर्हन्त भगवान् हुए हैं। उन्होंने ही कैवल्य प्राप्त करके अर्हन्त अवस्था में सबसे प्रथम संसार के प्राप्तिभ्यो को मुक्ति-मार्ग का उपदेश दिया था।

वैष्णव सम्प्रदाय में ईश्वर के २४ अवतार माने गये हैं। उनमें से भगवान् ऋषभनाथ को छठे अवतार के रूप में माना गया है। भागवत पुराण में भगवान् ऋषभनाथ का वृत्तांत जैन ग्रन्थों से मिलता-जुलता लिखा हुआ है।

वैष्णव सम्प्रदाय में एक बाल ब्रह्मचारी, परम तपस्वी, नम्र दिगम्बर 'शुकदेव जी' नामक साधु हुए हैं। उन्होंने ईश्वर के २४ अवतारों में से केवल 'ऋषभ अवतार' को नमस्कार किया है।

जब लोगो ने श्री शुकदेव जी से इसका कारण पूछा कि आप अन्य अवतारों को नमस्कार क्यों नहीं करते? तब उन्होंने बड़ी गम्भीरता के साथ उत्तर दिया कि—

'अन्य अवतारों ने संसार का मार्ग चलाया है, ऋषभदेव जी ने मुक्ति का मार्ग चलाया है। इसलिये मुक्ति की इच्छा से, मैं ऋषभदेव जी को ही नमस्कार करता हूँ।'

जो स्त्री-पुरुष संसार-सागर से पार होना चाहते हैं, कर्मबंधन काट कर सदा के लिये पूर्ण स्थित होना चाहते हैं, उनकी संसार-सागर से पारगामी, धार्मिक कर्मबन्धन से मुक्त, मुक्ति-मार्ग के प्रदर्शक, परमशुद्ध, बुद्ध, निरञ्जन, निर्विकार, सम्बिम्बमानन्द अर्हन्त परमात्मा का श्रद्धालु भक्त बनना चाहिये।

इस कारण अर्हन्त भगवान् की भक्ति क्रमशः भक्त को एक दिन भगवान् बनाने का सुगम साधन है। उसके द्वारा तीर्थंकर-ब्रह्म बंध जाये, इसमें तो आश्चर्य ही क्या है?

आचार्य-भक्ति

साधु-सच के अधिनायक आचार्य कहलाते हैं। वे गुरुओं में मुख्य होते हैं। उनकी भक्ति करना 'आचार्य भक्ति' है।

'आचार्य' एक पद है जो कि मुनि-सच के सबसे अधिक तपस्वी, अनुभवी, देश, क्षेत्र, काल, भाव के ज्ञाता, पांच आचारों के पालक, प्रायश्चित्त शास्त्र के जानकार महान् मुनि को समस्त मुनियों की अनुमति से प्रदान किया जाता है। सच के समस्त मुनि आचार्य की आज्ञानुसार चर्चा करते हैं। नवीन मुनि-वीक्षा आचार्य ही देते हैं। मुनि जन आचार्य महाराज के समक्ष अपने दोषों की आलोचना करते हैं और उनको उनकी शक्ति-अनुसार प्रायश्चित्त भी आचार्य ही देते हैं। सच में यदि कोई साधु बीमार हो जाय तो उसकी वैद्यवृत्त्य (सेवा) का प्रबन्ध भी आचार्य ही करते हैं। द्रव्य, क्षेत्र, काल, पाषाण अनुमान करके आचार्य ही अपने मुनि-सच को किसी स्थान पर ठहरते और कितने समय ठहरने तथा वहा से कब और किस ओर विहार करना है—यह आदेश देते हैं। यदि किसी स्थान पर सच के ऊपर आता हुआ कोई भीषण उपद्रव देखते हैं तो उस समय मुनि-सच में उस उपद्रव के समय समस्त मुनियों का कर्तव्य-निर्धारण भी आचार्य ही करते हैं तथा किसी मुनि को सच से निकालना, किसी को अपने सच में सम्मिलित करना भी आचार्य के ही अधिकार की बात है। यदि कोई मुनि समाधिमरण ग्रहण करना चाहे तो आचार्य महाराज ही उसकी शारीरिक योग्यता, उसकी परिबर्ह-सहन करने की क्षमता तथा उसके स्वास्थ्य आदि बातों का विचार करके उसको समाधिमरण की अनुमति देते हैं।

इस तरह आचार्य अपने मुनिसंघ के नायक होते हैं। जिस तरह बिना नायक के घर की व्यवस्था, समाज की सेवा और देश की अवस्था बिगड़ जाती है, छिन्न-भिन्न हो जाती है, उसी तरह बिना आचार्य के मुनिसंघ भी की अवस्था बिगड़ जाती है। उन्हें सुलझाकर पथप्रदर्शन करने के लिये मुनिसंघ का नायक होना परम आवश्यक है।

आचार्य महाराज को मुनिसंघ की व्यवस्था के लिये अपना बहुत-सा अमूल्य समय देना पड़ता है जिसको कि वे आत्मध्यान, स्वाध्याय आदि आत्मशुद्धि के साधनों में लगा सकते हैं। इसके अतिरिक्त नायक होने के कारण उनको अपने सच के साधुओं की व्यवस्था के लिये थोड़ा-बहुत चिन्तातुर भी होना पड़ता है जिससे कि राग-द्वेष का अवसर भी उनको नमना पड़ता है। इस कारण आचार्य पद पर पहुँचे हुए उनको मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती। वे जब तक अपने स्थान के योग्य किसी अन्य अनुभवी तपस्वी मुनि को आचार्य पद पर प्रतिष्ठित करके स्वयं साधु के रूप में आकर निर्द्वन्द्व तपस्या नहीं करते तब तक उनको मुक्ति प्राप्त नहीं होती। इस प्रकार आचार्य एक पद है जिसको किसी सुयोग्य व्यक्ति द्वारा सर्व सच की अनुमति से परोपकार-बुद्धि में ग्रहण किया जाता है और किसी समय आत्म-कल्याण की उत्कट भावना से परित्याग भी किया जाता है।

आचार्य महाराज जैसे तो अन्य साधुओं के समान २८ गुणों का आचरण करते हैं, किन्तु उनके अतिरिक्त ३६ गुण उनमें और भी माने गये हैं :—१२ तप, १० धर्म, ५ आचार, ६ आवश्यक और ३ गुणित।

६ प्रकार के बहिरंग और ६ प्रकार के अन्तरंग तपो को निर्दोष रूप में आचार्य अन्य मुनियों की अपेक्षा विशेष रूप से आचरण करते हैं।

इसी तरह उत्तम धर्मा आदि १० धर्मों का आचरण भी अन्य साधुओं की अपेक्षा आचार्य का श्रेष्ठ होता है।

छह आवश्यक यद्यपि अन्य मुनि भी पालते हैं, परन्तु आचार्य आदर्श रूप में इनका आचरण करते हैं।

आत्म-शुद्धि की विशेष कारणभूत ३ गुणियों का परिपालन भी आचार्य द्वारा विशेषता के साथ होता है।

आचार के ५ भेद हैं—१ दर्शनाचार, २ ज्ञानाचार, ३ चारित्राचार, ४ तपाचार, ५ वीर्याचार। इन पाँचों आचारों का आचरण आचार्य पद की एक मुख्य विशेषता है। आचार्य नाम भी इन पाँच आचारों के आचरण के कारण है।

मध्यवर्त्मन का निर्दोष, दृढता के साथ आचरण करना दर्शनाचार है। मध्यवर्त्मन आत्म-शुद्धि की मूल भूमिका है। यदि इसमें जरा भी क्षीयलता आ जावे तो आचार्य अन्य साधुओं को मुक्ति-मार्ग पर किस प्रकार चला सकता है? अतः आचार्य का 'दर्शनाचार' आदर्श होता है।

जैन सिद्धान्त का पूर्ण ज्ञान तथा साथ ही अन्य सिद्धान्तों का परिज्ञान, तर्क, व्याकरण, साहित्य आदि का असाधारण ज्ञान होना ज्ञानाचार है। आचार्य महान् ज्ञानी होते हैं। जैन सिद्धान्त की सिद्धि और अन्य मतों के खण्डन में अतिनिपुण होते हैं। अवसर जाने पर शास्त्रार्थ करके जैनधर्म की प्रभावना करते हैं। शास्त्र-निर्माण करते हैं। यह ज्ञानाचार की विशेषता है।

बारह प्रकार के तपो में से वे कठोर तप करने के असाधारण अभ्यासी होते हैं। अतः तपाचार भी उनका श्रेष्ठ होता है।

कठोर परिश्रम, भ्रमण उपसर्ग सहन करने से, निर्जन भ्रमण स्थान में ध्यान लगाने से, सुदूर विकट तपस्या करने से तथा और भी विकट परिस्थितियों से वे कतराते नहीं हैं। सिंह के समान उनकी मनोवृत्ति मदा निर्भर रहती है। इन विशेषताओं के कारण आचार्य में वीर्याचार माना जाता है।

उनका चारित्र निर्दोष होता है। पाच महाव्रत, पाच समिति और तीन गुणित—इस तरह प्रकार के चरित्र का जैसा अच्छा आचरण आचार्य महाराज का होता है, उतना अच्छा आचरण सब के अन्य किसी साधु का नहीं होता। यही उनका चारित्राचार है।

पुण्य के तीन जेठ हैं—आचार्य, उपाध्याय और साधु। इनमें आत्म-शुद्धि के साधन की दृष्टि से देखा जाय तो साधु श्रेष्ठ होते हैं, क्योंकि वे समस्त सकल्प-विकल्प से मुक्त होकर आत्मसाधना करते हैं। परन्तु लोक-कल्याण की दृष्टि से बिचार किया जावे तो आचार्य का पद सबसे उच्च है, क्योंकि मुनिसंघ की मुख्यवस्था करके वे मुनियों का ही नहीं, अपितु ससार का महान् उपकार करते हैं। अतएव अर्हन्त व सिद्ध भगवान् के बाद आचार्य परमेश्वरी का पद रक्खा गया है।

उन आचार्य महाराज की प्रशंसा करना आचार्य-भक्ति है। अर्हन्त भगवान् के मालात् भगवत् में मोक्षमार्ग का नेता आचार्य ही तो होता है। उनकी आज्ञा का पालन करना, उनका हृदय से सम्मान करना, उनको ऊँचे आसन पर बैठाना, उनको हाथ जोड़ कर,

धिर लुकाकर नमस्कार करना, उनके पीछे-पीछे चलना, उनके आगे ही चढ़े हो जाना, उनके बैठ जाने पर उनकी अनुमति से बैठना, उनके चरण-स्पर्श करना, उनके पैर धबाना, बकाफट दूर करने के लिये उनके हाथ, पैर, पीठ आदि धबाना आचार्य भवित है।

सामायिक

सामायिक का अर्थ मन को एकाग्र कर अपने आत्म-स्वरूप का ध्यान करना, अपने आत्मा के अन्दर ऐक्य होना तथा पर पदार्थ से भिन्न होकर अपने आत्म-स्वरूप में रत होना है।

सामायिक की व्याख्या—संसार में अपनी आत्मा से जितने भी पर पदार्थ हैं उसमें अपना उपयोग नहीं जाने देना, उस पर-पदार्थ को बिलकुल ही भूल जाना और अबच्छ अविनाशी अपनी आत्मा के अतिरिक्त “कोई भी अन्य वस्तु संसार में मेरी नहीं है” ऐसा मान करके संसार, शरीर और भोग इत्यादि से बिरक्त होकर कुछ समय के लिए या एक घन्टे के लिए इस तरह मन में सकल्य करना कि आत्मा का ध्यान करते समय मैं अपने शरीर आदि को भी पर-पदार्थ समझ करके अपनी आत्मा में ही लीन रहूँगा तथा मेरे ऊपर बाहे जितना भी कष्ट क्यों न हो, पर मैं आत्मा की तरफ से अपना मन न हटा कर किसी पर-वस्तु में तिल मात्र भी उपयोग नहीं लगाऊँगा, इस तरह से मन, बचन व काम को रोक कर अपने आत्मा में रत होना सामायिक है।

सामायिक की निश्चित एव भाव इस प्रकार है कि “सम” कहिए एकल्य होकर, “आय” कहिए आयमन अर्थात् पर द्रव्यों से निवृत्त होकर आत्मा में उपयोग की प्रवृत्ति होना। अथवा “सम” कहिये रागद्वेष रहित, “आय” कहिये उपयोग की प्रवृत्ति सो सामायिक है। आचार्य :—साम्यभाव का होना ही सामायिक है। यह नाय, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव के भेद से छह प्रकार का है। यथा द्रष्ट, अनिष्ट नामों में रागद्वेष न करना। मनोहर, असनोहर स्त्रीपुरुषादि की काष्ठ, पाषाणादि की स्थापना में रागद्वेष न करना। मनोज्ञ, अमनोज्ञ, नगर, ग्राम, वन आदि क्षेत्रों में रागद्वेष न करना। वसन्त, शीष्म ऋतु तथा शुक्ल-कृष्ण पक्ष आदि कालों में रागद्वेष न करना। जीवों के शुभाशुभ भावों में रागद्वेष न करना। इस प्रकार साम्यभाव सत्य सामायिक के साधन के लिये बाह्य में हित्वादि पंच पातों का त्याग करना और अन्तरंग में द्रष्ट-अनिष्ट वस्तुओं से राग-द्वेष-त्याग की भावना करना परमावश्यक है, क्योंकि इन बिरोधात्मक कारणों को दूर करने और अनुकूल कारणों को मिलाने से ही साम्यभाव होता है। इस साम्यभाव के होने पर ही आत्मा के स्वरूप में चित्त मग्न होता है, जो सामायिक धारण करने का अन्तिम साध्य है।

जब सामायिक योग्य द्रव्य (पात्र), योग्य क्षेत्र, योग्य काल, योग्य आसन, योग्य विनय, मन-बुद्धि, बचन-बुद्धि, काय-बुद्धि पूर्वक की जाती है तभी परिणाम में भाति-मुख का अनुभव होता है। यदि इन बाह्य कारणों की योग्यता-अयोग्यता पर विचार न किया जाय तो सामायिक का यथार्थ फल प्राप्त नहीं हो सकता, अतएव इनका विशेष स्वरूप वर्णन किया जाता है।

(१) योग्य द्रव्य (पात्र)—सामायिक के पूर्ण अधिकारी निश्चय मुनिराज ही हैं। उनकी में सामायिक समय होता है, क्योंकि उन्होंने अपने पक्षेन्द्रियों को बस में करके अन्तरंग कथामों को निर्वल कर डाला है। बाह्य परिग्रहों को तज, घटकाय की हिंसा का सर्वथा त्याग कर दिया है, जिससे उनके सत्काल समभाव रहता है। ऋषि श्रावक (गृहस्थ या गृहत्यागी) केवल नियत काल तक सामायिक की भावना भावने वाला सामायिक ब्रती या नियत काल तक समता बाध धारण करने वाला सामायिक प्रतिमाधारी हो सकता है। जिस सामायिक के द्वारा मृत्ति बुद्धेययोग को प्राप्त होकर सबरपूर्वक कर्मों की निर्जरा करते हैं और समस्त कर्मों को जय कर मोक्ष को प्राप्त होते हैं, उसी सामायिक के शारङ्गिक अभ्यासी श्रावक, बुद्धेययोग द्वारा सातिगम्य पुण्य बंध करके अप्सुदयमुक्त स्वर्गसुख भोग, परम्पराय मोक्ष के पात्र हो सकते हैं।

(२) योग्य क्षेत्र—जहां कलकसाहट शब्द न हो, लोगों का सघट्ट (भीड़-भाड़) न हो, स्त्री, पुरुष, ननुंसक का जाना-जाना, ठहरना न हो, गीत-गाय आदि की निकटता न हो, इस मच्छर, कीड़ी आदि बाधाकर जीव-जन्तु न हो, अधिक गीत-उज्ज-बर्षा, पवनानि चित्त को क्षोभ उपजाते वाले तथा ध्यान से डिगाने वाले कारण न हो, ऐसे उपद्रव-रहित वन, घर, धर्मशाला-मन्दिर व चित्त-बुद्धि के कारण अतिशय क्षेत्र, सिद्धक्षेत्र आदि एकान्त स्थान ही सामायिक करने योग्य हैं।

(३) योग्य काल—प्रभात, मध्याह्न, संध्या—इन तीनों समयों में उत्कृष्ट ६ घड़ी, मध्यम ४ घड़ी और ज्वन्म २ घड़ी योग्यता-नुसार सामायिक का काल है। इसके सिवाय अधिक काल तक या अतिरिक्त समय में सामायिक करने के लिये कोई निषेध नहीं है। सवेरे ३ घड़ी, २ घड़ी, १ घड़ी, रात से ३ घड़ी, २ घड़ी १ घड़ी दिन चढ़े तक, मध्याह्न में ३। २। १ घड़ी पहिले से ३। २। १ घड़ी

पीछे तक, संख्या को ३।२।१ बड़ी पहिले से ३।२।१ बड़ी राशि तक सामायिक करना योग्य है। इन समयों में परिणामों की विद्युत्ता विनैश रहती है।

कई स्थलों में सामायिक काल सामान्य रीति से ६ बड़ी कहा गया है। स्वामी-कालिकेयानुश्रेशा ग्रन्थ की संस्कृत टीका और वीसल क्रियाकोष में तीनों समयों को मिला कर बी ६ बड़ी कहा है। श्री धर्मसागर जी ने जन्म २ बड़ी, मध्यम ४ बड़ी और उत्कृष्ट ६ बड़ी कहा है। इससे स्पष्ट होता है कि सामायिक जल में जन्म दो बड़ी से लेकर उत्कृष्ट ६ बड़ी पर्यन्त योग्यतानुसार विकास सामायिक का काल है।

(४) योग्य आसन—काष्ठ के पाटे पर, मिता पर, घूमि पर, बाघू के रेत में पूर्व या उत्तर की ओर मुख करके पर्याप्तान (पद्यासन) बैठ कर, खड़े होकर (बहुवासन) अथवा अर्धपद्यासन या पालवी मार कर, इनमें से जिस आसन से शरीर की स्थिरता तथा परिणामों की उज्ज्वलता नियत काल तक रहनी सम्भव हो, उसी आसन से ज्ञेय का प्रमाण करके इन्द्रियों के व्यापार वा विषयों से विरक्त होते हुए; केच, बन्धादि को अच्छी तरह बाँधकर (जिसमें उनके हिलने से बिल में खोभ न हो) हस्तांगली जोड़, स्थिरचित्त करके सामायिक, बन्धादि पाठों का, पंचपरमेष्ठी का अथवा अपने स्वरूप का चिंतन करे और उसमें लीन रहे।

(५) योग्य चित्त—सामायिक के आरम्भ में घृष्ठी को कोमल बन्ध या जमाड़ी की कोमल बुहारी से बुहार कर ईर्ष्या-शुद्धिपूर्वक खड़ा होवे, ज्ञेय काल का प्रमाण करे तथा ६ बार जमोकार मंत्र पढ़ कर हाथ जोड़ कर घृष्ठी पर मस्तक लगाकर नमस्कार करे। परन्तान् चारों दिशाओं में नव-नव बार जमोकार मंत्र कह कर तीन-तीन आवर्त दोनों हाथ की अंगुली जोड़ दाहिने हाथ की ओर से तीन बार फिराना और एक-एक विरोधति (दोनों हाथ जोड़ नमस्कार) करे। पीछे खड़े हो या बैठ कर योग्य आसन पूर्वक जमोकार मंत्र का जाप करे, पंच परमेष्ठी के स्वरूप का चिंतन करे, सामायिक पाठ पढ़े, अनित्यादि श्रावण-अनुश्रेशा का चिंतन करे, आत्म-स्वरूप का चिंतन-पूर्वक ध्यान लगावे और अपना धर्म भाग समझे।

सामायिक पाठ के ६ अंग हैं। (१) प्रतिक्षण—अर्थात् विनैश देव के समुच्च अपने द्वारा किये हुए पापों की क्षमा-प्रार्थना करना, (२) प्रत्याख्यान—आगामी पाप त्याग की घोषणा करना, (३) सामायिक कर्म—सामायिक के काल तक सब में समताभाव त्याग करके समता भाव धारण करना, (४) स्तुति—बीबीसों तीर्थंकरों का स्तवन करना, (५) बन्धना—किसी एक तीर्थंकर का स्तवन करना, (६) कायोत्सर्ग—काय से भयल छोड़कर आत्मस्वरूप में लक्ष्मी होना।

इस प्रकार समभावपूर्वक चिंतन करते हुए जब काल पूरा हो जाय, तब आरम्भ की तरह आबर्त्त, शिरोनति तथा नमस्कार-पूर्वक सामायिक पूर्ण करें।

(६) मनःशुद्धि—मन को शुभ तथा शुद्ध विचारों की तरफ झुकावे, अति-रोद्ध ध्यान में दीड़ने से रोक कर धर्म ध्यान में लगावे। जहाँ तक सम्भव हो, पंच परमेष्ठी का जाप वा अन्य कोई भी पाठ, बचन के बदले मन से स्मरण करे, ऐसा करने से मन इधर-उधर चलायमान नहीं होता।

(७) बचन-शुद्धि—हुकारादि शब्द न करे, बहुत धीरे-धीरे या जल्दी-जल्दी पाठ न पढ़े, जिस प्रकार अच्छी तरह समझ में आवे, उसी प्रकार समानवृत्ति एवं मधुर स्वर से शुद्ध पाठ पढ़ कर धर्म-पाठ के सिवाय कोई और बचन न बोले।

(८) काय-शुद्धि—सामायिक करने के पहले न्यान करने, अंग अंगोछने, हाथ-पैर धोने आदि से जिस प्रकार योग्य हो, यत्नाचारपूर्वक शरीर पवित्र करके, वस्त्र पहिन कर सामायिक में बैठे और सामायिक के समय शिर-कम्प, हस्तकम्प अथवा शरीर के अन्य अंगों को न हिलावे-बुलावे, निचबल अंग रहने। कदाचित् कर्मयोग से सामायिक के समय चैतन-अचेतन कृत उपसर्ग आ जाय, तो भी मन-बचन-काय को चलायमान न करते हुए उसे सहन करे।

यहाँ कोई प्रश्न करे कि यदि सामायिक के समय अचानक लघुशका या दीर्घशका की तीव्र बाधा आ जाय, तो क्या करना चाहिये? उसका उत्तर यह है कि प्रथम तो प्रती पुरुषों का ध्यान-गान नियमित होने से उनको इस प्रकार की अचानक बाधा होना सम्भव नहीं, और कदाचित् कर्मयोग से ऐसा ही कोई कारण आ जाय, तो उसका रोकना या सहन असम्भव होने से उस काम से निवृत्त कर, प्रायश्चित्त ले, पुनः सामायिक स्थापन करे।

किसी भी कार्य के होने के लिये दो प्रकार के कारणों की आवश्यकता हुआ करती है—१. उपादान, २. निमित्त। दोनों कारणों के मिलने पर ही कार्य हुआ करता है। दोनों में से कोई भी एक हो, किन्तु दूसरा कारण न हो तो कार्य कभी नहीं होता। वस्तु में जो अपने कार्य रूप होने की शक्ति होती है उसे 'उपादान कारण' कहते हैं। उपादान कारण के सिवाय जो और दूसरे कारण उस कार्य के होने में सहायक हुआ करते हैं उनको 'निमित्त कारण' कहते हैं।

जैसे—आम का पेड़ उत्पन्न करने के लिये उपादान कारण आम की गुठली है, क्योंकि आम का पेड़ उत्पन्न करने की शक्ति उसी में है। किन्तु आम का पेड़ उगाने के लिये उस गुठली से ही पेड़ नहीं उग सकता। उसको दूसरे सहायक कारण मिलने चाहिये, जैसे पेड़ उगने योग्य जमीन। क्योंकि गुठली पत्थर पर पड़ी रहे या पानी में रहे अब्बा किसी बर्तन में रखी रहे तो वह पेड़ पैदा न कर सकेगी। जहाँ उसके उगने योग्य जमीन होगी वही वह उग सकेगी। उसके साथ ही उसको उगने योग्य खाद्य, पानी, हवा तथा उगाने वाला भाली, उसके उगने योग्य ऋतु आदि और पदार्थ भी होने आवश्यक है। अब सब कारण मिल जाते हैं तब आम का वृक्ष उत्पन्न होता है। वह न तो केवल गुठली से होता है और न केवल जमीन, पानी, खाद्य, हवा आदि से।

इसी प्रकार आत्मा की शुद्धि के लिये मूल कारण सम्यग्दर्शन (बर्तन शब्द का प्रसिद्ध अर्थ 'देखना' यहाँ नहीं लिया गया, यहाँ बर्तन का अर्थ 'अज्ञान करना' लिया गया) है। सम्यक् शब्द का अर्थ 'ठीक' या 'बली प्रकार' है। यानी—ठीक रूप से आत्मा की अज्ञा होना सम्यग्दर्शन है। इसके उत्पन्न होने के भी दो कारण हैं। आत्मा तो उसका उपादान कारण है क्योंकि आत्मा में ही सम्यग्दर्शन उत्पन्न होने की शक्ति है। तत्त्वों का अज्ञान होना, पाच लब्धियों का मिलना, योग्य अन्य साधनों का प्राप्त होना निमित्त कारण हैं।

गर्भावय आदि होने पर भी, अपने पति का प्रसंग मिलने पर जिस तरह बन्ध्या स्त्री के सन्तान नहीं होती क्योंकि उस स्त्री में गर्भ धारण करने की योग्यता नहीं होती, इसी प्रकार तार्किक अज्ञान, कुछ लब्धियों (करण लब्धि के सिवाय शेष ४ लब्धियों) तथा अन्य साधन मिलने पर भी अन्नस्य जीव में सम्यग्दर्शन प्रगट होने की स्वाभाविक योग्यता नहीं होती। इस कारण सम्यग्दर्शन का उपादान कारण 'अन्न जीव' है। अन्य जीवों में भी कुछ दुरानुदूर भव्य ऐसे होते हैं जिनमें सम्यग्दर्शन होने की स्वाभाविक योग्यता होती है किन्तु उनको निमित्त कारण सम्यग्दर्शन के लिये नहीं मिल पाते। जैसे कि कोई अबन्ध्या (जो बाध नहीं है, गर्भ धारण कर सकती है), कुलीन, (जिस कुल में स्त्री का दूसरा विवाह नहीं किया जाता), बाल विधवा स्त्री हो (पति का समागम होने से पहले ही पति मर गया हो)—विधवा हो गई हो) तो सन्तान उत्पन्न करने की योग्यता होने पर भी जन्म भर पति का संयोग न मिलने के कारण सन्तान उत्पन्न न कर सकेगी। इसी तरह दुरानुदूर भव्य भी सम्यग्दर्शन होने के लिये ठीक उपादान कारण होते हुए भी अन्य बाहरी निमित्त कारण न मिलने की वजह से कभी सम्यग्दर्शन प्रगट न कर सकेगा।

तत्त्व—

वस्तु के स्वरूप को तत्त्व कहते हैं (तस्य भावस्तत्त्वं योज्यं यथावस्थितस्तथा तस्य भवन), जैसे मनुष्यत्व (मनुष्यपना), पशुत्व (पशुता) आदि। तत्त्व वस्तु से पृथक् नहीं होता है जैसे—अग्नि से पृथक् उष्णता (गर्मी) नहीं रहती। अतः तत्त्व का अभिप्राय 'तत्त्वार्थ' यानी—'अपने स्वरूप सहित वस्तु' ही समझना चाहिये। इसी कारण श्री योगेश्वरिण आचार्य ने मोक्षशास्त्र में सम्यग्दर्शन का लक्षण बतलाते हुए 'तत्त्वार्थअज्ञान सम्यग्दर्शनम्' यानी अपने स्वरूप सहित (मोक्षमार्ग-उपयोगी) पदार्थों का अज्ञान करना सम्यग्दर्शन है, ऐसा कहा।

जैसे तो जगत् में घटत्व, पटत्व, पुस्तकत्व, मनुष्यत्व, पशुत्व आदि अनन्तानंत तत्त्व हैं। उनके ठीक या गलत अज्ञान से आत्मा का कल्याण या अकल्याण नहीं होता। आत्मा की शुद्ध मुक्त करने के लिये अद्वेय तत्त्व सात हैं—१. जीव, २. अजीव, ३. आसन्न, ४. बन्ध, ५. संबन्ध, ६. निर्जरा और ७. मोक्ष।

जानने-देखने वाला (ज्ञान-दर्शन उपयोगमय) चेतन पदार्थ जीव है, जो ससार में कर्मबन्ध के फलस्वरूप मिले हुए मनुष्य, पशु, देव, नास्ती के शरीर में से किसी एक शरीर में कुछ समय तक रहकर अपने पिछले कर्मों का फल भोगता है तथा प्रविष्ट के लिये अन्य कर्म संचित किया करता है। इसी संसारी जीव को विकारी भावों से छुड़ाकर शुद्ध और कर्म-बन्धन से छुड़ाकर मुक्त करने का प्रारम्भिक मूल उपाय 'सम्यग्दर्शन' है। यानी—संसारी जीव को यह बड़ अज्ञान होना चाहिये कि मैं इस समय विकृतबद्ध अवस्था में हूँ, विकारी तथा कर्मों को हटा कर शुद्ध-मुक्त हो सकता हूँ।

वैतन्य-रहित वह पदार्थ अजीब है। सभी दुग्धमान (दिखाई देने वाले) पदार्थ तो अजीब बड़ ही हैं, शरीर भी बड़ है। जब तक शरीर में जीव रहता है तब तक जीव के संबन्ध से शरीर को जीवित कह देते हैं। सभी भौतिक पदार्थ तथा चार अवृत्त पदार्थ—धर्म, अधर्म, आकाश, काल—अजीब पदार्थ हैं। इनमें से जीव के साथ सम्बद्ध होने वाला और उसको संसार जेल में रखने वाला 'कार्मण स्कन्ध' नामक पुद्गल (भौतिक) पदार्थ है। कार्मण स्कन्ध जब जीव के साथ सम्बद्ध हो जाते हैं तब वे 'कर्म' कहलाते हैं।

कार्मण स्कन्धों को आकर्षित करने वाली (अपनी ओर खींचने वाली) एक 'योग' नामक शक्ति जीव में होती है जो कि मन, बचन, शरीर का सहयोग पाकर आत्मा के प्रवेशों (अंशों) में हसन-बचन (हरकत) किया करती है। इस योग शक्ति से जो कार्मण स्कन्धों का आकर्षण (खिंचना) होता है उसको 'आसब' कहते हैं।

आकर्षित कार्मण स्कन्धों का जीव के प्रवेशों के साथ कबाय के निमित्त से एकमेक (दूध पानी के समान) सम्बन्ध हो जाता है, उस दशा का नाम 'बन्ध' है। आसब और बन्ध किया एक साथ होती है। संसारी जीव प्रति समय अनन्तानन्त परमाणुओं वाले कार्मण स्कन्धों का आसब और बन्ध किया करता है। इस आसब और बन्ध की मात्रा में कुछ कमी-जोती तो हो जाती है, किन्तु दोनों बातें सदा होती रहती हैं।

सम्यक्त्व व्रत, समयविधि द्वारा जो कर्म-आसब-प्रणाली रकती जाती है, उस कर्म के आने की रोक का नाम 'संवर' है। संसार अवस्था में, यानी पूरी तौर से कर्म नष्ट होने से पहले, कर्म-आसब पूरी तौर से नहीं रुका करता। आसब का कुछ-कुछ अथ रुकता जाता है। जैसे किसी कुड में ५ मोरियो से जल भरता था उनमें से जब एक मोरी बन्द कर दी गई तब चार मोरियो से पानी आता रहा। जब दो मोरियो का मुख बन्द कर दिया तब पानी का आना और भी कम हो गया। इसी तरह कर्म आने के कारण ज्यों-ज्यों कम होते जाते हैं त्यों-त्यों सबर बढ़ता जाता है, यानी कर्म-आसब कम होता जाता है। अतः जब आसब के सभी कारण नष्ट हो जाते हैं तब पूर्ण सबर हो जाता है; उसी समय मोक्ष हो जाता है।

जिस प्रकार प्रतिमयय नये-नये कर्मों का बन्ध होता रहता है उसी तरह प्रतिमयय पहले के बन्ध कर्म उदय में आकर छूटते भी जाते हैं। इस तरह कर्मों की निर्जरा (छूटने जाना) प्रत्येक मसाली जीव के स्वयं हुआ करती है। इस सविपाक निर्जरा में जीव का कुछ कम्पना नहीं होता। किन्तु सपन्या करने में पूर्वबद्ध कर्म बिना फल देकर भी आत्मा से छूट जाते हैं—वह अविपाक निर्जरा है। मुक्ति में कारण यही अविपाक निर्जरा होती है।

सबर और निर्जरा होते-होते जब समस्त कर्म आत्मा से छूट जाते हैं, आत्मा पूर्ण शुद्ध हो जाता है, उसको मोक्ष कहते हैं। जिस तरह चावल के ऊपर का छिलका उतर जाने के बाद फिर वह चावल नहीं बन सकता, इसी तरह एक बार समस्त कर्म छूट जाने पर फिर कर्मों का बन्ध नहीं होता। आत्मा सदा के लिये कर्म-बन्धन से मुक्त होकर अजर, अमर, निरजन, निर्विकार, पूर्ण शुद्ध बन जाता है।

संसारी जीव को पूर्ण शुद्ध करना है, अतः सबसे प्रथम जीव तत्त्व रक्खा गया है। जीव अजीवरूप पुद्गल (कर्म-नोकर्म) से सबद्ध होकर संसार में भ्रमण कर रहा है, अतः जीव तत्त्व के अनन्तर अजीव तत्त्व रक्खा गया। संसार के कारण आसब और बन्ध है, इसलिये तीसरा-बीधा तत्त्व आसब, बन्ध रक्खा गया। संसार में छूटने के भी दो कारण हैं, सबर और निर्जरा। इसलिये पांचवा-छठा तत्त्व संवर-निर्जरा रक्खा गया। सबर और निर्जरा का फल क्या होता है? मोक्ष। अतः मोक्ष को सबसे अन्त में रक्खा गया।

१. (क) परमाणुओं में स्वाभाविक रूप से उनके स्निग्ध व रुक्ष गुणों में हानि, वृद्धि होती रहती है। विशेष अनुपात वाले गुणों को प्राप्त होने पर वे परस्पर बन्ध जाते हैं, जिनके कारण सूक्ष्मतम से सूक्ष्मतम तक अनेक प्रकार के स्कन्ध उत्पन्न हो जाते हैं। पृथ्वी, अपु, प्रकाश, छया आदि सभी पुद्गल स्कन्ध हैं। —जेनेन्द्र सिद्धत कोश, भाग ४-जिनेन्द्र वर्षी, पृ० ४४६-४७

- (ख) "जीव के प्रवेशों के साथ बढ़ते अष्ट कर्मों के सूक्ष्म पुद्गल-स्कन्ध के संग्रह का नाम कार्मण शरीर है। बाहरी स्मूल शरीर की मूल्य हो जाने पर भी इसकी मूल्य नहीं होती।" —बही, छात्र -२, पृ० ७५

इस तरह जीव के साथ-साथ कर्म (कर्मिण), कर्म जाने, बँधने, कर्म-आशय करने, कर्म करने तथा मुक्त होने को बतलाने का हीत उत्पन्न होता है।^१ इन सातों तत्त्वों का विवरण आनन्दरूप ब्रह्मण तथा मोक्ष की प्रक्रिया का अन्तर्भाव हो जाने पर आत्मा में सम्म्यग्दर्शन प्रगट हुआ करता है।

सम्म्यग्दर्शन उत्पन्न (प्रगट) होने का उपादान कारण 'दर्शन मोहनीय' (आत्मा की अनुपस्थिति न होने देने वाला) कर्म का उपशम (कुछ समय तक कर्म का उदय न होना) या क्षय (कर्म का विलुप्त नष्ट हो जाना) अथवा क्षयोपशम (कुछ उदयाशयी क्षय, कुछ उपशम और कुछ उदय) होना है। दर्शन मोहनीय का उपशम होने से अन्तर्मुखित तक उपशम सम्भव होता है। दर्शन मोहनीय का-क्षय हो जाने से सदा के लिये आधिक सम्म्यग्दर्शन होता है और दर्शन मोहनीय कर्म के क्षयोपशम होने पर क्षयोपशम सम्भव होता है जो कि अन्तर्मुखित और ८ वर्ष का एक कटि पूर्व ६६ साधक तक (अधिक से अधिक) रहता है, तदनन्तर छूट जाता है।

किन्तु इस सम्म्यक्त्वो को होने के लिये बहिरण निमित्त कारण भी अवश्य होने चाहियें, सो नरको में तीसरे नरक तक नारकी जीवों में सम्म्यग्दर्शन किसी को अपने मित्र देव द्वारा धर्म उपदेश सुनने से, किसी को पहले भव का स्मरण आ जाने से और किसी को नारकीय धन्यभावों (पीड़ाओं) के कारण चित्त में निर्वसता आने पर हो जाता है। नरको में देव तीसरे नरक तक ही जाते हैं, उससे आगे नहीं जाते, अतः चौथे नरक से सातवें नरक तक नारकी जीवो को सम्म्यग्दर्शन होने के दो ही कारण होते हैं—१. पूर्व भव स्मरण, २. वेदना का अनुभव।

सिर्गम्भ (पशु) गति में किसी पशु-पक्षी को किसी मुनि आदि द्वारा धर्म-उपदेश सुनने से, किसी को पूर्व भव का स्मरण हो जाने से और किसी को जिनैन्द्र भगवान् की शास्त्र वीतराग भूति का दर्शन करने से सम्म्यग्दर्शन हो जाता है। अनुप्राणों को भी इस ही तीन कारणों से सम्म्यग्दर्शन होता है।

देव गति में किन्हीं देवो को तीर्थंकर, मुनि आदि का उपदेश सुनने से, किन्हीं को तीर्थंकरों के कल्याणक देखने से, किन्हीं को पहले भव का स्मरण हो जाने से और किन्हीं देवों को बड़े ऋद्धिधारक देवों को देखकर सम्म्यग्दर्शन हो जाता है। ये चारों कारण भगवत्प्राप्ति, ध्याना, ज्योतिष तथा बारहवें स्वर्ग के देवों के लिये हैं। १३, १४, १५, १६वें स्वर्ग के देवों में ऋद्धिधारक देवों को देखने के सिवाय तीन कारणों से सम्म्यग्दर्शन होता है। नव प्रीत्यको के देवों में किसी को धर्म उपदेश सुनने से और किसी को पूर्व भव के स्मरण हो जाने से परिणामों में निर्वसता आने पर सम्म्यग्दर्शन हो जाता है। उनसे ऊपर अनुपिषत् तथा ५ अनुत्तर विमानों में रहने वाले सभी देव सम्म्यग्दर्शित होते हैं।

इस तरह निमित्त और उपादान कारण मिलते ही सम्म्यग्दर्शन प्रगट होने की संशेष से प्रक्रिया है। हमको देव, शास्त्र, गुण में अटल प्रकृति रखनी चाहिये, चाहे जैसी विपत्ति क्यों न आ जाये किन्तु कुपेव, क्रुधात्न, कुधर्म, कुगुरु की श्रद्धा, मायाता, प्रकृति अपने मन में न आने दें, न उनकी स्तुति करें, न उन्हें नमस्कार करें। सातों तत्त्वों का स्वरूप अच्छी तरह समझ कर कर्म भाग्य और बन्ध के कारणों से अपने आपको बचाते रहने का यत्न करना चाहिये, सबर निर्जरा होने के कारणों को आचरण से जाना चाहिये तथा जित्तवाणी का मन लगाकर स्वाध्याय करना चाहिये, चारित्र्य-भारक गुणों से उपदेश सुनना चाहिए और जिनैन्द्र भगवान् का बड़ो श्रद्धा-प्रकृति से दर्शन, विनय, पूजन करना चाहिये, जिससे हमारे आत्मा में अच्छे भाव, अच्छे संस्कार उत्पन्न हों और आत्मा शुद्धि की ओर अग्रसर हो। आत्मा को शुद्ध करने के लिये मनुष्य भव में सभी साधन उपलब्ध हैं, हमें उनसे लाभ उठाना चाहिये।

पाँच अनुष्ठान

अहिंसायुक्त—मन-बन्धन और काय के कुत, कारित और अनुमोदना रूप नव प्रकार के संकल्पों से मन जीव का बाध नहीं करना अहिंसायुक्त है। यहाँ पर यद्यपि नव दो इन्द्रिय आदि के चलते फिरते जीवों की जानबूझकर हिंसा नहीं करना अहिंसायुक्त है, तथापि अहिंसायुक्ती अनावश्यक स्पर्शर एकेन्द्रिय जीवों का बाध भी इरादतन नहीं करना, क्योंकि उसके हृदय में दया का महान् उदय उद्भूत है। वह नहीं चाहता कि मेरे द्वारा किसी जीव का संहार हो। वह तो यही भावना करता है कि हे भगवान् मेरी आत्मा में ऐसी शक्ति उत्पन्न हो, जिससे मैं जीव मांस का रखक बनूँ, मेरे द्वारा जानकर बन्धजाने कुछ भी स्वाचर एकेन्द्रिय जीवों का विनाश होता है, वह मेरी ही दुर्बलता या कमजोरी के कारण ही होता है, क्योंकि वर गृहस्थी के अन्तर रहकर स्वाचर जीवों का हिंसा से

१. "जीवाजीवासववसवरनिर्जारासास्तावम्", तत्त्वार्थ सूत्र, १/४

अपना बचाना पूर्णतया असंभव है। यह अहिंसायुद्धी कभी किसी के नाक-कान आदि अंगों का छेदन नहीं करेगा, उनको मजबूत बन्धनों से बांधकर किसी एक जगह रोककर नहीं रहेगा। उन्हें लकड़ो-पत्थर आदि से नहीं मारेगा, उनके ऊपर उनकी शक्ति से अधिक भार, बोझा, बलन नहीं सारेगा, उनको धूख और प्यास से पीड़ित नहीं करेगा, अर्थात् वह उन्हें समय पर खाना खिलायेगा और पानी भी पिलायेगा क्योंकि उसने अहिंसा (कष्ट पहुँचाने की चेष्टा और भावना का त्याग करना रूप अहिंसा) का प्रण यावज्जीवन के लिए ले रखा है।

सत्यायुद्धत—ऐसा बचन जिसके बोलने से अपना और दूसरों का बात होने की सम्भावना हो या जिसके सुनने पर लोगों में आपस में लड़ाई-झगड़ा, कलह और विसंवाद प्रारम्भ हो जाय ऐसे बचन स्वयं बोलने का और दूसरों से बुलवाने का त्याग करना सत्यायुद्धत है। ऐसा सत्यायुद्धी ऐसा सत्य नहीं बोलेंगा और न बुलवायेगा, जिसके बोलने पर दूसरों का विनाश सम्भव हो। यह सत्यायुद्धी कभी किसी की निन्दा नहीं करेगा, सात्व-विषद मूढ़ा उपदेश नहीं देगा, किसी की गुप्त बात या क्रिया को लोक में प्रकट नहीं करेगा, किसी की शारीरिक चेष्टा से उसके अन्तरंग के अभिप्राय को जानकर कषाय के बनीभूत हो दूसरों के सामने उसे प्रकट करने की चेष्टा सत्यायुद्धी कभी नहीं करेगा। जो बात या जो कार्य किसी ने किया नहीं है उसको ने ऐसी बात कही भी बचवा अयुक्त ने अयुक्त कार्य भेरे सामने किया था—ऐसा निराधार और अप्रमाणिक सर्वथा मिथ्यालेख सत्यायुद्धी कभी भी नहीं लिखेगा क्योंकि झूठी बातों और व्यबहारों का वह पहले ही त्याग कर चुका है। अगरचे कोई मनुष्य धरोहर के रूप में कोई रुपया पैसा सोना चाँदी या आभूषण बर्बरह रख जाय और कुछ समय के पश्चात् विस्मरण हो जाने से कम मांगने लग जाय तो उसे उसके कहे अनुसार कम देने की इच्छा नहीं करेगा, कम देना तो वस्तुतः दूर की बात है। इस प्रकार से सत्यायुद्धी का जीवन सत्य से ओत-प्रोत रहता है।

अर्थायुद्धत—अर्थायुद्धी कभी किसी की कही पर रखी हुई, पड़ी हुई, भूली हुई, वस्तु को न तो स्वयं ग्रहण करेगा और न अपने हाथ से उठाकर किसी दूसरे को देगा क्योंकि उसने पर वस्तु के—उसके स्वामी के बिना दिये और बिना कहे-नेने का परित्याग कर दिया है। जैसे उस प्रकार की चीज स्वयं नहीं लेता है वैसे किसी दूसरे को देता भी नहीं है, यह उसका मुख्य व्रत है। ऐसा व्रती धर्मात्मा किसी चीर को चीरी के लिये प्रेरणा नहीं करेगा, उसे चीरी करने के उपाय नहीं बतायेगा, उसके द्वारा चीरी कर के लिये हुए सुवर्ण आदि पदार्थों को नहीं खरीदेगा, राजा के आदेशों के विषय कार्य नहीं करेगा, महसूल आदि को बिना बुलाकर इधर-उधर से मांग को लाने की कोशिश भी नहीं करेगा, अधिक मूल्य की वस्तु से अल्प मूल्य की वस्तु जो उसके ही सामने है मिलाकर नहीं बलायेगा, अपने लेने का बाट-तुराजू, गज-आदि तोलने और मापने के पदार्थों को अधिक और अल्प नहीं रहेगा, किन्तु राजा द्वारा तोलने और मापने के पदार्थों का प्रमाण जो निश्चित किया गया है उसी प्रमाण को रहेगा और उन्हीं से लेगा और देगा। ऐसा करते रहने से उसका लिया हुआ व्रत दृढ़ होगा।

ब्रह्मचर्यायुद्धत—इस व्रत का धारक और पालक व्रती जीव पाप के भय से न तो स्वयं पर-स्त्री का सेवन करेगा और न दूसरों से सेवन करायेगा किन्तु अपनी विवाहिता धर्मपत्नी में ही पत्नीत्व बुद्धि को धारण कर उसको ही सेवन करेगा और उसी में सन्तुष्ट रहकर अपनी राग-परिणति को कमजोर कृश करता जायगा। ऐसा ब्रह्मचारी स्वदार-संनयोही होता है, वह अपने पुत्र-पुत्रियों को छोड़ कर दूसरों के पुत्र-पुत्रियों की सादी नहीं करेगा और न करायेगा, काम-स्त्रीका के नियत अंगों से भिन्न अंगों के द्वारा काम-स्त्रीका नहीं करेगा। बस्तील, अशुचित, असोभनीय, उच्छता से निरासे बाले, रागवर्धक, नीचों द्वारा बोले जाते बाले, अव्यवस्थित शब्दों को भी नहीं कहेगा। अपनी धर्मपत्नी से भी काम-सेवन की अधिक इच्छा नहीं रहेगा किन्तु सन्तानार्थ योग्य समय में ही काम-रत होगा, अन्य समय में नहीं। और जो स्त्री परलुब्धपामिनी, व्यभिचारीणी या दुराचारिणी है उससे अपना सम्बन्ध स्थापित नहीं करेगा अर्थात् उसके घर जाना-आना, उससे वार्तालाप करना आदि व्यवहार नहीं करेगा। ऐसा स्वस्त्री-सन्तनोवी ब्रह्मचर्यायुद्धी होता है।

परिग्रहपरिमाणायुद्धत—हिरण्य, सुवर्ण, धन, धान्य, दास-दासी-कुल्य, शस्त्र, श्रेष्ठ, वस्तु—इन सब प्रकार की चीजों का प्रमाण करके बाकी की चीजों को यावज्जीवन छोड़ना अर्थात् प्रमाण की हुई वस्तुओं से बाकी हुई चीजों के साथ व्यामोह का त्याग करना ही परिग्रह-परिमाण अयुद्धत है। ऐसा अयुद्धी आवश्यक प्रयोजनीभूत सत्वारिजों से अधिक सत्वारिजों नहीं रहेगा। आवश्यकताओं जरूरतों से अधिक चीजों का संग्रह भी नहीं करेगा क्योंकि जरूरत से ज्यादा चीजों के जोड़ने का मूल लोभ कषाय है, और लोभ कषाय परिग्रहपरिमाणायुद्धत का विरोधी है, अतएव परिमित वस्तुओं से अधिक को जोड़ने की भावना का त्याग करेगा। दूबरे विवेक पुण्याप्याशों के पुण्य के फलस्वरूप धन-धान्यादि सम्पत्ति की अधिकता को देख आश्चर्य या अचम्या नहीं करेगा, अधिक लोभ

नहीं करेगा और लोभ से प्रेरित ही शक्ति है अधिक बार नहीं सोचेंगे। इस तरह से पांच अनुष्ठानों का पालन अनुष्ठानी भावक उपाय अनुष्ठानों को पालन करके उनके सुकृत-स्वरूप स्वर्ग को प्राप्त करता है। वह अवधिज्ञान और अधिष्ठा, परिष्ठा, लक्ष्मी आदि अनेक ऋद्धिओं को प्राप्त करता है; सुन्दर और विषय भव्य वैश्विक शरीर को एवं सुन्दर मनोहर हाव-भाव-अद्यान वेदाङ्गानां को प्राप्त करता है। इस तरह से संयम के सुफल को जानकर प्रत्येक भावक को अपने कर्तव्य-स्वरूप बट् कर्मों में से कर्म-संयम को भी अपनाता चाहिए। वह संयम ही एक अद्वितीय महाज है जिस पर आकाश होकर यह संसारी प्राणी संसार-महासागर से पार हो सकता है। सदा के लिये अनन्त से मुक्त हो आत्मिक अनन्त सुख-सागर में अबसाहन कर अनन्त काल के लिये एकमात्र सुख का ही अनुभूति बन सकता है जो इन्द्रिय-विषय-सुख से विल्कुल ही विपरीत एवं स्वाधीन है।

पाप और पुण्य

पुण्य और पाप इन दोनों ने आपस में मिलकर इस जीवात्मा को अपने असूक्ष्म अखण्ड अविनाशी निजस्वी आत्मनिधि से विमुक्त करके भूल-भूलैया में डाल दिया है। यह आत्मा अपने निज स्वरूप का मार्ग भूलकर इस भयंकर भवाटवी में परिभ्रमण करके अत्यन्त दुःखी होता हुआ इस महान् संसार-वन में पड़ा हुआ है और अभी तक इसे समझने बतलाने वाले किसी भी सद्गुरु का समागम नहीं प्राप्त हुआ। कदाचित् इसे सद्गुरु का समागम भी प्राप्त हुआ तो पाप और पुण्य ये दोनों मिलकर इस जीवात्मा को अपनी ओर खींचकर उसी में रत करा देते हैं। इसलिये यह अपनी शक्ति का उपयोग करने पर भी हताश होकर इसी पाप और पुण्य के आधीन होकर उसी में रमण करने लगता है। जैसे कि कहा भी है कि —

पापं नारकभूमिगुप्सुवसुखं पुण्यं विषयकोपरा ।

पापं पुण्यनिर्वाहं हिरोडेतिर्यङ् मल्यजन्मोन् ॥

कपं मालकुम्बिबैल्लमद्रुमिषे जन्मके सार्वागोडल् ।

पापं पुण्यमिवात्मबाह्यकबला रन्नाकराखीश्वरा ।

हे रत्नत्रय के अधिपति मित्र परमात्मन् ! यह आत्माराम अनादिकाल से इस मसार में बचकर काट रहा है। कभी पुण्य के आधीन होकर देवगति में जाता है और वहाँ के इन्द्रियों के सुखों का अनुभव करते हुए जब वहाँ की आयु समाप्त हो जाती है तब मन में अत्यन्त व्याकुल होकर जैसे मछली पानी में में निकालकर बाहर जमीन पर पटकते ही तड़कझानी रहती है उसी तरह यह जीव वैश्वगति में निकलकर इस मनुष्य भव में तड़कता हुआ मिर जाता है। तत्पश्चात् यहाँ पर इन्द्रिय-जन्य सुख के आधीन होकर अपने असली स्वरूप को भूलकर पशु के समान विचरने लगता है, कभी पाप-पुण्य दोनों के संयोग में तिर्यङ् गति में कभी मनुष्य कभी पशु-पक्षी तथा कभी नरक आदि दुर्गति में जाकर भटकता रहता है। इस तरह-भिन्न-भिन्न गतियों में भ्रमण कराते हुए इस आत्माराम को अनेक रूप बना देता है और पाप तथा पुण्य जन्म-मरण के कारणभूत इस आत्मा को बारम्बार जन्म-मरण कराते रहते हैं। इसलिये आत्माराम को ये सभी पदार्थ बाह्य होने के कारण त्याग देने चाहिये, क्योंकि आत्मा इनके साथ होने के कारण व्यवहार नय से अच्छे और बुरे दोनों कर्मों को करने वाला कहलाता है और इसी के संयोग में जन्म और मरण करने वाला कहलाता है, किन्तु विचार किया जाय तो निश्चय दृष्टि से यह अविनाशी व अखण्ड सप्तसमय निधि है।

प्रत्येक आत्मा अच्छे कर्म के साथ बुरे कर्म भी करता है। परन्तु बुरे कर्म का फल कोई नहीं चाहता है। बोरी तो करता है, पर यह कब चाहता है कि मैं पकड़ा जाऊँ ? दूसरे दर्शन कहते हैं कि कर्म स्वयं जड़-रूप होने से वे किसी भी ईश्वरीय चेतना की प्रेरणा के बिना फल-प्रदान करने में असमर्थ भी हैं। अतएव कर्मवादियों को मानना चाहिये कि ईश्वर ही प्राणियों को कर्म-फल देता है।

कर्मबाध का यह सिद्धान्त ठीक नहीं है कि कर्म से छूटकर सभी जीव मुक्त अवर्णा ईश्वर हो जाते हैं। यह मायत्वा तो ईश्वर और जीव में कोई अन्तर ही नहीं रहने देती कि अत्यावश्यक है।

जैन-दर्शन में उक्त बातों का सुन्दर तथा युक्ति-युक्त समाधान किया है। जैनधर्म का कर्मबाध कोई बालू (रित) का दुर्ग बोधे ही है, जो साधारण चक्के से ही गिर जाए ? इसका निर्माण तो अनेकान्त की बद्ध-भित्ति पर हुआ है। हाँ, तो उसकी समाधान पद्धति देखिये :—

आत्मा जैसा कर्म करता है, कर्म के द्वारा उसे वैसा ही फल भी मिल जाता है। यह ठीक है कि कर्म स्वयं अखण्ड है और

बुरे कर्म का फल भी कोई नहीं चाहता, परन्तु वह बात ध्यान देने की है कि चेतन के संसार से कर्म में एक ऐसी शक्ति उत्पन्न हो जाती है कि जिससे वह अच्छे बुरे कर्मों का फल जीव पर प्रकट करता रहता है। जैन धर्म यह कब कहता है कि कर्मफल में ईश्वर (जीव) का कोई हाथ नहीं है।

कल्पना कीजिये कि एक मनुष्य धूप में बसा है और धर्म चीख रहा है और चाहता है कि मुझे प्यास न लगे। यह कैसे हो सकता है? एक मज्जन मिर्च खा रहे हैं और चाहते हैं कि सूँह न जले, क्या यह सम्भव है? एक आदमी माराब पीता है, और साध ही चाहता है कि नशा न बड़े। क्या यह व्यर्थ कल्पना नहीं है? केवल चाहने और न चाहने पर से कुछ नहीं होता। जो कर्म किया है, उसका फल भी भोगना आवश्यक है। इसी विचारधारा को लेकर जैन-धर्मन कहता है कि जीव स्वयं कर्म करता है और स्वयं ही उसका फल भोगता है।

ईश्वर चेतन है और जीव भी चेतन है। तब दोनों में भेद क्या रहा? भेद केवल इतना ही है कि जीव अपने कर्मों से बंधा है और ईश्वर उन बन्धनों से मुक्त हो चुका है। एक क्षण में इसी बात को कितनी सुन्दर भाषा में लिखा है—

आत्मा परमात्मा में कर्म ही का भेद है।

काट वे यदि कर्म तो फिर भेद है न भेद है ॥

जैन-धर्मन कहता है कि ईश्वर और जीव में विषमता का कारण औपाधिक कर्म हैं। उसके हट जाने पर विषमता टिक नहीं सकती। अतएव कर्मवाद के अनुसार यह मानने में कोई आपत्ति नहीं कि सभी मुक्त जीव ईश्वर बन जाते हैं। सोने में से मूल निकाल दिया। आप तो फिर सोना शुद्ध परमात्मा बन जाता है।

निष्कर्ष यह निकला कि प्रत्येक जीव कर्म करने में जैते स्वतंत्र है, वैसे ही कर्म-कन भोगने में भी वह स्वतंत्र ही रहता है। ईश्वर का बड़ा कोई हस्तक्षेप नहीं होता।

कर्मवाद का व्यावहारिक रूप

मनुष्य जब किसी कार्य को आरम्भ करता है, तो उसमें कभी-कभी अनेक विघ्न और बाधाएँ उपस्थित हो जाती हैं। ऐसी स्थिति में मनुष्य का मन चंचल हो जाता है और वह पड़ पड़ उठता है। इतना ही नहीं, वह किन्तुष्य विमूढ़-सा बन कर अपने आनन्द के सभी-साधनों को अपना शत्रु समझने की शूल भी कर बैठता है। फलस्वरूप अंतरंग कारणों को भूलकर बाहरी कारणों से ही जूझता रहता है।

ऐसी दशा में मनुष्य को पथ भ्रष्ट होने में बचाकर मत्पथ पर लाने के लिये सुयोग्य गुण और कोई नहीं, कर्म-सिद्धान्त ही हो सकता है। कर्मवाद के अनुसार मनुष्य को यह विचार करना चाहिये कि जिस अंतरंग में विघ्न रूपी विष-वृक्ष अंकुरित और फलित हुआ है, उसका बीज भी उसी भूमि में होना चाहिये। बाहरी शक्ति तो जल और वायु की भाँति मात्र निमित्त कारण हो सकती है। असली कारण तो मनुष्य के अपने अन्तर ही मिल सकता है, बाहर नहीं। अन्तु, जैसे कर्म किये हैं, वैसा ही तो उसका फल मिलेगा। मीम का दूध लगा कर यदि कोई आम के फल चाहे तो कैसे मिलेंगे? मैं बाहर के लोगों को व्यर्थ ही दोष बता हूँ। उनका क्या दोष है? वे तो मेरे कर्मों के अनुसार ही इस दशा में परिणत हुए हैं। यदि मेरे कर्म अच्छे होते, तो वे भी अच्छे न हो जाते? जब एक ही है, वह तमाबू के नेत में कड़वा बन जाता है तो ईश के नेत में मीठा भी हो जाता है। जल अच्छा बुरा नहीं है। अच्छा और बुरा है तमाबू और ईश। यही बात मेरे और मेरे सभी-साधनों के सम्बन्ध में भी है। मैं अच्छा हूँ तो सब अच्छे हैं और मैं बुरा हूँ तो सब बुरे हैं।

मनुष्य को किसी भी काम की सफलता के लिये मानसिक शान्ति की बड़ी भारी आवश्यकता है और वह इस प्रकार कर्म-सिद्धान्त से ही मिल सकती है। आँधी और तूफान में जैसे हिमाचल अटल और अविग रहता है, वैसे ही कर्मवादी मनुष्य भी अपनी प्रतिकूल परिस्थितियों में भी शान्त तथा स्थिर रहकर अपने जीवन को सुखी और समृद्ध बना सकता है। अतएव कर्मवाद मनुष्य के व्यावहारिक जीवन में बड़ा उपयोगी प्रमाणित होता है।

कर्म सिद्धान्त की उपयोगिता और श्रेष्ठता के सम्बन्ध में डॉ॰ मैक्समूलर के विचार बहुत ही सुन्दर और विचारणीय हैं। उन्होंने लिखा है :—

यह तो सुनिश्चित है कि कर्मवाद का प्रभाव मनुष्य-जीवन पर बेहूब बढ़ा है। यदि किसी मनुष्य को यह यादव पड़े कि

वर्तमान अपराध के सिवाय भी मुझको जो कुछ भीगना पड़ता है, वह मेरे पूर्वकृत कर्म का ही फल है, तो वह पुराने कर्म को बुकाने वाले मनुष्य की तरह ज्ञान-आश से कष्ट को सहन कर लेता है। और यदि वह मनुष्य इतना भी जानता हो कि सहनशीलता से पुराना कर्म बुकाना जा सकता है तथा उसी से अविषय के लिये नीति की समृद्धि एकमित की जा सकती है, तो उसको भलाई के रास्ते पर चलने को प्रेरणा आप ही आप होगी। अच्छा या बुरा कोई भी कर्म मध्य नहीं होता। यह नीति-शास्त्र का मत और पदार्थ-शास्त्र का बल-संरक्षण सम्बन्धी मत समान ही है। दोनों मतों का आशय यही है कि किसी का नाश नहीं होता। किसी भी नीति शिक्षा के अस्तित्व के सम्बन्ध में कितनी ही शका क्यों न हो, पर यह निर्विवाद सिद्ध है कि कर्म-सिद्धान्त सबसे अधिक जगह माना गया है। उससे माथों मनुष्यों के कष्ट कम हुए हैं और उसी मत से मनुष्य को वर्तमान सकट क्षेपण की शक्ति प्रदा करने तथा माथी जीवन को सुधारने में भी उत्तेजना, प्रोत्साहन और आत्मिक बल मिलता है।

सत्सेवना

आत्मा अजर-अमर है। अतः वह न कभी उत्पन्न होता है, न मरता है। किन्तु यह आत्मा भौतिक शरीर को अपना निवास बनाकर कुछ दिन उसमें रहता है। उस शरीर का निर्माण माता के गर्भ में तो मास तक सम्पन्न हो जाता है, तदनन्तर वह बाह्य जगत् में आता है, जिसे जनता 'जन्म' कहती है। तदनन्तर उस शरीर के आकार-प्रकार में शरीर-बुद्धि होती है और वह शेषशरीर, किशोरावस्था समाप्त करके यौवन धरा में पहुँच जाता है जहाँ कि उस भौतिक शरीर का पूर्ण विकास होकर बुद्धि समाप्त हो जाती है। तदनन्तर दिन के तीसरे पहर की तरह प्रीति धरा में शरीर क्षीण होने लगता है और अपने शेषशरीर बुद्ध अवस्था में पहुँच कर शरीर बुद्ध के पके हुए पत्ते की तरह शीर्ष-शीर्ष हो जाता है, तथा वह किसी रोग आदि साधारण आघात से इस तरह निर्बल निष्पेक्ष होकर सदा के लिये मिर जाता है जैसा कि वायु के साधारण झकोरे से भी पका हुआ पत्ता नष्ट से टूट कर मिर जाता है। जन-साधारण की भाषा में शरीर की इस निष्क्रिय धरा का नाम 'मृत्यु' है। आध्यात्मिक भाषा में इसे आत्मा द्वारा शरीर-परित्याग या मृत शरीर में आत्म-प्रवेश कहते हैं।

जैसे तो शरीर की मृत्यु उसी दिन से प्रारम्भ हो जाती है जिस दिन कि उसका जन्म होता है। दृष्टे हुए घड़े में से जिस तरह एक-एक बूद पानी टपक-टपक कर कम होता जाता है उसी तरह शरीर भी क्षण-क्षण में क्षीण होता हुआ मृत्यु के निकट पहुँच जाता है। जीवन की अवधि कम होती जाती है, परन्तु जनता की स्मृत दृष्टि उसे नहीं देख पाती।

इस शारीरिक जन्म-मृत्यु को ससार घूल से आत्मा या जीव की जन्म-मृत्यु कहने लगा है।

जोभी मनुष्य अपने जीवन के अमूल्य क्षण शरीर की सेवा में—विषयभोगों में बिता देता है। आत्मा को स्वस्थ मिराकुल करने की ओर उनका ध्यान नहीं जाता। इसी शारीरिक मोह के कारण वह सदा मृत्यु से घबसीत बना रहता है। परन्तु जोभी जन अपने नर-जीवन के अमूल्य क्षणों को आत्मबुद्धि, आत्मविकास या आत्मसाधना में व्यतीत करता है। उसको शारीरिक पतन की चिन्ता नहीं होती। उसे तो अपने आत्मा के पतन की चिन्ता रहती है। इसी कारण वह आत्मा के पतन के कारणों—क्रोध, मद, माया, मोह, काम, मोह आदि से सचेत रहकर आत्मा को उनसे बचाता रहता है, सदा अपना समय आत्मव्यस्तित्त, परमात्मव्यस्तित्त, ध्यान, स्वाध्याय, शास्त्र-अध्यास आदि में लगाता है। इसी कारण जोभी अपने जीवन में आत्मा की अमूल्य निधि—अज्ञा, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, नम्रता, निर्लोभ, समता, ज्ञान आदि को बहुत बड़ी मात्रा में एकत्र कर लेता है। उसकी इस अमूल्य निधि को काम, मोह, माया आदि चोर न चुरा ले जायें—संकेत लिए वह सतत सचेत रहता है। रात्रि के समय भी इसी कारण वह बहुत बोधी नींद लेता है।

जिस समय इस भौतिक शरीर की मृत्यु का क्षण निकट आता दीखता है, तब मोहो जीव अपना शरीर छूटता देख व्याकुल होता है, भयभीत हो जाता है, दुःखी होता है और उसे बचाने के लिये सभी सन्न प्रयत्न करता है। परन्तु जोभी उस समय भयभीत और व्याकुल या दुःखी नहीं होता क्योंकि वह जीवन-मरण के यथार्थ रहस्य को समझता है। शरीर के जाने में उसे अपनी हानि नजर नहीं आती। उसके सामने तो उस समय आत्मनिधि की सुरक्षा का प्रथम महत्त्वपूर्ण होता है। वह नहीं चाहता कि जीवन में तत्पक्षा के कारण जो आत्मबुद्धि की है, उस पर क्रोध, भोक, मोह आदि का मेल फिर छा जाये।

अतः वह उस समय और भी जागरूक होकर शारीरिक चिन्ता और क्रोध, मद, मोह आदि कषायों से दूर रह कर आत्म-साधना में निरत हो जाता है। इस तरह आत्मबुद्धि की भावना से अपने शरीर को तथा क्रोध आदि कषायों को छुड़ाकर जाने सत्सेवना है।

[सत् = आत्मबुद्धि के मुख उद्देश्य से + सेवना = शरीर तथा कषाय का क्लृप्त करना = सत्सेवना]

शरीर से मोह कम करने के लिये भोजन में कमजोर करनी करना शरीर-वैयर्थ्य है। जैसे भोज्य पदार्थ त्याग कर दूध, छाछ, जल आदि पेय पदार्थ ही आहार में लेना, फिर कमजोर करने की दूध, छाछ आदि को छोड़ कर केवल जल ही रखना और अन्तिम समय निकट आता देख जल भी त्याग देना, यह शरीर-वैयर्थ्य का क्रम है।

अनेक निकटवर्ती तथा दूरवर्ती व्यक्तियों (सम्बन्धियों, मित्रों, चाकरों तथा शत्रुओं) से समता भाव जाने के लिये उनसे मोह या द्वेष त्यागना, उनसे अपने ज्ञात-अज्ञात अपराधों की क्षमा माँगना तथा स्वयं उनको क्षमा कर देना, संसार के सब पदार्थों से मानसिक सम्बन्ध भी दूर कर देना, अपने शरीर के बत्नों, बिस्तरी, नीचे बिछी चटाई आदि चीजों भी कम से हटाते जाना कथाय-वैयर्थ्य है।

शरीर-कृमि करने का उद्देश्य यह है कि मृत्यु के क्षण में ब्रूह-प्यास आदि से व्याकुलता या अशान्ति न होने पाये। भूख या प्यास को शान्ति से सहन करने का उक्त अम्यास हो जाये। कषाय-कृमि करने का अभिप्राय अपने संश्लिप्त क्षमा, शान्ति, धैर्य, निर्द्वेष, भाई-भाई आत्मगुण सम्पत्ति की क्रोध, मोह, मद, माया आदि दुर्भावों से सुरक्षा करना है।

यह आत्महत्या नहीं है

मनुष्य जब किसी क्रोध, लोभ, लज्जा, भय, शोक आदि के आवेश में जाकर स्नेहित भावों से दूखा रहकर या कांसी लगाकर, नदी में कूद कर अथवा बिजली आदि द्वारा मृत्यु का आश्रय करता है तब वह कायरतापूर्ण आत्म-हत्या होती है, क्योंकि मानसिक दुःख न सह सकने के कारण वह ऐसा करता है। किन्तु सत्स्नेहना में क्रोध, शोक, भय, लोभ आदि कोई दुर्भाव नहीं होता। आत्मसाधना में तन्मय होकर शान्ति और धैर्य से मृत्यु का स्वागत किया जाता है, अतः यह 'शरीरमरण' है।

प्रातःस्मरणीय भी समन्तभद्र आचार्य ने रत्नकरन्ध्यायकाचार में लिखा है—

उपसर्गं दुर्भिक्षं जरति कषायं च निःशरीरकारे ।

धर्माय तन्मुक्तिर्भोजनमाहुः सत्स्नेहनाचार्याः ॥

किसी प्राण-नाशक महान् उपद्रव के आ जाने पर या ऐसे महान् दुष्काल में फँस जाने पर जिसके सुरक्षित होने की आशा न रहे, अतिशय बृद्ध अवस्था आ जाने पर, असाध्य रोग हो जाने पर, धर्मभावना, धर्मसाधना के साथ शरीर छोड़ना सत्स्नेहना है—ऐसा सर्वत्र भगवान् के उपदेशानुसार आचार्य कहते हैं।

जिस तरह मकान में जाग लग जाने पर प्रथम तो उस मकान का स्वामी उस जाग को बुझाने का यत्न करता है, किन्तु जब उसे यह प्रतीत होता है कि जाग बुझ न सकेगी उस समय वह घर में से सबसे अधिक मूल्यवान् पदार्थों को सुरक्षित ले जाने का प्रयत्न करता है जिससे कि वह दीन दरिद्र न बनने पाये, अपना भारी जीवन सुख से बिता सके। इसी प्रकार धार्मिक व्यक्ति के ऊपर जब कोई प्राण-नाशक महान् संकट आ जाता है तब वह पहले तो संकट को दूर करने की चेष्टा करता है, जब उसे यह विश्वास हो जाता है कि किसी भी तरह जीवन बच नहीं सकता, मृत्यु अवश्य होगी तब वह अपनी अन्तिम चेष्टा यह करता है कि अपने जीवन में मीने जो व्रत, तप, त्याग, समय द्वारा धर्मनिधि संचित की है, उनको बचा लू जिससे कि वह शरीर के साथ मरने न हो जाये। क्योंकि उस धर्मनिधि के सुरक्षित रह जाने पर उनका अन्य भव सुखमय हो सकता है।

आयु-कर्म का बन्ध जीवन में आठ बार में से किसी भी बार योग्यता होने पर हो सकता है। उन आठ बारों का नाम जैन सिद्धान्त में 'अपकर्ष काल' कहा है। कदाचित् उन आठों अपकर्ष-कालों में से कभी भी अन्य भव की आयु न बन्ध पाई हो तो अन्तिम समय (मृत्यु क्षण) में अन्य भव की आयु अवश्य बन्ध जाती है। इसी कारण आचार्यों का उपदेश है कि सदा अपने परिणाम अच्छे रखो, मन, वचन, कर्म की चेष्टा पापमय न होने दो, क्योंकि पता नहीं किस क्षण में अन्य भव की आयु बन्धने का अवसर आ जाए। आयु बन्धने के समय मन-वचन-कर्म की प्रवृत्ति यदि अशुभ होगी तो मरक या तिर्यग्भूत की आयु बन्ध सकती है, अन्यथा मरने के समय जैसे परिणाम होंगे उनके अनुसार परमभव का आयुबन्ध हो जाएगा।

इसी के अनुसार शोक में यह कहावत प्रचलित है कि 'अस्त भस्ति को नस्ति' यानि—मरण-समय में जैसे परिणाम होंगे, आगामी भव भी उसी प्रकार का होगा। अतः अन्य भव सुधारने में 'सत्स्नेहना' विशेष कारण है।

नीतिकार ने कहा है—

सत्यमेव जयते **सत्यमेव जयते** **सत्यमेव जयते** ।
सत्यमेव जयते **सत्यमेव जयते** **सत्यमेव जयते** ॥

मय से सही तक इरना चाहिये जब तक कि मय अपने पास न अपने पावे किन्तु मय की अपने पास आया देखकर मनुष्य को क्या उचित प्रवर्तन करना चाहिये ।

मृत्यु से मय पापी पुनर्जन्म को होता है कि मैंने अपने जीवन में महान् पाप कार्य किये हैं, पता नहीं मर जाने पर मैं किस नरक, निर्गन्ध, पशु-पक्षी की योगि में जा कर अपने पापों का दण्ड भोगूँगा । उसे अपने किये हुए पाप स्मरण आकर मृत्यु से बच गया है । पापी की मृत्यु के लक्षों में बुद्धिवासी से काम ले तो मयाधिमरण द्वारा अपना कल्याण कर सकता है । परन्तु जिस सुखन व्यक्ति ने अपने जीवन में परोपकार, दान, पूजा, व्रत, तप, संयम आदि धर्म कार्य किये हैं, उसे मृत्यु से क्या बच हो सकता है । उसको तो हर्ष होता है कि यह पुराना बरीर छूट कर नया बरीर प्राप्त होवा ।

आचार्य कहते हैं—

कुमिवात्सलताकीर्णं जर्जरे वेहयंजरे ।
भुज्यमाने न सेलम्बं यल्लत्तं ज्ञानविग्रहः ॥२॥ (मृत्यु महोत्सव)

अर्थात्—मह जोर्ण-जोर्ण पीवृत्तिक बरीर लोको कीको से बरा हुआ है, इसके मष्ट होते समय बरा भी भयभीत न होना चाहिये क्योंकि तू स्वयं ज्ञानमय या ज्ञान-बरीर है, मृत्यु द्वारा तेरा नाम नहीं होता ।

साधारण-सी परदेश यात्रा करते समय मनुष्य बड़े उत्साह और हर्ष के साथ अनेक प्रकार सुख शकुन बनाता है, भगवान् का सुख नाम लेकर प्रस्थान करता है । मृत्यु-समय तो परलोक-यात्रा करने का अवसर है । उस समय तो और भी अधिक सावधानी और हर्ष के साथ सुख शकुनों की तैयारी होनी चाहिये । उस समय रोना, शोक करना, पछताना आदि अपमकुन की बातें छोड़कर भी विनैश्वर्य देव का पवित्र स्मरण और उनका नाम उच्चारण करना चाहिये, वैराग्य साधना आदि आध्यात्मिक मोह छोड़ देना चाहिये ।

आचार्य ने कहा है—

यत्कलं प्राप्यते सङ्गिर्जस्यसविग्रहमात् ।
सकलं सुखसाध्यं स्थान्मृत्युकाले समाधिना ॥३॥ (मृत्यु महोत्सव)

अर्थात् जो सुकार्य व्रत, तप, संयम आदि द्वारा करता है, उतना कार्य या उतना फल वह मृत्यु-समय समाधि द्वारा सहज में प्राप्त कर लेता है ।

वनस्पति में जीव

बुद्धा और वनस्पतियों में जीव होने की बात हम भारतवासी आज से नहीं, कल से नहीं, हजारों सालों से मानते आये हैं । हमारे तत्त्वदर्शी ज्ञानियों ने अपनी विकसित आत्म-शक्ति के द्वारा वनस्पतियों में जीव होने की बात का पता बहुत पहले से ही लगा लिया था । जैन धर्म में तो स्वान-स्वान पर बुद्धों में जीव होने की घोषणा की गई है । भगवान् महावीर की वाणी आचारानुसूत का प्राथम्य जन्मों में प्रकट किया जा सकता है :—

(१) जिस प्रकार मनुष्य जन्म लेता है, युवा होता है और बूढ़ा होता है, उसी प्रकार बुद्ध भी तीनों अवस्थाओं का उपभोग करते हैं ।

(२) जिस प्रकार मनुष्य में चेतना-शक्ति होती है, उसी प्रकार बुद्ध भी चेतना-शक्ति रखता है, सुख-दुःख का अनुभव करता है । आशा आदि सहन करता है ।

(३) जिस प्रकार मनुष्य छीज जाता है, कुम्हलाता है और जल में डूब होकर मर जाता है, उसी प्रकार बुद्ध भी मादु की समाप्ति पर छीज जाता है, कुम्हलाता है और जल में मर जाता है ।

(४) जिस प्रकार भोजन करने से मनुष्य का बरीर बढ़ता है और न मिलने से सूख जाता है उसी प्रकार बुद्ध भी जल और पानी की श्रुता मिलने से बढ़ता है, बिकार पाता है और उसके अभाव में सूख जाता है ।

आज का युग विज्ञान का युग है । आजकल प्रत्येक बात की परीक्षा प्रयोगों की कसौटी पर बढ़ाकर की जाती है । यदि विज्ञान की कसौटी पर बात बरीर उतरती है, तो सानी जाती है अन्यथा नहीं । जैन धर्म की यह बुद्ध से जीव होने की बात पहले केवल

महाक की बीच समझी जाती थी, परन्तु जब से इसर डॉ० जगदीशचन्द्र बहु मजहब मे अपने अनुभूत आधिष्ठातों द्वारा यह सिद्ध किया है कि ब्रह्म मे जीव है, तब से पुराने धर्मशास्त्रों की खिल्ली उड़ाने वाली जनता आश्चर्यचकित रह गई है ।

बहु मजहब के आधिष्ठातों से पता चला है कि हमारी ही तरह वृद्धों में भी जाग है । भोजन, पानी और हवा की चरकरत उन्हें भी पड़ती है । हमारी ही तरह वे भी जिल्दा रहते हैं और बड़ते हैं । हाँ, इतना जरूर है कि उनका काम करने का तरीका हमसे कुछ भिन्न है ।

बलती हुई सास देखाकर ही मनुष्य जिंदा कहा जाता है, अतएव पेड़-पौधे भी सांस लेते हैं । और मजा यह है कि उनका सांस लेने का तरीका हमसे बहुत भिन्नता-बुलता है । हम सिर्फ फेफड़े से ही सांस नहीं लेते, अत्युक्त हमारे शरीर मे लगा चमड़ा भी इस काम मे हमारी मदद करता है । ठीक इसी तरह पौधे भी सारे शरीर से सांस लेते हैं । ऐसे ग्रंथ अब बन गए हैं जो ठीक नाप-तौल के बतला देंगे कि अमुक बीजों मे इतने समय मे इतनी आक्सीजन हवा में से खींच ली है ।

पौधों मे स्मरण-शक्ति का भी अभाव नहीं है । यह बात सभी जानते हैं कि बहुत-से पौधे रात्रि के समीप आने पर अपने पत्तों को सिकोड़ लेते हैं और फल के डंठल को नीचे गिरा लेते हैं । इसका कारण सूरज की अन्तिम किरणों का पौधों पर पड़ना बताया जाता है । लेकिन वैज्ञानिकों ने प्रयोग करके देखा है कि अंधेरे कमरे में अन्ध कर देने से भी पौधे ठीक सूर्यास्त के समय अपने पत्तों को समेटने लगते हैं और सूरज के निकलने के समय खिल उठते हैं । सब बात तो यह है कि पौधों के कोषों को उसका स्मरण रहता है । रजनी-गन्धा रात होते ही महकने लगती है ।

वैज्ञानिकों ने यह भी सिद्ध कर दिया है कि पौधे पशुओं की तरह सर्दी-गर्मी, दुःख-हर्ष आदि का ज्ञान भी रखते हैं । पौधों मे प्यार तथा घृणा का भाव भी विद्यमान है । जो उनके साथ अच्छा व्यवहार करते हैं, उन्हें वे चाहते हैं और जो मनुष्य उनसे साथ दुर्व्यवहार करते हैं, उन्हें वे घृणा की दृष्टि से देखते हैं । कुछ पौधे फैशन-पसन्द होते हैं । जरा मैले हाथों से कमल को छू दीजिए, वह मुट्ठा जायेगा ।

बोट लगने या छिल जाने पर जैसे हमें तकलीफ होती है, उसी तरह पौधों को भी होती है । प्राणियों के समान वृद्धों के शरीर मे भी स्नायु-जाल फैला रहता है । जैसे मनुष्य के किसी अंग मे पीड़ा होने से वह स्नायु-सूत्रों के द्वारा सारे शरीर मे फैल जाती है, वैसे ही वृद्धों के शरीर मे भी आघात की उत्तेजना फैल जाती है ।

अपनी इन्द्रियों द्वारा पौधे सर्दी-गर्मी आदि का तो अनुभव करते ही हैं, साथ ही बिज और उत्तेजक पदार्थों का भी उन पर प्रभाव पड़ता है । डॉ० बलु ने एक घन्टा ऐसा भी बनाया है जो नायुक पत्तियों की छड़कन का पता बताता है । शराब पीकर पौधे भी उत्तेजित हो जाते हैं, इस बात का पता इस घन्टा से सहज ही ले लग सकता है । पौधे की जब मे शराब डाल दी जाय और फिर घन्टा से उस पौधे का सम्बन्ध कर दो तो तुम देखोगे कि उसकी पत्तियों मे अधिक छड़कन होने लगी है ।

क्या मनुष्य और क्या पशु-पक्षी, सभी दिन-भर काम करने के बाद थक जाते हैं और रात मे उन्हें आराम करने की जरूरत पड़ती है । पेड़-पौधे भी इसी प्रकार थक कर रात मे आराम करते हैं । सूरज के डूब जाने के बाद यदि तुम बाग मे जाओ, तो देखोगे कि पत्तियों का रंग-रंग बिन-बंसा नहीं है । ऐसा लगता है, जैसे वे चुपचाप पड़ी सो रही हों । ब्लोवर नामक पौधे की पत्तियों मे यह परिवर्तन बहुत साफ दिखाई देता है । उसकी पत्तियाँ रात के समय झुक कर तने से सट जाती हैं । हिन्दुस्तान में पाया जाने वाला टेलेग्राफ प्लांट रात मे पत्ती पर पत्ती रखकर सोता है ।

जिस प्रकार मनुष्य के स्वभाव भिन्न-भिन्न होते हैं, उसी प्रकार वृद्धों के स्वभाव भी बहुत विभिन्न प्रकार के होते हैं । कुछ बृद्ध ऐसे होते हैं जो मासाहार भी करते हैं । मासाहारी पौधों की लगभग पाँच को जातियाँ पाई गई हैं । एक पौधा मीठ-बट होता है, यह जल मे रहने वाला है । इसके तने पर छोटे-छोटे बेलों के मुँह पर एक दरवाजा लगा रहता है । ज्यों ही कीड़ा-मकोड़ा अन्दर पहुँचता है त्यो ही दरवाजा अपने आप बन्द हो जाता है । बेचारा कीड़ा अन्दर ही अन्दर छपटा कर मर जाता है और उसका रक्त वह वृद्ध बूस लेता है ।

अधिका के घने जंगलों मे ऐसे पेड़ पाये गये हैं, जो बड़े-बड़े जानवरों को भी दूर से जाल फैला कर पकड़ लेते हैं । उनके शिकारे से निकल भागना फिर असम्भव हो जाता है । ये पेड़ मनुष्यों को भी पाने पर बट कर जाते हैं । मनुष्य के पास आते ही उसे अपनी टहनियों से पकड़ लेते हैं और चारों ओर से टहनियों के बीच दबाकर रक्त बूस लेते हैं । कितना भयंकर कर्म है इनका ! वृद्धों की सजीवता का यह प्रबल प्रमाण है ।

□

जैन आचार-संहिता

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

अष्ट मूल गुण

बुद्ध तभी तक हरे-भरे रहते हैं जब तक कि उनकी जड़ हरी-भरी ब दृढ़ बनी रहती है। जैसे वृक्षों की जड़ भी छोटे वृक्षों की अपेक्षा गहरी और अधिक मजबूत होती है। गेहूं-धाने के पेड़ छोटे होते हैं तो उनकी जड़ भी छोटी होती है। जड़ उच्छिन्न जाने पर वृक्ष की शाखाएँ, पत्ते आदि सभी अंग सूख जाते हैं, उस पर फल-फूल लगना बन्द हो जाता है। वड़े-बड़े विद्यालय मकान भी तभी बड़े रहते हैं जबकि उनकी जड़ (नींव) गहरी और मजबूत होती है। निम्नान्वे हजार योजन ऊँचा सुमेरु पर्वत इसी कारण अब तक अचल खड़ा हुआ है कि उसकी जड़ एक हजार योजन गहरी है। इसी प्रकार धर्माचरण भी तभी दृढ़ निश्चल रहता है जबकि उसके मूल धन, नियम दृढ़ हों। मूल शर्तों का आचरण किये बिना धर्माचरण चिरस्थायी नहीं रहता।

घर-परिवार के साथ रहने वाले गृहस्थ व्यक्ति के लिए अपनी आत्मा को उन्नत करने के लिये उन मूलशतों का आचरण करना आवश्यक होता है जो उसके धर्माचरण के मूल आधार हैं। उन आधार-भूत शतों को ही जिनपाथी में मूलगुण कहा गया है।

मूल गुण ८ होते हैं—१. मघ त्याग, २. मास त्याग, ३. मधु त्याग, ४. बड़, ५. पीपल, ६. ऊमर, ७. मूलर, ८. कटुमर त्याग। इसी को ५ उदुम्बर (बिना फूल के होने वाले फल बड़, पीपल, ऊमर, मूलर, कटुमर) फलों का तथा ३ मकार (मघ, मास, मधु) का त्याग कहते हैं। यानी—न खाने योग्य आठ पदार्थों के त्याग रूप आठ मूलगुण हैं।

मघ-त्याग

गराब पीने का त्याग करना मघ-त्याग है। गुड़, जी, महुआ आदि अनेक वस्तुओं को सड़ाकर गराब तैयार की जाती है। बीजों को सड़ाने से एक तो उनमें असंख्य छोटे कीटाणुओं की उत्पत्ति हो जाती है अथवा जो समस्त बीजिये कि पदार्थों का सड़ना बिना कीटाणुओं (छोटे-छोटे बीजों) की उत्पत्ति के होता ही नहीं है। इस कारण गराब अणुगित जीवों का पिण्ड है। अतः गराब पीते समय उन असंख्य नर जीवों की हिला हुआ करती है।

गराब पीने में एक तो महान् नर जीव हिला का पाप होता है। दूसरे, गराब में बड़ा भापी गन्ना (मूर्छित करने की शक्ति) भी होती है जिससे कि गराब पीने के बाद विचार-शक्ति एवं विवेक लुप्त हो जाता है जिससे गराब पीने वाले को कुछ होश नहीं रहता कि मैं कहीं पर पड़ा हूँ? क्या कर रहा हूँ? कौन मेरे सामने है? गराब के नशे में गराबी चलते-चलते लड़खड़ा कर गंदे पानी की नालियों में फिर पड़ते हैं, तब भी उन्हें कुछ होश नहीं आता। गराब की गंध पाकर कोई कुत्ता उधर आ जाय तो गराबी का मुख सूँघ कर वह गराबी के मुख में सूँघ भी कर देता है। गराबी को उस बात का भी पता नहीं चलता।

गराब पीने से कामवासना भी जाग उठती है। गराबी लोग प्रायः अपनी कामवासना आवृत करने के लिये ही गराब पिघा करते हैं। वैष्णवों के पास जाने वाले व्यक्तिगारी लोग प्रायः गराब पी कर नशे में बुर रहते हैं। अनेक घटनाएँ ऐसी भी हो जाती हैं कि यदि गराब में बुर गराबी के सामने उसकी अपनी बहिन या पुत्री भी आ जावे तो वह बरहोस उस बहिन या पुत्री को ही अपनी कामवासना का शिकार बनाने का प्रयत्न करता है।

गराब पीने का व्यसन एक ऐसा दुर्घसन है जो कि एक बार लप जागे पर फिर छूटना नहीं। गराब पीने की आवृत जिसको पड़ जाती है वह अपनी सारी सम्पत्ति नष्ट कर देता है, बिल्कुल बर्बाद हो जाता है। गराब का प्रभाव शरीर पर भी बहुत बुरा पड़ता है, अतः गराब शरीर का स्वास्थ्य भी बिगाड़ देती है।

इस तरह गराब किसी भी तरह लाभदायक नहीं। धर्म, विवेक, कुलाचार, धन, स्वास्थ्य आदि सभी को हानि पहुँचाती है। इस कारण गराब का त्याग किये बिना धर्माचरण की जड़ नहीं जग सकती। फलिते कुछ की बात है कि इस गुण के सत्य विहित लोग

पादियों (शीतिपादों) में भी शरीर का प्रयोग करते मने हैं। जो व्यक्ति अपनी सन्तान तथा परिवार में सदाचार कायम रखना चाहता है उसको शरीर से तथा दूर-रूखा चाहिये।

मांस-व्याग

स्वाभार—एकेन्द्रिय जीवों के शरीर में रक्त नहीं होता, अतः रक्त से बनने वाला मांस भी बूझ आदि एकेन्द्रिय जीवों में नहीं हुआ करता, न हड्डी उनके शरीर में होती है। किन्तु दो इन्द्रिय, तीन इन्द्रिय, चार इन्द्रिय तथा पांच इन्द्रिय जीवों के शरीर में रक्त चमत्ता रहता है, अतः उनके शरीर में मांस तथा हड्डी भी होती है।

जिस तरह रक्त में जल जीव उत्पन्न होते रहते हैं, उसी तरह मांस में भी सदा असंख्य जल जीव उत्पन्न होते रहते हैं। यह बात केवल कच्चे मांस के लिये ही नहीं है किन्तु प्रत्येक तरह के मांस के लिये है। यानी—मांस चाहे कच्चा हो, चाहे पका हुआ हो अपना सूखा मांस हो उसमें जल जीव उत्पन्न होते रहते हैं। इस कारण मांस खाने से उन असंख्य जल जीवों की हिंसा हुआ करती है।

भी अमृतचन्द्र सूरि ने 'पुरुषार्थ सिद्धयुग' में कहा है—

आमात्स्वपि पक्वात्स्वपि । पक्वमाणासु मांसपेयीषु ।

सातत्वेनेत्यादस्तच्छास्त्रादीनां

मिथीशालान् ॥६७॥

अर्थात्—कच्चे, पक्के तथा सूखे हुए मांस में सदा उसी मांस जाति के अनन्त सम्मुखें जीव उत्पन्न होते रहते हैं।

इस कारण दयालुचित धार्मिक व्यक्ति को मांस-भक्षण का त्याग करना अनिवार्य है। मनुष्य स्वाभाव से शाकाहारी बानी—अन्न, फल, दूध, घी आदि का भोजन करने वाला है। मनुष्य के दात इस बात की साक्षात् देते हैं। साक्षात् पशुओं के दात गोल मुकीने होते हैं, उनके चबाने वाली डाढ़ें नहीं हुआ करती; किन्तु मनुष्य के दात चपटे होते हैं। इस कारण मांस मनुष्य का प्राकृतिक आहार नहीं है। मांस-भक्षण से हृदय में निर्वयता आ जाती है। अतः हिंसाजनित तामसी पदार्थ मांस का त्याग किये बिना जल-आचरण की प्रथिका नहीं बन सकती। इस कारण मांस-व्याग एक मूलगुण है।

मधु-व्याग

शहद खाने का त्याग करना मधु-व्याग है। मधुमक्खियाँ फूलों का रस बूझ कर लाती हैं, फिर उस चूसे हुए रस को अपने बनाये हुए छत्ते में आकर उगल कर रख देती हैं। मधुमक्खियों के मुख से उगला गया यह फूलों का रस ही मधु कहलाता है। मक्खियों के मुख का उगल होने के कारण मधु (शहद) में असंख्य कीटाणु उत्पन्न हो जाते हैं क्योंकि मुख से उगले हुए रस में मक्खियों की सार होती है। अतः उसके कारण जल जीव शहद में पैदा हुआ करते हैं। शहद खाने से उन असंख्य जल जीवों की हिंसा होती है। अतः दयालु धार्मिक मनुष्य को शहद खाने का त्याग करना उचित है।

उदुम्बर-फल-व्याग

आम, अनार, सेब, अंगूर आदि फल लगने से पहले उन वृक्षा पर बीर, फूल आते हैं। उन फूलों के झड़ जाने पर उनके स्थान पर फल लगते हैं। समस्त फलों की उत्पत्ति प्रायः इसी प्रकार हुआ करती है। परन्तु कुछ फल ऐसे भी हैं जो बिना फूल आये ही पैठों पर उत्पन्न हुआ करते हैं। उन फलों को उदुम्बर फल या अपने पेड़ के दूध से उत्पन्न होने के कारण उन्हें क्षीरी फल भी कहते हैं।

ऐसे फल ५ होते हैं—१. बड़ वृक्ष पर लगने वाले फल, २. पीपल पर लगने वाले फल, ३. गुलर, ४. उमर और ५. कटुमर (बंजीर)। इन फलों के भीतर बहुतसे जल जीव होते हैं। बहुतसे फलों को तो तोड़ने पर उनमें से उछले हुए जीव स्पष्ट दीख पड़ते हैं और कुछ फलों में सूखम जीव दिखाई भी नहीं देते। इस कारण इन उदुम्बर फलों के खाने से उन जल जीवों की हिंसा होती है। सूखे हुए उदुम्बर फलों में उनका भीतर के जल जीव भी मर जाते हैं। सूखे हुए जल जीवों का शरीर मासमय होता है। अतः सूखे हुए उदुम्बर फल भी भक्षण हैं।

जो व्यक्ति जल-आचरण प्रारम्भ करता है उसको मध, मात, मधु की तरह इन पाँचो उदुम्बर फलों का भी त्याग करना चाहिये।

इस तरह इन आठ असंख्य वस्तुओं के त्याग कर आठ मूल गुण प्रत्येक धार्मिक व्यक्ति को कदाई के साथ आचरण करने चाहिये। जगत में असंख्य निर्दोष भक्ष्य पदार्थ हैं, मनुष्य की भूख और जीम की स्वाध-जातता विधानों के लिये वे पर्याप्त हैं। इस दृष्टि से इन आठो असंख्य वस्तुओं का खाने-पीने का परित्याग करना समुचित है।

की उत्पत्ति होती रहती है। इसके भक्षण करने का विशेष केवल वीर धर्म में ही नहीं, बल्कि अन्य वर्गों में भी किया गया है। मनु-भक्षण के रूप से नीच गति में गमन होता है तथा नाश प्रकर के कुशों की प्राप्ति होती है। अतएव इसे सर्वथा त्याग देना योग्य है। जिस प्रकार ये तीन 'मकार' त्यागने योग्य हैं, उसी प्रकार मन्थन भी है। यह महाविष्णु, यह जो उत्पन्न करने वाला और पुनः रूप है। तैयार होने पर यद्यपि इसमें अत्युत्कृष्टता के पीछे उस जीवों की उत्पत्ति होना शास्त्रों में कहा है, तथापि विद्वत् होने के कारण आचार्यों ने तीन मकार के समान इसे भी अन्न तथा और सर्वथा त्यागने योग्य कहा है।

(४) पाँच उद्गमर फल-भक्षण त्याग—जो बूझ की काठ को फोड़कर फले, वे उद्गमर कहलाते हैं। यथा (१) मूलर, ऊमर, (२) बट, बड़, (३) पल्ल या पाकर, (४) कटुमर या बंजीर, (५) पिप्पल या पीपल। इन फलों में हिलते, चलते-फिरते, उड़ते सैकड़ों जीव आँवों से दिखाई देते हैं। इनका भक्षण हिंसा का कारण और आत्म-परिणाम को मलिन करने वाला है। जिस प्रकार मांस-भक्षी के दया नहीं तथा मछरी के पवित्रता नहीं, उसी प्रकार पाँच उद्गमर फल खाने वाले के अहिंसा धर्म नहीं होता, अतएव इनका भक्षण तजने योग्य है। इनके सिवाय जिन वृक्षों से बूझ निकलता हो, ऐसे वृक्षों बूझों के फलों का भक्षण जिनमें भक्ष जीवों की उत्पत्ति होती हो, ऐसे सभी फलों का सूखी, गीली आदि सभी रसों में भक्षण सर्वथा त्याग्य है। उसी प्रकार सड़ा-पुना अनाज भी भक्षण नहीं क्योंकि इसमें की मस जीव होने से मल-भक्षण का दोष आता है।

(५) रात्रि-भोजन त्याग—दिन में भोजन करने की अपेक्षा रात्रि को भोजन करने में राग-मास की उत्कटता, हिंसा और निर्दयता विशेष होती है। जिस प्रकार रात्रि को भोजन बनाने में असह्यता जीवों की हिंसा होती है, उसी प्रकार रात्रि को भक्षण करने में भी असह्यता जीवों की हिंसा होती है। इसी कारण शास्त्रों में रात्रिभोजियों की उपमा निशाचरों से दी है। यहाँ कोई शंका करे, कि रात्रि को भक्षण के प्रकाश में भोजन किया जाय तो क्या दोष है? दीपक के प्रकाश के कारण दीपक पर पतंगपक्षि सूख तथा बड़े-बड़े कीड़े उड़ कर आते और भोजन में गिरते हैं। रात्रि-भोजन में अरोक (अनिवारित) महान् हिंसा होती है। रात्रि में अच्छी तरह न दिखने से हिंसा (पाप) के विनाश शारीरिक नीरोपता में भी बड़ी हानि होती है। मक्खी खा जाने से बमन हो जाता है, कीड़े खा जाने से पेशाब में जलन होती है, केस-भक्षण से स्वर का नाश होता है, बूझों खा जाने से जलोदर रोग हो जाता है, मकड़ी भक्षण से कोढ़ हो जाता है और विषमरा आदि भक्षण से तो आदमी मर तक जाता है।

धर्मसंग्रहावकाशार में 'रात्रि भोजन प्रकरण' में स्पष्ट कहा है कि रात्रि में जब देवकर्म, स्नान, ध्यान, होमकर्म नहीं किये जाते हैं (वर्जित है) तो फिर भोजन करना कैसे सम्भव हो सकता है? कदापि नहीं। मनुस्मृत्यावकाशार में भी कहा है कि रात्रिभोजी किसी को प्रतिभा का धारी नहीं हो सकता। इसी कारण यह रात्रि-भोजन उतम आदि, उत्तम धर्म, उत्तम कर्म को दूषित करने वाला, नीच गति को ले जाने वाला है, ऐसा जानकर सर्वथा त्यागने योग्य है।

(६) देव-बचना—नीतराग सर्वज्ञ हितोपदेशी भी अरहन्त देव के साक्षात् प्रतिबिम्बरूप सत्त्वे चित्त से अपना पूर्ण पुण्योपध समझकर पुलकित मन से आनन्दित होते हुए दर्शन करने, गुणों के चिंतन करने तथा उनको आदर्श मानकर अपने स्वभाव विचारों का चिंतन करने से सत्यमत्त्व की उत्पत्ति हो सकती है। नित्य पूजन, दर्शन करने से सम्पत्त्व की निर्मलता, धर्म की अज्ञा, चित्त की शुद्धता तथा धर्म में प्रीति बढ़ती है। इस देव-बचना का अन्तिम फल मोक्ष है। अतएव मोक्षरूपी महाविधि को प्राप्त करने वाली यह देवबचना अर्थात् जिन-दर्शनपूजादि अत्यन्त धर्मशुद्ध पुत्र को अपने कल्याण के निमित्त योग्यतानुसार नित्य नियमित रूप से करना चाहिये तथा जपित एवं योग्यता के अनुसार पूजन की सामग्री, एक इन्ध अथवा अष्ट इन्ध नित्य अपने घर से ले जाना चाहिये।

किसी-किसी धर्म में प्रातः, मध्याह्न और सायंकाल इन तीनों समयों में देवबचना प्रतिपादित की गई है तो सम्प्राप्तमन्त्र से कोई रात्रि-पूजन न समझ ले, क्योंकि रात्रि-पूजन का विशेष धर्मसंग्रहावकाशार, मनुस्मृत्यावकाशार आदि ग्रन्थों में स्पष्ट रूप से किया है तथा प्रत्यक्ष हिंसा का कारण भी है इसलिये सम्प्रा के पूर्वकाल में यथाशक्ति पूजन करना ही सम्प्राप्तमन्त्र है। रात्रि को पूजन का आरम्भ करना अव्यय और अहिंसामय जिन-धर्म के सर्वथा विरुद्ध है। अतएव रात्रि को केवल दर्शन करना ही योग्य है।

नोट—यह बात भी विशेष ध्यान देने योग्य है कि मन्दिर में विनय-पूर्वक रहे, यद्वा-तडा उठना-बैठना, बोलना, चलना आदि कार्य न करें, क्योंकि शास्त्रों का वाक्य है—

अन्यस्थाने कृत पाप, धर्मस्थाने चित्तस्यति ।

धर्मस्थाने कृत पापं ब्रह्मलेपो बलिष्यति ॥

(७) जीवदया त्याग—सदा सब प्राणी अपने-अपने प्राणी की रक्षा चाहते हैं। जिस प्रकार अपने प्राण अपने को प्रिय हैं उसी प्रकार एकैकी से लेकर पंचेन्द्रिय पर्यन्त सभी प्राणियों को अपने-अपने प्राण प्रिय हैं। जिस प्रकार हम जरा-सा भी कष्ट नहीं सह

छत्ती, ठोड़ी प्रकार बुल, मट, कीड़ी, मकोड़े, मक्खी, पतु, पकी मनुष्यादि फीरे भी प्राणी दुःख भोगने की इच्छा नहीं करते और न सह सकते हैं। अतएव सब जीवों को अपने समान जानकर उनको जरा भी दुःख कभी मत दो, कष्ट मत पहुंचाओ, सदा उन पर दया करो। जो पुरुष दयावान् हैं, उनके पवित्र हृदय में ही पवित्र धर्म ठहर सकता है, निर्दयी पुरुष धर्म के पात्र नहीं। उनके हृदय में धर्म की उत्पत्ति अथवा स्थिति कदापि नहीं हो सकती। ऐसा जानकर सदा सब जीवों पर दया करना योग्य है। दया-मालक के बूढ़, पीरी, कुसीलादि पंच पापों का त्याग सहज ही हो जाता है।

(८) जलपानन अनछने जल की एक बूँद में अलंकार छोटे-छोटे सब जीव होते हैं। अतएव जीवदया के पालन तथा अपनी शारीरिक आशोष्यता के निमित्त जल को दोहरे छाने से छानकर पीना योग्य है। छाने का कपड़ा स्वच्छ, सफेद, साफ़ और गाढ़ा हो। बुरा, खेबरा, पतला, पुराना, मैला-कटा तथा बोझा-महिना हुआ कपड़ा छाने के योग्य नहीं है। पानी छानते समय छाने में गुड़ी न रखें। छाने का प्रमाण सामान्य रीति से बालों में ३६ अंगुल लम्बा और २४ अंगुल चौड़ा कहा है, जो दोहरा करने से २४ अंगुल लम्बा और १२ अंगुल चौड़ा होता है। छाने में रखे हुए जीव अर्थात् जीवाणी (बिलछानी) रसापूर्वक उसी जलस्थान में डाले जिसका पानी धरा हो। तालाब, बागड़ी, नदी आदि जिसमें पानी भरने वाला बल पहुंच सकता है, जीवाणी डालना सहज है। कुएं में जीवाणी बहुत ऊपर से डाल दी जाती है तो या तो वह कुएं में दीवारों पर गिर जाती है अथवा कदाचित् पानी तक भी पहुंचेगा, तो जलमें के जीव इतने ऊपर से गिरने के कारण मर जाते हैं, जिससे जीवाणी डालने का अधिप्राय अहिंसा धर्म नहीं पस पाता। अतएव धंवरकड़ी डाल लोटे से कुएं के जल में जीवाणी पहुंचाना योग्य है।

पानी छानकर पीने से जीवदया पलने के सिवाय शरीर भी नीरोपी रहता है। बीच तथा काफ़ीरों का भी यही मत है। जनछना पानी पीने से बहुत मलेरिया ज्वर, महकवा आदि दुष्ट रोगों की उत्पत्ति होती है। इस उपर्युक्त हानि-नाशों का विचार कर हुए एक बुद्धिमान पुरुष का कर्तव्य है कि शास्त्रोक्त रीति से जल छानकर पीये। छानने के पीछे उसकी मर्मादा दो बड़ी अर्थात् ४२ मिमट तक होती है। इसके बाद जीव उत्पन्न हो जाने से वह जल फिर अनछने के समान हो जाता है।

इन अष्ट मूलधर्मों में देव-दर्शन, जल-छानन और रात्रि-भोजन-त्याग ये ३ गुण तो ऐसे हैं जिनसे हरएक सज्जन पुरुष जैनियों के दया धर्म की तथा धर्मात्मापन की पहिचान कर सकता है। अतएव आत्महितेषु धर्मात्माओं को चाहिए कि जीव मात्र पर दया करते हुए धर्माधिकतापूर्वक बर्तन करके इस पवित्र धर्म की सर्व जीवों में प्रवृत्ति करें। इस प्रकार की सद्भावना करने से शीघ्र ही कर्मों का बन्धन नष्ट होकर असय सुख की प्राप्ति होती है।

शुद्ध भोजन

मनुष्य जैसा भोजन करता है उसका वैसा ही प्रभाव उसके शरीर तथा मन पर पड़ता है। शुद्ध सात्विक भोजन करने वाले स्त्री-पुरुषों के मन में बुद्धि तीव्र आसनाएँ नहीं आने पातीं। इसी कारण यह एक लौकिक किम्वदन्ती है—

जैसा खाओ अन्न, वैसा होबे मन।

जैसा पीओ पानी, वैसी होबे बानी ॥

इस कारण मन में अच्छे शुभ विचार लाने के लिये शुद्ध भोजन करना भी आवश्यक है। मांस एक वर्णित तामसिक पदार्थ है। अतः धार्मिक व्यक्ति मांस-भक्षण से सदा दूर रहते हैं किन्तु उन्हें मांस-भक्षण-त्याग व्रत को निर्दोष रखने के लिये ऐसे पदार्थों को भी भोजन में न लेना चाहिये जिनमें सूक्ष्म वस जीवों के उत्पन्न होने की सम्भावना हो। क्योंकि वस जीवों का कलेबर ही तो मांस कहलाता है। अतः जिन पदार्थों में नेत्रों से स्पष्ट दिखाई न दे सकने वाले भी कीटाणु उत्पन्न हो जावें उन पदार्थों के खाने से मांस-भक्षण का दोष लगता है। इस कारण नीचे लिखी वस्तुओं को आहार-पान में न लेना चाहिये।

धर्म पात्र का निषेध

धमका गाय, बैल, भैंस, बकरी, हरिण, ऊँट आदि पशुओं के शरीर से उतारा जाता है, अतः उस धमके से बने हुए कुप्पा, मसक आदि वस्तुओं में यदि पानी, तेल, बी आदि पदार्थ रखे जावें तो उनमें नमी तथा चिकनाई से सूक्ष्म वस जीव उत्पन्न हो जाते हैं। इस कारण धमके में रखे हुए पानी, बी, तेल, होंग आदि पदार्थ न खाने चाहियें।

जल-शोधन

गेहूँ, चना, बी, उड़द, मूग आदि अनाजों तथा धात्यों में कुछ खार (सार तत्त्व) होता है। वह खार तत्त्व जब तक अनाजों में बना रहता है तब तक वे अनाज ठीक रहते हैं। उनमें जीव-जन्तुओं की उत्पत्ति नहीं हो पाती। किन्तु जब उनका वह खार तत्त्व कम हो जाता है अथवा खार नष्ट हो जाता है तब उनमें भीतर खर कीटाणु उत्पन्न होने लगते हैं, जिनको कि दूध कहते हैं।

बना, उड़व, मृग, मोठ में जब घुन सयने बासा होता है तब पहले उन वर सफेद फुल्ली आ जाती है। वह सफेद फुल्ली ही इस बात का चिह्न है कि इस जल में घुन लगना प्रारम्भ हो गया है।

अनाज या दालों को ठीक तरह से सोखा या बीना न जाये तो उनको पीसते समय या बसते समय अथवा उबालते समय उनके भीतर वे घुन के सूक्ष्म कीटाणु भी पिस जाते हैं या उबल कर भर जाते हैं और भोजन करते समय उन बीवों का कलेवर खाने में आ जाता है। इस कारण बिना सोखा, बीना, फटका अनाज न पिसाना चाहिये, न बलना चाहिये और न उबालना चाहिये।

बिना मोछ हुए गेहूँ आदि अनाजों में ककड़ियाँ भी रह जाती हैं जो कि जल के साथ पिस कर आटे में मिल जाती हैं। ऐसे आटे का भोजन करने से पथरी रोग होने की भी आशंका रहती है। इस प्रकार के अनाज का भोजन भी शरीर के लिए हानिकारक होता है। अतः बीबयका की दृष्टि से तथा शरीर-रक्षा की दृष्टि से भी मोछा हुआ जल ही भोजन के लिये लेना चाहिये।

जलादि-भोजन

कच्चे पानी में जल जीव उत्पन्न होते रहते हैं। उनमें से कुछ तो बिना छाने पानी में स्पष्ट दिखाई पड़ते हैं और कुछ बहुत सूक्ष्म होने से दिखाई नहीं पड़ते। अतः पानी बोहरे कपड़े से छान कर पीना चाहिये। किन्तु यह ध्यान रहे कि छाना हुआ जल दो घड़ी (४८ मिनट) तक ही ठीक रहता है, उसके बाद उसमें फिर जीव उत्पन्न होने लगते हैं। यदि उस छने हुए पानी में लॉग, इनायभी, इमली आदि कबायती वस्तु पीसकर मिला दी जाये, जिससे कि उसका स्वाद बदल जाये, तो उस जल में ६ घंटे तक जल जीव उत्पन्न नहीं होते।

छने हुए पानी को गर्म कर लिया जाये तो १२ घंटे तक उसमें जीव-उत्पत्ति नहीं होती और छने हुए पानी को उबाल लेने पर २४ घंटे तक उस जल में जल जीव उत्पन्न नहीं हो पाते।

भी बीर तेल में भी मक्खी-मच्छर आदि जीव-जन्तु गिर पड़ते हैं। कभी-कभी गृहे भी तेल-भी के पीये में गिर कर भर जाते हैं। अतः भी बीर तेल भी कपड़े से छानकर खाने-पीने के काम में लेने चाहिये जिसमें मांस के दोष से बचा जा सके तथा शरीर को भी हानि न पहुँचे। दूध, सबैत, ईश का रस, फलों का रस आदि पेय पदार्थ भी कपड़े से छानकर ही पीने चाहियें।

पाक विधि

शुद्ध भोजन तैयार करने के लिये जहाँ अनाज, आटा, दाल, जल, भी, तेल की शुद्धता का ध्यान रखा जाये वहाँ भोजन बनाने की निर्दोष विधि का भी विचार रखना आवश्यक है। इसके लिये रसोई बनाने के स्थान पर एक तो छत में बाहर तनी रहनी चाहिये जिससे मकड़ी, छिपकली, छत की मिट्टी आदि भोज्य पदार्थों में न गिरने पाये। छतों तथा पक्की दीवारों पर भी मकड़ी के जाले आदि न लगने पायें इसका भी ध्यान रखना चाहिये।

रसोईघर में पर्याप्त प्रकाश होना चाहिये जिससे भाक, रोटी आदि बनाते समय धास, आटा, भाक में आकर गिरा हुआ जीव-जन्तु, बाल आदि साफ़ दिखाई दे सके। सूर्य-उदय से कम-से-कम दो घड़ी पीछे और सूर्य-अस्त से घड़ी पहले तक के दिन के समय में भोजन बनाना चाहिये। रात्रि के समय में भोजन तैयार न करना चाहिये।

रसोईघर साफ़-सुधरा होना चाहिये, न वहाँ कुड़ा-कंकट हो, न कीचड़ हो, न और कोई भीजें बिछरी हुई हो। रसोईघर में मक्खियाँ न आने पायें, बीटिया न एकत्र हो सके, पानी बिछरा हुआ न हो, बर्तन ठीक तरह से धोये हुए साफ़-सुधरे उपस्थान रखे हुए हों, बिछकियों पर बारीक तार की जाली लगी हुई हो, रोजनरात्रों में साफ़ बोरे लगे हों। घुना रसोईघर से बाहर ठीक निकलता हो। रसोईघर से पानी निकालने की नाली ठीक हो जिससे रसोईघर में दुर्गन्ध न होने पाये। इन सब बातों का ध्यान रखना चाहिये।

रसोइया

ऊपर लिखी बातों के अतिरिक्त भोजन बनाने वाली स्त्री या पुरुष की शुद्धता का भी ध्यान रखना चाहिये। स्नान करके शुद्ध वस्त्र पहनने के बाद ही रसोईघर में आकर भोजन बनाना चाहिये। रसोई बनाने के लिये यदि कोई व्यक्ति रखा जाये तो जहाँ तक हो सके वह साधर्म्यी हो जिससे कि ठीक विधि से रसोई बनाया वह जानता हो क्योंकि जो जोग स्वयं पानी छानकर पीते हैं तथा जीव दया का पूर्ण ध्यान रखते हैं उनके हाथ से बने हुए भोजन में शुद्धता अनायास आवेगी ही। जो स्त्री-पुरुष साधर्म्यी नहीं हैं उनको छने हुए जल आदि का कुलाचार के अनुसार विचार नहीं होता। अतः उनका बनाया हुआ भोजन उतना शुद्ध नहीं बनता।

रसोई बनाने वाला व्यक्ति स्वयं ही होना चाहिये। किसी की प्रकार के रोमरुस्त व्यक्ति से भोजन कभी नहीं बनवाना चाहिये। भोजन बनाने वाले व्यक्ति में माता के समान उदार प्रेम होना चाहिये। माता स्वयं भूखी रहकर अपना बच्चा-भूखा भस्म आहार करके भी पुत्र को प्रेम से पर्याप्त अच्छे-से-अच्छा भोजन कराकर प्रसन्न एवं सन्तुष्ट रहती है। ऐसी ही भावना भोजन बनाने वाले स्त्री-पुरुष में होनी चाहिये। रसोइया भोजन बनाते हुए यों बिचारा करता है कि जिन करने वाले व्यक्ति जितने कोड़े हों उतना ही अच्छा, जिससे मुझे भोजन बढ़ा बनाना पड़े। अच्छा स्वादिष्ट भोजन मेरे लिये अधिक बच जाने, ऐसे बिचारों के कारण वह परोसते हुए भी कंजूसी करता है। ऐसी दुर्भावना वाले व्यक्ति के हाथ का बना हुआ भोजन कभी न करना चाहिये।

खाद्य-मर्यादा

भोज्य पदार्थ की मदा खाने योग्य नहीं बने रहते। कुछ समय पीछे उनमें विकृति जा जाती है। विकृत भोजन करने से बीध-हिंसा होती है तथा शरीर में अनेक प्रकार के रोग हो जाते हैं। अतः जिस पदार्थ की जितनी मर्यादा हो उस पदार्थ को उतने ही समय के भीतर खा लेना चाहिये। खाद्य पदार्थों की मर्यादा नीचे लिखे अनुसार है—

माटा पीत ऋतु में ७ दिन तक ठीक रहता है। गर्मी के दिनों में ५ दिन तक और वर्षा ऋतु में तीन दिन तक ठीक रहता है।

रोटी, दास, बिचड़ी, कड़ी, चावल (भात) की मर्यादा छह बटे की है।

जिन पदार्थों में पानी का बस कम हो किन्तु भी, तेल में तले गये हों उनकी मर्यादा ८ पहर (२५ बंटे) की है। जैसे—भुन्दी, लड्डू, बेवर, बाबर, मर्चरी।

जिन चीजों में जल का बस अधिक होता है ऐसी तकी हुई वस्तुएं ५ पहर (१२ बंटे) तक खाने योग्य रहती हैं। जैसे—पूरी, पुवा, भुजिया, पकौड़ी आदि।

जिन चीजों में पानी न पड़ा हो ऐसे पदार्थों को खाने की मर्यादा आठ के बराबर है। जैसे—बी, बांछ, आटे, बेसन का बना हुआ मगद लड्डू (जाड़े के दिनों में ७ दिन तक, गर्मी में ५ दिन तक और सर्दी में ३ दिन तक)।

कच्चा दूध अन्तर्मुहूर्त (५५ मिनट) के भीतर पी लेना चाहिये। आटा हुआ दूध २५ बटे तक पीने योग्य रहता है।

आटे हुए दूध में जामन देकर जमाये हुए दही की मर्यादा जामन देन से ८ पहर (२५ बंटे) तक की है। गर्म जल हासकर तैयार की गई दही की छाछ की मर्यादा ५ पहर की है। कच्चे पानी को डालकर तैयार की गई छाछ की मर्यादा २ घड़ी (४८ मिनट) की है।

इसके सिवाय यदि किसी पदार्थ का स्वाद बदल जाए और रस बदल जाए या उसमें गन्ध आने लगे अथवा जाला पड़ जाए तो उन पदार्थों को बिगड़ा हुआ समझकर कबायि ग्रहण न करना चाहिये क्योंकि ये जातें इसका प्रमाण या चिह्न हैं कि वह खाद्य पदार्थ बिगड़ गया है। उसमें छोटे कीटाणु उत्पन्न होने लगे हैं, उस बीध से बिकार जा गया है।

जो भोजन किया जाये वह न अधिक पका हुआ यानी जला हुआ हो, न वह कच्चा ही हो, ठीक पका हुआ हो। क्योंकि कच्ची या जली हुई रोटी आदि खाने से शारीरिक स्वास्थ्य को बहुत हानि पहुँचती है।

इसके साथ ही भोजन नियत समय पर ही दिन के अच्छे प्रकाश में कर लेना चाहिये। जो व्यक्ति अनियत समय पर भोजन करते हैं, किसी दिन जल्दी और किसी दिन बहुत देर से भोजन करते हैं, उनकी पाचनशक्ति ठीक नहीं रहती, न उनके धार्मिक तथा व्यावहारिक दैनिक कार्य ठीक तरह हो पाते हैं।

भोजन करने के स्थान पर अच्छा प्रकाश होना चाहिये जिससे खाने की वस्तुओं में पड़ा हुआ दाब या पीटी आदि जीव-जन्तु स्पष्ट दिखाई पड़ सकें और उन्हें निकासना जा सके।

भोजन प्रसन्नचित होकर करना चाहिये। भोज, भोक, जोष, उद्वेग, व्याकुलता की दशा में भोजन करना उचित नहीं।

अच्छी भूख लगने पर ही भोजन करना चाहिये। यदि भूख न हो तो जम्बूत सनान भोजन भी दुःखादायक होता है। भोजन सदा भूख से कम करना चाहिये। जाड़ा उबर (पेट) भोजन से पूर्ण करे और बीबाई प्रायः पानी से भरना चाहिए तथा एक बीबाई प्रायः पेट खाली रहना चाहिये। ४० वर्ष की आयु के पश्चात् कम-से-कम एक पिढाई भोजन की मात्रा कम कर लेनी चाहिये।

इस तरह जो स्त्री-पुरुष कुछ भोजन ठीक समय पर ठीक मात्रा में करते रहते हैं, वे जीव-रक्षा के साथ-साथ अपने शारीरिक स्वास्थ्य की भी रक्षा किया करते हैं।

रात्रि-भोजन

जीवन के लिए भोजन आवश्यक है। बिना भोजन किये मनुष्य का दुर्लभ जीवन टिक नहीं सकता। आधिर मनुष्य अन्न का कीड़ा ही तो ठहरा। परन्तु भोजन करने की भी सीमा है। जीवन के लिए भोजन है न कि भोजन के लिए जीवन। खेद की बात है कि आज के युग में भोजन के लिए जीवन बन गया है। आज का मनुष्य भोजन पर मरता है। खाने-पीने के सम्बन्ध में सब प्राचीन नियम प्रायः भुला गिये गये हैं। जो कुछ भी अच्छा-बुरा सामने आता है, मनुष्य बट करना चाहता है। न मांस से घृणा है, न मद्य से परहेज। न भय का रता है, न अपभय का निषेध। धर्म की बात तो जाने दीजिए, आज तो भोजन के फेर में पड़कर अपने स्वास्थ्य का भी ध्यान नहीं रखना जा रहा है।

आज का मनुष्य प्रातःकाल बिस्तर से उठते ही खाने लगता है और दिनभर पशुओं की तरह चरता रहता है। घर में खाता है, मित्रों के यहाँ खाता है, बाजार में खाता है। और तो क्या, दिन छिपते खाता है, रात को खाता है, और बिस्तर पर सोते-सोते भी दूध का गिलास पेट में डबेल लेता है। पेट है या कुछ और! दिन-रात इस गड़बड़े की चरती होती रहती है, फिर भी सन्तोष नहीं।

भारत के प्राचीन शास्त्रकारों ने भोजन के सम्बन्ध में बड़े ही सुन्दर नियमों का विधान किया है। भोजन में सुदृढता, पवित्रता, स्वच्छता और स्वास्थ्य का ध्यान रखना चाहिए, स्वाद का नहीं। मांस और शराब आदि अपभय पदार्थों से सर्वथा दूरा रखनी चाहिए। सुदृढ भोजन भी भूख लगने पर ही खाना चाहिए। भूख के बिना भोजन का एक कौर भी पेट में डालना पापमय अन्न का लक्षण करता है। भूख लगने पर भी दिन में दो-तीन बार से अधिक भोजन नहीं करना चाहिए, और रात में भोजन करना तो कभी भी उचित नहीं है।

जैन धर्म में रात्रि-भोजन के निषेध पर बहुत बल दिया गया है। प्राचीन काल में तो रात्रि-भोजन न करना जैनत्व की पहचान के लिये आवश्यक था। बात है भी ठीक। वह जैन कैसा, जो रात्रि में भोजन करे? रात्रि में भोजन करने से जैन धर्म में हिंसा का दोष बतलाया है।

बहुत-से इस प्रकार के छोटे और सूक्ष्म जीव होते हैं, जो दिन में सूर्य के प्रकाश में तो दृष्टि में आ सकते हैं, परन्तु रात्रि में तो वे कल्पमयि दृष्टिमोचर नहीं हो सकते। रात्रि में मनुष्य की अँखिं निस्तेज हो जाती हैं। अतएव वे सूक्ष्म जीव भोजन में घिरकर जब दौतो के नीचे पिस जाते हैं और अन्दर पेट में पड़कर जाते हैं तो बड़ा ही अनर्थ करते हैं। जिस मनुष्य में मांसाहार का त्याग किया है, वह कभी-कभी इस प्रकार मांसाहार के दोष से दूषित हो जाता है। बिचारे जीवों की व्यर्थ ही अज्ञानता से हिंसा होती है और अपना नियम भंग होता है। कितनी अधिक विचारने की बात है।

आज के युग में कुछ मनबले लोग तर्क किया करते हैं कि रात्रि में भोजन करने का निषेध सूक्ष्म जीवों को न वेध सकने के कारण ही किया जाता है न? अगर हम दीपक आदि जला ले और प्रकाश कर दें, फिर तो कोई हानि नहीं? उत्तर में कहना है कि दीपक आदि के द्वारा हिंसा से नहीं बचा जा सकता। दीपक, बिजली और चन्द्रमा आदि का प्रकाश चाहे कितना हो क्यों न हो, परन्तु यह सूर्य के प्रकाश जैसा सार्वत्रिक, अखण्ड, उज्ज्वल और आरोग्यप्रद नहीं है। जीव-रक्षा और स्वास्थ्य की दृष्टि से सूर्य का प्रकाश ही सबसे अधिक उपयोगी है। कभी-कभी तो यह देखा गया है कि दीपक आदि का प्रकाश होने पर आस-पास के जीव-जन्तु और अधिक सिमित कर आ जाते हैं। फलतः भोजन करते समय उनसे बचना बड़ा ही कठिन कार्य हो जाता है।

स्थान-धर्म का मूल सन्तोष में है। इस दृष्टि से भी दिन की अन्य सभी प्रवृत्तियों के साथ भोजन की प्रवृत्ति को भी समाप्त कर देना चाहिए तथा सन्तोष के साथ रात्रि में पेट को पूर्ण विश्राम देना चाहिए। ऐसा करने से भली-भांति निद्रा आती है, ब्रह्मचर्य-पालन में भी सहायता मिलती है और सब प्रकार से आरोग्य की वृद्धि होती है। जैन धर्म का यह नियम पूर्णतया आध्यात्मिक और वैज्ञानिक दृष्टि को लिए हुए है। शरीर शास्त्र के ज्ञाता लोग भी रात्रि-भोजन को बल, बुद्धि, आयु का नाश करने वाला बतलते हैं। रात्रि में हृदय और नाभिकमल सकुचित हो जाते हैं, अतः भोजन का परिणाम अच्छी तरह नहीं हो पाता।

धर्म शास्त्र और वैद्यक शास्त्र की गहराई में न जाकर यदि हम साधारण तौर पर होने वाली रात्रि-भोजन की हानियों को देखें, तब भी यह सर्वथा अनुचित ठहरता है। भोजन में कीड़ी (चिउटी) खाने में आ जाय तो बुद्धि का नाश होता है, बू ख़ाई जाय तो जखीवर नामक भयंकर रोग हो जाता है, मसूरी चली जाय तो वयन हो जाता है, छिपकली चली जाय तो कोढ़ हो जाता है, शक आदि में मिलकर बिच्छू पेट में चला जाय तो वेध डालता है, बाल गले में चिपक जाय तो स्वर-भंग हो जाता है, इत्यादि अनेक दोष रात्रि-भोजन में प्रत्यक्ष दृष्टिमोचर होते हैं। रात्रि का भोजन अन्धों का भोजन है। एक-दो नहीं, हजारों ही कुर्बानाएँ देश में रात्रि भोजन के कारण होती हैं। सैकड़ों लोग अपने जीवन तक से हाथ धो बैठते हैं।

अतः राशि-भोजन सब प्रकार से त्याग्य है। जैन धर्म में तो इसका बहुत ही प्रबल निषेध किया गया है। अन्य धर्मों में भी इसे आधार की दृष्टि से नहीं देखा गया। कर्म पुराण आदि वैदिक पुराणों में भी राशि-भोजन का निषेध है। आज के युग के सर्वश्रेष्ठ महापुरुष महाराजा गांधी भी राशि-भोजन को अच्छा नहीं समझते थे। लगभग ४० वर्ष की आयु से जीवन पर्यन्त राशि-भोजन के त्याग के बात को गांधी जी बड़ी दृढ़ता से पालन करते रहे। यूरोप में गये तब भी उन्होंने राशि-भोजन नहीं किया। अतः प्रत्येक जैन का कर्तव्य है कि वह राशि-भोजन का त्याग करे, न राशि में भोजन बनाए और न खाए।

वैदिक नियम

संसार के प्रायः समस्त प्राणी इन्द्रियों के दास बने हुए हैं। जो उद्योगपति अपने आपको अपनी मिल के हजारों मजदूरों का स्वामी समझते हैं और जो पूँजीपति अपने आपको यह मानते हैं कि मैं किसी का भाकर नहीं हूँ, अपनी इच्छा का स्वतन्त्र सर्वतन्त्र स्वामी हूँ, एवं जो सर्वोच्च राज-अधिकारी (वे चाहे सम्राट् हों या राष्ट्रपति हो) अपने आपको सब का सञ्चालक नेता मानते हैं वास्तव में देखा जाए तो उन सब की मान्यता असत्य है क्योंकि वे भी एक दण्ड मजदूर की तरह स्वतन्त्र नहीं हैं। उन्हें भी अपनी इन्द्रियों की गुलामी करनी पड़ती है। इन्द्रियों की प्रेरणा जैसी उनको मिलती है, उनको उसी तरह कार्य करना पड़ता है।

बोड़े से सम्पर्क रखने वाले मनुष्य संसार में दो प्रकार के होते हैं—१-रईस, २-सईस। सईस तो बोड़े की सेवा में मग्न रहता है, बोड़े को बात खिलाता है, पानी पिलाता है, उसकी मालिश करता है, उसे स्नान कराता है, उसकी नींद उठा कर साफ करता है, बोड़े का स्वामी जब कहता है तब बोड़े पर जैन कत होता है, इत्यादि बोड़े के सभी सेवा कार्य वह करता है। परन्तु उस पर सबारी करने का अधिकार उसको नहीं होता। वह कभी बोड़े पर सबारी नहीं करता। बोड़े पर सबारी का सौभाग्य रईस को होता है। वह कभी बोड़े की सेवा नहीं करता किन्तु अपनी इच्छानुसार उस पर सबार होकर उसको बलाता है।

इसी तरह जो स्त्री-पुरुष इन्द्रियों के दास होते हैं उन्हें अपना जीवन इन्द्रियों की सेवा व गुलामी में बिताना पड़ता है। वे अपने आत्मकल्याण के लिये अपनी इच्छानुसार उन इन्द्रियों पर नियन्त्रण नहीं रख सकते। उन्हें इच्छा पूर्ण करने के लिये इन्द्रियों के संकेत पर चलना पड़ता है। परन्तु, वही त्यागी पुरुष इन्द्रियों पर नियन्त्रण करके उन पर वासन करते हैं। इन्द्रियाँ उनकी दासी बनी रहती हैं। उनके व्रत, तप, संयम में बाधा नहीं करती, सहायक बनी रहती हैं।^१ यदि व्रती त्यागी मुनि श्री इन्द्रियों के दास बने रहते तो वे न तो महान् उपसर्ग और परीषद्‌हों पर विजय प्राप्त कर पाते और न अनाधिकांसीन कर्म-अधम को छिन्न-भन्न करके संसार से मुक्त हो पाते।

अतः प्रत्येक स्त्री-पुरुष का कर्तव्य है कि वह आत्म-मुक्ति के लिए इन्द्रियों पर विजय प्राप्त करे। कदाचित् गृहस्वाम्य की बड़ी तोड़ कर वह स्वतन्त्र मुनि-जीवन में गही जा सकता तो उसे इन्द्रियों पर आत्मिक विजय प्राप्त करने का अभ्यास अवश्य करना चाहिये। उस अभ्यास के लिये जिनवाणी में हमारे पूर्वाचार्यों ने कुछ नियमों का निर्देश किया है। समस्त विषयों के प्रसिद्ध उद्धृत विद्वान् आचार्य समस्तभद्र ने 'रत्नकरणश्रावकाचार' में लिखा है—

भोजनबाहुलस्यमस्मान्भक्षिज्जूराम्पुत्रमुनेषु ।

ताम्बूलवसनभूषणधन्यसक्रीतिस्तेषु ॥ ८८ ॥

अथ विषा रक्षणी वा पक्षीवासस्तत्पुरुषैर्वच्यं ।

इति कालपरिच्छिन्नास्त्याख्यायनं अवेन्मियमः ॥ ८९ ॥

आज, दिन, रात, सप्ताह (सात दिन), पक्ष (१५ दिन), मास, ऋतु (दो महीना या ४ महीना), अयन (६ महीना), वर्ष आदि समय की मर्यादा रख कर भोजन-नाम, बाहुन (सबारी), धवन (लोना), स्नान, जेप, फूल, ताम्बूल, बत्त, आभूषण, कामदेवन, गायन, वादन का नियम करते विषयों का त्याग करना चाहिये। जैसे—

१. आज मैं इतनी बार भोजन करूँगा। इतने से अधिक बार न खाऊँगा। भोजन में अमुक-अमुक रस (भी, तेल, घृह, घड़ी, खाँह, मसक ये छह रस हैं) ग्रहण करूँगा। अमुक-अमुक व्यञ्जन (मिठाई आदि) खाऊँगा। अमुक-अमुक खाद्य (रोटी, परांयठा, सूखी, भात, दास, शाक आदि) भोजन में लूँगा, और कुछ नहीं लूँगा।

१. "वर्गों, सर्वों, भूष, व्यास, मण्डर आदि की बाधाएँ जाने पर आर्य परिवार्यों का न होना अवकाश आन से न विनया परीषद्-अव है।"

—वैवेक सिद्धांत कोश, भाग १-प्र० विवेक वर्गों, पृ० १६

२. मैं आज आम, अंगूर, अनार, सेब, अवक, नारियल आदि सस्ति फलों तथा किशमिश, बादाम, छुआरा, पिस्ता, अखरोट, पिलगोजा, काजू आदि सूखे फलों में से अमुक फल खाऊंगा, खेच नहीं।

३. आज मैं जल इतनी बार पीऊंगा। दूध, शिकंजवीन, सबैल, जौरे का पानी, गन्ने का रस आदि पेय पदार्थों में अमुक पदार्थ पीऊंगा, इनके सिवाय और कोई चीज नहीं पीऊंगा।

४. आज मैं घोडा, हाथी, ऊट, बैलगाड़ी, लाग्रा, रिक्शा, मोटर, ट्राम, रेलगाड़ी, हवाई जहाज आदि सवारियों में से अमुक सवारी काम में लूंगा, उसके सिवाय अन्य किसी पर सवारी न करूंगा।

५. मैं आज खाट, तख्त, पलंग, जमीन में से अमुक चीज पर सोऊंगा।

६. मैं आज कुर्सी, चौकी, मूला, सोफा आदि आसनो में से अमुक आसन पर बैठूंगा।

७. मैं आज इतनी बार ठंडे या गरम जल से स्नान करूंगा।

८. मैं आज चन्दन, केसर, मिट्टी आदि में से अमुक वस्तु का इतनी बार शरीर पर लेप करूंगा।

९. मैं आज गुलाब, जमेली, जम्पा, गेंडा, बेला, कमल आदि के फूलों में से अमुक-अमुक फूल का हार या माला पहनूंगा या सूंघने, गुलदस्ता बनाने आदि में अमुक फूलों को काम में लूंगा।

१०. मैं आज पान, सुगारी, इलायची, लोम, सोफ आदि में से अमुक-अमुक वस्तु इतनी बार ही खाऊंगा, और नहीं खाऊंगा।

११. मैं आज कुर्ता, कमीज, बनियान, धोती, पगड़ी, साफा, टोपी, अङ्गूरबा, कौट, पाजामा, पैन्ट, नेकर आदि में से अमुक कपड़ा पहनूंगा, और नहीं पहनूंगा।

१२. मैं आज हार, जजीर, अग्रुठी, चैन, अनत, करखनी, कड़े आदि आभूषणों में से अमुक-अमुक आभूषण पहनूंगा, उसके सिवाय और नहीं पहनूंगा।

१३. मैं आज ब्रह्मचर्य से रूखा, या मैं आज इतनी बार ही कामसेवन (मैथुन) करूंगा।

१४. मैं आज इतनी बार गाना गाऊंगा, या गाना इतनी बार सुनूंगा।

१५. मैं आज सितार, तबला, बासुरी, हारमोनियम, बेला आदि बाजों में से अमुक-अमुक बाजों को बजाऊंगा, या अमुक बाजे की छानि सुनूंगा।

१६. मैं आज नर्तकी, नर्तक, नट, नटी आदि में से अमुक कलाकार की कला देखूंगा, अन्य की नहीं।

१७. मैं आज नाटक, चलचित्र, खेल, तमाशे, दौड़ आदि में से अमुक-अमुक देखूंगा या कोई भी नहीं देखूंगा।

इन ऊपर लिखी बातों का नियम रात, दिन, बटे, सप्ताह, पञ्चवाड़ा, महीना, ऋतु, अयन आदि समय की मर्यादा करके भी किया जाता है।

ऐसे नियम करते रहने से इन्द्रियो को अपने बल में करते रहने का अभ्यास होता जाता है, क्योंकि इन्द्रियां संसार के सभी दृष्ट विषयों की ओर बे-लगाव होकर दौड़ती रहती हैं। जिस सुन्दर वस्तु को अपने सामने पाती हैं उनको ही ग्रहण करने के लिये तैयार हो जाती हैं। यदि पदार्थों का नियम करके उन इन्द्रियो पर लगाम लगा दी जाती है तो नियमित वस्तुओं के सिवाय अन्य वस्तुओं की वासना उत्पन्न नहीं होने पाती और इन्द्रियां उनकी ओर नहीं दौड़ने पाती। इस तरह जिस इन्द्रिय-संयम को बहुत कठिन समझा जाता है उस इन्द्रिय-संयम का सरलता से आचरण हो जाता है। इन्द्रिय-संयम होने ही प्राणो-संयम तो हो ही जाता है।

उपयुक्त नियमों के साथ-साथ नीचे लिखी बातों का भी प्रतिदिन नियम करते रहना उपयोगी है—

१. मनोरंजन या मग्न बिताने के लिये ताबा, चोपड़ आदि बेलना, नोना-नैना की कपायें, आरुहा की कपायें, मृन्मय रस की कषा उपन्यास आदि पढ़ना।

२. अश्लील हँसी, प्रजाक, दिल्लगी करना।

३. किसी की अनुकृति यानी नकल करके मजाक उड़ाना।

४. किसी का अपवाद (बदनामी) करना, दुहाई करना, चुपकी बाणा, गाली देना।

५. झूठी छात्री (पचाही) देना ।

६. झोझ करना, मारना, पीटना आदि ।

७. असत्य भाषण, झोठा देना, विश्वासघात करना ।

८. अन्य व्यक्ति के अधिकार को छीनना ।

९. अन्य का अहित अपनी जानबूझ कर दूसरे का बुरा करना ।

इन नौ बातों का तथा इनसे मिलती-जुलती अन्य बातों के न करने का भी नियम करते रहना चाहिये जिससे कि मन की बुद्धि होती रहे, अर्थात् में पापबन्ध न होने पाए, और सद्वृत्तों का अभ्यास होता जाए ।

निम्नलिखित बातों का यम रूप से (अन्य भर के लिये) त्याग करना चाहिये—

१. परस्त्री शरीर स्पर्श का त्याग, अपनी विवाहित स्त्री के सिवाय अन्य समस्त स्त्रियों के शरीर को छूने का त्याग । इसमें अपनी माता, बाही, नानी आदि बड़ी-बूढ़ी स्त्रियों तथा ७-८ वर्ष तक की बच्चियों को छूने की छूट है ।

सिखों की अपेक्षा से 'पर पुरुष स्पर्श त्याग' है यानी अपने पति के सिवाय अन्य पुरुष के शरीर को छूने का त्याग । इसमें पिता, बाबा, मामा आदि बड़े-बूढ़े पुरुषों तथा ५-६ वर्ष तक के बच्चों तथा छोटी अवस्था के पुत्र-पौत्र आदि को छूने की छूट है ।

२. भोग, चरस, तम्बाकू, सिगरेट, बीड़ी, गोंदा, अफीम आदि नशीली वस्तुओं का त्याग ।

३. खूत का त्याग—जुवा खेलना, सट्टा-फाटका के व्यापार का त्याग करना ।

४. अवश्य-मजान त्याग—भाराव, मांस, शहद सर्वथा त्याग करना चाहिये तथा प्याज, लहसुन का भक्षण भी न करना चाहिये । अन्य कन्द-मूल आदि पदार्थों के त्याग का प्रयत्न करना चाहिये । विवाह का भोजन, प्रीतिभोज, धर्म-उत्सवों के जीवनभार, पंचायती जीवनभार आदि सामूहिक भोजन में आलू, गोभी, गाजर आदि कन्दमूल का शाक न बनाना चाहिये ।

५. रात्रि-भोजन त्याग—जहां तक हो सके रात्रि में सब तरह के भोजन-पान करने का त्याग करना श्रेष्ठ है । यदि इतना न हो सके तो औषधि आदि के रूप में जल पीना रख लेवे, इतना भी न निम सके तो जल और दूध की छूट ले लेवे । इतने से भी निराह न होता दीखे तो आवश्यकता के समय फल-मेवा आदि के सिवाय कुछ न ले । रात्रि में अन्न के बने हुए भोजन का त्याग तो प्रत्येक जैन स्त्री-पुरुष को अवश्य करना चाहिये । रात्रि के समय जीवनभार करना सर्वथा त्याग्य है ।

६. धर्म का त्याग—उत्तम तो यही है कि प्रत्येक तरह के धर्मों के बने जूते पहनने का त्याग करके या तो नंगे पैर रहा जाए अथवा कपड़े, रजद के बने हुए जूतों का उपयोग हो । कदाचित् कोई इतना भी त्याग न कर सके तो जो कसाई लोग जीवित गाय, बछड़े आदि जानवरों को बड़ी वेदना देकर उनके शरीर से धमड़ा उतारते हैं अथवा माघ, भेद, बकरी आदि के बच्चों को बुरा चिताकर गर्भ में से निकाल कर उन बच्चों के शरीर से जो धमड़ा उतारा जाता है उस काफ़ीवर, कोम लेंदर, धमकीले, धटकीले हिरन, बाघ आदि के धमड़ों से बने हुए जूतों के पहनने का त्याग अवश्य करना चाहिए ।

७. धर्म वस्तु का त्याग—जूते के सिवाय अन्य सब धर्मों की वस्तुओं (कमर पेटी, हैथबैग आदि) के व्यवहार का त्याग कर देना चाहिये, जिससे पशु-हिंस के पाप से बचा जा सके । इसमें रेल, मोटर, जहाज आदि की सीटों पर लगे हुए धमड़े पर बैठने की छूट दी जा सकती है ।

धार्मिक जैन को ऊपर लिखे ७ प्रकार के त्याग को अवश्य क्रियात्मक रूप देना चाहिये, जिससे अनेक पाप-बन्ध और निन्दनीय कामों से बचाव हो सके ।

प्रतिष्ठापूर्वक धोडा-सा त्याग भी आत्मा के उत्थान में बहुत-कुछ सहायक हो जाता है । इसके लिये एक प्राचीन प्रसिद्ध घटना अच्छा उदाहरण रखती है ।

एक बार एक मुनिराज का प्रभावशाली उपदेश सुनकर उपस्थित स्त्री पुरुषों में अनेक प्रकार के व्रत-नियम लिये । सबसे अंत में एक भील भी मुनि महाराज के पास आया और उसने भी कोई व्रत लेने की इच्छा प्रकट की । मुनि महाराज ने कहा कि माई ! तू शिकार खेलना छोड़ दे । भील ने कहा कि महाराज जंगल में रहकर परिवार का पालन-पोषण किस तरह करेगा? तब मुनि भी ने कहा तो अच्छा ७ मांस खाना छोड़ दे । भील ने उत्तर दिया कि यह भी नहीं कर सकता । तब मुनि बोले किसी जीव का मांस खाना तो छोड़ दे । भील ने सोच-विचार कर कहा कि महाराज ! कोए का मांस छोड़ सकता हूँ । मुनि महाराज ने उसको धर्मवृद्धि का वाणीर्वाह देते हुए कहा कि अच्छा कोए का मांस खाना ही छोड़ दे । भील ने सहर्ष स्वीकार कर लिया ।

एक बार भील बहुत बीमार पड़ गया । तब एक बंध ने भील को कोए का मांस खाना बतलाया । भील अपने त्याग पर दृढ़ रहा । उसने कोए का मांस खाना स्वीकार न किया । बंध की सम्मति में उसके रोग की और औषधि न थी । भील ने मुनि से भी हुई प्रतिष्ठा का पालन किया और पालित तथा सन्तोष के साथ प्राण त्याग दिया । वह मर कर एक यक्षदेव हुआ ।

जैन संस्कृति की संसार को जो सबसे बड़ी देन है, वह अहिंसा है। अहिंसा का यह महान् विचार, जो आज विश्व की मानिता का सर्वश्रेष्ठ साधन समझा जाने लगा है और जिसकी अनोख क्षमिता के सम्मुख संसार की समस्त संहारक क्षमितायें मुण्डित होती दिखाई देने लगी हैं, एक दिन जैन संस्कृति के महान् उन्मायको द्वारा ही हिंसा-काण्ड में लगे हुए संसार के सामने रखा गया था।

जैन संस्कृति का महान् सत्य है कि कोई भी मनुष्य समाज से सर्वथा पृथक् रह कर अपना अस्तित्व कायम नहीं रख सकता। समाज में घुल-मिल कर ही वह अपने जीवन का आनन्द उठा सकता है। जब यह निश्चित है कि व्यक्ति समाज से अलग नहीं रह सकता, तब यह आवश्यक है कि वह अपने हृदय को उदार बनाए, विहास बनाए और जिन लोगों से खुद को काम लेना है या जिसको देना है, उनके हृदय में अपनी ओर से पूर्ण विश्वास पैदा करे। जब तक मनुष्य समाज में अपनेपन का मान न पैदा करेगा, अर्थात् दूसरे उसको अपना आवसी नहीं समझेंगे और वह भी दूसरो को अपना आवसी न समझेगा तब तक समाज का कल्याण नहीं हो सकता। एक बार नहीं हजार बार कहा जा सकता है कि नहीं हो सकता, एक दूसरे का आपस में अविश्वास ही तबही का कारण बना हुआ है।

संसार में जो चारों ओर दुःखों का हाहाकार है, प्रकृति की ओर से मिलने वाला वह तो मामूली-सा ही है। यदि अधिक अन्तर्निरीक्षण किया जाय तो प्रकृति दुःख की अपेक्षा हमारे सुख में ही अधिक सहायक है। वास्तव में जो कुछ भी ऊपर का दुःख है, वह मनुष्य के द्वारा ही लाया हुआ है। यदि हर एक व्यक्ति अपनी ओर से दूसरो पर किए जाने वाले दुःखों को हटा ले तो वह संसार आज ही नरक से स्वर्ग में बदल सकता है।

जैन संस्कृति के महान् स्मकारक अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर ने तो राष्ट्रो में परस्पर होने वाले युद्धों का हल भी अहिंसा के द्वारा ही बतलाया है। उनका आशय है कि प्रचार के द्वारा विश्व भर में प्रत्येक मनुष्य के हृदय में यह संज्ञा दो कि वह स्व में ही सन्तुष्ट रहे, पर की ओर आक्रुष्ट होने का कभी भी प्रयत्न न करे। पर की ओर आक्रुष्ट होने का अर्थ है कि दूसरो के सुख-साधनों को बेचकर लावायित ले जाया और उन्हें छीनने का दुःसाहस करना। जब तक नदी अपने पाट में प्रवाहित होती रहती है तब तक उससे सवार को लाभ ही लाभ है, हाजि कुछ भी नहीं। ज्योंही वह अपनी सीमा से हटकर आस-पास प्रदेश पर अधिकार जमाती है, बाढ़ का रूप धारण करती है तो संसार में हाहाकार मच जाता है, प्रलय का दृश्य आ खड़ा होता है। यही दशा मनुष्यों की है। जब तक सब मनुष्य अपने स्व में ही प्रवाहित रहते हैं तब तक कभी भी अमानि और लवर्ष का वातावरण पैदा नहीं होता। जहाँ मनुष्य स्व से बाहर फैलना शुरू करता है, दूसरो के अधिकारों को कुचनता है, दूसरो के जीवनोपयोगी साधनों पर कब्जा जमाने लगता है, महा संघर्ष, द्विर्षा, द्वेष और कलह पनपने लगते हैं।

प्राचीन जैन साहित्य उठाकर आप देख सकते हैं कि भगवान् महावीर ने इस विषय में बड़े स्तुत्य प्रयत्न किये हैं। वे अपने प्रत्येक गृहस्थ शिष्य को पाँचवें अपरिग्रह व्रत की मर्यादा संबंदा स्व में ही सीमित रहने की शिक्षा देते हैं। व्यापार, उद्योग आदि क्षेत्रों में उन्होंने अपने अनुयायियों को प्राप्त अधिकारों में कभी भी आगे नहीं बढ़ने दिया। प्राप्त अधिकारों से आगे बढ़ने का अर्थ है, अपने दूसरे साथियों के साथ संघर्ष में उतरना। जैन संस्कृति का अगर आदर्श है कि प्रत्येक मनुष्य अपनी उचित आवश्यकता की पूर्ति के लिए ही उचित साधनों का सहारा लेकर प्रयत्न करे। आवश्यकता से अधिक किसी भी सुख-सामग्री का संग्रह करना जैन संस्कृति में बारी है। व्यक्ति, समाज, राष्ट्र क्यों लड़ते हैं? इसी अजुचित संग्रह वृत्ति के कारण! दूसरो के जीवन की, जीवन के सुख-साधनों की उपेक्षा करके मनुष्य कभी भी सुख-आति नहीं प्राप्त कर सकता। अहिंसा के बीच अपरिग्रह वृत्ति में ही खड़े जा सकते हैं। एक अपेक्षा से कहीं तो अहिंसा और अपरिग्रह वृत्ति दोनों पर्यायवाची शब्द हैं।

आत्मरक्षा के लिए उचित प्रतिकार के साधन जुटाना जैनधर्म के विषय नहीं है। परन्तु आवश्यकता से अधिक संगृहीत क्षमिता जबस्य ही संहारलीला का अभिनय करेगी, अहिंसा को मरणोन्मुख बनावेगी। अतएव आप आवश्यक न करें कि पिछले वर्षों में जो सत्त्व-संख्यात का आन्दोलन चला था, प्रत्येक राष्ट्र को सीमित युद्ध-सामग्री रखने को कहा जा रहा था, वह जैन तीर्थंकरों ने हजारों वर्ष पहले बतलाया था। आज जो काम कानून के द्वारा, पारस्परिक विधान के द्वारा लिया जाता है उन दिनों वह उपदेशों के द्वारा लिया जाता था। भगवान् महावीर ने बड़े-बड़े राजाओं को जैनधर्म में दीक्षित किया था और उन्हें नियम दिया था या कि राष्ट्र-रक्षा के काम में जाने वाले सत्त्वों से अधिक सत्त्व संग्रह न करें। साधनों का आधिक्य मनुष्य को उद्धृष्ट बना देता है, प्रभुता की लालसा में आकर वह कहीं किसी पर बड़ दौड़ेगा और मानव संसार में युद्ध की आग मड़का देगा। इस दृष्टि से जैन तीर्थंकर हिंसा के मूल कारणों को उखाड़ने का प्रयत्न करते रहे हैं।

जैन तीर्थंकरों ने कभी भी युद्धों का समर्थन नहीं किया। जहाँ अन्य अनेक धर्माचार्यों साम्राज्यवादी राजाओं के हाथों की कठपुतली बनकर राजा को परदेसवार का भ्रम बसाकर उसके लिए सब कुछ अर्पण कर देने का प्रचार करते आए हैं, वहाँ जैन तीर्थंकर इस सम्बन्ध में काफ़ी कटु रहते हैं। यदि कोई-सा कष्ट उठाकर जैन साहित्य देखने तो बहुत-कुछ मुठ-बिरोधी विचार-सामग्री प्राप्त कर सकेंगे। आप जानते हैं, भगवांनपति अजातशत्रु, कुणिक भगवान्, महावीर का कितना अधिक उत्कट वक्ता था। प्रति-दिन भगवान् के कुशल-समाचार जानकर फिर अन्न-अन्न ग्रहण करना कितना उग्र नियम था। परन्तु वैशाली पर कुणिक द्वारा होने वाले अन्तर्मग्न का भगवान् ने खरा भी समर्थन नहीं किया। अजातशत्रु, इस पर रुष्ट भी हो जाता है, किन्तु भगवान् महावीर इस बात की कुछ भी परवाह नहीं करते। क्या पूर्ण अहिंसा के अवतार रोमांचकारी नट-संसार का कैसे समर्थन कर सकते थे ?

जैन तीर्थंकरों की अहिंसा का भाव आज की मान्यता के अनुसार निष्क्रियता रूप भी न था। वे अहिंसा का अर्थ प्रेम, परदेसवार, विषयबन्धुत्व कतले थे। स्वयं मान्यते से जीवों और वृक्षों को जीने दो, जैन तीर्थंकरों का आदर्श यहाँ तक सीमित न था। उनका आदर्श था—वृक्षों को जीने में मदद करो बल्कि अवसर आने पर वृक्षों के जीवन की रक्षा के लिए अपने जीवन की आहुति भी दे जाओ। वे उस जीवन को कोई महत्त्व नहीं देते थे जो जल-सेवा के मार्ग से सर्वथा दूर रह कर एक मात्र अर्थन्यून क्रियाकाण्डों में ही उलझा रहता हो। महावीर का यह महान् ज्योतिर्मय सन्देश आज हमारी नाओं के सामने है।

अहिंसा के अग्रगण्य सन्देश-बाहुक भगवान् महावीर हैं। आज तक ऊन्हीं के शिष्यों का वीरव-गान गाया जा रहा है। आपको मालूम है, आज से डेढ़ हजार वर्ष पहले का समय भारतीय संस्कृति के इतिहास में एक महान् अन्धकारपूर्ण युग माना जाता है। बेबी-बेबलाओं के आगे पशुबलि के नाम पर रक्त की नवियाँ बहाई जाती थी, मांसाहार और सुरा-पान का दौर चलता था, स्त्रियों को भी मनुष्योंपिहित अधिकारों से वंचित कर दिया गया था। एक क्या, अनेक रूपों में सब ओर हिंसा का विनाश साम्राज्य छाया हुआ था। भगवान् महावीर ने उस समय अहिंसा का अमूलमय सन्देश दिया जिससे भारत की काया पनट गई। मनुष्य राजसी भावों से हट कर मनुष्यता की सीमा में प्रविष्ट हुआ। क्या मनुष्य, क्या बधु सबके प्रति उसके हृदय में प्रेम का सागर उमड़ पड़ा। अहिंसा के सन्देश ने सारे मानवीय सुधारों के महल ढाँचे कर दिए। दुर्भाग्य से आज वे महल फिर गिर रहे हैं। जल, धन, आकाश अभी-अभी बून से रने जा चुके हैं और भविष्य में इन्से भी भयकर रंगने की तैयारी हो रही है। तीसरे महायुद्ध का दुःस्वप्न अभी देखना बन्ध नहीं हुआ। परमाणु बम के आतिशब्द की सब देशों में होच लग रही है। सब ओर दुर्भाग्य चक्कर काट रहे हैं। अस्तु, आवश्यकता है आज फिर जैन संस्कृति के, जैन तीर्थंकरों के, भगवान् महावीर के, जैनाचार्यों के 'अहिंसा परमो धर्म' की। मानव जाति के स्वाधीन सुखों के स्वप्नों को एकमात्र अहिंसा ही पूर्ण कर सकती है —

‘अहिंसा भूतानां जयति विजितं ब्रह्म परमम्’

—समन्तभद्र

सत्य धर्म

प्रामाणिक हितकारक सत्य बचन बोसना 'सत्य' है। असत्य वाचन के त्याग से सत्य बचन प्रगट होता है।

मनुष्य अनेक कारणों से असत्य बोला करता है। उनमें से झूठ बोसने का एक प्रधान कारण तो लोभ है। लोभ ने आकर मनुष्य अपना स्वार्थ सिद्ध करने के लिये असत्य बोला करता है।

असत्य भाषण करने का दूसरा कारण भय है। मनुष्य को सत्य बोसने से जब अपने ऊपर कोई आपत्ति आती हुई दिखाई देती है, जबवा अपनी कोई हानि होती दीखती है, उस समय वह डरकर झूठ बोस देता है। झूठ बोसकर वह उस विपत्ति या हानि से बचने का प्रयत्न करता है।

असत्य बोसने का तीसरा कारण मनोरंजन भी है। बहुत-से मनुष्य हँसी मजाक में कौतूहल के लिये भी झूठ बोस देते हैं। व्यक्ति को भ्रम में डालकर या हैरान करने के लिये किसी को भय उत्पन्न कराने के लिये या दूसरे को व्याकुल करने के लिये झूठ बोस देते हैं। इसी में उनका मनोरंजन होता है।

इसके सिवाय कुछ झूठ अज्ञानता के कारण भी बोला जाता है। जिस बात को मनुष्य न जानता हो उस विषय में चुप रह जाना तो अच्छा है, परन्तु अपना महत्त्व (बड़पन) या सम्मान रखने के विचार से, न जानते हुए भी उस बात को कुछ-का-कुछ बतसा देना तो हानिकारक है।

इसके अतिरिक्त कोश में आकर मनुष्य ऐसे कुबचन, गामी-गमीज मुख से निकाल बैठता है जिनको सुनकर जनता में लोभ फैल जाता है, निर्बल मनुष्य का हृदय तबज उठता है; बलवान मनुष्य को जैसे दुर्बचन सुनकर कोश उत्पन्न हो जाता है जिससे कि बहुत भारी बर्गफलाव हो जाता है, मारपीट हो जाती है, यहाँ तक कि मरने-मारने की भी तैयारी हो जाती है।

अभिमान में आकर भी मनुष्य दूसरों को अपमानकारक असह्य बचन कह जाता है। जिससे सुनने वाला यदि क्षितिवाणी मनुष्य होता है तो वह भी उत्तर में उससे भी अधिक अपमानकारक बचन कह जाता है। यदि सुनने वाला व्यक्ति कमबोर दीन-पुत्री होता है तो उसका हृदय दुकड़े-दुकड़े हो जाता है, उसको मार-पीट से भी अधिक दुःख होता है। तबबार का घाव तो मरहम-पट्टी से अच्छा हो जाता है किन्तु बचन का घाव अच्छा नहीं होता।

द्रौपदी ने दुर्योधन को व्यङ्ग्यरूप से इतना कह दिया था कि 'अन्धे (धृतराष्ट्र राजा दुर्योधन का पिता) का पुत्र भी अन्धा है।' यह बात दुर्योधन को लग गई और इसका बदला लेने के लिए उसने जुए में पांवड़ों से द्रौपदी को पीतकर अपनी सभा में अपमानित किया। उसकी साठी उतार कर सबके सामने उसने द्रौपदी को नंगा करना चाहा। इसी असह्य अपमान का बदला लेने के लिए कौरव पांवड़ों का महायुद्ध हुआ जिसमें दोनों ओर की बहुत हानि हुई, सभी कौरव योद्धा मारे गये।

इस तरह अन्य व्यक्ति को दुःखकारक, निन्दाजनक पापबचन भी असत्य में सम्मिलित हैं। इस कारण सत्यवादी मनुष्य को ऐसे बचन भी मुख से उच्चारण न करने चाहियें।

आचार्यों ने असत्य बचन ६ प्रकार के बताये हैं—

१. मौजूद चीज को गैर मौजूद कहना। जैसे घर में नेमिचन्द बैठा है, फिर भी बाहर द्वार पर किसी ने पूछा कि 'नेमिचन्द है?' तो उत्तर में कह दिया कि 'वह यहाँ नहीं है।'

२. गैर मौजूद वस्तु को मौजूद बतला देना। जैसे नेमिचन्द घर में नहीं था फिर भी किसी ने पूछा कि नेमिचन्द घर में है क्या? तो उत्तर में कह दिया कि 'हां, घर में है।'

३. कुछ का कुछ कह देना। जैसे घर में चिमलचन्द था। किसी ने पूछा कि घर में कौन है तो उत्तर में कह दिया कि यहाँ नेमिचन्द है।

४. महित—दूसरे को दुःखदायक हँसी-मजाक करना, चुगली खाना, गाली-गलौज देना, निन्दाकारक बात कहना। जैसे—तेरे कुन में बुद्धिमान कोई हुआ ही नहीं, फिर तू सूँठ है तो इसमें आश्चर्य ही क्या है।

५. साधक—पापसूचक या पापजनक शब्द उच्चारण करना। जैसे—तेरा मित्र छब से असल कर दूँगा, तुझे कच्चा ब्रा जाऊँगा। तेरे घर-बार को आग लगा कर तुझे जीहित जला दूँगा।

६. अभिय—दूसरे जीवों को डराने वाले, डूँध उत्पन्न करने वाले, क्लेश वाले, क्लेश बढ़ाने वाले, विषाद बढ़ाने वाले, क्षोभ-जनक शब्द कहना। जैसे—निर्दय डाकुओं का दल इधर आ रहा है। वह सारे गांव को जूट-मार कर जला देगा।

ऐसे बचनों से कभी-कभी बड़ी अमान्ति और महान् अनर्थ फैल जाता है। जूट बोलने वाले मनुष्य के बचन पर किसी को विश्वास नहीं रहता। अब वह कभी सत्य भी बोले तो भी सुनने वाले उसे असत्य ही समझते हैं।

एक गांव में एक धनवान बुढ़ा रहता था। उसके परिवार में उसके विधवा और कोई न था। एक समय रात को वह जूट मूठ चिल्लाया कि 'मेरे घर में चोर आ गये हैं, जल्दी आकर मुझे बचाओ।'

पड़ोस के आदमी उसका चिल्लावा सुनकर उसके घर पर दौड़े आये तो उनको देखकर बुढ़ा हंस कर बोला कि मैं आप लोगों की परीक्षा लेने के लिये जूट-मूठ चिल्लाया था। चोर-चोर कोई नहीं आया।

कुछ दिनों पीछे फिर उसने ऐसा ही किया। दूसरी बार भी लोगों ने बूढ़े की बात सत्य समझी और इसी विचार से वे बचाने के लिये उसके घर पर दौड़े आये। किन्तु वहाँ आकर वही जान देखी कि बुढ़े ने अपना जी बहलाने के लिये उन सब को व्यर्थ हँसान किया है। यह देखकर लोगों को बहुत दुःख मालूम हुआ। सब चुपचाप अपने घर लौट गये।

सयोग से एक रात को सचमुच ४-५ चोर उस घनी बूढ़े के घर घुस आये। उनको देखकर बुढ़ा अपनी रक्षा के लिए बहुतेरा गला फाड़ कर चिल्लाता रहा परन्तु सब पड़ोसियों ने उसकी बात जूट ही समझी। इस कारण एक भी पड़ोसी उसकी रक्षा करने के लिये उसके घर नहीं पहुँचा। चोरों ने बुढ़े को मार-पीट कर उसका सारा धन उससे मालूम कर लिया और सब धन लेकर बूढ़े का भी गला घोट कर वहाँ से चले गये।

एक झूठी बात को सत्य सिद्ध करने के लिये मनुष्य को और बीसों असत्य बातें बतानी पड़ती हैं, जिससे एक असत्य पाप के साथ अन्य अनेक पाप स्वयं हो जाते हैं और यदि असत्य का त्याग कर दिया जाय तो मनुष्य ने अन्य अनेक पाप भी स्वयमेव छूट जाते हैं। इस कारण सत्य धर्म आत्म-हित के लिये बहुत उपयोगी है।

एक बार एक नगर के बाहर एक साधु आये। नगर के सभी स्त्री-पुरुष उनका दर्शन करने के लिए तथा उपदेश सुनने के लिये उनके निकट गये। उपदेश सुन कर प्रायः सभी ने मुनि महाराज से महाशक्ति व्रत-निमग्न ग्रहण किये।

जब सब स्त्री-पुरुष वहाँ से चले गये तब वहाँ जो एक मनुष्य रह गया था बड़े संकोच के साथ वह मुनि महाराज के पास आया और नम्रता के साथ बोला कि महाराज मुझे भी कुछ व्रत दीजिये। मुनि महाराज ने उससे पूछा कि तू क्या काम करता है?

उसने उत्तर दिया कि मैं चोर हूँ, चोरी करना ही मेरा काम है।

साधु ने कहा कि फिर तू चोरी करना छोड़ दे।

चोर ने विनय के साथ कहा कि मुझे बंधन नहीं छोड़ सकती क्योंकि चोरी के सिवाय मुझे और कोई काम करना नहीं आता।

मुनिराज ने कहा कि अच्छा भाई! तू चोरी नहीं छोड़ सकता तो मूठ बोलना तो छोड़ सकता है?

चोर ने प्रसन्नता के साथ उत्तर दिया कि हाँ महाराज! असत्य बोलना मैं छोड़ सकता हूँ। मुनि ने कहा कि बस तू मूठ बोलना ही छोड़ दे। कैंसी ही विपत्ति आए पर तू कभी असत्य न बोलना।

चोर हर्ष के साथ हाथ जोड़ कर मुनि महाराज के सामने असत्य बोलने का त्याग करके अपने घर चला गया।

रात को वह चोर राजा की आबखाना में चोरी करने के लिये गया। बुढ़साल के बाहर सर्दियों तो रहे थे। चोर को बुढ़साल में बुलते देखकर उन्होंने पूछा कि कौन है?

चोर ने उत्तर दिया कि मैं चोर हूँ। सर्दियों में समझा कि वह मजाक से कह रहा है, बुढ़साल का ही कोई नौकर होगा, इसलिये चोर को किसी ने न रोका। चोर ने बुढ़साल से जाकर राजा की सवारी का सफेद घोड़ा बोल लिया और उस पर सवार होकर चला दिया।

बाहर सोते हुए सर्दियों ने फिर पूछा कि घोड़ा कहाँ लिये जा रहा है। चोर ने सत्य बोलने का नियम तो रक्खा था। इस कारण उसने कहा दिया—“मैं घोड़ा चुरा कर ले जा रहा हूँ।” सर्दियों ने इस बात को भी हँसी-मजाक समझा। यह विचार किया कि दिन में घोड़े को पानी पिलाना भूल गया होगा सो जब पानी पिलाने के लिये घोड़ा ले जा रहा है। ऐसा विचार कर उन्होंने उसे चला जाने दिया।

चोर घोड़ा लेकर एक बड़े जंगल में पहुँचा और घोड़े को एक पेड़ से बांध कर आप एक पेड़ के नीचे लो गया। जब प्रभात हुआ तब बुढ़साल के नौकरों ने देखा कि बुढ़साल का मुख्य सफेद घोड़ा नहीं है। नौकर बहुत चबड़ाये। उनको रात की बात याद आ गई और वे कहने लगे सचमुच रात बाला आसमी चोर ही था और सचमुच वह घोड़ा ले गया।

अन्त में यह बात राजा के कानों तक पहुँची। राजा ने घोड़े को खोजने के लिये चारों ओर सवार धँड़ाये। कुछ सवार उस जंगल में जा पहुँचे। उन्होंने चोर को सोता देखकर उठाया और पूछा कि तू कौन है?

सत्यवादी चोर ने उत्तर दिया कि मैं चोर हूँ।

राजा के नौकरों ने पूछा कि रात को तूने कहीं से कुछ चोरी की थी?

चोर ने कहा कि ‘हाँ’, राजा की बुढ़साल से घोड़ा चुराया था।

नौकरों ने पूछा कि घोड़ा किस रंग का है और कहा है?

चोर ने कहा घोड़े का रंग सफेद है और वह उस पेड़ के साथ बंधा हुआ है।

देवों ने चोर के सत्य की परीक्षा लेने के लिये घोड़े का रंग लाल कर दिया। अतः राजकर्मचारियों ने जब वह घोड़ा देखा तो वह लाल था। उन्होंने चोर ने पूछा कि भाई! घोड़ा तो लाल है।

चोर ने दृढ़ता के साथ उत्तर दिया कि मैं तो सफेद घोड़ा चुरा कर लाया हूँ।

देवों ने उस चोर के सत्यव्रत से प्रसन्न होकर चोर के ऊपर फूस बरसाये और घोड़े का रंग फिर सफेद कर दिया। यह चमत्कार देखकर राजा के नौकरों को आश्चर्य हुआ। वे चोर को अपने साथ ले कर राजा के पास पहुँचे।

राजा ने बोर से सब सचाचार पूछे। बोर ने साधु महाराज से सत्य बात लेने से लेकर अब तक का सब बात सच-सच कही जाती।

राजा बोर की सत्यवादिता पर बहुत प्रसन्न हुआ और पारितोषिक में उसको बहुत-सा धन देकर उससे बोरी करना छुड़ा दिया। इस तरह एक झूठ के छोड़ देने से बोर का इतना राज-सम्मान हुआ और उसका बोरी करना भी खूद गया।

बहुत-से लोग अपने छोटे बच्चों के साथ झूठ बोल कर अपना चित्त बहुलाया करते हैं परन्तु बच्चों का हृदय कोमल, स्पष्ट, निर्गन्ध होता है। उस पर जैसे सत्कार माता-पिता जमाना बाहे जैसे जमा सकते हैं। तदनुसार वो बात मनोरंजन के लिये बच्चों से की जाती है बच्चे उसको सत्य समझ कर अपने हृदय में धारण कर लेते हैं। इस कारण मनोरंजन के लिये भी बच्चों से झूठ न बोलना चाहिये।

सत्यवादी मनुष्य यदि धनहीन हो तो भी सब कोई उसका विश्वास करता है और असत्यवादी बहुत बड़ा धनिक हो तब भी कोई उसका विश्वास नहीं करता। संसार का व्यवहार, व्यापार सत्य के आधार पर ही चलता है। सत्यवादी मनुष्य बिना हस्ताक्षर किये तथा बिना साक्षी या सिखा-पढ़ी के लाखों-करोड़ों रुपये का लेन-देन किया करते हैं, जब कि असत्यवादी के साथ बिना पक्की सिखा-पढ़ी के कोई भी व्यवहार नहीं करता। अतः अपना विश्वास फैलाने के लिए सदा सत्य बोलना चाहिये।

परन्तु ऐसा सत्य नहीं बोलना चाहिये जिससे किसी को दुःख पहुँचे। जिस तरह नेत्रांज पुष्प को जन्मा कहना अथवा एकाकी को काना कहना असत्य नहीं है परन्तु उन अन्धों व काने पुष्पों को जन्मा-काना मान्य बहुत बुरा मालूम होता है। अतः उनको जन्मा-काना नहीं कहना चाहिये।

इसके अतिरिक्त जिस सत्य बोलने से किसी का श्राण-नाश होता हो अथवा धर्म के विनाश होने की आशंका हो तो वैसा सत्य बचन भी न कहना चाहिये।

एक अंगल में एक मुनि बैठे स्वाध्याय कर रहे थे। इतने में एक हिरण आगता हुआ उनके सामने से एक ओर निकल गया। कुछ देर पीछे एक भिकारी धनुस्बाण लिये बढ़ा आया। उसने मुनिराज से पूछा—

महाराज ! हिरण भिक्षर गया है ?

मुनिराज ने विचार किया यदि मैं सत्य कहता हूँ तो इसके द्वारा हिरण मारा जायगा और यदि हिरण को बचाता हूँ तो मुझे असत्य भाषण करना पड़ता है।

इसके लिये उन्होंने उत्तर दिया कि नाहीं ! मेरी बाँछों ने हिरण देखा है परन्तु बाँछों कुछ कह नहीं सकती, और जीभ कह सकती है किन्तु उसने कुछ देखा नहीं, इसलिए मैं तुझे क्या बताऊँ। इस ढंग से उन्होंने हिरण के श्राण बचा दिये।

कोई बात सिद्धांत-विषय भी नहीं कहनी चाहिये। यदि कोई बात मालूम न हो तो सरलता के साथ कह देना चाहिए कि 'यह बात हमको मालूम नहीं'। उस विषय में अट-सट उत्तर देना उचित नहीं।

इस तरह मुख से प्रामाणिक, सत्य, स्व-परहितकारी भीठे बचन बोलने चाहियें। अपने नौकर-चाकरों से, भिक्षारी, दीन-दरिद्र व्यक्तियों से सान्त्वना तथा मानसिकारक भीठे बचन कहने चाहियें। पीडाकारक कठोर बात न कहनी चाहिये, क्योंकि उनका हृदय पहले ही पुञी होता है। कठोर बचनों से उन्हें और भी अधिक दुःख होगा। यह जीभ यदि अन्धे बचन बोलती है तो वह अप्रसूत है। अगर वह झूठे, भ्रमकारक, भय-उत्पादक, पीडादायक, कलहकारी, शोषकारक, निन्दनीय बचन कहती है तो यह जीभ चमड़े का अमुद्ध टुकड़ा ही है।

निष्काम सेवा

यह महान् अव्यक्त अन्ततः पदार्थों के सहयोग से बना है। बिबरे हुए धूलिकण भी जब जल का संयोग पा जाते हैं तब मिट्टी का रूप धारण करके बड़े-बड़े भवन बना देते हैं। प्यास बुझाने के लिये सुन्दर घडा बन जाते हैं। अन्न-उत्पादन के लिये खेत की मिट्टी बन जाते हैं। आकाश से गिरने वाले जल-कण मिल कर नदी, झील, समुद्र का रूप धारण कर लेते हैं। बिबरे हुए अणु मिलकर ऊँचे पर्वतों, विशाल बनों और विस्तृत पृथ्वी का रूप धारण कर लेते हैं जो कि असंख्य जीवों तथा जड़ पदार्थों के उद्वहने का आधार बन जाती है।

मनुष्यों, पशु-पक्षियों तथा अन्य समस्त कीटों-मकोड़ों, यहाँ तक कि बूजों के लिये, प्रतिक्षण स्वास द्वारा जीवन सुरक्षित रखने वाली वायु किसी से भी बिना कुछ मूल्य लेकर सब की सेवा करती है। यदि वायु एक चम्टे धर भी जीवों को न मिले तो कोई भी

प्राणी जीवित न बचे, सोलें बूट कर धुल्ल कर जावें । बाहु बलि हवार सव्ये तीले बिके तो भी मनुष्य को अवश्य लेनी पड़े । किन्तु वह बाहु बिना कुछ लिये समस्त प्राणियों की निष्काम सेवा करती है ।

यस समस्त मनुष्यों, पशु-पक्षियों, वृक्षों आदि के जीवन का आधार है । बिना उस के न अन्न उत्पन्न हो सकता है, न वृक्ष फल-पुल्ल सकते हैं, न वनस्पत के अन्य अनेक आवश्यक कार्य हो सकते हैं । सब की प्यास और लगाप मिटाने वाला उस भी सब किसी की निष्काम सेवा करता है । किसी से कुछ नहीं लेता और जो भी पीने, नहाने, झोले, सीपने की सेवा लेना चाहें उसे इनकार नहीं करता ।

वृक्ष स्वयं धूप सहते हैं, किन्तु अपने नीचे बैठने वाले को गर्मियों के दिन में शीतल छाया और सर्दियों में राशि समथ गर्म छाया देते हैं । अपने मधुर फल, सुगन्धित पुष्प, कोमल पत्ते सभी कुछ दूसरों को दे डालते हैं जिनसे धूँले प्राणी अपनी भूख मिटाते हैं । वृक्ष अपना चर्म (छाल) देकर अनेक उपयोगी उपकार करते हैं । वहाँ तक कि अपना सारा शरीर (लकड़ी) जला कर मनुष्य का श्रोत्रन बना देते हैं, सर्दियों में ठंडक दूर कर देते हैं । उनके फल, फूल, पत्ते, छाल, लकड़ी आदि विविध औषधियों के रूप में मनुष्यों तथा अन्य प्राणियों के अनेक रोगों को अच्छा कर देते हैं । इन सेवाओं के बदले में वृक्ष मनुष्य से लेनामा भी बदला नहीं चाहते । इस तरह जीवन भर हरे-भरे रहकर और वृक्ष कर मर जाने पर भी जगत् की निष्काम सेवा करने वाले वृक्ष जगत् का आधार बने हुए हैं ।

पृथ्वी को कोई रौबदा है, कोई बूटदा है, कोई बोधदा है, कोई उस पर मन-भुन करता है, कोई उसका हृदय विचारण करने उसके अभूत्य खनिज पदार्थ निकाल लेता है, कोई उस पर ऊँचे-ऊँचे भारी मकान बनाता है वो कोई उस पर सड़क बनाता है । कोई उस पर बाग अलाता है, परन्तु पृथ्वी किसी को कुछ नहीं कहती । समस्त कष्ट सह कर भी किसी का कुछ अहित नहीं करती । समस्त जीवों को तथा जड़ पदार्थों को अपने ऊपर ठहराये हुए है । इसके बदले में पृथ्वी ने न किसी से कुछ माँगा, और न किसी ने उसको कुछ दिया । वह सब की निष्काम सेवा करती है ।

अग्नि भी मनुष्य तथा अन्य प्राणियों के जीवन का सहारा है । यदि अग्नि न हो तो समस्त प्राणी ठंडक से सिङ्क कर या अकड़ कर मीत के मुख में चले जाएँ । गर्मी भी जीवन के लिए अति उपयोगी है । शरीर की गर्मी समाप्त होती है शरीर की जीवन-शक्ति बिना हो जाती है । रेल तथा कारखानों के चलाने में, भोजन पकाने में, छातुओं को गलाने में, कूड़ा-कंकट जलाने में अग्नि ही काम आती है । वह अग्नि भी बिना कुछ मूल्य लिये सब की सेवा करती है ।

सूर्य-चन्द्र का प्रकाश धूप-बाँवनी भी प्राणियों के जीवन का आधार है । धूप फलों, अनाजों को पकाती है, सीपन को सुखाती है, अनेक रोगों को उत्पन्न होने से रोकती है, जगत् को प्रकाश और गर्मी प्रदान करती है । चान्दनी रात्रि को प्रकाशित करती है, औषधियों से रस की बूझ करती है । रात्रि में सूर्य के अभाव की पूर्ति करती है । ये प्रकाश, धूप, बाँवनी की अभूत्य सेवायें भी हमको बिना कुछ दिये-लिये बिना मूल्य प्राप्त होती हैं ।

इस जीवन के लिये अनिवार्य आधारभूत बाहु, जल, भोजन, गर्मी और प्रकाश—ये पाँचो चीजें मनुष्य को प्रकृति स्वयं बिना मूल्य प्रदान करती है ।

माता अपने पुत्र की कितनी सेवा करती है । कदाचित् स्वयं बूखी रह जाए तो वह जाए परन्तु अपने पुत्र को अपना दूध पिशा कर उसे भूखा नहीं रहने देती । रात को जब उसका पुत्र पेशाब करके बिछोने गीले कर देता है तब वह उसे लुके बिछोने पर सुजा देती है । आप स्वयं गीले पर सेट जाती है । बच्चे को बरा-सा कोई रोग या कष्ट होता है तो वह रात भर जागती रहती है । माता पुत्र की कितनी सेवा करती है, इसका अनुमान आप निम्नलिखित पद्य से लगा सकते हैं । एक हिरणी को जाल बिछा कर एक शिकारी ने पकड़ लिया तब वह हिरणी शिकारी से कहती है कि—

आचार्य आत्मनिस्तं स्तनधर्ममङ्गलम्,

नो दुष्कृतं वापुर्निक दासि कुच प्रसादम् ।

अन्धसि सत्यकमसहस्रात्मनिस्तः,

मन्त्रार्थवीक्षणपरतः शिखरी नवीनः ॥

भावार्थः—हे शिकारी ! तू मेरे दूध भरे स्तनों को छोड़कर मेरे शरीर का मेघ सब मांस ले ले और कुचा करके मुझे माने दे । मेरे दुधमुँहे मेरे माने की प्रतीक्षा कर रहे होंगे, क्योंकि ये अभी तक भ्रास खाना नहीं जानते । मैं उन्हें जाकर दूध पिशाऊँगी ।

अपनी सन्तान के लिये माता की अनुपम निष्काम सेवा कवि ने उक्त श्लोक में हिरणी के बचन द्वारा रख दी है । इसी कारण नीतिकार ने कहा है—

साधुपितृसर्वं तीर्थं विद्यते न कदाचन ॥

यतः प्राप्नोति सुखं नृपः स्वयमर्थकः ॥

अर्थात्—माता-पिता के समान मनुष्य के लिये दूसरा कोई तीर्थ नहीं है। क्योंकि माता-पिता से मुक्ति-मुख तक देने वाला मानव शरीर प्राप्त होता है।

विष्णु-उद्धारक तीर्थकर भगवान् का जन्तु-हितकारी विषय उपदेश बिना किसी के आग्रह, अनुरोध तथा अनुनय-विलय के स्वयं होता है। उनकी इतनी इच्छा भी नहीं होती कि जनता हमारी बन्धना-भयस्कार करे, हमारा यश-विस्तार करे।

तीर्थकरों के अनुयायी गणधर, श्रुतकेवली, आचार्य, मुनि आदि भी तीर्थकर देव का अनुकरण करते समस्त संसार में बिना किसी लालसा इच्छा के धर्म-प्रचार करते रहते हैं। थोड़ा-सा कच्चा-मुखा भोजन, वस्त्र भी बिन में एक बार और वह भी कभी-कभी, लेकर अपना समस्त समय जनता के कल्याण में लगाते रहते हैं।

उनके इसी महान् उपकार से आधारी होकर समस्त संसार उनके चरणों में गिर झुकता है और उनकी बिना इच्छा तथा संकित के उनका निर्मल यश विश्वव्यापक बना देता है।

इस तरह प्रकृति के जड़ पदार्थ तथा उच्चकोटि की परम महान् आत्माएँ हमको निष्काम सेवा करने का सुखर पाठ पढ़ाती हैं। यदि हम उस पाठ को हृदय पर अंकित करते उसका आचरण करें तो हम भी संसार में महान् व्यक्ति बन सकते हैं और संसार का तथा अपना बहुत कुछ उद्धार कर सकते हैं।

सबसे प्रथम अपने विश्वकल्याणकारी जैनधर्म की सेवा करनी चाहिए। जैनधर्म ही प्राणीमानव की रक्षा करने का उपदेश देता है और आत्मा को परमात्मा बनाने की विधि बताता है। अतः निर्दोष रूप से अपनी शक्ति अनुसार धर्म का स्वयं आचरण करना धर्म की मुख्य सेवा है, क्योंकि स्वयं आचरण किये बिना धर्म का प्रभाव दूसरे व्यक्ति पर नहीं डाला जा सकता। अतः स्वयं धर्माचरण करते ऐसे शुभ कार्य करने चाहिये जिससे दूसरे व्यक्ति भी जैनधर्म की ओर स्वयं आकर्षित हो, जैनधर्म की प्रशंसा करे। इसके सिवाय जैनधर्म के सत्य सिद्धान्त सरल भाषा में प्रकाशित करके जनता में उनके वितरण करें, जैन साहित्य जैनतर विद्वानों को भेंट करे। जैनतर भद्र पुत्रों के साथ सम्पर्क जोड़कर, उनके साथ प्रेम स्थापित करके उनको मोक्षमार्गप्रकाशक आदि ग्रन्थों का स्वाध्याय कराएँ, जैनधर्म आचरण करने की प्रेरणा देते रहें। जैनतर समाजों में जैनधर्म के महत्त्व को प्रमत्त करने वाले साधन हैं। जो अपने जैन बन्धु धर्म से विचलित या थिथिल हो रहे हो उनको समझानुज्ञाकर धर्म में दृढ़ करें।

समाज-सेवा

अपने समाज की निष्काम सेवा करना भी मनुष्य का प्रधान कर्तव्य है। व्यक्ति की उत्पत्ति तभी होती है जबकि समाज की उत्पत्ति होती है। यदि अपने समाज में अविद्या, दुराचार, ईर्ष्या, द्वेष फैला हुआ हो, दयितता फैली हुई हो तो उसका प्रभाव उस समाज के प्रत्येक व्यक्ति पर थोड़ा-बहुत अवश्य पड़ेगा। समाज में अपने अनेक मित्र और सम्बन्धी होते हैं, उन पर बाने कष्ट में अवश्य थोड़ा-बहुत भाग लेना ही पड़ता है। इस कारण मनुष्य को अपना स्वायं योग करने, समाज के हित को प्रधानता देनी चाहिये। इसके लिये समाज में शिला का प्रचार करना चाहिये। समाज में फैली हुई कुरीतियों को दूर करना चाहिये। अपने समाज में अनाथ बच्चे, महिलाओं के शिक्षण, आजीविका आदि का प्रबन्ध कर देना चाहिये जिससे अपने समाज में कोई दुःखी न रहे। समाज में ऐसे नियमों का प्रचार करना चाहिये जिनके द्वारा निर्मल व्यक्ति भी अपने पुत्र-पुत्रियों के विवाह-सम्बन्ध आदि सामाजिक कार्य सरलता से कर सकें। सारांश यह है कि समाज को हम अपना बड़ा परिवार समझ कर उसके प्रत्येक बच्चे को अपना बच्चा, उसकी प्रत्येक स्त्री को अपनी बहिन, पुत्री और प्रत्येक मनुष्य को अपना भाई समझना चाहिये।

दीन-दुःखी सेवा

मनुष्य का सबसे बड़ा धर्म दीन-दुःखी स्त्री-पुरुषों की सेवा करना है। धर्म का चिह्न दयाभाव है। जिसका चित्त दीन-दुःखी जीवों को देखकर नहीं पसीजता, उसके हृदय में लेखमाण भी धर्मवासना नहीं। ऐसे मनुष्य का जप, तप, संयम केवल बाह्यी डोंग है। दीन-दुःखियों के दुःख दूर करने को मनुष्य उनका शुभ आशीर्वाद लेता है वह कभी दुःखी नहीं होता। अतः दुःखी स्त्री-पुरुषों के साथ सीधे नम्र कर्म्मों से बातचीत करो, यदि वे झूठे हो तो उनको रोटी बिद्याओं, प्यासे हो तो पानी पिलाओ, नंगे हों तो उनकी बस्त्र दो, यदि रोगी हो तो उनको औषधि दो। स्वयं जितना कर सकते हो उतना स्वयं करो, जितना तुम से न हो सके उतना दूसरों से उनका भत्ता करने का

यल करो। इतना भी न हो सके तो अपने मन में तो उनके लिये सहानुभूति रखो। कम-बहुत-अगर यदि हीन-मुर्खियों की सेवा में लग जाए तो इससे अधिक और अच्छा इनका उपयोग क्या होगा ?

सामु सेवा

जगत् में सवाचार फैलाने वाले तथा स्वयं सच्चरित्र मुनि तपस्वियों व्रतियों महात्माओं की सेवा करने से अपने हृदय में उनके सद्गुण अन्तर्वास हो जाते हैं, ज्ञान का विकास होता है, सवाचार स्वयं प्रगट होता है, धर्म में बढ़ा होती है, सुविचार दूर हो जाते हैं। इस कारण मुनि, व्रती, त्यागी महात्माओं की सेवा करने में कभी प्रमाद न करो।

अपने माता-पिता, पुत्र-पुत्री, बहिन-भाई आदि की उनके बोध्य सेवा करो। जो पुत्र अपने परिवार के साथ अपना उचित कर्तव्य-पालन नहीं कर सकता वह अपने समाज, देश, आदि की सेवा भी नहीं कर सकता। परिवार का कोई भी व्यक्ति दुःखी न हो, तथा कोई भी कुम्हार पर न लगे, सभी प्रसन्न, कर्तव्यपरायण और सन्तानों पर भरो—ऐसा यल करना चाहिये।

सेवा करके उसका बदला चाहने वाले व्यक्ति तो नीकर हुवा करते हैं। जिन व्यक्तियों के हृदय में उपकार करने की भावना होती है, वे कभी अपनी सेवा का फल नहीं चाहते, निष्काम सेवा करते हैं। परन्तु बिना चाहे भी उनको फल अवश्य मिलता है और उससे अधिक मिलता है जिसना कि वे चाहते हैं। निष्काम सेवा कभी व्यर्थ नहीं जाती।

दान

संसारी जीव को बार रोग अनादि से लगे हुए हैं—१. जन्म, २. मरण, ३. भूख, ४. व्यास। इनमें से जन्म-मरण की चिकित्सा तो संसार-ध्वंस के कारण कर्मबन्धन को नष्ट करना है। कर्मबन्धन का नाम आत्म-बद्धा, आत्मज्ञान तथा तपश्चर्या से होता है। किन्तु ये तीनों बातें प्रत्येक प्राणी को प्राप्त होना सरल नहीं है। अतः जन्म-मरण की परम्परा समाप्त करना भी दूर एक प्राणी का काम नहीं। हाँ, भूख-व्यास की चिकित्सा (इलाज) प्रत्येक जीव किया करता है। पहले भोगयुग्म में मनुष्यों तथा पशु-पक्षियों को अपनी भूख-व्यास मिटाने के लिये कुछ परिश्रम नहीं करना पड़ता था। उनको भूख-व्यास दूर करने की सामग्री कल्पवृक्षों से मिल जाया करती थी। किन्तु अब कर्मदुग्म जाया तथा वह सामग्री कल्पवृक्षों से मिलनी बन्द हो गई। उस समय मनुष्यों को परिश्रम करके भोजन-पानी प्राप्त करने की विधि सीखनी पड़ी।

सबसे प्रथम बेटी आदि करने की विधि भगवान् ऋषभनाथ ने सिखाई थी। इसी कारण उन्हें 'आदि ब्रह्मा' कहते हैं। तत्काल उत्पन्न हुए बच्चे को भी भूख-व्यास लगती है और उसको मिटाने के लिये वह बिना सिखाये पूर्व भ्रम के सत्कार से अपनी माता के स्तनो का दूध पीने लगता है। ज्यों-ज्यों बड़ा होता जाता है खाने-पीने की दूसरी विधियाँ भी सीखता जाता है। देवों को जैसे ही भूख लगती है वैसे ही उनके बच्चे से स्तन्य अमृत झरने लगता है और उनकी भूख शांत हो जाती है। इस तरह भूख-व्यास मिटाने का इलाज सब किसी को करना पड़ता है।

किन्तु कर्मभूमि में व्यास मिटाने के लिये पानी तो पृथ्वी के नीचे से कुओं द्वारा, घृष्णी के ऊपर नदियों, झीलों द्वारा तथा आकाश से जल-बर्षा द्वारा सरसता से मिल जाता है। अतः उसके लिए मनुष्यों तथा पशु-पक्षियों को विशेष परिश्रम करने की आवश्यकता नहीं होती और न उसके अधिक इकट्ठा करने की आवश्यकता सीखती है। परन्तु भोजन की सामग्री इतनी सरलता से प्रकृति से नहीं मिल पाती, अतः उसके लिये खेती-बाड़ी आदि कठोर परिश्रम करने का सहारा लेना पड़ता है। किसान बेटी करके इतना अन्न उत्पादन करता है कि अपने परिवार के अतिरिक्त अन्य बहुतसे परिवारों को भूख शांत करने के लिये अन्न दे सकता है। अतः वह अपने लिये आवश्यक अन्न-बहन, बर्तन आदि पदार्थों के बदले में अपना अन्न दूसरों को दे देता है। इस तरह भूख मिटाने के लिये प्रत्येक मनुष्य को किसी न किसी तरह का परिश्रम अवश्य करना पड़ता है।

परिश्रम करते हुए मनुष्य किसी भीमी भी हो जाता है। उस दशा में वह भोजन प्राप्त करने के लिये परिश्रम नहीं कर पाता। ऐसे अवसर के लिये मनुष्य को कुछ भोजन-सामग्री अपने पास एकत्रित रखने की आवश्यकता अनुभव होती है। अतः वह अपने कठिन समय के लिये कुछ न कुछ इकट्ठा भी करता जाता है। इसी संक्षय-वृत्ति (इकट्ठा करने) की प्राग-बीज में जो दूसरों से भागे बढ़ जाते हैं वे धनवान् भाग्यवान् कहे जाते हैं। उनके पास पदार्थों का संचय दूसरों की अपेक्षा अधिक होता है और जो पदार्थ-संचय की दृष्टि में पीछे रह जाते हैं उनके पास पदार्थों का संचय छोटा हो जाता है या सब्बा नहीं हो पाता, अतः वे निर्धन, गरीब, दरिद्र कहालाते हैं।

इस तरह संसार की सारी पाप-दोष और बनेक तरह के परिणामों का मूल कारण कुछ मिटाने का प्रयास है। इसी में धनिक, निर्धन की समस्या छिपी हुई है। धनिक अधिक इन्ध्र संभल करके दूसरों की अपना दास बना लेता है और दूसरे मनुष्य अपने पास कम सचय होने के कारण धनिकों के दास बन जाते हैं। इसी आर्थिक विषमता के कारण संसार में सबाई, झगड़े, युद्ध, चोरी, अनीति, अन्याय, अत्याचार, झोलेबाजी आदि बुरे कामों की सृष्टि होती है। क्रोध, मान, मायाचार, लोभ आदि दुर्गुण भी इसी के फल हैं।

धन की अत्यधिक विषमता को दूर करने के लिये जैन धर्म में कुछ मौलिक आचरणीय सिद्धान्त बतलाये गये हैं। महाव्रती साधु के लिये धन-सम्पत्ति का पूर्ण त्याग रूप अपरिग्रह रखना है। तबनुसार जैन साधु कूटी कौडी भी अपने पास नहीं रख सकता। गृहस्थ के लिये जो ११ श्रेणियाँ (प्रतिभार्य) बताई हैं उनमें से ६-१०-११वीं श्रेणी का व्यक्ति योग्य बल्ल तो अपने पास रख सकता है परन्तु खपा-पैसा आदि जरा भी नहीं रख सकता। नीचे की श्रेणी के जैन गृहस्थों के लिये धन के विषय में दो नियमों का पालन करना पड़ता है— १. परिग्रह का परिमाण, २. दान।

अपनी आवश्यकता के अनुकूल खपा-पैसा, सोना-चांदी, मकान, पशु, वस्त्र, बर्तन आदि गृहस्थ उपयोगी पदार्थों का नियम करना, कि मैं इतना खपा अपने पास रखूँगा, इतने रुपये हो जाने के बाद और अधिक सचय करना त्याग दूँगा, इतना सोना-चांदी, अकान आदि खर्चूँगा, उससे अधिक नहीं परिग्रह करिमाण बत है।

धार्मिक व्यक्तियों तथा दीन-दुखी जीवों को उनकी आवश्यकतानुसार भोजन, औषधि आदि देना दान है।

बैस दान के बार भेद किये हैं—१. अन्यदान, २. समदान, ३. पात्र दान, ४. दयादान। अपने पुत्र, भाई-भतीजे आदि को अपनी सम्पत्ति देना अन्य दान है। अपने समाज-जाति के योग्य घर को अपनी कन्या देना, कन्या लेना, जीवनभर खिलाना, प्रेम-व्यवहार के लिये कोई वस्तु अपनी जाति-बिरादरी में बाँटना आदि समानता का सामाजिक लेन-देन समदान कहलाता है।

मुनि, गेलक, कुलक, आधिका, भुल्लिका आदि धर्मात्मा पुरुषों के लिये आहार, उपकरण आदि प्रदान करना पात्रदान है और दीन-दुखी अनाथ असहाय स्त्री-पुरुष, पशु-पक्षियों के दुःख-संकट दूर करने के लिये उनकी आवश्यकता के योग्य वस्तुएं दान करना दयादान है।

इनमें से प्रारम्भ के दो दान तो ऐसे हैं जिनको सभी मनुष्य स्वार्थ-साधन के लिये किया ही करते हैं। ऐसा किये बिना उनका समाज में निर्वाह नहीं हो सकता। इन दानों में तो केवल इस बात का ध्यान रखना चाहिये कि अपनी मन-परम्परा में धर्म-आचरण बलता रहे और कोई सामाजिक दोष न उत्पन्न होने पाए तथा कन्या के योग्य गुणी, स्वस्थ, सदाचारी घर को ही प्रमुखता दी जाए, केवल धन देखकर दुर्गुणी, रोगी, अशिक्षित, दुर्जन, प्रौढ, बूढ़ आदि अयोग्य घर के साथ कन्या का विवाह न किया जाए। इसी तरह अपने पुत्र के लिये कन्या लेते समय बहजे के धन पर दृष्टि न रख कर शिक्षित, गुणी, विनयी, सुन्दर कन्या को विशेषता देनी चाहिये।

यह इतना और ध्यान रखना चाहिये कि विवाह-सर्पाई आदि करते समय सामाजिक नियमों का उल्लंघन न किया जाए जिससे समाज के साधारण व्यक्तियों को तंगी न होने पावे। विवाह शादी आदि के ऐसे सरल, कम खर्चिले नियम बनाने चाहिये जिससे समाज का गरीब से गरीब व्यक्ति भी अपने पुत्र-पुत्रियों का विवाह सम्भव कर सकें।

परोपकार रूप दान तो पात्रदान दयादान ही हैं।

पात्र के तीन भेद हैं—१. उत्तम, २. मध्यम, ३. जघन्य। उत्तम पात्र (धर्म के जाजन) महाव्रती मुनि होते हैं। निर्धन तपस्वी मुनि सदा ज्ञान-आराधन, आत्मसाधना तथा धर्म उपदेश देना आदि स्व-उपकार, पर-उपकार करने में लगे रहते हैं। किसी से कुछ नहीं लेते किन्तु सबको सत्ज्ञान, अभयदान देते हैं। जनता को कुपार्य से हटाकर सत्पार्य पर लवाते हैं। ऐसे सर्वोच्च धर्मात्मा मुनि उत्तम पात्र हैं। उनको भोजन करना, कमबलु, पीछी तथा स्वाध्याय करने के लिये शास्त्र देना, उत्तम पात्र दान है। व्रताचरण करने वाले धार्मिकों को उनकी आवश्यकता के अनुसार भोजन, औषधि, शास्त्र आदि देना अन्वय पात्र दान है। शतरहित सम्पू्क धर्म अदालत व्यक्ति को उसकी आवश्यकता के अनुकूल वस्तु प्रदान करना जघन्य पात्र दान है।

पात्र दान द्वारा जनता का उपकार करने वाले धार्मिक सज्जनों, साधु-सन्तों की सुरक्षा तथा वृद्धि होती है, जिससे कि जगत् में सदाचार, शान्ति का प्रसार होता है, दुराचार और अशान्ति में कमी होती है। अतः पात्र दान सब दानों में श्रेष्ठ दान है।

दीन-दुःखी जीवों पर दया करके दुःख मिटाने के लिये बार प्रकार की वस्तुओं का दान करना चाहिये—१. आहार दान, २. औषधि दान, ३. विद्या दान, ४. अभय दान।

बूख से दुखी जीवों को उनकी बूख मिटाने के लिए निरामिष, जल, सारिख भोजन देना आहार धाम है। बसतु में ऐसे निर्मम स्त्री-पुरुष हजारों लाखों पाये जाते हैं जिनके पास अपने पेट भरने का कोई साधन नहीं होता। इस कारण यदि उनको भोजन न मिले तो वे बूख से छटपटा कर अपने प्राण दे देते हैं, अपना अपना पेट भरने के लिये कोई अनर्थ या अकार्य कर डालते हैं। बूख का भयानक दुःख बतलाते हुए कवि ने लिखा है—

स्वसेल्लुधार्ता महिला स्वपुत्र,
सासेल्लुधार्ता भुजगी स्वमण्डलम् ।
शूद्राधुराणां न अर्थं न लज्जा,
जीवा मरा निष्कण्ठा भवन्ति ॥

अर्थात्—बूख से व्याकुल माता अपने औरस दुधमुँहे पुत्र को अरक्षित छोड़कर चली जाती है, भूखी सपिणी अपनी बूख मान्य करने के लिये अपने ही बच्चे खा जाती है। बूख से पीड़ित मनुष्यों को न कोई भय रहता है, न किसी प्रकार की लज्जा रहती है, निर्मम निर्लज्ज होकर सब कुछ करने को तैयार हो जाते हैं। बूख से पीड़ित मनुष्यों में क्या नहीं रहती। वे बूख के कारण निरर्थक बन जाते हैं।

ऐसी क्या है बूखे स्त्री-पुरुषों, पिछारियों को तथा पशु-पक्षियों को भोजन कराना महान् उपकार का कार्य है। अपने घर आये हुए भूखे को अवश्य थोड़ा-बहुत भोजन कराना चाहिये। अपने बनाये हुए भोजन में से थोड़ा-बहुत भोजन भूखे जीवों को दान करने के लिये अवश्य बचा कर रखना चाहिये।

असमर्थ, रोगी स्त्री-पुरुषों को स्वस्थ बनाने के लिये उनकी सुप्त चिकित्सा करना, शरीर रोगियों को दवा बाँटना, रोगियों की सेवा करना, औषधालय खोलना जहाँ से सबको मुक्त दवा मिलती रहे, हस्पताल खोलना जहाँ रहकर द्रिज रोगी स्त्री-पुरुष अपनी चिकित्सा करावें, रोगी पशु-पक्षियों का इलाज करना इत्यादि औषध धाम हैं। शरीर स्त्री-पुरुष वैद्य डाक्टरों के लिये फ्रीस तथा दवा की एकम बाँध नहीं कर सकते। अतः भयानक रोगों के शिकार होकर तड़प कर मर जाते हैं। ऐसे रोगियों को यथासमय औषधि मिल जाने से उनके प्राणों की रक्षा हो जाती है। अतः औषधि धाम भी बहुत उपयोगी है।

अशिक्षित भूखे मनुष्य पशु के समान होता है। वह न तो कुछ धर्म आचरण करके या अन्य कोई अच्छा कार्य करके अपना भला कर सकता है और न अपनी जाति, समाज एवं देश की सेवा कर सकता है। ऐसे मनुष्यों को शिक्षा पढ़ाना, शिक्षासय खोलना, अच्छी उपयोगी पुस्तकें छापाकर जनता में उनको बाँटना, उपदेश देकर अच्छे धर्म या सेवा सिखकर ज्ञान का प्रसार 'ज्ञान दान' है। भूखे को ज्ञानी बनाना और ज्ञानी को अधिक ज्ञानी बनाने के लिये छात्रवृत्ति देना, शिक्षाधियों में उत्साह लाने के लिये उन्हें पारितोषिक देना ज्ञान-दान ही है। ज्ञान-दान से संसार का महान् उपकार होता है। अतः ज्ञान-दान अच्छे प्रगतिशील धाम है।

किसी समयीत स्त्री-पुरुष का भय दूर करके उसे निर्मम बनाना, किसी कुष्ठ आक्रमणकारी से किसी दीन-दुर्बल की रक्षा करना, अनपथ बच्चों व असहाय स्त्रियों की सहायता करना, असहाय जीवों को सहायता देना अभयदान है। रात्रि को आने-जाने के मार्ग पर जहाँ खरोरा हो जिससे आने-जाने वालों को डर लगता हो वहाँ प्रकाश कर देना, जन-पर्यंतों में साधु-मुनियों के लिये मठ बनवा देना, धर्मशाला बनवाना आदि अभयदान हैं।

दान करने से मनुष्य शरीर नहीं हो जाता, पुण्य कर्म से उसकी सम्पत्ति और भी बढ़ती है। अतः उदारता के साथ सदा यथावन्ति दान करते रहना चाहिये।

क्षमा

संसार में प्रत्येक मानव के लिये क्षमा रूपी जल्य इतना आवश्यक है कि जिसके पास यह क्षमा नहीं होती वह मनुष्य संसार में अपने इष्ट कार्य की सिद्धि नहीं कर सकता।

क्षमा आत्मा का धर्म है। इसलिए जो मानव अपना कल्याण चाहता है उसे हमेशा इस बाबना की रक्षा करनी चाहिये। क्षमावान् मनुष्य का इस लोक और परलोक में कोई शत्रु नहीं होता। क्षमा ही सर्व धर्म का सार है। क्षमा सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य रूप आत्मा का मुख्य सच्चा अङ्गकार है। जैसे कि—

उत्तम क्षम गुण नम सहचारी ।

उत्तम क्षम गुणि विष पवारी ॥

उत्तम क्षम बहुधन चिन्तामणि ।

उत्तम क्षम सर्व जह नणि ॥

उत्तम क्षमा गुणों के समूह के साथ रहने वाली है अर्थात् उत्तम क्षमा के होने से अनेक गुण प्रपट हो जाते हैं। यह उत्तम क्षमा मुनियों को बड़ी प्यारी है। श्रेष्ठ मुनिजन इसका पालन करते हैं। यह उत्तम क्षमा विद्वानों के लिये चिन्तामणि रत्न के समान इच्छित पदार्थों को देने वाली है। इसी तरह विद्वानों को उत्तम क्षमा से इच्छित ज्ञानादिक प्राप्त होते हैं। ऐसी यह उत्तम क्षमा चित्त की एकाग्रता होने से उत्पन्न हो जाती है।

क्षमा वोरस्य भूषणम्

क्षमा धर्म वीर पुरुष का भूषण है। जिनके पास क्षमास्वी शस्त्र है, उनका शत्रु क्या कर सकता है? वीरों को जीतने में देर नहीं लगती। क्षमावान् मनुष्य हमेशा सुखी रहता है। क्षमा वाले पुरुष का संसार में कोई भी शत्रु नहीं है।

क्षमावान् पुरुष हमेशा गम्भीर रहता है। क्रोधी मनुष्य हमेशा दुःखाल-मत्तला रहता है। क्रोधी मनुष्य का कोई भी विश्वास नहीं करता। क्रोधी अपने और पर का भी घात कर डालता है। क्रोधी मनुष्य की आँख हमेशा लाल रहती है। जिस समय उसको क्रोध आता है तब उसका साग शरीर काप उठता है और उसको सुख-बुद्ध नहीं रहती, अनेक अनर्थ कर बैठता है और धर्म-कर्म आदि सभी बातों को भूल जाता है।

धैर्य

सार्विक प्रवृत्ति का मनुष्य धृतियुक्त होता है। अनेक विघ्न आने पर भी उसकी अन्तःकरण प्रवृत्ति में तिलमात्र भी अंतर नहीं पड़ता, भेद-विघ्न नहीं होता। वह शान्तिपूर्वक सभी विघ्नों को सह लेता है। इस प्रकार शान्ति पाने के लिये समय का अभ्यास करना पड़ता है। इनके अभ्यास के लिए तथा अपनी दृष्टियों को काबू में लाने के लिये बाहरी विषय-नोमुपता को घटाना आवश्यक है। दृग्निष्ठ-वासना कम होने पर इन्द्रिय के प्रति मालमा घट जाती है। तब क्रोध की मात्रा भी कम होती जाती है। अपनी आत्मा में उत्पुक्ता और शरीरालि पर-इव्य में निरस्त्युक्ता होती है। इस स्थिति में व्यक्ति संपूर्ण प्राणी मात्र को अपने समान मानता है, और पर को पर वस्तु। व्यक्ति के जब मन में शत्रु या मित्र के प्रति समानता होती है तब वह दूसरे जीवों के प्रति क्रोध या द्वेष व अहंकार भावना नहीं करता। क्रोध ही महान् शत्रु है। यह क्रोध चारों गतियों में प्रमथन कराने वाले कीन-कीन से अनर्थ नहीं करता? इसलिये सज्जन पुरुष क्रोध से दूर रहता है। ज्ञानी सज्जन पुरुष पर यदि कोई शत्रु दुष्टता से प्रहार करे या अनेक उपद्रव लड़े कर दे तो भी वह अपनी अमाप्ति का कभी त्याग नहीं करता। जैसे कहा भी है कि—

वध दग्धं त्यजति न पुन क्रीडनं विष्वक्पथम् ।

धृष्टं धृष्टं त्यजति न पुनरध्वनं वाःपथम् ॥

वह लड्ड त्यजति न पुन स्वातुतामिहृदम् ।

प्राणात्तेऽपि प्रकृतिविकृतिर्जायते नोत्तमानाम् ॥

बार-बार जमाये और तपाये जाने पर भी सोना अपने सौन्दर्य को नहीं छोड़ता बल्कि जितना तपाया जाता है उतना ही चमकता है। बार-बार धिमेने पर भी चन्दन अपना स्वाभाव न छोड़कर मुग्धगंध को ही फैला देता है। ईश्वर (मन्त्रा) टुकड़े-टुकड़े करने पर अपने मीठपन को नहीं छोड़ता। इसी प्रकार उत्तम पुरुषों की प्रकृति किसी भी अवस्था में विकारमय नहीं होती।

अर्थात् किसी भी आपत्ति आने पर जो क्षमावान् मनुष्य अपने स्वभाव से च्युत नहीं होता और शान्तिपूर्वक अपने ऊपर आई हुई आपत्ति को सहन कर धैर्यशाली या बलशाली बन जाता है। उसी को योग शूरवीर कहते हैं। पुत्र जन्म में किये हुए कर्म का बदला यह मनुष्य मुक्त से ले रहा है सो कोई बात नहीं। क्योंकि मैंने पुत्र जन्म में इसके साथ क्रोध किया होगा इसलिए मुझसे बदला ले रहा है। यदि कोई मुझे गायी, बाइया, अत्यायी, अत्याचारी, असभ्य, कुचर्चन बोलता है तो कोई हर्ज नहीं है। हमसे मेरे कर्म की निजंरा ही होती है।

यदि सज्जन क्षमावान् मनुष्य को कोई दुर्बचन कहे या अकुलीन कहे तो वह अपने मन में ऐसा बिचार करता है कि ये तो मेरा नाम ही नहीं है, और जाति नहीं है। मैं तो परम पवित्र स्वरूप आत्म-ज्योतिरूप परमानन्द अविनाशी परब्रह्मस्वरूप परमात्मा रूप हूँ। वही मेरा आत्मा है। आत्मा का नाम तो नहीं है। फिर मुझे गायी से, निदा से, दुर्बचनों से उन पर क्रोध करना उचित नहीं। फिर

अपने आत्मा को समझता है कि हे आत्मान् ! तूने अनेक जन्म में भोर, बार, बुगार तथा सूकर, सूकर आदि योनियों में तिर्थंश पापी व अक्षर्मी आदि नीच पर्याय को धारण करके आये हो, तौ सूकर-सूकर व बाँझाबाँझ कहिये से दुःखी क्यों होते हो ? क्योंकि जीव इस प्रकार के कुपचन कहने से संतुष्ट होता है उसे पुनः अनुत्पत्ति में पड़कर नाना प्रकार के दुःख उठाने पड़ते हैं । अतः जब हम सब उपरोक्त नीच-ऊँच योनियों में जन्म ले चुके हैं तब हम शोक क्यों करें ? निम्नक लोगों को हमारे प्रति ऐसा समझना चाहिये कि वे हमारे भीतर के शैल को बिना वप्या-वैशा व साधुन के ही साफ कर रहे हैं । ऐसे उपकारियों के साथ यदि हम ईर्ष्या या द्वेष करें तो हमारे जैसा अधम और कौन होगा ?

इस प्रकार ज्ञावान् पुत्र अपनी आत्मा को समझकर अपने ज्ञान-भाव से अभुत नहीं होता । ज्ञान के गुण में महात्मा गाँधी ने केवल मिःहास्य अर्थात् ज्ञानात्मी शस्त्र से भारत भूमि को स्वतन्त्र करा दिया । जिन-जिन महान् ऋषि-मुनियों ने आत्म-सिद्ध कर लिया उन्होंने केवल ज्ञानात्मी शस्त्र से कर्म-वैरी को जीतकर अखंड मोक्षार्थी साम्राज्य को हस्तगत कर लिया । अगर मानव प्राणी सम्पूर्ण विश्व को हस्तगत करना चाहता है तो उसे वन में करने के लिये ज्ञानात्मन् ही एक महाशस्त्र है अन्य कोई साधन नहीं । इससे दुर्जन भी सज्जन बन जाता है । इसलिये मानव प्राणी को अपने और पर-हित के लिये ज्ञाना का साधन भी करते रहना चाहिये ।

नीतिकार ने भी कहा है कि जो धीर और पुत्र है वह ज्ञाना भाव से नहीं विनम्रता—

अवचितस्यापि हि वैश्वयुतेषु ऽविनाशो नहि शंकनीयो ।

अद्यःकृतस्यापि तनयपातो नाद्यःशिक्षा याति कनाचिदेव ॥

धीर और मनुष्य की प्रकृति या बुद्धि उत्पन्न होने पर भी किसी प्रकार से विह्वल हो सकती है इस प्रकार की आशंका करना व्यर्थ है । अग्नि को कितना ही नीचे की ओर क्यों न दबाइये, उसकी लपट सदा ऊपर की ही जायगी ।

ऐसे ही महापुरुषों की वृत्ति (भीतर का ज्ञानात्मी तेज) ज्ञान से न डरकर ज्ञान से दबाये जाने पर भी हमेशा दूसरों के उपकार के प्रति ही बौद्धिशील है ।

कोभी क्या-क्या नहीं करता ? सब कुछ कर डालता है । कोभी सम्पूर्ण धर्म का लोप कर देता है । माता, पिता, स्त्री, पुत्र, भाग्य, स्वामी, सेवक तथा अन्य मित्र, कुटुम्ब इत्यादि किसी को भी नहीं छोड़ता, सभी को मार डालता है । तीव्र कोभी स्वतः ही विश्व-आकार शस्त्र से या छुरी या चाकू इत्यादि से अपनी आत्म-शुद्धा कर लेने में पीछे नहीं हटता । पर्वतारोह में भी चिरकर प्रायः भी वे देता है । अगर कोई अन्य मनुष्य उसको समझाने भी जाय तो उसका भी बात करता है । जिनकी क्रोध प्रकृति है वे मनुष्य किसी का उपकार, दया या अन्य सेवा-सुसुधा भी नहीं करते । क्रोध ऐसा है कि ये अग्नि के समान मनुष्य के भीतर से उत्पन्न होकर शरीर तक को पूरा जला देता है । बड़े-बड़े महान् तप से युक्त तपस्वियों को भी इस क्रोध ने नहीं छोड़ा है । जिसने क्रोध को जीता वह अपने कर्म शत्रुओं को जीतकर निर्बाध पथ प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं ।

ज्ञावान् पुत्र को पृथ्वी की उपमा दी गई है । जैसे पृथ्वी पहाड़, पत्थर, वृक्ष, नदी, सरोवर, मनुष्य, पशु-पक्षी इत्यादि का सम्पूर्ण धार अपने आप सह लेती है, उसी प्रकार ज्ञावान् मनुष्य पृथ्वी के समान ऊँचे-नीचे लोगों के द्वारा होने वाले असह्य उपसर्ग, निन्दा, गाली, तिरस्कार इत्यादि को सहन करते हुए अपने ज्ञाना भाव को नहीं छोड़ता । शायद ज्ञावान् पुत्र यह विचारता है कि मैंने पूर्व जन्म में इसका कुछ उपकार किया है । उतरी का यह बदला चुका रहा है । इसे शान्तिपूर्वक सह लेने से मेरे अग्रिम कर्मों की निर्वाह होगी । फिर मैं क्रोध क्यों करूँ ?

भाव एवं मनोविकार

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

अब्दा के दो रूप

ससार में जीव अनेक प्रकार की आकुलताओं व्याकुलताओं से दुःखी है। वह अनेक तरह की चिन्ताओं से सदा चिन्तित रहता है। अनेक प्रकार के भय उसको भीर बनाये रहते हैं। भूख-म्यास उसको सताती रहती है और जन्म-मरण की व्याधि उसका कभी पीछा नहीं छोड़ती। जैसे जन्म से अर्धे मनुष्य को किसी ऊबड़-खाबड़ भूमि में चलना पड़े तो उसे पग-पग पर ठोकरें खानी पड़ती हैं, उसी तरह आत्म-ज्ञान से मनुष्य संसारी जीव को मोह के गहन अन्धकार में नरक, पशु आदि विविध योनियों में भटकना पड़ता है। जिस तरह कोल्लू को बसाने वाला बेल दिन भर में २० मील चल लेता है किन्तु रहता वही का वहीं है, वहां से १० गज भी आगे, नहीं बढ़ पाता, उसी तरह संसारी जीव असंख्य योजनों की यात्रा कर चुका है परन्तु ससार के चक्र से छूट नहीं पाया, वही का वही बड़ा है।

जैसे कोई अन्धा मनुष्य मीलों लम्बे-चौड़े एक परकोटे में भटक रहा है जिसमें कि केवल एक ही द्वार बाहर निकलने का बना हुआ है, वह बेचारा अन्धा बीचार के सहारे हाथों से टटोलता हुआ उस परकोटे का चक्कर लगाता है। चक्कर लगाते-लगाते जब वह द्वार पर आता है तब दुर्भाग्य में उसको कभी खूजली हो उठती है जिसको खोजने के लिए चलता हुआ ज्यों ही हाथ उठाता है कि वह द्वार निकल जाता है और उसे फिर सारा चक्कर लगाना पड़ता है। कभी उसी द्वार के आने पर छाती में पीड़ा होने लगती है तब टटोलने वाला हाथ छाती पर जा लगता है और समीप आया हुआ द्वार छूट जाता है। उसे फिर सारा चक्कर लगाना पड़ता है। जब धूमते-धूमते सौभाग्य से द्वार पुन पास में आता है तो दुर्भाग्य से उसकी धोती खुलने लगती है। चलते-चलते ज्यों ही टटोलने वाले हाथ से धोती को सम्मालता है कि द्वार फिर निकल जाता है। इस तरह जन्म भर चक्कर लगाते-लगाते बेचारा उस परकोटे से बाहर नहीं हो पाता। इसी तरह संसारी जीव को संसार रूपी बन्दीगृह में चक्कर लगाते-लगाते एक मनुष्य-भव ऐसा मिलता है जिसके द्वार से यह संसार के बन्दीघर से बाहर निकल सकता है किन्तु उस समय घर-परिचार, मित्र, परिकर, धन-सम्पत्ति के मोह में आकर वह अपना समय बिता देता है। मनुष्य-भव गया कि संसाररूपी जेल से निकलने का द्वार भी इस जीव के हाथ से निकल गया। जब कभी सौभाग्य से मनुष्य का शरीर मिला तब फिर पुन-मोह, शत्रु-द्वेष, कन्या के जीवन की चिन्ता, दरिद्रता से मुक्ति आदि में फँसकर उस सुवर्ण अवसर से लाभ नहीं ले पाता।

एत सारसारिक भ्रमण का मूल कारण 'मोह' है। मोह में आबद्ध होकर जीव विवेक-शून्य हो जाता है। जब विवेक कुछ कार्य नहीं करता तब अविवेक से यह जीव अपने आपको नहीं पहचान पाता, जब शरीर को ही आत्मा समझ बैठता है। कोई भी कार्य, वह चाहे लौकिक हो अथवा अलौकिक हो—अब्दा-आनुयुक्त आचरण के बल पर सिद्ध होता है। किसी रोगी को यदि रोग से छुटकारा पाना है तो उसे वैद्य तथा औषधि पर दृढ़ अब्दा होनी चाहिये कि इसके द्वार में मरीज हो जाऊँगा। उसे औषधि-मेवना का ज्ञान होना चाहिये कि अमुक औषधि पीने के लिये है और अमुक औषधि मालिश के लिए है। इसी के साथ औषधि का सेवन भी आवश्यक है। इन तीनों प्रक्रियाओं से रोगी रोग-मुक्त हो जाता है।

संसार-भ्रमण या जन्म-मृत्यु के रोग से मुक्ति पाने के लिये भी जीव को इसी प्रक्रिया को ठीक तरह से अपनाना पड़ता है। ज्ञान और आचरण पर लगाव लगाने वाली अब्दा है। अब्दा के अनुसार ही ज्ञान, आचरण स्वयं चल पड़ते हैं। किसी मनुष्य के हृदय में यह अब्दा (विश्वास) घर कर जाए कि दूध मुझे हानि करता है तो दूध के विषय में उसकी विरोधी विचारधारा बन पड़ेगी। वह प्रत्येक तरह से दूध को दुःखदायक विचारने लगेगा और लाखों बल करने पर भी वह दूध पीना स्वीकार न करेगा।

इसी तरह संसारी जीव की अब्दा अपने शरीर पर जमी हुई है। उसे विश्वास है कि यह अपनी ही एक चीज है, पराई नहीं है। बुद्ध, दुःख, दुर्घ, शोक, माघ, हानि मुझे शरीर से ही प्राप्त होते हैं। एक क्षण भी शरीर के बिना मैं कुछ नहीं कर सकता।

अतः शरीर रूप ही मैं हूँ। ऐसी बुद्ध अन्ध सत्सारी जीव की अपने शरीर के साथ है। इसी अन्ध के अनुसार उसका ज्ञान उन व्यक्तियों को अपना मित्र समझता है जो इसके शरीर को कुछ लाभ पहुँचाते हैं, और जिन प्राणियों से इसके शरीर को रक्षामात्र भी क्षति पहुँचती है उनको अपना शत्रु समझ लेता है। जिन वस्तुओं से शरीर को कुछ लाभ अनुभव होता है उनको मित्र, और जिन चीजों से इसे अपने शरीर की हानि जान पड़ती है उन्हें अग्रिम समझ लेता है। अपनी उसी अन्ध के अनुसार समझे हुए मित्रों से प्रेम करता है, और शत्रु माने हुए लोगों से बैर बांध कर उनसे लड़ता-झगड़ता है। मित्र वस्तुओं का संग्रह करता है, अग्रिम वस्तुओं को दूर हटा देता है, तोड़-फोड़ करता है।

इसी प्रेम बैर के आधार पर जीव सत्सार के सभी कार्य किया करता है। इस कारण सत्सार का मूल शरीर में आत्मा की अन्ध ही है। यह अन्ध सत्य अन्ध नहीं है क्योंकि शरीर तो एक तरह सत्सारी जीव का कुछ देर तक किराये पर लिया हुआ एक घर है। नियत समय के बाद यह किराये का मकान जीव को नियम से खाली करना पड़ता है। इस दशा में यह शरीर जीव का अपना पदार्थ किस तरह बन सकता है। अतः शरीर में आत्मा की अन्ध का 'अन्ध' न कहकर कुञ्चला या मिथ्या अन्ध कहना चाहिये। इससे यह बात सिद्ध होती है कि सत्सारी जीव को सत्सार की जेल में रखने वाला कोई और नहीं है, इसी के हृदय में अभी हुई मिथ्या अन्ध ही इसको सत्सार जेल से बाहर नहीं जाने देती।

अपनी उस कुञ्चला के आधार पर ही जीव शरीर के सामने सत्सार का व्यापार कर रहा है। आत्मा शरीर की अपनी दृष्टि अनुसार चलता है। आत्मा जब शरीर को ढोड़ने, भार उठाने, सर्पों, घर्षों, बर्फों के कार्य करने, कठिन परिश्रम करने आदि का संकेत करता है, शरीर बैसा ही करता है, और शरीर आत्मा से अपने निये जैसे बल, आपूर्ण, तेल, उबटन, भोजन तथा अन्य पोषण, विश्राम के पदार्थ माँगता है, आत्मा ये पदार्थ शरीर को प्रदान करता है। इस तरह शरीर नया आत्मा का साम्राज्य सत्सार में अनादि काल से बना आ रहा है। इसी सामं के कारण आत्मा शरीर को अपना ही समझ बैठता है। इतना ही नहीं, बल्कि शरीर के मोह में सुक्षित होकर स्वयं अपनी कुछ-कुछ भुला बैठता है। शरीर के कारण ही माता, पिता, पुत्र, स्त्री, भ्राता आदि विविध व्यक्तियों के साथ विविध सम्बन्ध स्थापित कर लेता है।

इसी मोह भाव के कारण आत्मा अपने बन्धन के लिए कर्म-बन्ध स्वयं तैयार करता है। कर्म का बन्धन हांता तो पौद्गलिक है^१ किन्तु आत्मा के मोहमय भावों के प्रभाव से वे जड़ कर्म भी मोह-उत्पन्नक प्रभाव से प्रभावित हो जाते हैं, जिससे समय आने पर मोह कर्म आत्मा पर मोह का प्रभाव डालता है। जैसे कोई शराबी स्वयं नशीली शराब तैयार करता है और जब वह उस शराब को पीता है तब वह शराब उस मनुष्य को अपने प्रभाव से सुक्षित कर देती है। इसी तरह सत्सारी जीव शारीरिक मोह के कारण अपने भावों से कर्म बन्धन करता है और वह कर्म-बन्ध इस जीव को अपने प्रभाव से विभूत कर देता है। इस तरह भाव कर्म से इच्छा कर्म, और इच्छा कर्म से भाव कर्म बनता रहता है, कर्म-बन्धन की परम्परा चलती रहती है।

कर्म बन्धन का मूल कारण वह एक मिथ्या अन्ध ही है जिसके कारण जीव शरीर में अपनापन प्रगट किया करता है। किन्तु शरीर निजी वस्तु नहीं, न सदा आत्मा के साथ रहता है, कभी उत्पन्न होता है, कभी नष्ट होता है, कभी बढ़ता है, कभी घटता है, अतः आत्मा शरीर में अपनापन मानकर कभी सन्तुष्ट, शान्त, सदा सुखी नहीं बन पाता, सदा व्याकुल बना रहता है।

यदि कभी आत्मा को सौभाग्य से किसी सदगुरु का सामाग्न उपलब्ध हो जाता है, तो वे बयालु होकर मोह-मत्त सत्सारी जीव को अपने परम हित उपदेश से सावधान करते हैं कि जिस सुख-शान्ति के लिये तू बाहर बटक रहा है, सुख-शान्ति का वह बहाव सागर तो तेरे भीतर (शरीर में नहीं, आत्मा में) छिपेले रहता है। कस्तूरी-हिरण की नाभि में कस्तूरी हाती है, उसकी मोहक सुगन्धि में वह हिरण मस्त हो जाता है, किन्तु घम से वह उस सुगन्धि को अपने भीतर न समझकर बाहर की कोई अन्य वस्तु समझता है, अतः छत्र-उधर दोहा-किन्ता दूरी-दूरी चीजों को मूढता-मूढता भक जाता है। किन्तु उसकी दृष्टा-नृति नहीं हो पाती। जैसे ही ब्रह्मा तेरी है। अतः बाहर की ओर से अपनी विचार-व्याप्त हटाकर अपने अंतरात्मा की ओर उन्मुख हो, अन्तर्मुख होने पर ही तुझे शान्ति प्राप्त होगी, तेरी आकुलता दूर होगी और तेरी परतन्त्रता के बन्धन डीरे होंगे। तेरे भीतर अवार अक्षय निधि भरी हुई है तू अपने आपकी चीन-हीन क्यों समझ रहा है, एक बार अपनी ओर देख तो सही।''

१. 'मूलभूत पुरुषल पदार्थों तो अविभागी परमाणु ही हैं। उनके परस्पर बंध से ही अणु के भिन्न-भिन्न पदार्थों का निर्माण होता है जो स्वंध कहलाते हैं। स्वर्ग, रस, गंध, वर्ण ये पुरुषल के प्रसिद्ध गुण हैं।'

वीरकण्ठु पतितपावन सर्वभूष की इस हितवाणी को सुन कर जब जीव की मिथ्या भ्रमा में परिवर्तन आता है, जब उसके हृदय में आत्म-भ्रमा जाग्रत होती है, तब मिथ्या भ्रमा का जनक (उत्पादक) बौद्धनीय कर्म स्वयं इस प्रकार दूर हो जाता है जिस तरह विस्तृत क्षुब्ध मैदान में सूर्य उदय होने पर रात का अंधेरा लपटा हो जाता है, वृद्ध ने वर भी वही कहीं नहीं बीज पाता । मिथ्या भ्रमा का महान् व्यन्धकार हटते ही इस जीव के भीतर आत्म-अपेक्षि जगदमा जाती है जिससे आत्मा को अपनी अनुप्राप्ति होने लगती है । उस स्व-आत्म-अनुप्राप्ति से इस जीव को जो महान् अनुभव आनन्द प्राप्त होता है, वह संसार के किसी भी दृष्ट बोध्य-उपबोध्य पदार्थ के अनुभव से नहीं मिलता । वह निज-आत्मा का आनन्द न तो कहा जा सकता है, न किसी उपमा से प्रगट किया जा सकता है । जैसे गुमा मनुष्य किसी विषय के सुख को स्वयं अनुभव तो करता है परन्तु किसी अन्य व्यक्ति को बतला नहीं सकता, ठीक ऐसी ही बात आत्म-अनुभव की हो जाती है । उस आत्म-अनुभव को जैन दर्शन में 'सम्यग्दर्शन' कहा है ।

सम्यग्दर्शन होते ही जीव की विचारधारा तथा कार्यप्रणाली में महान् परिवर्तन आ जाता है । उसे फिर अपने आत्मा के सिवाय अन्य किसी पदार्थ में रुचि नहीं रहती । वह बाहरी पदार्थों को छूटा हुआ भी उनमें रत (लीन) नहीं होता—अछूता-सा रह जाता है । स्वादिष्ट पदार्थों को जीव पर रखता हुआ, दातो से उसे चबाता हुआ भी उनके स्वाद से अनजान बना रहता है, जैसे सोम्यटसार की टीका करते समय पं० टोडरमल जी को दात-आक में पड़ा हुआ कम-अधिक मसक मालूम नहीं होता था ।

आत्म-अनुभव प्राप्त व्यक्ति को सुगन्धित पदार्थों की सुगन्धि अपनी ओर आकर्षित नहीं कर पाती । उसके नेत्र सुन्दर रंगीले पदार्थों को देखकर भी अदेखे-से बने रहते हैं । वह सुन्दर पदार्थों को देखकर उनमें तन्मय या मुग्ध नहीं हुवा करता । उसके कान सब कुछ सुनकर भी अनसुने-से रहते हैं । शीत-वायु में उसे आनन्द अनुभव नहीं होता ।

उम ममय वह यदि कुछ छूटा चाहता है तो संसार-विरक्त बीतराग मुक्तों के चरण छूना चाहता है । यदि जीव से कुछ करना चाहता है तो बीतराग-प्रेमा या आत्मगुण-व्ययन करना चाहता है । नेत्रों से सदा बीतराग भगवान् व गुरु का दर्शन करना चाहता है तथा शास्त्र पढ़ना चाहता है तथा कानों में त्रिनवाणी, गुरु का उपदेश सुनना चाहता है । उसकी मानसिक-वृत्ति संसार से विरक्त और आत्मा की ओर मानव हो जाती है ।

वह गृहस्थाश्रम में रहना हुआ भी, गृहस्थाश्रम के सब कार्य करना हुआ भी, उनसे इस प्रकार अलिप्त-अछूता रहता है जिस तरह कीचड़ में पड़ा हुआ मैला मैला नदी धोने वाला या जल में रहता हुआ भी कमजोर जल से अछूता रहता है । भरत चक्रवर्ती इस आत्म-अनुभव के कारण पट्टच्छेद का अधिनायक और ६६००० स्त्रियों का पति होकर भी, समस्त भोग-सम्भोग का भोग-उपभोग करता हुआ भी विरक्त रहता था । इसी का परिणाम यह हुआ कि दीक्षा लेकर आत्मस्थान में बैठते ही उसका मोहकर्म तथा अन्य वांछि-कर्म क्षय होकर केवल-ज्ञान हो गया ।

सम्यग्दर्शन होते ही जब ज्ञान और आचरण ठीक धारा में बह उठते हैं तब उनका नाम सम्यग्दर्शन सच्चाचरित्र (स्वरूपाचरण आदि) हो जाता है । ऐसा व्यक्ति अवश्य स्वल्पकाल में संसार से मुक्त हो जाता है । यदि कुछ समय संसार में रहना है, तो अच्छे पद पर प्रतिष्ठित जीवन व्यतीत करता है । दुर्पति, दीनकुल, दग्धघर, हीमाय, अधिकाय, विकल शरीर नहीं पाता । स्त्री, नपुंसक शरीर उसे नहीं मिलता, सम्यग्दर्शन से पहले नरकायु बन्ध कर लेते वाला प्रथम नरक से नीचे नहीं जाता । स्वावर, विकलवय तथा निम्नश्रेणी का देव नहीं जाता ।

अनुकम्पा

फलों को चार भागों में बाटा जा सकता है—१. जो भीतर और बाहर से नीरस हैं, जैसे— सुपाती । २. जो बाहर मीठे हैं किन्तु भीतर से नीरस हैं, जैसे—वेर । ३. जो बाहर नीरस या कठोर हैं किन्तु भीतर से मज्ज, स्वादिष्ट हैं, जैसे—बादाम । ४. जो बाहर भी कोमल, मीठे, सरस हैं और भीतर भी मीठे, कोमल, सरस हैं, जैसे—अंगूर । ठीक इसी प्रकार मनुष्यों की चार श्रेणियाँ हैं—१. जिनका हृदय भी कोमल है और वाणी तथा शारीरिक प्रवृत्ति भी कोमल है । २. जिनका हृदय कोमल है किन्तु जो बेलाय सत्य साफ कहते हैं । वह बचन बाहे सुनते वाले को मीठा प्रतीत न हो । ३. जो बाहर से मीठे हो, जिनकी वाणी और व्यवहार सरस शिखर दीक्षा हो किन्तु हृदय कठोर न काला हो । ४. जिनका हृदय भी कठोर तथा काला हो और जिनका बचन भी कठोर न अग्रिय हो, साथ ही शरीर भी ध्यानाल हो ।

यहूँ भी वे मनुष्य वरि तज्जन होते हैं, जैसे कि महाप्रती साधु । वे प्रिय बचन बोधते हैं । अल्पतः बचाव होने से उनकी शारीरिक प्रवृत्ति भी दूसरों के सिधे हितकारी होती है । किसी भी प्राणी को वे नेत्रमग्न कष्ट नहीं देते । यदि कोई मूर्ख उनको

प्रायः-मासक कष्ट भी होता है तो भी वे उस पर कोशिश नहीं करते, वे उसको मृग आशीर्वाद ही देते हैं। रात-दिन स्व-कल्याण, पर-उपकार करना जिनका कार्य होता है। वे उसमें पुष्ट कहलाते हैं।

दूसरी श्रेणी के मनुष्य सम्पन्न होते हैं। उनके हृदय में दूसरों के लिये सद्भावना होती है। दूसरों की उन्नति देखकर जिन्हें हर्ष होता है, किन्तु बोलने में साफ-साफ सत्य कह देते हैं। वह बात यदि किसी को अग्रिम लगती है तो लगे, उन्हें चिन्ता नहीं होती। मीठा बोलकर दूसरों को प्रसन्न करना, बापमुसी, बुझासयी बचन करने की जिन्हें आवस्य नहीं होती। वे बाहर से कठोर प्रतीत होते हैं, सरस नहीं दिखाई देते। स्वार्थ-साधन के लिये अन्य व्यक्ति को हानि नहीं पहुँचाते, परन्तु स्वार्थ का वात करके जो परोपकार भी नहीं करते, यानी—जिस कार्य में अपने को हानि न हो ऐसा परोपकार का कार्य कर देते हैं। ऐसे पुष्ट मध्यम कहलाते हैं।

तीसरी श्रेणी के मनुष्य भीतरी दुष्ट होते हैं। उनका बाहरी व्यवहार मीठा होता है। वे बहुत मीठा बोलते हैं। सत्य भाषा में दूसरों का मन अपनी ओर खींच लेते हैं, जिनके शारीरिक आचरण में भी कठोरता नहीं दिखाई देती, बहुत शिष्ट-सम्पन्न प्रतीत होते हैं, किन्तु उनका हृदय मीठा नहीं होता। उनका हृदय कासा होता है। मन में दूसरों को हानि पहुँचाने की भावना बनी रहती है। दूसरों की हानि या पतन से जिन्हें हर्ष होता है। स्वार्थ-साधन के लिये जिन्हें अन्य जीवों को कष्ट देने में भी सकोच नहीं होता, “मुख में राम ब्रजल में छुरा” आदि उपाधियाँ जिन पर चरितार्थ होती हैं। ऐसे मनुष्य दुष्ट कहे जाते हैं।

चौथी श्रेणी के मनुष्यों का बाहरी और भीतरी बर्ताव कठोर होता है। उनका मन भी कासा होता है और उनके बचन भी कष्ट-प्रे होते हैं। जिनकी आकृति भी भयानक होती है, जिनको देखते ही जानवरों तक को डर लगता है। जो किसी का उपकार करना तो जानते ही नहीं। दूसरों को हानि पहुँचाने के लिये यदि उन्हें अपनी भी कुछ हानि करनी पड़े तो भी वे अच्छा समझते हैं। दूसरों की हानि होते देखकर या सुनकर जिनको बहुत हर्ष होता है, जिन्हें मारना-कूटना, घाली-गलीच देना, स्तब्ध करना, धम उपजाना, मोर मचाना, अन्य का अपमान करना रात-दिन त्रिधाम मालूम होता है। ऐसे लोग महादुष्ट या अधम कहे जाते हैं।

इसी तरह की मितव्री-बुद्धती श्रेणियाँ पशुओं में भी होती हैं। गाय आदि अनेक पशु-पक्षी ऐसे होते हैं जो किसी अन्य जीव को कष्ट नहीं देते। स्वयं कष्ट सह कर लोक-कल्याण के लिये अमृत जैसा गुणकारी दुध देते हैं। हिरण, कबूतर आदि निरामिषधोजी (सास न खाने वाले) भोजी जीव ऐसे हैं जो किसी को कष्ट तो नहीं देते किन्तु किसी का उपकार भी नहीं करते। बगुला, सारस आदि ऐसे जीव हैं जो बाहर से उज्ज्वल साधु जैने दिखते हैं। एक टाग उठाकर ध्यानी माधु की तरह खड़े हो जाते हैं, परन्तु भीतर से इतने कावे होते हैं कि मछली नजर आते ही झट दबोच लेते हैं। ससार में भोजन के लिये अस्वस्थ पदार्थ हैं किन्तु वे मछलियाँ पकड़ कर ही खाते हैं। कौबा, मगर, काला सर्प, भेड़िया, तेंदुआ, चीता आदि अनेक ऐसे जानवर हैं जो बाहर से भी धयानक एव कावे हैं और जिनका हृदय भी कासा होता है। सदा बुरे पदार्थ खाना, दुष्टता से दूसरे जीवों को दुख देना जिनका स्वभाव है, कभी किसी का भला करना तो जिनको जाता ही नहीं।

परन्तु मनुष्य एक ऐसा प्राणी है जो अच्छे स्कारो में आ जाए तो महान् स्व-पर उपकारी साधु बन जाए, जगत् के कल्याण के लिये सभी सभ्य कार्य कर डाले और यदि वह कुलस्कारो में पड़ कर दुष्ट प्रकृति धारण कर से तो ऐसा महादुर्जन कुकर्मी बन जाता है कि ससार में उनके समान भयानक जीव भी न मिल सके। मनुष्य सातवें नरक तो जा ही सकता है किन्तु उसके परिणाम इतने भयानक, दुष्ट, उग्र हो जाते हैं कि उस समय सातवें नरक की आयु बोधने के भावों से भी अधिक बुरे भाव होते हैं जिनसे कि किसी भी आयु का बन्ध नहीं होता, क्योंकि ससार में सातवें नरक से भी बड़कर दुःखदायी कोई स्थान नहीं पाया जाता।

मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। वह स्वभावतः परिवार तथा समाज के साथ रहा करता है। अकेला-नुकेला रह कर उसका निर्वाह नहीं हो सकता। मनुष्यों में जब तक आपस का सहयोग ब सहानुभूति न हो तब तक उनका जीवन-निर्वाह नहीं हो सकता। अतः जो मनुष्य अति दुष्ट प्रकृति के महाभयानक प्राणी माने जाते हैं उनका निर्वाह भी अकेले नहीं होता। उन्हें भी कुछ न कुछ अपना समाज (समुदाय) बनाना ही पड़ता है, तभी वे जीवित रह सकते हैं।

सामाजिक रूप में रहने के लिये मनुष्य के हृदय में सहानुभूति (हमदर्दी) का होना आवश्यक है। मनुष्य यदि अपने समाज के जाति भाइयों का सुख-दुःख अनुभव न करे, उनके सुख-दुःख में भाग न बँटावे तो वह समाज के रूप में कदापि नहीं रह सकता। वैसे तो यह बात अतिदुष्ट पशु-पक्षियों में भी पाई जाती है। वे भी अपना मूख बना कर रहते हैं, परन्तु वे अकेले रह कर भी अपना जीवन बिता लेते हैं। सिंह प्रायः अकेला ही रहता है, परन्तु मनुष्य ऐसा नहीं कर सकता।

तो हाँ, जिस सहानुभूति गुण के कारण मनुष्य समाज के रूप में रहता है उस सहानुभूति की माता (उत्पन्न करने वाली) है ‘अनुकम्पा’, जिसका प्रसिद्ध नाम दिया है। दया गुण के कारण मनुष्य का हृदय दूसरे का दुःख देखकर पिघल जाता है, व्याकुल हो जाता

है, रो उठता है और स्वयं ऐसी सद्भावना प्रगट होती है कि उस दुःखी जीव का दुःख दूर हुए बिना क्षान्ति नहीं आती। उस दुःख को दूर करने में चाहे अपने को कुछ कष्ट भी क्यों न उठाना पड़े। यह दया का भाव मनुष्य के हृदय में स्वाभाविक होता है, किसी की प्रेरणा पर ही नहीं होता।

एक दयाचन्द्र नामक बृषक था। एक दिन गरियों में वह दोपहर के समय एक वृक्ष के नीचे लड़ा हुआ विभ्रम कर रहा था। सूर्य की किरणों से जमीन गर्म तबे की तरह तप रही थी। उसी समय दयाचन्द्र ने देखा कि उस पेड़ से एक बीछू जमीन पर रेत में गिरा है। गर्म रेत में पड़ कर वह तड़फड़ाने लगा। यह देखकर दयाचन्द्र को दया आई, उसने बीछू को उठा कर पेड़ की ठंडी छाया में रखा। बाह्य, परन्तु बीछू को उठाते ही बीछू ने दयाचन्द्र के हाथ में डक मारा।

बीछू के काटने से दयाचन्द्र को बहुत पीडा हुई। उसने ज्योंही अपना हाथ छटकारा कि बीछू फिर गर्म रेत में गिर कर तड़फड़ाने लगा। बीछू को देखते ही दयाचन्द्र अपना दुःख भूल गया। उसने फिर बीछू को उस रेत में से उठाकर छाया में रखा। बाह्य। ज्योंही उसने बीछू उठाया कि बीछू ने छूते ही फिर डक मारा। दुबारा काटने से दयाचन्द्र के हाथ से बीछू रेत में ही गिर पड़ा और गर्म रेत में पहले की तरह तड़फड़ाने लगा। दयाचन्द्र से बीछू का दुःख न देखा गया और उसने बीछू के प्राण बचाने के लिये बीछू को उठाया। बीछू ने तीसरी बार भी दयाचन्द्र को काटा परन्तु अबकी बार दयाचन्द्र ने उसे छाया में रखा ही दिया।

बही देखने वाले मनुष्यों ने दयाचन्द्र से कहा कि 'तू बहुत मूर्ख है, बीछू के बार-बार काटने पर भी उसे उठाता ही रहा।' दयाचन्द्र ने उत्तर दिया कि मैं क्या करूँ? मुझे उसका तड़फड़ाना नहीं देखा गया। यदि बीछू ने अपनी डंक मारने की आदत नहीं छोड़ी तो मैं दया करने की अपनी आदत कैसे छोड़ देता ?

इसी दया भाव के कारण मनुष्य दूसरो का दुःख दूर करने के लिये छट तैयार हो जाता है। दूसरो का दुःख दूर करते हुए कभी-कभी दयालु मनुष्य अपने प्राणों की भी चिन्ता न करके भयानक विपत्ति में फस जाते हैं, दूसरो को बचाते हुए स्वयं मर भी जाते हैं।

अभी दो-तीन मास पहले मध्यप्रदेश की एक कोयले की खान में ११२ मजदूर कोयला खोद कर निकाल रहे थे कि अचानक पास की दूसरी खान के खोत से उस खान में पानी भरने लगा। तब सब मजदूर अपने प्राण बचाने के लिये लिफ्ट से बाहर आने लगे। पानी बहुत तेजी से खान में भर रहा था। लिफ्ट भी उन्हें शीघ्र बाहर निकालने के लिये कार्य कर रही थी। एक मजदूर जो खान से बाहर आ गया था वह खान में फसे हुए दूसरे मजदूरों को बचाने के लिए लिफ्ट द्वारा बार-बार खान में जाता था और मजदूरों को बाहर ले आता था। पाँचवीं बार जब वह खान में गया तो उसने दूसरे मजदूरों को तो लिफ्ट में चढ़ा दिया परन्तु आप न चढ़ सका और वही ८० फुट गहरे हुए पानी में डूब कर मर गया।

इस प्रकार दयालु पुरुष दूसरो की रक्षा करने में अपने कष्टों को भूल जाते हैं, इसी दया भाव के कारण मनुष्यों में परस्पर प्रेमभाव बना हुआ है और प्रेम के कारण मनुष्य आपस में मिलजुल कर रहते हैं। परिवार, जाति, समाज के संगठन इसी आपसी प्रेम के कारण बने हुए हैं।

कुसा अपने जाति भाई दूसरे कुले को देखकर उसे काटने के लिये बीडता है और यदि उसे कोई न रोके तो वह दूसरे कुले को मार ही देता है। इन आपसी ईर्ष और निर्दयता के कारण कुलों का आपसी संगठन नहीं दिखाई देता और न वे बड़ी संख्या में कही रहते हैं। दूसरे पक्ष आपस में प्रेम से रहते हैं। एक दूसरे का दुःख दूर करने में परस्पर सहायता करते हैं। अतः उनका शुष्क झकड़ता भी रहता है। अतएव संगठन का मूल कारण 'दया या अनुकम्पा' है।

दया आत्मा का एक स्वाभाविक गुण है, जो कि प्रत्येक जीव में पाया जाता है। जो जानवर प्रकृति के होते हैं उनके हृदय में भी दया का अंग रहता है जिससे कि वे अपने बच्चों को दुःख नहीं होने देते। बड़ी सावधानी से चौकन्ने रहकर उनका पालन-पोषण करते हैं। भेड़िया बहुत निर्दय दुष्ट जानवर है। परन्तु उसे भी कभी-कभी दूसरों पर दया आ जाती है। इसी कारण जब 'वह' खाने के लिये मनुष्य के बच्चे को उठा ले जाता है, तब कभी-कभी उसे दया आ जाती है और उस मनुष्य के बच्चे को मारता नहीं बल्कि उसे अपने बच्चों की तरह ही पाल लेता है। माया भेड़िया उसे अपना दूध पिलाकर पाल लेती है। भेड़ियों द्वारा पाले गये ऐसे अनेक बालक-बालिकायें भेड़ियों की माँव से मिले हैं।

इसी तरह अन्य खूबकार लक्षणक पशुओं तथा कुछ मनुष्यों के हृदय में भी अनुकम्पा छिपी रहती है जिससे कि अपने बच्चों तथा संबंधियों को दुःखी देखकर उनका मन व्याकुल हो उठता है। इससे जाना जाता है कि दूसरे को भारना, सताना, दुःख देना पाप है और दूसरे जीवों पर दया करना बड़ा धर्म है।

बुद्धिमान् मनुष्यों का कर्तव्य है कि सदा दोन-दुःखी जीवों पर अनुकम्पा करके उनके दुःख दूर करते रहे। जो मनुष्य दयालु चित्त होते हैं, दूसरे जीव उनसे डरते नहीं हैं। निडर होकर उनके पास आ जाते हैं। उनसे प्रेम करते हैं। खूबकार निर्दय पशुओं पर भी उनके दयाभाव का प्रभाव पड़ता है और वे भी उन दयालु पुरुषों के सामन अपनी क्रूरता छोड़ देते हैं।

अतः इस महान् धर्म को कभी न छोड़ना चाहिये। अपने घर पर यदि कोई भूखा आए तो स्वयं अपना भोजन उसको करा दो। पशु, पक्षी, कीड़ा, मकोड़ा कोई भी जीव हो सदा सब पर दया करते रहें।

धार्मिक पुरुष का मुख्य चिह्न दया है। जैनधर्म दया पर आश्रित है। अतः संसार के दुःखी जीवों का अपनी शक्ति के अनुसार दुःख मिटाना प्रत्येक जैन का कर्तव्य है।

तूष्ण्या

संसार के समस्त प्राणी इन्द्रियों के दाम बतकर एक ही दिशा में दौड़े जा रहे हैं। अपने मन वचन और शरीर की शक्ति का उपयोग अपनी इन्द्रियों को प्यास बुझाने के लिये या इन्द्रियों को प्रमत्त करने के लिये कर रहे हैं। इसी भाग-दौड़ में उनकी सारी आयु बीत जाती है, साग बल-विक्रम नष्ट हो जाता है परन्तु उनकी प्यास नहीं बुझ पाती। जिस तरह चारा पानी पीने से प्यास बुझती नहीं है, और अधिक बढ़ती है, इसी प्रकार इन्द्रियों के विषय-भोग पहले तो अपनी दृष्टानुसार मिलते नहीं हैं क्योंकि प्रत्येक प्राणी को अपनी तूष्ण्या है कि वह समस्त संसार के पदार्थ अकेला ही ले लेना चाहता है, तब अनन्त प्राणियों की इच्छा कभी पूर्ण हो सकती है।

आत्मानुशासन में श्री गुणभद्र आचार्य ने कहा है—

आशागतैः प्रतिप्राणि यत्र विश्वमनुपसम् ।

कस्य किं किमप्रापति वृथातो विषयवतिता ॥

प्रत्येक प्राणी को अपनी दीर्घ आशा लगी हुई है कि उसकी आशा के गहरे गहरे को भरने के लिये समस्त संसार परमाणु समान दीखता है। इस दशा में किन-किन जीव की आशा पूर्ति के लिये सामारिक वस्तुओं का कितना-कितना हिस्सा आ सकता है? अर्थात् सारे संसार के पदार्थों में एक जीव की भी आशा पूर्ण नहीं हो सकती तब समस्त जीवों की इच्छा पूर्ण होने के लिये कुछ भी नहीं रहता। इस कारण विषयो की इच्छा करना व्यर्थ है।

हाथी जैसा विशालकाय और महाबलवान प्राणी कामज की बनी हुई हथिनी को सच्ची हथिनी समझ कर उसमें अपनी विषय-वासना तृप्त करने के लिये उसकी ओर दौड़ता है। उसका पता नहीं होता कि जहाँ वह कामज की हथिनी रखी है उसके नीचे खड्डा बना हुआ है। परिणाम यह होता है कि वह हाथी वहाँ पहुँचते ही उस खड्डे में जा पड़ता है, और मनुष्य वहाँ से उसे पकड़ कर ले जाते हैं, फिर जन्म भर उस पराधीनता में रहना पड़ता है।

मछियारे मछली पकड़ने के लिये मोहने के काटे पर जरा-सा आटा लगा देते हैं। मछली उस आटे को खाने के लिये ज्यों ही उस पर झपटती है कि वह मोहने का काटा उसके गले में फस जाता है और जीभ की तालसा पूर्ण करने के लिये वह अपने प्राणों से हाथ धो लेती है।

भौरा मुग्ध कि बड़ा लोभो होता है। मुग्धनिष्ठ पदार्थों को सूँघने के लिये उधर जा पहुँचता है। सूँघते-सूँघते वहाँ से हटना नहीं चाहता, और कभी-कभी तो अपने प्राण भी वहीं दे बैठता है। कमल का फूल दिन में खिलता है और रात्रि को बन्द हो जाता है। दिन में उस खिले हुए कमल के फूल पर भौरा उसकी मुग्ध सुघंघ आ बैठता है, और सुघंघ-सूँघते वही बैठा रहता है। अनेक बार रात को भी उस कमल के भीतर रह कर अपने प्राण तब दे डालता है।

अपनी आँखों की प्यास बुझाने के लिये पतंगा रात को दीपक, सालटेन, बिजली के जलते हुए बल्ब पर झपटता है और वहीं पर जल कर मर जाता है। आजकल रात में अत्यन्त पतने प्रतिदिन इसी तरह अपने प्राणों की बाजी लगाकर अपनी आँखों की तालसा पूरी करने का यत्न करते हैं और उसी तरह यत्न में मर जाते हैं।

हिरण को भीठे सुरीले बाजे की ध्वनि सुनने में बहुत रुचि होती है। इसी कारण हिरणों को पकड़ने के लिये कुछ मनुष्य

अंश में आकर सुरीला बाजा बजाते हैं। बाजे का मधुर स्वर सुनने के लिये हिरण उछर चला जाता है और शिकारी के हाथों में अपने कानों की इच्छा पूर्ण करते हुए फँस जाता है।

इस तरह एक-एक इन्द्रिय के दास हाथी, मछली, खैरा, पतंगा और हिरण अपने-आपको विपत्ति में डाल देते हैं तो पाषाण इन्द्रियों का दास यह मनुष्य तो अनेक विपत्ति उठाता ही रहता है।

मनुष्य जब यह देखता है कि इन्द्रियों के विषय-भोग धन के द्वारा प्राप्त होते हैं तो धन कमाने की आशा में बुरे से बुरे और कड़े से कड़े काम करने पर उताव्र हो जाता है। देश विदेश में घूमना, आकाश में उड़ना, नदी नाले लांघना, समुद्र में यात्रा करना, पृथ्वी के नीचे खानों में घुसना, घनिक लोगों की गुलामी करना, खोरी करना, विस्वासघात करना, अनैतिक करना, डाका बालना, अत्याचार करना, हिंसा करना, व्यभिचार करना-कराना आदि सभी बुरे से बुरे कार्य मनुष्य सधा-पैसा पाने की आशा में किया करता है। धन की आशा में सब किसी नीच, ऊँच, दुराचारी, दुष्ट, निर्दय, अयोग्य पुरुष की चाकरी करने लगता है। एक कवि ने कहा है—

आशाया ये दासास्ते दासा सर्वलोकस्य ।

आशा येवां दासी तेषां दासायते लोकः ॥

जो मनुष्य आशा के चाकर बने हुए है, वे सारे मसार के चाकर हैं यानी धन की आशा दिखाकर कोई भी मनुष्य उन्हें अपना नौकर बना सकता है। और जो मनुष्य आशा को अपनी दासी बना लेते हैं यानी आशा को अपने वश में कर लेते हैं सारा ससार उनका दास बन जाता है।

बड़े-बड़े धनिक सेठ, राजे, महाराजे, सम्राट, चक्रवर्ती आशा के चक्कर में पड़ कर सदा चिन्ताकुल बने रहते हैं। उन्हें अपने धन तथा राज्य को बढ़ाने की तथा उनको सुरक्षित रखने की चिन्ता लगी रहती है। उसी चिन्ता के कारण ये रात को निश्चिन्त होकर सो भी नहीं सकते। उनको सदा चोर-डाकुओं राजबिम्ब, आक्रमण आदि का भय बना रहता है। भोजन भी सम्मोह से मज्जी कर पाते। उन्हें उसमें भी विश्वास मिलने की आशाका बनी रहती है। इस तरह बड़ी मम्मति और राज्य पाकर भी सुख से न खा पी सकते हैं, न आराम में सो सकते हैं। सदा कैदियों की तरह पहरेदारों के पहरे में बाहर आते-जाते हैं। इस तरह आशा मनुष्य का शिकार यह मनुष्य किसी भी तरह सुख-शांति नहीं पाता।

यही कारण एक कवि ने कहा है—

आशा हि परम दुःखं नैराश्व परम सुखम् ।

यथा संछिन्न कान्ताशां सुखं लुप्यन् पिङ्गला ॥

ऐसी विषय की आशा बहुत दुःखदायक है, आशा छोड़ देना बहुत सुखदायक है। पिङ्गला ने जब अपने प्रियतम की आशा छोड़ दी तो उसने सुख की नीद ली।

पिङ्गला नामक एक वेश्या थी। उसके एक प्रेमी ने एक बार पिङ्गला को एक स्थान पर मिलने का संकेत किया। पिङ्गला उस स्थान पर निश्चित समय पर पहुँच गई और अपने प्रेमी के आने की प्रतीक्षा करने लगी। अपने प्रेमी की आशा में बैठे-बैठे जब पिङ्गला को बहुत समय बीत गया और उसका प्रेमी नहीं आया, तब पिङ्गला के हृदय में विवेक जाग्रत हुआ कि मेरा सम्पन्न प्रियतम मेरा भगवान् है जो कि हृदय में मदा रह सकता है। यदि मैं अपने हृदय से बुरी वासनाओं के कूड़े को झाड़-बुहार कर निकाल फेंकूँ तो प्यारा भगवान् सदा मेरे पास रहेगा। मैं उन दुराचारी स्वार्थी प्रेमियों की आशा में अपना जीवन क्यों खराब करूँ।

ऐसा विचार कर उसने बल्लभर्ष्य भक्त ने लिया और कामवासना के प्रेमी अपने सब मित्रों की आशा छोड़कर, धन-भोगों की आशा छोड़ कर भगवान् की भक्ति में लग गई और बहुत आराम से रहने लगी।

इसी प्रकार जो आशा के पाश में फँसे रहते हैं वे दुःखी बने रहते हैं। जा सब तरह की आशाओं को छोड़ कर अपने प्रियतम आत्मा में तत्त्व हो जाते हैं वे परमसुखी हो जाते हैं। चक्रवर्ती सम्राटों को राज्य करते हुए विषय-भोगों में शांति और सुनि नहीं मिली। जिस समय वे विषय-भोगों की आशा छोड़ कर घर-बार राज-पाट से सम्बन्ध तोड़कर साधु बन गये तब उनको शांति और सुख स्वयं अपने आत्मा में ही मिल गया।

जिस तरह मनुष्य यदि अपने शरीर की छाया को पकड़ने शैले तो छाया हाथ नहीं आती, आँगे-आँगे भागीत चनी जाती है। यदि मनुष्य उसको पकड़ना छोड़कर अपने मार्ग पर चला चले तो बही छाया मनुष्य के पीछे स्वयं चलने लगती है। इसी तरह

मनुष्य जन की भाषा में बोलता फिरता है किन्तु कुछ कम के बिना वह हाथ नहीं आता। यदि वह भाषा की भाषा बटा कर कुछ काम करता जाए तो सक्ती स्वयं उसके पैरों पर कोटने लगेगी।

हम अपनी आत्मनिधि को भूल चुके हैं और उस नीतिक जन को पाने के लिये साधामित हो रहे हैं जो कि न तो बाल्या के साथ रहा और न करी रहेगा। जन की भाषा मनुष्य को किसी एक समय पर स्थिर नहीं रहने देती। जिसके पास कुछ नहीं है वह कुछ ही रुपये चाहता है। जब उसके पास सैकड़ों हो जाते हैं तब वह हजारपति बनना चाहता है। हजारपति हो जाने पर भी उसको सन्तोष नहीं होता जब वह लक्षपति बनना चाहता है। सौभाग्य से यदि वह लक्षपति बन जाये तब भी उसकी भाषा शान्त नहीं होती और वह कोटिपति बनने की भाषा में चिन्तागुर हो उठता है।

एक नगर में एक झनिक सेठ रहता था। उसके पास काफ़ी धन था, फिर भी उसकी इच्छा बढ़ती ही जाती थी जिससे रात-दिन धन संचय में लगा रहता था, आराम से न जीवन करता था, न कुछ समय अपने परिवार के साथ बिताता था, न आराम से सोता था।

उसके पास में एक सन्तोषी ब्राह्मण रहता था जो कि केवल एक दिन की जीवन-सामग्री संचित रखता था। एक दिन सेठ के घर अन्धा भोजन बना। रात को कुछ भोजन अपने पड़ोसी ब्राह्मण के घर भेजा, किन्तु ब्राह्मण ने यह कह कर भोजन लौटा दिया कि मेरे घर कस के लिये भोजन-सामग्री रखी हुई है।

सेठानी ने सेठ से ताना मारते हुए कहा कि वेधो ब्राह्मण की सन्तोषी वृत्ति को और अपनी भाषा तुम्हा को। सेठ ने उत्तर दिया कि ब्राह्मण नियमानर्ध (६६) के फेर में आकर सब सन्तोष भूल जाएगा। ऐसा कह कर सेठ ने एक वमाल में ६६ रुपये बाँध कर सुपचाप ब्राह्मण के आंगन में डाल दिये।

ब्राह्मण जब सबेरे उठा तो उसने ६६ रुपये की पोटली अपने आंगन में पड़ी पाई। रुपये देखकर ब्राह्मण बहुत प्रसन्न हुआ उसने ब्राह्मणी से कहा कि किसी तरह अधिक परिश्रम करने एक सप्ताह और कमाऊंगा जिससे ये १०० रुपये हो जाएँगे। यह सोच कर उसने कुछ अधिक बीज-वृष करके ६६ से १०० कर लिये। फिर उसने सोचा कि सौ रुपये ठीक नहीं होते इन्हें सत्ता सौ करना ठीक रहेगा। यह सोच कर अपने आराम का समय कम करके और अपने भोजन में से बचत करके उसने कुछ दिन में सत्ता सौ रुपये कर दिये। फिर उसने विचार किया ये रुपये २५० होने चाहियें। तब सत्ता सौ रुपये और बीड़ने में तन्मय हो गया।

इस तरह ब्राह्मण पर भाषा और लोभ का झूत ऐसा तबार हुआ कि वह सेठ से भी अधिक धन संचय में लग गया। समय पर भोजन करना, सोना, विज्ञान करना सब कुछ भूल गया। तब सेठानी से सेठ बोला कि वेधा नियमानर्ध रुपये का फेर, ब्राह्मण की सन्तोषवृत्ति कहाँ चली गई?

इसी प्रकार सारी जनता धन संचय के चक्कर में न कुछ धर्मध्यान करती है, न परोपकार में कुछ समय लगाती है, न पर्याप्त विज्ञान करती है। रात-दिन लोभ की चक्की चलाते-चलाते अपना मनुष्य समय नष्ट कर देती है। जीवन समाप्त हो जाता है किन्तु भाषा समाप्त नहीं होती।

मनुष्य-जीवन में जीवन के मूल्यवान् क्षण यदि सफल करने हैं तो भाषा के दास नत बनो! प्रयास होते ही सबसे पहले धनवान् का दर्शन करो, पूजन करो, स्वाध्याय, सामायिक करो, फिर कुछ भोजन करके न्याय नीति से व्यापार, उद्योग आदि करो। भाग्य पर विश्वास रखो, भाग्य से अधिक एक कीड़ी भी न मिलेगी। जतः नियत समय पर धर्म-साधन, भोजन, व्यापार, विज्ञान आदि सारे कार्य करो। धर्म-शासन, परोपकार, दान, दीन-दुःखियों की सेवा करने से व्यापार में धन-संचय में सफलता मिलती है।

लोभ

संसार मे प्रायः सब चीजों की सीमा है। पृथ्वी की सीमा है, सपुत्र की सीमा है, पर्यंत की सीमा है, लोक और जाकाव की सीमा है। ध्रुव लगती है तो वह भी किसी सीमा तक रहती है। भोजन कर लेने पर तृप्त हो जाती है। उसके बाद कुछ नहीं खाया जाता। प्यास लगती है, पानी पी लेने पर शान्त हो जाती है। उसके बाद पानी पीने की इच्छा नहीं रहती। हम किसी वस्तु की देखना चाहते हैं, जब उसको कुछ अच्छी तरह देख लेते हैं, तो फिर उबर से चित्त हट जाता है। किसी उपदेश, भाषन या मायब सुनने की इच्छा होती है तो उस भाषन या मायब को सुन लेने पर काम तृप्त हो जाते हैं। इसी तरह अन्य इन्द्रियों के विषय भी योग लेने पर कुछ सीमा तक शान्त हो जाते हैं।

क्रोध कथाय बड़ी दुर्घट कथाय है ।^१ क्रोध के कारण मनुष्य का चित्त टिकाने नहीं रहता । श्रमय-सी मचा देना चाहता है, परन्तु सड़-सड़ कर मार-कूट कर क्रोध का नशा भी उतर जाता है । अपने आप शांति जा जाती है । अभिमान भी अपनी जगह खिसका कर, दूसरे को नीचा धिक्का कर तथा किसी का अपमान कर देने के बाद शान्त हो जाता है । अभिमान को अहम्पन के देने पर अभिमानी पुरुष प्रसन्न हो जाता है ।

मायाचारी कपटी पुरुष जब अपने छल-कपट में सफल हो जाता है, जोधा-बड़ी के प्रपंच से किसी की हानि तथा अपना स्वार्थ सिद्ध कर लेता है तब उसको भी शान्ति मिल जाती है ।

परन्तु संसार में एक बीज ऐसी भी है जिसकी कोई भी सीमा नहीं, उसका माय है लोभ । लोभ की सीमा कभी भी समाप्त नहीं होती । चित्तना यह जगत् है ऐसे अनन्त जगत् एक मनुष्य के लोभ में घूरे वही हो सकते । इसी बात को श्री गुणमहाचार्य ने अपने 'आत्मानुशासन' ग्रन्थ में भिन्न-भिन्न श्लोक द्वारा प्रकट किया है—

आशातः प्रसिमां धन विष्वक्पुष्पम् ।

कस्य किं कियदायाति पुनः सो विषदीयता ॥

अर्थात्, प्रत्येक प्राणी का लोभ रूपी गहड़ा इतना गहरा है जिसमें यह विश्वास जगत् एक परमाणु के बराबर है, यानी—प्रत्येक प्राणी अनन्त जगत् को हृदय कर जाने का लोभ अपने हृदय में रखता है । ऐसी दशा में किस-किस जीव का लोभ शान्त करने के लिए क्या-क्या कितना पाप (हिंसा) आ सकता है । यानी—एक जीव का हिंसा भी पूरा नहीं हो सकता, इस कारण हमारी विषय लोभों की तुलना (इच्छा) अपर्य है ।

इसी लोभ के कारण प्रत्येक जीव सचयशील बना हुआ है । घूड़े अपने बिचो में जल्न एकत्र कर लेते हैं । भीड़ियाँ अपने बिल में एक-एक कण कुनकर इतना भोजन एकत्र कर लेती हैं कि वर्षों के दिनों में यदि उन्हें बाहर जाने का अवसर न मिले तो वे भी बूझी न रहें । घुड़ों की जबें भी उसी ओर फैलती हैं जिस ओर उनको खाने-पीने का खाद-पानी मिलता है । एक कहावत प्रचलित है कि वेड़ की जबें भी घन की ओर जाती हैं ।

जब भीटी पेड़ जैसे जीवों की लोभ तुलना का यह हास है तब मनुष्य के लोभ का तो क्या कहना ! भिखारी भीख मांगने निकलता है, उसको पेट भर भोजन मिल जाता है, फिर भी वह भीख मांगना बन्द नहीं करता । इसी कारण हजारों रुपये बैंक में जमा रखने वाले भिखारी भी मिल सकते हैं । दिल्ली में ५० भिखारियों पर भीख मांगने के अपराध में १०० रुपये जुर्माना किया गया । जुर्माने की रकम भिखारियों ने वही जमा कर दी । एक भिखारिणी के पास बैंक की पासबुक निकली जिसमें ६०० रुपये जमा थे । उसकी जमागत देने उसका पुत्र आया जो गजेटेड आफिसर था । सरकारी आफिसर की माता भी घन-संचय के विचार से भीख मांगने लगी ।

छोटा अबोध बच्चा रोता है । उसके हाथ में पैसा पकड़ा दीजिये । पैसे का मूल्य न समझने वाला वह शिशु भी पैसा पाकर चुप रह जायेगा और पैसे को मुट्ठी में इतने जोर से दबायेगा कि फिर छोड़ने का नाम भी न लेगा । इस तरह सचय-शीलता बचपन से ही प्रारम्भ हो जाती है । पैसा ज्यो-ज्यों मिलता जाता है त्यो-त्यो लोभ की रस्ती भी रज्ज की तरह बढ़ती चली जाती है । रज्ज का तनाव तो कहीं पर रुक जाता है परन्तु लोभ का तनाव कहीं पर समाप्त नहीं होता ।

एक दरिद्र ब्राह्मण की कन्या का विवाह था । किन्तु उस गरीब के पास कन्यादान के समय कुछ भी देने को न था, तब बहुत कुछ सोच-विचार कर वह राजा के पास गया और नम्रता के साथ उसने राजा से कहा कि मुझे अपनी पुत्री के कन्यादान के समय थर को देने के लिए तीन मासा सोना चाहिए ।

राजा ने ब्राह्मण की छोटी-सी मांग देखकर अपने खजांची के नाम पर्चा लिखकर ब्राह्मण को दे दिया । पर्चे में राजा ने लिख दिया 'यह ब्राह्मण जो कुछ मांगे सो इतको दे देता ।'

पर्चा लेकर ब्राह्मण खजांची के पास गया । मार्ग में ब्राह्मण ने सोचा कि राजा ने इसमें देने की कुछ सीमा तो लिखी नहीं है, अब लेना मेरी इच्छा पर निर्भर है । मैं जितना भी मांगूंगा, खजांची उतना दे देगा । तो मैं तीन मासा सोना ही क्यों मांगू ? ३००) रुपये क्यों न मांगू, परन्तु तीन हजार रुपये ठीक रहेंगे जिससे विवाह धूम-धाम से हो जाए । फिर उसको लोभ ने सताया । तब उसने विचार किया कि जब मांगने ही बला हूँ तब तीन लाख रुपये ही क्यों न मांग लूँ । इस पर भी उसका लोभ समाप्त न हुआ । उसने

१. "आत्मा के प्रीतरी कलुष परिणाम को कथाय कहते हैं । क्रोध, मान, माया, लोभ ये चार प्रसिद्ध कथाय है ।"

—जिनेन्द्र सिद्धांत कोश, भाग २—पृ० १३

बाहिर यह निर्णय किया कि राजा के खजाने में क्या कमी है, ऐसा अवसर भी मुझे कभी न मिल सकेगा। अतः खजांची से तीन करोड़ रुपये माँगना जिससे जम्मा भर के लिये मेरी बढ़िस्ता समाप्त हो जाये। फिर कभी किसी से कुछ न माँगना पड़े।

यह खजांची के पास पहुँचा और उसके हाथ में राजा का पर्चा दिया। खजांची ने पर्चा पढ़कर ब्राह्मण से पूछा कि बेवता ! कितनी रकम चाहिये ?

ब्राह्मण ने कहा तीन करोड़ राजमुद्रा (रुपये)।

खजांची ब्राह्मण की माँग सुनकर चकित रह गया। उसने राजा के पास समाचार भेजा कि ब्राह्मण तीन करोड़ रुपये माँगता है, तो क्या इतनी रकम रखे थे ही जाए ?

राजा भी खजांची का समाचार सुनकर दब रह गया। उसने ब्राह्मण को अपने पास बुलाया, पूछा—‘मासनयस्य कार्यं त्रिकोट्यथा नैव सिद्धयति’—तेरी माँग तीन मासे सोने की भी तो अब यह तीन करोड़ रुपये तक पहुँच गई, क्या इतने ‘नो काम हो जायेगा या नहीं ?

राजा की बात सुनकर ब्राह्मण को होश आया कि मैं लोभ के कारण कहाँ कह रहा हूँ। उसने राजा को उत्तर दिया—

‘श्रुत्वा राजन् महाभाग ! लाभाल्लोभः प्रजायते’—हे राजन् ! लोभ के भिसने से लोभ बढ़ता जाता है। इसी कारण मैं तीन मासे सोने से तीन करोड़ रुपये पर जा पहुँचा।

इसी प्रकार मनुष्य की तृष्णा नित्यानर्धे के चक्कर में पड़कर बढ़ती चली जाती है। इस लोभ तृष्णा का प्रयोग मोक्षे अनभिज्ञ धर्मात्मा अपने धर्म-आचरण में भी करते हैं। श्री महावीर जी तीर्थ श्रेष्ठ की बन्धना करने वाले अधिकतर स्त्री-पुरुष अपनी सांसारिक इच्छाओं और कामनाओं का जाल भगवान् महावीर स्वामी के सामने भी फैला देते हैं। जो भगवान् महावीर पूर्ण बीतराग तथा संसार से मुक्त हैं उनके समक्ष राग-द्वेष, मोह-ममता आदि विकार दूर करने की धावना करनी चाहिये, जो ऐसा न करके कोई स्त्री-पुरुष अपने घर में पुत्र की कामना करते हैं, कोई भगवान् से धन-सम्पत्ति मांगते हैं, कोई अपने पुत्र-पुत्री के विवाह हो जाने की प्रार्थना करते हैं; अपनी इन लोभमयी इच्छाओं को पूर्ण करने के लिये सोना-चाँदी के छत्र चढ़ाते हैं, पालो भगवान् महावीर छत्रों के लोभवश उनकी इच्छाएं पूर्ण कर जायेंगे।

जिन भगवान् महावीर ने घर में रहते हुए भी सुखी राजकन्या से विवाह करने के प्रस्ताव को ठुकरा कर ब्राह्मण धर्म स्वीकार किया था, वे भगवान् महावीर किसी के विवाह कराने और किसी के पुत्र उत्पन्न करने में क्या सहयोग या बरदान देंगे। जिन बीर श्रुत ने स्वयं राज्य वैभव का परित्याग करके निर्धन-साधु पद स्वीकार किया, वे पूर्ण मुक्त भगवान् महावीर दूसरों को धन प्रदान कर संसार के माया जाल में क्यों डालेंगे ? खेद है कि जिस भगवान् की भक्ति-स्तुति से लोभ माया दूर होने की धावना करनी चाहिये उन बीतराग श्रुत से भी अज्ञानी व्यक्ति सांसारिक लोभ अकुरित करने की कामना करते हैं। इसीलिए नीतिज्ञान ने कहा है—‘अर्थो बोध न वस्यति’ यानी—स्वार्थी पुरुष बोधो का विचार नहीं करता।

छांटे-से लोभ को पूरा करने के लिये यत्न किया जाता है तो उसके पूर्व होते ही उसके स्थान पर दूसरा बड़ा लोभ आ खड़ा होता है। जब वह पूर्ण होने को होता है तब उसकी जगह उससे भी बड़ा लोभ उत्पन्न हो जाता है। सारांश यह है कि यह लोभ कभी क्षान्ति प्राप्त्य के छोटे आकार में दिखाई देता है परन्तु बढ़ते-बढ़ते लोकाकाश के बराबर हो जाता है, जिसको शांत करना असम्भव हो जाता है। अधिकांश व्यक्ति लोभ में अपने प्राण भी गवा देते हैं।

लोभ को दूर करने का सफल और सरल उपाय सन्तोष है। अत्येक मनुष्य को अपने गृहस्थाश्रम की बसने के लिये न्याय, नीति और परिश्रम से धन के उपार्जन का यत्न तो अवश्य करना चाहिये परन्तु लाभ ही यह भी निश्चय रखना चाहिए कि लाभ उतना ही होगा, जितना हमने शुभ कर्म कमाया होगा। यदि शुभ कर्म का उदय न हो तो व्यापार में लाभ नहीं होता। एक साथ एक-सा ही व्यापार बहुत-से मनुष्य करते हैं परन्तु जिसके शुभ कर्म का उदय नहीं होता उसको सफलता नहीं मिलती और जिसके शुभ कर्म का उदय होता है, उसको व्यापार में खूब लाभ होता है। इसलिए अल्प लाभ या अलाभ होने पर यह समझकर सन्तोष करना चाहिए कि हमने पूर्व जन्म में जितनी शुभ कर्म की कमाई की थी उतना ही मिलेगा, एक पाई भी उससे अधिक न मिल सकेगी।

१. सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य रूप रत्नत्रय में जो भी बाह्य व अन्तर्गत परिग्रह (ग्रन्थ) का परित्याग है, उसे निर्ग्रन्थता समझना चाहिए।—वैशेषिक सिद्धान्त कोश (भाग २)—डॉ० जिनेंद्र वर्मा, पृ० ६२०

इसके अतिरिक्त लोभ का विष उतारने के लिए अपनी इच्छाओं को संयमित-परिमित करना चाहिए। अपनी आवश्यकताओं को कम करने वाले रहन-सहन का अव्यास करना चाहिए तथा अपने परिग्रह (मकान, धन, वस्त्र, आभूषण आदि) की अपनी आवश्यकता के अनुसार सीमा कर लेनी चाहिए। 'मैं इतना सचय करूँगा, इससे अधिक न करूँगा।'—ऐसा परिणाम कर लेने पर भी लोभ का विष दूर हो जाता है।

इस तरह लोभ से बचने का उपाय 'त्याग' करना है। ग्रहण या संचय करने में लोभवृत्ति कम नहीं होती, बढ़ती ही जाती है।

भय

आ ५० आशाघरजी ने संसारी जीवों के विषय में लिखते हुए 'सागररत्नमृत' में एक वाक्य-बन्ध दिया है 'पशुःसंज्ञाश्चरासुरः'—संसारी जीव आहार, परिग्रह, भय और मैथुन—इन चार संज्ञाओं स्त्री ज्वर से पीड़ित है अर्थात् ये चारों संज्ञाएँ प्रत्येक जीव को पीड़ा प्रदान किया करती हैं। यह बात प्रत्यक्ष देखने में आ रही है। प्रत्येक जीव चाहे एकेन्द्रिय वृक्ष आदि स्वाभर हो और चाहे द्विन्द्रिय मत्त आदि हो, मनुष्य हो वा पशु पक्षी वा बघ, वह आहार अवश्य करता है, क्योंकि इस भौतिक शरीर की प्राकृतिक बनावट इस तरह की है कि कुछ समय के अंतराल से (केवलज्ञानी के परम औदारिक शरीर के अतिरिक्त) सभी को भूख लगती है। उस भूख का उपशम करना प्रत्येक जीव के लिए अनिवार्य हो जाता है। उत्पन्न होते ही बच्चा सबसे पहले यदि कोई पदार्थ चाहता है तो वह भोजन ही है। उसकी इच्छा को उसकी माता समझ ले, इसके लिये वह रोता प्रारम्भ कर देता है और पुरुषपक्ष के संस्कार से वृक्ष बीने आदि प्रक्रिया द्वारा अपनी भूख मिटाना उसे बिना किसी के सिखाये स्वयं आ जाता है। एकेन्द्रिय पेड़ भी अपनी अड़ों के द्वारा पृथ्वी से पानी और बाद जीव कर अपनी भूख शान्त किया करते हैं। उन्हें यदि बाद, पानी और अपनी भूख के योग्य नहीं मिलता तो वे मुरझाकर, सूख कर मर जाते हैं, जैसे बच्चों को भूख मिटाने के लिये भोजन न मिलने से उनकी मृत्यु हो जाती है। इस तरह प्रत्येक जीव को आहार मज्ञा प्राप्त होती है।

अपने लिये भोजन आदि सामग्री एकत्र करने की आदत भी यब किसी की होती है। प्रत्येक जीव, मनुष्य, पशु-पक्षी अपने रहने के लिए मकान, घोंसला, बिन आदि स्थान अवश्य बनाते हैं और उस मकान में जीवनोंपयोगी वस्तुएँ भी एकत्र किया करते हैं। बृहो के बिलों में बहुत-सा अनाज इकट्ठा रहता है। चींटियाँ भी रात-दिन भोजन इकट्ठा करती रहती हैं। प्रत्येक जीव को अपने शरीर से तो मोह ममता होती ही है, परन्तुबाध्य से मोह ममता का नाम ही परिग्रह है। इस तरह समस्त जीव परिग्रह संज्ञा के बन्धक में भी पड़े हुए हैं।

एकेन्द्रिय से चार इन्द्रिय तक के जीव, सम्पूर्ण जीव तथा नरक निवासी तो सभी केवल नपुंसक लिंग बाने होते हैं, वेधो में स्त्री-वेध पुंवेध ही है, नपुंसक वेध उनमें नहीं होता। शेष सभी पशुओं तथा मनुष्यों में स्त्री, पुंवेध, नपुंसक पाये जाते हैं। अपने-अपने लिंग के अनुसार सभी जीवों की कामवासना होती है। पुंवेध की कामवासना फूस की अग्नि की तरह शीघ्र उत्पन्न होने वाली तथा शीघ्र शान्त होने वाली होती है। स्त्री-वेध की कामवासना कड़े (उपले) की अग्नि के समान ऊपर से शान्त किन्तु भीतर से उग्र होती है और नपुंसक की कामवासना हँटो के षट् के समान ऊपर प्रतीत न होकर भीतर उग्रता से ध्वजकने वाली होती है। इस तरह विभिन्न संसारी जीवों को काम-वेधना हुआ करती है। विभिन्न दो प्राणियों का रस्वर काम-सेवन करना मैथुन संज्ञा है। यह निम्न श्रेणी के जीवों में अधिक और उच्च श्रेणी के जीवों में अल्पमात्रा में पाई जाती है। पशुओं में सिंह सबसे अधिक बलवान् होता है अतः वह पशुओं का राजा कहलाता है। वह सिंह वर्ष में केवल एक बार सिंहनी से कामवासना करता है। सभी से सिंहनी गर्भवती हो जाती है। तदनन्तर दोनों पूर्ण बहुसंख्य से रहते हैं। गाय, भैंस आदि के विषय में भी ऐसी ही बात है। १६ स्वर्ण से ऊपर के बहुमिन्न देव १६ स्वर्वावासियों की अपेक्षा अधिक सुखी होते हैं किन्तु न वहाँ कोई देवी होती है, न वे कभी आयु भर किसी से मैथुन किया करते हैं। फिर पुंवेध कर्म के कारण उनमें मैथुन संज्ञा का अस्तित्व माना गया है। कारण न मिलने से वह वहाँ पर कार्यकारी नहीं होती। इस तरह मैथुन संज्ञा भी ससार के प्रत्येक प्राणी में पाई जाती है।

चौथी संज्ञा 'भय' है। अन्य संज्ञाओं की तरह यह संज्ञा समस्त जीवों में होती है। इसी कारण निर्बल, छोटे-बड़े, स्वाभर, अंधम, नर, पशु, नारकी, देव, सभी जीवों को सदा किसी न किसी तरह का भय बना रहता है। सिंह सबसे बलवान् पशु है किन्तु मृत्यु और अग्नि से वह भी डरता है। सरकस में रिंग मास्टर के चाबुक की फटकार के भय से उसी बलवान् सिंह को अग्नि में से निकलना पड़ता है। मच्छियों के काटने के डर से वह अखेरीं मुखा में जाकर मोता है। मृत्यु-भय तो बहुमिन्न को भी भीर बना देता है। इस तरह भय संज्ञा से भी कोई जीव छूटा हुआ नहीं है।

भय के सात भेद हैं—१. इह लोक सम्बन्धी भय, २. परलोक सम्बन्धी भय, ३. मरण भय, ४. वेदना भय, ५. अरसा भय, ६. अशुक्ति भय ७. अकस्मात् भय ।

प्रत्येक जीव अपने वर्तमान भय में अनेक प्रकार के भयों से सदा भयभीत बना रहता है। पुत्र, स्त्री, मित्र आदि न लूट जायें, मेरा धन नष्ट न हो जाए, मेरी मान-प्रतिष्ठा मिट्टी में न मिस जाए, मेरा कोई अन्त-संघ न हो जाए, मेरी पुत्री बहिन को ब्रह्मचर्य न आ जाए, मेरी स्त्री-पुत्री आदि का अपमान न हो जाए, मेरे पुत्र की जायजीबिका छिन्न-भिन्न न हो जाए। मेरा मकान, जमीन आदि न छिन जाए, मेरी अयधीति न फँस जाए, मेरा या मेरे परिवार का कोई अंग भय न हो जाए, मेरा शरीर लकवा आदि से निष्क्रिय न बच जाए, मैं अस्वास्थ्य न हो जाऊँ इत्यादि इस लोक-सम्बन्धी अनेक प्रकार के भय मनुष्य को सतत सताते रहते हैं।

परलोक में पता नहीं मुझे कैसा कुल मिलेगा ?, कैसे घर में मेरा जन्म होगा ?, कैसा मेरा परिवार होगा ?, कैसा मेरा शरीर, रूप-रस तथा अंगोपगुण होंगे ?, पुत्र भार्या आत्माकारी होंगे या नहीं ?, धन होगा या नहीं ?, दीर्घायु होगी या नहीं ?, जीवन में सुख शान्ति हो सकेगी या नहीं ?, कहीं मरक में तो न जाना पड़ेगा ?, कहीं यशुपति का शरीर तो न मिलेगा, कीड़े मकोड़ों की श्रोणि में तो कहीं जन्म न लेना पड़ेगा, कहीं फिर निषाद भय मे तो बुराई न उठनी होगी ? इत्यादि अनेक प्रकार से परमेश्वर के विषय में दुःखदायक अमानिजनक परिस्थितियों से भयभीत होना 'परलोक' भय है।

संसारि जीव को और कोई भय हो या न हो किन्तु अपने मरने का भय तो प्रत्येक जीव को होता ही है। मरने के बचने के लिए यह जीव यथा-संभव सभी यत्न करता है। टट्टी का कीड़ा भी मृत्यु से उतना डरता है जितना कि केषों का अविपत्ति डर।

अनेधनमन्वे कीदृश्य सुरेन्द्रस्य सुरासये ।

समाप्ता जीविताकांक्षा सत्तं मृत्युभय इयोः ॥

टट्टी मे रहने वाले कीड़े तथा स्वर्ग मे रहने वाले इन्द्र की जीवन की इच्छा और मृत्यु का भय एक समान हैं।

अपने आप को मृत्यु से बचाने के लिए मनुष्य या अन्य कोई जीव अपनी समस्त सम्पत्ति, यहाँ तक कि अपने परिवार, का त्याग करने के लिये तैयार हो जाता है।

शरीर मे बड़ा-सा कांटा चुभता है, उसकी पीड़ा भी कोई नहीं उठाना चाहता। जीवन मे अनेक तरह की दुर्घटनाएँ हो जाती हैं जिससे शरीर क्षत-विक्षत हो जाता है। उसकी भारी वेदना तो जीव स्वयं से भी नहीं सहना चाहता। इसी कारण संसारि जीवों को सदा भय बना रहता है कि कहीं मुझे बाघ, कान, नाक, शिर में पीड़ा न हो जाए, बाँट, घाँसे, छाती, पैर में किसी तरह की वेदना न हो, हाथ पैर आदि अंग-उपांग मे कोई ऐसा अचानक रोग न हो जाए जिसके बर्द से मैं बेचैन हो जाऊँ ? इत्यादि वेदना (शारीरिक पीड़ा) का भय जीव को सदा बना रहता है।

प्रत्येक जीव अपने जीवन की सुख-शान्ति बनाने के लिए रक्षा के अनेक साधन जुटाता है। फिर भी उसे भय बना रहता है कि कभी कोई आपत्ति मेरे ऊपर न आ जाए जिससे बचाने वाला कोई न हो। मेरे अनेक शत्रु हैं, कहीं अकेले होने पर मुझे कोई मार पीट न है। सोते समय रात मे आकर कोई मेरा माल न उठा ले जाए। पापकर्म के उदय से कोई ऐसा दुःख न आ जाय जिससे कि छुटकारा न मिल सके। इस तरह अरसा भय से जीव भयभीत बने रहते हैं।

मनुष्य अपने परिवार, धन, सम्पत्ति आदि की रक्षा के लिये अच्छा मजबूत मकान बनाता है, बुढ़ किबाड़ फाटक लगाता है, मजबूत ताले लगाता है फिर भी उसे डर लगा रहता है कि कोई तेन्ख लगा कर, सीढ़ी लगाकर या कमन्च से मकान मे न घुस जाए। किसी तरह ताला न टूट जाए, तिजोरी खोलकर कोई माल न निकाल ले जाए। अपने माल को सुरक्षित रखने के लिए जो प्रयत्न मैंने किए हैं वे पर्याप्त नहीं हैं—इत्यादि अशुक्ति भय जीव को सदा लगा रहता है।

मनुष्य पर जिना सोची-बिचारी अनेक प्रकार की आपत्तियाँ आ जाती हैं। उनसे भी सब कोई डरता रहता है कि कहीं घर मे आग न लग जाए, कहीं आते-जाते कोई मकान मेरे ऊपर न गिर पड़े, मोटर गाड़ी आदि की दुर्घटना मे न फँस जाऊँ, अचानक कोई ऐसी विपत्ति न आ खड़ी हो जिसमे मेरा सम्मान बसा जाए। मैं सुख दिखाने योग्य न रहूँ। इत्यादि अनेक प्रकार के अकस्मात् भय से यह जीव सदा भयभीत रहता है।

इस तरह इन सात प्रकार के भयों से संसारि जीव सदा भयभीत रहते हैं। किन्तु भयभीत नहीं होता है जिसका हृदय

स्वच्छ नहीं होता। पापमासना जिसके हृदय में बनी रहती है। ससार में प्रत्यक्ष दिखाई देता है कि पापी सदा अपकीर्ण रहता है। वह सुकृ-विभ्रम कर हिंसा, कलह, चोरी, व्यभिचार, बेईमानी करता है। अतः उसका हृदय कौतवा रहता है कि कभी भय कुल गया तो इसी कल में छाँपी, बैल आदि का वण्ड धुपताना पड़ेगा। कहीं परबन में भी दुर्घति न सहनी पड़े, कहीं हँटरों की मार न खानी पड़े। पापकर्म को बाँझा है उससे कोई आपत्ति न आ जाए। इत्यादि सातों तरह के भय पापी को सदा डराते रहते हैं।

धर्मात्मा का हृदय सुदृढ स्वच्छ रहता है। वह निश्चित होकर सर्वत्र धूमता है। उसको पुलिस, सेना आदि का कुछ भी भय नहीं होता। सत्य व्यवहार के कारण वह सदा निर्भय रहता है। धर्म-कार्य करते रहने से ससार में उसका कोई झग्न नहीं होता। सभी जीव उसके मित्र होते हैं। वह पुण्य कर्म उपाजैन करता है। अतः उसे न इस लोक में कोई भय होता है, न वह मरने से डरता है क्योंकि उसे निश्चय होता है कि मरने के पश्चात् मुझे नरक आदि में न जाना पड़ेगा। इस तरह उसे अरक्षा, अकस्मात्, बेचना आदि कोई भी भय नहीं होता।

जिस मनुष्य को आत्म भद्रा हो जाती है, उस मनुष्य को शरीर से ममता नहीं होती। वह तो इस शरीर को अपने जिसे कुछ दिन तक का किराये का मकान समझता है। उसे तो अपने आत्मा की ओर ही लग्न होती है। उसको दृढ़ ब्रह्मा होती है कि मेरी आत्मा अजर-अमर है, न वह कभी मरता है न जन्म लेता है। आत्मा को कोई शत्रु न काट सकता है, न अग्नि जला सकती है, न पानी घसा सकता है। जलना, कटना, गलना, सूखना आदि शरीर का होता है, तो मुझे कोई प्रयोजन नहीं। मेरे आत्मा में जिस कार्य से ब्रह्मान्ति पैदा हो ऐसे राग, द्वेष, मोह, क्रोध, लोभ, हिंसा आदि मुझे न करना चाहिये।

जैसी मैंने पहले जब मैं कर्मों की कमाई की है उसका वैसा फल मुझे अवश्य मिलेगा। यदि अपने अमुक कर्म के फल में कुछ क्षण की हानि, शरीर का कष्ट, पुत्र आदि का मरण मुझे हो तो उस फल को शांत भाव से सह लेना चाहिये क्योंकि रोने-पीटने से वह कुछ कम न होगा, अधिक मालूम होगा और आर्त ध्यान से जागे के लिये दुःखदायक बंध होगा। क्षण आदि से उसे मोह नहीं होता। इसलिए न उसको इस लोक का भय होता है, न परलोक का, न मरण का, न बेचना का, न अरक्षा का, न अगुणित का और न अकस्मात् भय से वह डरता है। वह अपनी अजर-अमर आत्मा में तन्मय रहता है। इसलिए निर्भय बनने के लिये आत्मब्रह्मा तथा धर्म का आचरण करना चाहिये।

शान्ति

आत्मसुख का मार्ग ही शान्ति का मूल कारण है। इसीलिए महान् पुरुष ससार में रहते हुए भी हमेशा शान्ति की भावना किया करते हैं, जैसे कि अतृप्ति ससार में रहते हुए इस प्रकार की भावना किया करते थे :—

पाणि पात्र पवित्र भक्षणपरिणत जन्ममस्वस्वमनुष्य,

विस्तीर्ण वस्त्रमासा सुविश्रामस्तत्पुण्यस्वस्वमनुष्यं।

येषा निःसंगतांगी करमपरिणतिः स्वात्मसन्तोषिमत्ते,

अम्याः सन्त्यस्त-वैज्यवसितकरनिगराः कर्म निर्मुलवर्णिः॥

ये ही प्रसन्न के भाजन हैं, ये ही धन्य हैं, उन्होंने ही कर्म की जड़ काट दी है—जो अपने हाथों के सिंघा और किसी पाप की आवश्यकता नहीं समझते, जो धूम-धूम कर पिशा का जन्म खाते हैं। जो इसी दिशाओं को ही बन्धन समझ कर गम्य रहते हैं, जो सारो पृथ्वी की ही अपनी निर्मल छाया समझते हैं, जो दीनता से घृणा करते हैं और जिन्होंने आत्मा में ही सन्तोष कर लिया है।

ससार का प्रत्येक जीव सुख और शान्ति चाहता है। दुःख और ब्रह्मान्ति कोई भी जन्म अपने लिये नहीं चाहता। परन्तु संसार में सुख-ब्रह्मान्ति है कहीं? प्रत्येक जीव किसी न किसी कारण से दुःखी पाया जाता है। जन्म, मरण, बुद्ध, व्यास, रोष, अपमान, [सीड़ा, भय, चिन्ता, डंभ, घृणा, भ्रिय-विभोग, अनिष्ट-संयोग आदि दुःख के कारणों में से अनेक कारण प्रत्येक जीव को लगे हुए हैं। इसी कारण प्रत्येक जीव किसी न किसी तरह व्याकुल है और व्याकुलता ही दुःख का मूल है। निराकुलता ही परम सुख है। अनन्त निराकुलता कर्मों के क्षय हो जाने पर प्राप्त होती है। इस मुक्ति के साधन तप, त्याग, सत्य, सुब्रह्मान्ति के साधन हैं और क्रोध, माल, माया, लोभ, मिथ्यात्व-राग, द्वेष, क्रोध आदि विद्वेष्ट भाव कर्मव्यय के कारण हैं। ये ही विद्वेष्ट भाव दुःख और ब्रह्मान्ति के साधन हैं।

पुरुष स्वस्ती-पुरुषों को परिवार के पानन-पोषण की चिन्ता रहती है। उस चिन्ता को कम करने के लिये वे धन-संचय परिग्रह एकत्र करने में लग जाते हैं। उस धन-परिग्रह का उपाजैन तथा संचय करते हुए कभी किसी पर क्रोध, किसी के साथ मार, किसी से भाव, लोभ आदि करने पड़ते हैं। उनसे ही मानसिक तथा शारीरिक दुःख होता है। परिग्रह त्यागी धुनिराज की

छन-संघय, परिग्रहसंघय की चिन्ता नहीं होती। अतः उनको मानसिक दुःख, चिन्ता और अशान्ति भी नहीं होती। वों बाहर से देखने वाले उनको नम्र अकिंचन देखकर अपने मोटे बिचार से उनको बने ही दुःखी मान बैठे परन्तु सूक्ष्मदर्शी बुद्धिमान समझते हैं कि एकान्त-बासी, नम्र, अपरिग्रही मुनि महान् सुखी हैं। नीतिकार ने कहा है—

चिन्तातुराणां न सुखं न मित्रा, अज्ञातुराणां न वसुने तेजः।

अर्थात्तुराणां न सुहृन् वसुः, कामातुराणां न अयं न सज्जा ॥

चिन्तामुक्त स्त्री-पुरुषों को न तो नीद आती है और न किसी तरह का सुख होता है। चिन्ता के कारण उन्हें अशान्ति बनी रहती है। पूछें मनुष्य के शरीर में न बस रहता है, न तेज। स्वार्थी मनुष्य का न कोई मित्र होता है, न भाई भादि कोई सम्बन्धी होता है और कामातुर मनुष्य को न किसी तरह की सज्जा रहती है, न अय। इस तरह चिन्ता महान् दुःख का मूल है।

चिन्ता चिन्ता सत्तास्थाता, विन्नुमात्रं विनोवता।

चिन्ता बहसि निर्भीच, चिन्ता किन्तु सजीवकम् ॥

मृतक मनुष्य को जलाने की 'चिन्ता' और 'चिन्ता' ये दोनों शब्द प्रायः बराबर हैं, केवल एक बिन्दु का ही दोनों में अन्तर है। परन्तु इनके अर्थ में महान् अन्तर है क्योंकि चिन्ता तो निर्जीव मनुष्य को जलाती है किन्तु चिन्ता जीवित मनुष्य को जला देती है।

जब तक लड़के पढ़ते रहते हैं, तब तक विद्यार्थी-अवस्था में निश्चित सुखी रहते हैं। उनके माता-पिता स्वयं कष्ट सहन करके भी उनकी पढ़ाई की व्यवस्था बनाये रखते हैं। उन विद्यार्थियों को धनोपाजन आदि की चिन्ता नहीं रहती। जब कोई विद्यार्थी नव वीर्य की उम्रमें भी अपनी जीवन-सहचरिणी पाने को लासालयित होकर जब अपने विवाह की तैयारी में योग देता है तभी से उसके ऊपर चिन्ता का भूत सवार हो जाता है। जब उसका विवाह हो जाता है तब कुछ दिन तो कामवासना में रात-दिन डूबा रहता है, तदनन्तर गृहस्थाश्रम बनाने के लिये रुपये-पैसे तथा विविध पदार्थों के संग्रह की चिन्ता सवार हो जाती है। यदि कहीं लोभाभ्यया बुभुक्ष से कोई सत्यान हो गई तो उसका जीवन और भी विपत्ति में फँस जाता है। एक अनुभवशी व्यक्ति ने विवाहित मनुष्य की स्थिति वर्णित की है—

‘मूल गये राघ रग, मूल गये जकड़ी, तीन चीजें याद रहैं, जोन तेस लकड़ी’।

एक युवक ने बड़ी प्रसन्नता के साथ अपने गुरु को यह शुभ समाचार सुनाया कि ‘गुरु जी ! मेरी बंगनी हो गई है।’ अनुभवशी गुरु ने उसे उत्तर दिया कि ‘मूल ! तेरी बंगनी नहीं हुई, तेरी ढंगनी हुई है।’ तेरे ढंगने (फसने) का फटा तेरे गले में आ पड़ा है। कुछ दिन पीछे उसी मयबुक ने मुकराते हुए अपने गुरु को कह सुनाया कि ‘गुरुजी ! मेरी शादी हो गई है।’ गुरु ने इसक उत्तर में कहा कि ‘मूल ! तू प्रसन्न होता है, तेरी शादी नहीं हुई बल्कि तेरे जीवन की लकड़ी गुरु हो गई है।’

इस तरह अशान्ति और दुःख का कारण एक तो गृहस्थाश्रम के लिये विविध परिग्रह का संघय करना है। अशान्ति का दूसरा कारण ‘अविवेक से जलबाजी में काम करना’ है। मनुष्य विवेक से खूब मोच-बिचार करके जो कार्य करता है, वह कार्य ठीक होता है। उसमें दुःख नहीं मिलता, न चिन्ता का अवसर आता है। राजा भोज के समय में एक कवि ने एक श्लोक बनाया—

सहसा विप्रसीत न क्रियानविवेकः परमापदो वसुः।

युते हि विमृशकारिण, गुणलुब्धाः स्वयमेव सम्पदाः ॥

अर्थात् जलबाजी में कोई कार्य नहीं कर शान्ता चाहिये। अविवेक (कर्तव्य अकर्मव्य का ज्ञान न होना) अनेक बड़ी विपत्तियों का घर है। सोच-विचार करके कार्य करने वाले मनुष्य को अनेक सम्पत्तियाँ स्वयमेव प्राप्त हो जाती हैं।

उस कवि को अपने इस श्लोक पर अच्छा विश्वास और अभिमान था। उसको एक बार रुपये की आवश्यकता हुई। तब वह एक धनिक सेठ के पास गया। उसने सेठ से कहा कि मुझको एक हजार रुपये की आवश्यकता है आप मुझको मेरा एक श्लोक बन्धक (गिरवी) रख कर मुझे कृपा दे दे। जब मेरे पास पास रुपये आ जावेंगे तब मैं अपना श्लोक आपको रुपये देकर वापिस के जाऊंगा। सेठ ने श्लोक को अच्छी नीति न पूर्ण समझ कर गिरवी रखकर उस कवि को एक हजार कृपा दे दिया। सेठ ने वह श्लोक अपने भयनकण में मोटे सुन्दर अक्षरों में लिखवा दिया। कुछ दिन पीछे सेठ के घर एक पुत्र का जन्म हुआ। बहुत हर्ष मनाया गया और उसका सालन-पालन बड़े प्रेम से होने लगा। जब उसका पुत्र ५ वर्ष का हो गया तब सेठ अपने घर का ममस्त प्रबन्ध करके परदेश को चला गया। व्यापार करते-करते सेठ को ११-१२ वर्ष विदेश में हो गये। तब वह बहुत-सा धन कमा कर अपने घर वापिस लौटा। जब अपने नगर में पहुँचा तब रात्रि हो गई थी। सेठ दबे पैर अपने घर जा पहुँचा। घर में पहुँच कर उसने देखा कि उसकी पत्नी एक युवक के साथ एक ही चारपाई पर सो रही है। सेठ ने सोचा कि ‘दीर्घकाल तक परदेश में रहने के कारण सेठानी ने किसी युवक से मित्रता करली है, उसी युवक के साथ वह सो रही है। मेरी पत्नी चरित्र-व्रष्ट हो गई है।’ ऐसा सोच कर उसको अपनी पत्नी तथा उसके साथ सोते हुए उस

मुचक के ऊपर बहुत क्रोध आया और उसने दीवार पर टपी हुई तलवार से दोनों का सिर काट देने का विचार किया कि उसी समय उसकी दृष्टि उस श्लोक पर आ पड़ी। श्लोक देखते ही वह सचेत हो गया। उसने सोचा 'सहसा विवर्धत न क्रियामविवेकः परमापदा पदम्।' अर्थात् जल्दबाजी में कोई कार्य नहीं करना चाहिए, अविवेक अनेक आपत्तियों का घर है। वह तलवार खींचने से रुक गया। उसने ठीक बात जानने के लिए अपनी सेठानी को जगया। सेठानी तुरन्त उठ बैठी। उसने देखा कि उसका पति आ गया है। प्रसन्नता से वह फूली न समझी। तत्काल उसने अपने साथ सोते हुए उस मुचक को जगया और कहा 'पुत्र! उठ, देख तेरे पिता जी आ गए हैं। इनके चरण छू। तू जब पाँच वर्ष का था तब वे परदेश में व्यापार करने गये थे। आज ११-१२ वर्ष पीछे लौट कर आये हैं।'।

सेठ को यह जानकर कि सेठानी के साथ सोने वाला नवयुवक उसी का अपना पुत्र है, उसकी आत्मा दूर हो गई। वह उस नीति के श्लोक पर बहुत प्रसन्न हुआ कि इस श्लोक ने मेरे बस का नाश होने से बचा लिया। इस हर्ष के उपलक्ष्य में उस सेठ ने उस कवि को बुलाकर एक हजार स्वर्ण और पारिवारिक दिया। सारांश यह है कि अविवेक और जल्दबाजी दुःख और अशान्ति का कारण बन जाते हैं। नीतिकार ने कहा है—'मुचिन्त्य चोक्त मुचिन्त्या यत्कृत मुदीर्घकालेपि न याति विक्रियाम्।' अर्थात् अच्छी तरह चिन्तन करके जो कुछ कहा जाए और जब विचार कर जो कार्य किया जाए, उस वचन और कार्य में दीर्घकाल तक भी कुछ बिगाड़ उत्पन्न नहीं होता। इस कारण प्रत्येक कार्य को सोच-समझ कर करना चाहिये।

अशान्ति का एक प्रमुख कारण क्रोध कषाय है। मनुष्य क्रोध में अघा होकर अपनी विवेक बुद्धि को खो बैठता है। उसका मन बेकाबू हो जाता है। अतः मुच के गाली आदि अप्रगल्भ बकने लगता है, और जिस पर उसे क्रोध आता है, उसे मार-पीट डालता है। अपना धात कर लेता है, आग लगा लेता है, मार काट कर डालता है। इस तरह बड़ी अशान्ति और क्लेश पैदा कर देता है।

एक काले सर्प के फण पर एक मक्खी आ बैठी। उमने फण हिनाया, मक्खी उड़ गई। फिर बहा आ बैठी। सर्प ने फिर फण हिना कर उड़ा दिया, किन्तु मक्खी बार-बार उसके फण पर आकर बैठने लगी। सर्प को मक्खी पर बहुत क्रोध आया। उसने मक्खी को मार डालना चाहा। सामने सड़क पर एक बैलगाड़ी आ रही थी। सर्प ने यह विचारा कि मैं गाड़ी के पहिये के नीचे अपना फण रख दूँगा जब गाड़ी का पहिया मक्खी पर आएगा, मैं अपना फण झट खींच दूँगा। मक्खी पहिये के नीचे पिचक कर मर जायगी। सोच कर सर्प ने अपना फण गाड़ी के पहिये के नीचे रख दिया। तब मक्खी तों उड़ गई किन्तु सर्प पिचक कर मर गया।

रीछ को जब क्रोध आता है तब उसके पास कोई न हो तो वह अपने आपको ही बचा डालता है। क्रोध की अशान्ति दूर करने का एक उपाय मीन धारण करना है। क्रोधी मनुष्य के सामने व्यस्त यदि चुप रह जाए तो क्लेश कलह बढ़ने नहीं पाता, स्वयं शान्त हो जाता है।

एक स्त्री का पति बहुत क्रोधी था। वह प्रतिदिन अपनी पत्नी को डंडे से मार लगाता था। हजार गालियाँ देकर वह उसका मन लुब्ध कर देता था। अपने पति के इस व्यवहार से वह अत्यन्त दुःखी थी। जब वह बहुत दुःखी हुई तो एक दिन एक नृद स्त्री के पास गई और उसको अपना सारा दुःख कह सुनाया। वह नृदा स्त्री अच्छी अनुपम थी, घर-कलह के कारणों को खूब जानती थी। उसने एक बोतल में पानी भर कर थोड़ा-सा नमक डाल दिया तथा कुछ मन्त्र पढ़ने का बहाना किया। वह बोतल उसको दे दी और कहा कि जब तेरा पति आकर तुझे गालियाँ देनी शुरू करे, उस समय तू इस बोतल में से कुछ पानी निकाल कर अपने मुख में रख लिया कर। जब तक वह गालियाँ देता रहे तब तक इस पानी को मुख में ही रक्खे रहना। जब वह चुप हो जाए तब तू उस पानी को पी जाना। वह स्त्री असन्त होकर उस बोतल के पानी को औषधि समझ कर घर ले गई।

उसका पति जब घर आया और घर आते ही उसने गालियाँ देना प्रारम्भ किया तभी उस स्त्री ने बोतल में से थोड़ा पानी निकाल कर अपने मुख में भर लिया। मुख में पानी भरा होने के कारण वह अपने पति की गालियों का कुछ भी उत्तर न दे पाई। इस कारण उसका पति थोड़ी देर गाली देकर अपने आप चुप हो गया। डंडा तो उसने हाथ में उठाया ही नहीं। मार न लगने से और थोड़ी गालियाँ मिलने से वह स्त्री बुढ़िया की औषधि पर बड़ी प्रसन्न हुई। उसका वह दिन शान्ति से व्यतीत हुआ।

दूसरे दिन उसके पति ने घर आते ही जब गाली देना शुरू किया, उसी समय उसकी स्त्री ने पहले दिन की तरह उस बोतल का पानी मुख में भर लिया। पत्नी की ओर से कुछ भी उत्तरना न पाने के कारण वह जल्दी चुप हो गया। मार-पीट तो कुछ हुई ही नहीं। ऐसा प्रतिदिन होने लगा। इससे उस मनुष्य का क्रोध क्रमशः कम होता गया। उधर जोतल की दवा भी समाप्त हो गई। जब वह फिर बुढ़िया से दवा लेने गई तब बुढ़िया ने दवा का रहस्य बतलाया कि दवा अपने पति के क्रोध के समय मीन धारण करना ही है। स्त्री ने उस दिन से ऐसा ही किया। स्त्री के मीन रखने से उसके पति का क्रोधी स्वभाव भी बदल गया और उस घर में क्लेश, अशान्ति मिट गई, शान्ति स्थापित हो गई। इस तरह क्रोध कषाय और अज्ञान ही अशान्ति का कारण है। शान्ति के लिये इन दोनों को कम करते जाना चाहिये।

व्यक्ति एवं समाज

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

जैन-संस्कृति की प्रासंगिकता

जैन-संस्कृति की सबसे बड़ी देन अहिंसा है। अहिंसा का महान् विचार, जो आज विश्व की ज्ञान्ति का सर्वश्रेष्ठ साधन समझा जाने लगा है और इसी अनोखे जीवन के सम्मुख महारक शक्तियां कुण्ठित होती दिखाई देने लगी हैं, जैन-संस्कृति के महान् उन्मायको द्वारा ही हिंसा-काण्ड में लगे हुए उन्मत्त सत्तार के सामने रक्खा गया था।

जैन-संस्कृति का महान् सन्देश है कि कोई भी मनुष्य समाज से सर्वथा पृथक् रहकर अस्तित्व कायम नहीं रख सकता। समाज में घुल-मिल कर ही वह अपने जीवन का आनन्द उठा सकता है और दूसरे, आस-पास के सभी साधियों को भी उठाने दे सकता है। जब यह निश्चिन है कि व्यक्ति समाज में अलग नहीं रह सकता, तब यह भी आवश्यक है कि वह अपने हृदय को उचार बनाए, विशाल बनाए, विराट बनाए और जिन लोगों से खुद को काम लेना है, उनके हृदय में अपनी ओर से पूर्ण विश्वास पैदा करे। जब तक मनुष्य अपने पार्श्ववर्ती समाज में अपनेपन का भाव पैदा न करेगा अर्थात् जब तक दूसरे लोग उसको अपना आदमी न समझेंगे, और वह भी दूसरों को अपना आदमी न समझेगा, तब तक समाज का कल्याण नहीं हो सकता। एक-दूसरे का आपस में अविश्वास ही विनाश का कारण बना हुआ है।

सत्तार में जो चारों ओर दुःख का हाहाकार है, वह तो प्रकृति की ओर से मिलने वाला मामूली-सा ही है। यदि अन्तः निर्दोशता किश्रा जाए तो प्रकृति दुःख की शरणा हमारे मुख में ही अधिक सहायक है। वास्तव में जो कुछ भी अन्तः का दुःख है, वह मनुष्य के ऊपर मनुष्य के द्वारा ही लाया हुआ है। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपनी ओर से दूसरों पर किए जाने वाले दुःखों को हटा ले, तो वह सत्तार आज ही नरक से स्वर्ग में बदल सकता है।

जैन-संस्कृति के महान् सम्कारक अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर ने तो राष्ट्रों में परस्पर होन वाले युद्धों का हल भी अहिंसा के द्वारा बनवाया है। उनका आदर्श है कि धर्म-प्रचार के द्वारा ही विश्व धर के प्रत्येक मनुष्य के हृदय में यह जन्म दो कि वह स्व में ही मनुष्य रहे, पर की ओर आक्रुष्ट होने का कभी भी प्रयत्न न करे। पर की ओर आक्रुष्ट होने का अर्थ है दूसरे के सुख-साधनों को देखकर लालायिन हो जाना और उन्हें छीनने का दुस्साहस करना।

जब तक नदी अपने पाट में प्रवाहित होती रहती है, तब तक उससे सत्तार को लाभ ही लाभ है, हानि कुछ भी नहीं। उसी ही वह अपनी सीमा से हटकर आस-पास के प्रदेश पर अधिकार जमाती है, बाढ़ का रूप धारण करती है, तो सत्तार में हाहाकार मच जाता है, प्रलय का दृश्य लक्ष्य हो जाता है। यही दशा मनुष्यों की है। जब तक सब के सब मनुष्य अपने-अपने स्व में ही प्रवाहित रहते हैं, तब तक कुछ अवस्थिति नहीं है। अशान्ति और मर्ष का वातावरण बही पैदा होता है, जहां मनुष्य अपने आप से बाहर फैलना शुरू करता है, दूसरों के अधिकारों को कुचकता है और दूसरों के जीवनोपयोगी साधनों पर अधिकार जमाने लगता है।

प्राचीन जैन-साहित्य उठाकर आप देख सकते हैं कि भगवान् महावीर ने इस विषय में बड़े स्तुत्य प्रयत्न किये हैं। वे अपने प्रत्येक गुरुत्व शिष्य को पाषाणों पर लिखते हुए ज्ञान की मयादा में सर्वदा स्व में ही सीमित रहने की शिक्षा देते हैं। व्यापार, उद्योग आदि क्षेत्रों में उन्मोहन ग्रंथें प्रवृत्तायियों को अपने न्याय-प्राप्त अधिकारों से कभी जाने नहीं बढ़ने दिया। प्राप्त अधिकारों से भागे बढ़ने का अर्थ है, अपने दूसरे साधियों के साथ सधर्म में उतरना।

जैन-संस्कृति का अन्तर आदर्श है कि प्रत्येक मनुष्य अपनी उचित आवश्यकता की पूर्ति के लिये ही उचित साधनों का सहारा लेकर उचित प्रयत्न करे। आवश्यकता में अधिक किसी भी सुख-साधनी का संग्रह कर रखना, जैन-संस्कृति में बुरी है। व्यक्ति, समाज

अथवा राष्ट्र क्यों लड़ते हैं ? इसी अनुचित सङ्ग्रह-वृत्ति के कारण । दूसरों के जीवन में सुख-साधनों की उपेक्षा कर मनुष्य कभी भी सुख-धाति नहीं प्राप्त कर सकता । अहिंसा के बीच अपरिग्रह-वृत्ति में ही इन्हें जा सकते हैं । एक अपेक्षा से कहें, तो अहिंसा और अपरिग्रह वृत्ति दोनों पर्यायवाची शब्द हैं ।

आत्म-रक्षा के लिये उचित प्रतिकार के साधन जुटाना जैन धर्म के विरुद्ध नहीं है परन्तु आवश्यकता से अधिक सन्तुष्टि एवं संगठित शक्ति अवश्य ही सशस्त्र-सैन्य का अभिनय करेगी, अहिंसा को मरणोन्मुखी बनाएगी । अतएव आरम्भ में करें कि पिछले कुछ वर्षों में जो शस्त्र-सन्ध्यास का आन्दोलन चल रहा था, प्रत्येक राष्ट्र को सीमित युद्ध-सामग्री रखने को कहा जा रहा था, उसे तीर्थंकरों ने हजारों वर्ष पहले चलाया था । आज जो काम कानून द्वारा, पारम्परिक विधान के द्वारा लिया जाता है, उन दिनों वह उपदेशों द्वारा लिया जाता था । भगवान् महावीर ने बड़े-बड़े राजाओं को जैन-धर्म में दीक्षित किया था और उन्हें नियम दिया था कि वे राष्ट्र-रक्षा के काम में आनेवाले शस्त्रों से अधिक सशस्त्र न करें । साधनों का आधिक्य मनुष्य को उद्दण्ड बना देता है । प्रभूता की सामंसा में आकर वह कही न कही किसी पर चढ़ दौड़ेगा और मानव-सत्कार में युद्ध की आग भड़का देगा । इस दृष्टि से जैन-तीर्थंकर हिंसा के मूल कारणों को उखाड़ने का प्रयत्न करते रहे हैं ।

जैन तीर्थंकरों ने कभी भी युद्धों का समर्थन नहीं किया । जहाँ अनेक धर्माचार्य साम्राज्यवादी राजाओं के हाथों की कठपुतली बन कर युद्ध के समर्थन में लगते आए हैं, युद्ध में मरने वालों को स्वर्ग का मालिक दिखाते आए हैं, राजा को परमेश्वर का अंश बताकर उसके लिए सब कुछ अर्पण करने का विचार करते आए हैं, वहाँ जैन तीर्थंकर इस सम्बन्ध में काफी कट्टर रहे हैं । प्रश्न, व्याकरण और भगवती सूत्र युद्ध के विरोध में क्या कहते हैं ? यदि योद्धा-सैन्य कष्ट उठाकर देखने का प्रयत्न करेंगे तो बहुत कुछ युद्ध विरोधी विचार-सामग्री प्राप्त कर सकेंगे । आप जानते हैं, मगधाधिपति अजातशत्रु कुणिक भगवान् महावीर का कितना अधिक उत्कृष्ट श्वेत था । औपपातिक सूत्र में उसकी मक्खि का बिज बरम सीमा पर पहुँचा दिया है । प्रतिदिन भगवान् के कुशल समाचार जानकर फिर अन्न जल ग्रहण करना, कितना उग्र नियम है । परन्तु बैलानी पर कुणिक द्वारा होने वाले आक्रमण का भगवान् ने खरा भी समर्थन नहीं किया, प्रद्युम्न नरक का अधिकारी बताकर उसके पाप-कर्मों का भण्डाफोड़ कर दिया । अजातशत्रु इस पर रुष्ट भी हो जाता है । किन्तु भगवान् महावीर इस बात की कुछ भी परवाह नहीं करते । भवा पुण्य अहिंसा के अवतार रोमाचकारी नर-सहाय का समर्थन कैसे कर सकते थे ?

जैन तीर्थंकरों की अहिंसा का भाव आज की मान्यता के अनुसार निष्क्रियता का रूप भी न था । वे अहिंसा का अर्थ प्रेम, परोपकार, विश्व-बन्धुत्व करते थे । स्वयं आनन्द में जीओ और दूसरों को जीने दो । जैन तीर्थंकरों का आदर्श यहाँ तक सीमित न था । उनका आदर्श था दूसरों के जीने में मदद करो, बल्कि अवसर आने पर ऐसे जीवन को कोई महत्त्व न देते थे, जो अन-सेवा के मार्ग से सर्वथा दूर रह कर एकमात्र भक्तिवाद के अर्थ (पुण्य क्रिया-काण्डों) में ही उलझा रहता हो ।

भगवान् महावीर ने तो एक बार यहाँ तक कहा था कि मेरे मेवा करने की अपेक्षा दीन-दुःखियों की मेवा करना कहीं अधिक श्रेयस्कर है । मैं उन पर प्रमत्त नहीं, जो मेरी भक्ति करने हैं, माना फेर है, बल्कि मैं तो उन पर प्रसन्न हूँ, जो मेरी आज्ञा का पालन करते हैं । मेरी आज्ञा है—प्राणीमात्र को सुख-मुक्ति और आराम पहुँचाना । भगवान् महावीर का महान् ज्योतिर्मय सन्देश आज भी हमारी आँखों के सामने है । उस सन्देश का सूक्ष्म बीज यदि हमसे तो कोई देखना चाहे तो उत्तराख्यम सूत्र की सर्वार्थ सिद्धि वृत्ति में देख सकता है ।

अहिंसा के अग्रगण्य सदेववाहक भगवान् महावीर हैं । आज तक उनकी के अमर मन्त्रों का गौरव-मान गाया जा रहा है । आपको मालूम है कि आज से ढाई हजार वर्ष पहले का समय भारतीय संस्कृति के इतिहास में एक महान् अन्धकारपूर्ण युग माना जाता है । देवी-देवताओं के आगे पशु-बलि के नाम पर रक्त की नदियाँ बहाई जाती थी, और मुग़लान का दौर चलता था । असुरपत्नी के नाम पर करोड़ों की सन्ध्या में मनुष्य अत्याचार की चक्की में घिस रहे थे । स्त्रियों को भी मनुष्योचित अधिकारों से वंचित कर दिया गया था । एक क्या, अनेक रूपों में सब ओर हिंसा का विनाश साम्राज्य छाया हुआ था किन्तु भगवान् महावीर ने उस समय अहिंसा का अमृतमय सन्देश दिया जिससे भारत की काया पलट गई । मनुष्य राजसी पावों से हटकर मनुष्यता की सीमा में प्रविष्ट हुआ । क्या मनुष्य, क्या पशु सबके प्रति उसके हृदय में प्रेम का सागर उमड़ पड़ा । अहिंसा के सन्देश ने सारे मानवीय सुधारों के महल खड़े कर दिए । दुर्भाग्य से आज वे महल गिर रहे हैं । जल, धन, जमीन-जमीन खून से रंगे जा चुके हैं, और भविष्य में इससे भी भयंकर रण में रंगने की तैयारियाँ हो रही हैं । तीसरे महायुद्ध का दुःस्वप्न अभी देखना बन्द नहीं हुआ है । परमाणु बम के

आधिकार की होड़ सब देशों में लग रही है। सब ओर अविश्वास और दुश्मन्य चक्कर काट रहे हैं। अस्तु, आवश्यकता है आज फिर जैन संस्कृति के, जैन तीर्थंकरों के, धर्मवान् महावीर के, जैनाचार्यों के अहिंसा परमो धर्म के सन्देश की। मानव-जाति के स्वाधी सुखों के स्वप्नों को एकमात्र अहिंसा ही पूर्ण कर सकती है। अहिंसा भूताना जगति विदितं ब्रह्म परमम् ।

आयक का लक्षण

कर्मों का जटिल जाल छिन्न-भिन्न करके आत्मा को स्वतन्त्र करने के लिए उन क्रियाओं का त्याग करना कार्यकारी है जिनसे वह कर्मजाल टूटने के बजाय मजबूत होता जाता है। क्योंकि जिन क्रियाओं से कर्मबन्धन जटिल होता है, उन क्रियाओं को छोड़ कर उनसे विपरीत क्रियाएं करने से ही कर्मों से छुटकारा मिल सकता है।

कर्मबन्धन का मूल कारण मिथ्यात्व है। अतः आत्मा तथा अजीव, आसन्न आदि अन्य तत्वों के विषय में मेघाघ्नं ज्ञान प्राप्त करके उन तत्वों की अज्ञा ठीक करनी चाहिए और कुघर्म, कुशास्त्र, कुमुद्र की अज्ञा भस्ति त्याग कर सत्, देव, सत्, शास्त्र, सद्गुरुष की उपासना करनी चाहिये। ऐसा करने से मिथ्यात्व का नाश होकर सम्यक्त्व युग प्रगट होता है जिससे कि मिथ्या अज्ञान के द्वारा जो कर्म-संचय होता था वह फिर नहीं होने पाता। मिथ्यात्व से छुटकारा पा लेने पर कर्मबन्धन के दूसरे कारण को दूर करने का मूल करना चाहिये जिससे कर्म-आसन्न का दूसरा द्वार बन्ध होकर आत्मा का कर्मभार और हल्का हो जाए।

कर्मबन्धन का दूसरा कारण 'अभिरति' यानी 'असंयम' है। असंयम का अर्थ 'अनियन्त्रण' यानी—अपने वश में न रखना है, जिसका अभिप्राय यह है कि आत्मा जब अपनी इन्द्रियो तथा मन पर नियन्त्रण नहीं रखता है तब इन्द्रिया और मन आत्मा को हिसा, असत्य भावण, चोरी, काम सेवन और परिग्रह-संचय में प्रवृत्त कर देता है। इन क्रियाओं से कर्मबन्धन ही नहीं होता है बल्कि आत्मा को बहुत दुःखदायक, दुर्गतिधो में आत्मा की दुर्गति कराने वाला, अशुभ कर्मों का बन्ध हुआ करता है। इस कारण आत्मा की दुर्गति मिटाने के लिये असंयम या हिसा आदि पाप पाप कार्यों को छोड़ना परम आवश्यक है।

पापकार्यों का पूरी तरह से त्याग तो घरबार छोड़कर साधु बन जाने पर होता है क्योंकि साधु अवस्था में न धन-संचय की आवश्यकता है, न चोरी करने, झूठ बोलने और किसी जीव की हिसा करने की आवश्यकता है। लिखो का सम्पर्क तो बिल्कुल ही छूट जाता है। अतः कामसेवन का बड़ा पर कुछ काम नहीं। इसी तरह मुनिदशा में अभिरतिका ससर्ग पूरी तरह से दूर हो जाता है। परन्तु गृहस्थाश्रम में रहने वाला गृहस्थ इन पाप पापों को पूरी तरह नहीं त्याग सकता, क्योंकि बेतोबाड़ी, शान्ति, व्यापार द्वारा घर-परिवार के लिये धन-संचय की आवश्यकता होती है। इन कार्यों में कुछ न कुछ जीव-हिंसा होती ही है, थोड़ा-बहुत असत्य बोले बिना व्यापारिक कार्य नहीं होते। सन्तान उत्पन्न करने के लिये विवाह करना तथा मैथुन किया होती है, घर के लिये आवश्यक अन्न, वस्त्र, बर्तन, घर, कपड़ा, पैसा आदि वस्तुओं का संचय करना ही पड़ता है। अतः गृहस्थ पापों को पूर्ण तौर से नहीं त्याग सकता।

इस कारण सम्यग्दृष्टि पापक से बचने के लिये सत्पत्नी प्रसज्जीवो की हिसा (जान-बूझकर द्विइन्द्रिय आदि जीवों को मारना) का त्याग कर देता है। राज्य से दण्डनीय और पत्नी से षण्डनीय (निन्दनीय) असत्य बोलने का त्याग कर देता है। जल और मिट्टी (जिन पर कि किसी विशेष व्यक्ति का अधिकार नहीं है) के सिवाय अन्य कोई भी पदार्थ बिना पूछे नहीं लेता। अपनी विवाहित स्त्री के सिवाय अन्य सभी स्त्रियों से काम-सेवन का त्याग कर देता है तथा अपनी आवश्यकता के अनुसार धन-सम्पत्ति नियमित करके और अधिक धन-संग्रह करने का त्याग कर देता है। इस तरह पापों पापों का वह कुछ त्याग कर देता है। इसी कारण उसके इस त्याग को 'अमुक्ता' कहते हैं।

इस धार्मिक गृहस्थ का दूसरा नाम 'आयक' भी है जिसका अपभ्रंश शब्द अनेक जगह 'सदाचारी' प्रचलित हो गया है। आयक शब्द का अर्थ 'सुनने वाला' है। यानी—जो अपने निर्दम्य गुण से आत्म-कल्याण का उपदेश सुने (शुणोति इति आयकः)। आयक के अनेक तरह अनेक भेद किये गये हैं। उनके विषय में हम फिर कभी बतलायेंगे। यहाँ पर आयक का सामान्य स्वरूप सारारक्षणीय धर्म्य में पण्डितप्रवर श्री आशाधर जी ने जो लिखा है, उसे बतलाते हैं। उन्होंने लिखा है—

म्यायोपासकनो यजन् गुणगुण्णं सक्तीस्त्रिकर्णं यजन्,
अम्योम्यामुपुणं तर्ह्यगृहिणी स्थानावयो ह्रीमयः।
युक्ताहारविहारो जयसतिमिः प्राज्ञः कुसतो बधी,
गुण्णं सर्वनिधिं द्यामुरधनीः सगारधर्मं वरेत् ॥

जो न्यायपूर्वक धन-उपाजन करता हो, अपने मुश्किलों की पूजा, उपासना करता हो, सत्य बोलता हो, धर्म, अर्थ, काम—इन तीन पुत्रवाणी का अधिकार सेवन करता हो, अपने योग्य स्त्री, मुहल्ला, घर बासा हो, लज्जाशील हो, योग्य आहार करने वाला हो, सम्पन्न पुत्रों की संपत्ति करता हो, बुद्धिमान हो, कुलज हो, इन्द्रिय-विजयी हो, धर्म-उपदेश को सुनता हो, पापों से प्रयत्नीत हो, दयालुचित हो, ऐसा पुरुष श्रावक धर्म का आचरण करता है। अर्थात् श्रावक धर्म आचरण करने वाले व्यक्ति को ऊपर कहे गये गुणों से युक्त होना चाहिये।

गृहस्थाश्रम को चलाने के लिये रुपया-पैसा आदि धन-सम्पत्ति की आवश्यकता हुआ करती है और धन-संचय करने के लिये बड़े प्रयत्न करने पड़ते हैं। गृहस्थ का अधिकांश समय इस धन-संचय में ही व्यतीत होता है, अतः धन-संचय करना तो बुरा नहीं है किन्तु यह धन-संचय अन्याय, अनैति, घोखाधड़ी, चोरी, बेईमानी, व्यभिचार, नीच कर्म से नहीं होना चाहिये। मन, शरीर और बचन के परिश्रम से न्यायपूर्वक होना चाहिये। न्यायपूर्वक कमाई अपने लिये तथा अन्य जनता के लिये बहुत लाभदायक होती है। अतः जो व्यक्ति अन्न का व्यापार करता है अथवा पमांगी, सोना-चांदी आदि का कार्य करता है उसको तोलने के बाट और तराजू ठीक रखनी चाहिये तथा तोलने में अनैति न करनी चाहिये। मास लेने के लिये भारी बाट और देने के लिए हल्के बाटों का प्रयोग छोड़ देना चाहिये। तराजू न्याय का चिह्न है अतः तराजू से बावन तोले पात्र रस्ती के समान सिल्कुल ठीक तोलना चाहिये। जो व्यक्ति कपड़े का कार्य करता हो उसको तापने का गज ठीक नाप का रखना चाहिये, लेने के लिये लम्बा गज और देने के लिये छोटा गज न होना चाहिये तथा तापने की क्रिया भी ठीक रखनी चाहिये। जो व्यक्ति लेन-देन, साहूकारी का व्यापार करते हो उन्हें लेन-देन, व्याज-बट्टा आदि में अनैति न करनी चाहिये। कर्ज लेने वाले तथा अपने आभूषण गिरबी रखने वाले गरीब प्रायः अप्रदक्षिणित होते हैं, हिसाब नहीं जानते हैं। उनसे लेन-देन में अनैति नहीं करनी चाहिये तथा रुपये पैसे को ही सब कुछ न हों। उनके रहने की औपरी नीलाम करा कर उन्हें निराश्रय बनाने की निर्दयता न करनी चाहिये। दसक सिबाय बड़िया असली बीजों न कम मूल्य की बटियां बस्तु मिलाने की प्रवृत्ति छोड़ देनी चाहिये। खाने-पीने के पदार्थों तथा औषधियां में मिलावट करना हिसा जैसा पाप है। इस कारण ऐसे कार्य कभी न करने चाहिये। चुंकी कर की चोरी, आय-कर (इन्कम टैक्स) की भी चोरी न करनी चाहिये। जिस देश में हम रहते हैं, जिस देश की पुलिस सेना हमारे प्राणों तथा सम्पत्ति की रक्षा करती है उस देश की शासन-व्यवस्था चलाने के लिये जा कर लवाये जाते हैं उनकी चोरी करना देशद्रोह है। देशद्रोह की महान् पाप है।

व्यापार करते समय भावना लोककल्याण की रखनी चाहिये। कोई तोभी बैच न डाक्टर मन में सोचते रहते हैं कि रोय, बीमारियां मरें तो हमारा व्यापार खूब चले। अनाज के व्यापारी बहुत-से नीच स्वार्थी लोग दुष्काम होने की भावना करते हैं। जिससे उनको अच्छा लाभ हो, इत्यादि भावनाएं बहुत बुरी हैं। जैन व्यापारियों को ऐसी भावना कदापि न करनी चाहिये। जो व्यक्ति नौकरी करके धन-उपाजन करते हैं उनको भी अपना कार्य नीतिपूर्वक ईमानदारी से करना चाहिये। जो कार्य उनको दिया जाय उसको अपना निजी कार्य समझकर नियत समय के भीतर समाप्त करने का यत्न करना चाहिये। जिसकी नौकरी करे उसको हानि पहुंचाने की चेष्टा कदापि न करनी चाहिये।

इसी तरह मालिक को भी अपने नौकरो के साथ अपने पुत्रों तथा भाइयों के समान मीठा व्यवहार करना चाहिये, न उनके साथ कठोर बर्ताव करना चाहिये, न उनके बैतन देने में रचमात्र अनैति करनी चाहिये। अथ तब हो सत्य बोलना चाहिये। जिस तरह मधु-मक्खी फूसी को जिना कष्ट पहुंचाये उनमें रस न आती है इसी तरह जनता को कष्ट न देते हुए न्याय-नीति से व्यापार करना चाहिये। जो व्यक्ति दारुण ज्ञान बारिज में अपने से अधिक हैं ऐसे गुणवान सद्गुणों का आदर, विनय, सम्मान करना श्रावक का मुख्य कर्तव्य है। सत्कार से पार करने वाले सात्वत तरुणतारुण गुण ही होते हैं। उनके समान उपकार करने वाला व्यक्ति और कोई नहीं होता। इसलिये उनके गुण प्राप्त करने के लिये अज्ञा से उनकी पूजा-उपासना करनी चाहिये।

जैन श्रावक की वाणी (बचन) हित, पित, प्रिय, प्रामाणिक होनी चाहिये। बचन में क्रोध, अभिमान की सलक न हो, स्व-पर हितकारक हो तथा सत्य हो। भय-उत्पादक, क्रोध उत्पन्न करने वाली बात न कहनी चाहिये। दीन-दुःखी प्राणियों के साथ मीठा बोलना चाहिये तथा आवश्यकता से अधिक न बोलना चाहिये।

धर्म-साधन करने से पुण्य-कर्म का बन्ध होता है, पुण्य कर्म के उदय से धन का लाभ होता है, धन से इन्द्रियों के विषय-भोगों की साधन-सामग्री प्राप्त होती है। अतः सबसे प्रधान मन्त्र धर्म-सेवन का होना चाहिये। प्रातःकाल सबसे पहले पवित्र होकर पचवान् का

दर्शन, पूजन, सामाजिक, स्वाध्याय आदि धर्म-क्रिया करनी चाहिये। फिर व्यापार आदि धन-उपायन का कार्य करना चाहिये। रात्रि में गुणी धार्मिक सन्तान के उत्पादन के लिये काम पुरुषार्थ करना चाहिये। रजस्वला के समय, रोगी दशा में, अष्टाभिन्का, बलाशयनी, अष्टमी व चतुर्दशी को तथा वर्षाघात के बाद पूर्ण ब्रह्मचर्य में रहना चाहिये, शेष दिनों में भी अधिक से अधिक ब्रह्मचर्य का यत्न करना चाहिये। ब्रह्मचर्य से शरीर बलवान् तेजस्वी होता है, सन्तान पुत्रवान् होती है, तथा दीर्घ आयु होती है। अतः अपनी स्त्री को शिक्षित बनाकर धर्मात्मा बनाना चाहिये। धार्मिक स्त्री के कारण सारे परिवार को शुद्ध जीवन मिलता है, तथा परिवार में धर्म-आचरण बना रहता है।

रहने को अच्छा घर हो जिसमें खुसा प्रकाश, वायु तथा धूप आवती हो, जिसमें धुआं न भर जाता हो, सीलन न रहती हो। घर ऐसे स्थान पर हो जहाँ आस-पास में शराबी, मांस-पक्षक, चुबारी, पुच्चे, चोर, गुप्ते, बदमाश न रहते हो। सद्गुरुस्थो का पड़ोस हो। धार्मिक व्यक्ति को दुरे कार्य करने में सकोचहील होना चाहिये। निर्लज्ज मनुष्य निन्दनीय कार्य करते सकोच नहीं करता, अतः उसकी सब जगह निन्दा होती है। धर्मात्मा मनुष्य को अपना ज्ञान-दान, आहार-विहार शुद्ध सात्त्विक रखना चाहिये। अभक्ष्य पदार्थ, मसीली चीजें, रोख पैदा करने वाली वस्तुयें न खानी चाहियें।

सदा हज्जन पुरुषों की संगति करनी चाहिये। कुर्जन, बुर्दुंग, धूर्ब, व्यसनी पुरुषों की संगति से सदा दूर रहना चाहिये। मनुष्य के आचार व्यवहार पर संगति का बहुत भारी प्रभाव पड़ता है। कुतर्गति मनुष्य को बर्बाद कर देती है और सत्संगति से मनुष्य का उद्धार हो जाता है। अतः सदा सज्जन पुरुषों के समागम में रहना चाहिये।

सन्तान-शिक्षण

यह संसार अनादि काल से चला आ रहा है और अनन्त काल तक चलना जायगा। ये जगत्कर्त्ता समस्त जड़-चेतन पदार्थ भी अनादि काल से चले आ रहे हैं और वे सभी अनन्त काल तक बने रहेंगे। न तो उनमें परमाणु मात्र कम होगा और न उनमें परमाणु मात्र कोई पदार्थ नवीन ही उत्पन्न होगा, जिला है उतने ही रहेंगे। फिर भी प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने स्वरूप के अनुसार प्रतिसमय परिणमन करता रहेगा, सदा एक ही दशा में न रहेगा। जो दशा पदार्थ की एक क्षण पहले होती है, वह दूसरे क्षण में नहीं रहने पाती और जो दशा दूसरे क्षण में होती है वह तीसरे क्षण में नहीं रहती। यानी—पर्याय प्रतिसमय नवीन होती जाती है। यह प्रतिसमय का परिणमन कोई अन्य व्यक्ति करने नहीं आता, काल इव की सहायता में प्रत्येक पदार्थ स्वयं उस तरह परिणमन करता है।

इस तरह प्रत्येक पदार्थ अविनाशी, शाश्वत होता हुआ भी उसकी दशा सदा प्रतिसमय परिणमनशील है। इस तरह उत्पाद, न्यय, प्रोच्य, प्रति समय सभी पदार्थों में होता रहता है। यही कारण है कि जीव अविनाशी अजर-अमर है, वहा वह सदा परिवर्तनशील भी है। तदनुसार अतः कोई भी जीव ऐसा नहीं जो कि किसी विशेष समय उत्पन्न हुआ हो। किन्तु कोई भी जीव ऐसा नहीं जो अनादि काल से अब तक एक ही दशा में चला आया हो। मनुष्यों की तथा विभिन्न बलचर, जलचर, नभचर पशु-पक्षियों की सत्ता जैसे करोड़ों वर्ष पहले भी उसी तरह आज भी है, परन्तु वे सन्तान परम्परा से ही शोधित हैं, वैसे के वैसे नहीं हैं। जैसे बीज-वृक्ष की परम्परा अनादि काल से चली आ रही है, वही तरह पितृ-पुत्र की परम्परा भी अनादि काल से चली आ रही है।

पिता के सत्कार, गुण, अवगुण उसकी सन्तान में आया करते हैं। तदनुसार भगवान् ऋषभनाथ की धर्म-परम्परा अभी तक चली आ रही है। पुत्र अपने पिता की छाया-अनुचय होता है। अतः पिता जिस धर्म का अनुयायी होता है, प्रायः पुत्र भी उसी धर्म का आचरण करता है। इस तरह सन्तान अपने पिता की विरासत को सुरक्षित रखकर आगे चलती रहती है।

जिस तरह अच्छा वृक्ष उत्पन्न करने के लिये अच्छा बीज और अच्छी भूमि की आवश्यकता होती है, उसी तरह अच्छा तेजस्वी, गुणी, बुद्धिमान पुत्र उत्पन्न करने के लिये अच्छे बीज तथा अच्छी भूमि की आवश्यकता है। दीर्घ बीज रूप है और माता का गर्भाशय भूमि के अनुकूल है। तीर्थंकर, चक्रवर्ती, बलभद्र, नारायण आदि महान् पराक्रमी पुत्रों को उत्पन्न करने वाले माता-पिता भी असाधारण व्यक्ति होते थे।

श्री मानवकुमार्यायें ने भक्तारामस्तोत्र में कहा है—

स्त्रीणां शताणि शतशो जगन्मति पुत्रान्,
नाम्ना तुलं स्वपुत्रस्य जगनी प्रसूता ।

**सर्वा विदो ब्रह्मति ज्ञानि सहस्ररामि,
प्राच्येष विष्णुपति स्फुरन्मुखावन् ॥२२॥**

हे भगवान् ! पुत्रो को तो सैकड़ों स्त्रियां जन्म देती हैं किन्तु आप सरीने पुत्र को आपकी माता के सिवाय अन्य किसी माता ने जन्म नहीं दिया । तो ठीक है, सूर्य को धारण तो सभी दिशाएँ करती हैं परन्तु सूर्य का उदय तो पूर्व दिशा से ही हुआ करता है, अन्य किसी से नहीं होता ।

इसलिए तेजस्वी गुणी पुत्र उत्पन्न करने के लिये माता-पिता को विशेष सावधानी रखनी चाहिये । गर्भाधान के समय पति और पत्नी को ऐसी शुभ भावना होनी चाहिये कि हमारे अच्छा तेजस्वी, गुणवान्, विद्वान्, धर्मात्मा, कुलदीपक पुत्र हो जो कि अपने गुणों तथा शुभ कार्यों से ससार में अपना तथा हमारे कुल का यश फैलाए । ऐसी शुभ कामना हृदय में रख कर गर्भाधान संस्कार किया जाए । इस विषय को आदिपुराण से और भी अधिक ज्ञान लेना चाहिये ।

गर्भाधान हो जाने पर पति-पत्नी को मन्तान-प्रसव होने तक पूर्ण ब्रह्मचर्य के साथ रहना चाहिये । इस ब्रह्मचर्य के पालन से गर्भस्थ सन्तान पर गदाचार के संस्कार स्थापित होते हैं । दुर्गाचारी सन्तान उत्पन्न होने में अन्य कारणों के अनिश्चित एक विशेष कारण यह भी है कि उन सन्तानों के माता पिताओं ने गर्भाधान के बाद ब्रह्मचर्य का पालन नहीं किया । इसके सिवाय उस समय की काम-क्रोडा गर्भस्थ शिशु के शरीर पर तथा स्त्री के शरीर पर भी बुरा प्रभाव डालती है ।

ब्रह्मचर्य धारण करने के साथ ही साथ पति-पत्नी का गर्भाधान के दिनों में परस्पर बहुत शान्ति, उत्साह, हर्ष के साथ रहना चाहिए । पत्नी को मनुष्य रहना, उसकी इच्छाओं की पूर्ति करना, उसको कोई चिन्ता, शोक, भय, श्रेय, श्रेय, कलह, वैदा न होने की व्यवस्था करना पति का कर्तव्य है । अपनी पतिगो भार्या को सुन्दर, गुणी, यशस्वी पुरुषों के चित्र दिखाना, उसको पराक्रमी, गुणी, विद्वान् पुरुषों के चरित्र सुनाना, उसका चित्र उचित स्थान बहुत आवश्यक है । पतिगो पत्नी का कर्तव्य है कि वह यथासम्भव निरासक्त रहकर हलक परिश्रम के कार्य करती रहे । भारी परिश्रम के कार्य न करे, भागना, दौड़ना, जन्दी सीढ़ियाँ पर उतरना-चढ़ना बन्द रखे तथा प्रतिदिन भगवान् के दर्शन करे, गारुड़ों का स्वाध्याय करनी रहे । अन्नक देव, समन्वय, जिनसेन, वीरसेन, भद्रबाहु, चक्रगुप्त आदि के जीवन-चरित्र पढ़े । तीर्थंकरों, भगवत्, बाहुवली, युद्धमान, जम्बुकुमार, प्रह्लाद, बलभद्र, नारायण, राम, लक्ष्मण, कृष्ण, पवनजय, हनुमान्, गुह्यिष्ठिर, भीम, अर्जुन, आभिमन्यु आदि महान् पराक्रमी, गुणी, बुद्धिमान्, लोकसेवक व्यक्तियों की जीवन-चरित्राओं को बड़ी धीमे और उत्साह से पढ़ती रहे । उनके चित्र बड़े ध्यान से देखती रहे ।

ऐसे कार्यों का प्रभाव गर्भस्थ सन्तान पर बहुत अच्छा पड़ता है । माता के विचारों और भावना के संस्कार गर्भस्थ सन्तान के ऊपर अंकित हो जाते हैं । महाभारत में अभिमन्यु के विषय में कहा जाई है कि अभिमन्यु जब सुभद्रा के गर्भ में था तो एक दिन उसे कुछ पीडा हुई तो अर्जुन ने उसका चित्त उस ओर से हटाने के लिये सुभद्रा को चित्र खींचकर चक्रव्यूह (गोल आकार में सेना को खड़ी करना) तोड़ने की विधि बतलाई । सुभद्रा ने उसे बहुत ध्यान से सुना और वह चित्र भी देखा । अर्जुन जब उसको चक्रव्यूह तोड़कर घुस जाने की विधि समझा चुका तो सुभद्रा को नोद आ गई । अतः चक्रव्यूह से बाहर निकलने की जो विधि अर्जुन ने समझाई उसे वह न भुल पाई । इसका प्रभाव यह हुआ कि गर्भस्थ बालक अभिमन्यु के हृदय पर सुभद्रा की समझ के अनुसार चक्रव्यूह तोड़ने के संस्कार जम गये पर चक्रव्यूह से बाहर निकलने की शक्ति उस मालूम न हो पाई । तदनुसार कौरवों के जिस चक्रव्यूह को महा बलवान् भीम भी न तोड़ पाया उस चक्रव्यूह का अभिमन्यु ने बिना मोक्ष अपने नववीर्यन में तोड़कर गर्भाधान के समय के संस्कार का परिचय दिया ।

सारांश यह है कि गर्भाधान के बाद सन्तान उत्पन्न होने तक पत्नी को जैसे अच्छे-बुरे विचार होंगे वैसे ही संस्कार सन्तान पर आवेंगे । इसके अनिश्चित पतिगो स्त्री को अपना रदन-मदन, खान-पान, बोलना-बालना आदि भी ठीक रखना चाहिए । उन दिनों में भोजन शुद्ध, हलका, सात्विक होना चाहिये । आश्वी में सुभा आदि न गाना चाहिये, जिससे शिशु के नेत्र ठीक रहे । उबटन न करना चाहिये । घर साफ-सुथरे रहने चाहिये और हृदय में कोई बुरी भावना न आने देनी चाहिये । इस तरह गर्भाधान के दिनों में स्त्री को अपने गर्भस्थ शिशु की आत्मा पर अच्छे संस्कार उत्पन्न करने के लिये सावधानी से अपना आचार-विचार अच्छा शुभ रखना चाहिये ।

बालक उत्पन्न हो जाने पर उसका ठीक ढंग से पालन-पोषण करना चाहिये । दूध पिलाते समय माता का चित्त प्रसन्न होना चाहिए । क्रीडा, खींच, भय, घृणा आदि के समय बच्चे को दूध कबो न पिलाना चाहिये । उसको लोरियाँ देते समय अच्छे उपदेश, उच्च भावना के सूत्रक सुन्दर गीत गाने चाहिये और अच्छी उच्च शुभ भावना में प्रेम का हाथ बच्चे पर फेरते रहना

चाहिये। जहाँ तक हो सके बच्चे को ठीक समय पर दूध पिलाना चाहिये। दूध उतना ही पिलाया जाए जितनी उसे भूख हो। जब उसे पीने की अभिरूचा हो तो जबरदस्ती और दूध न पिलाना चाहिये। न उसे सुनाने के लिये कभी अजीब का बंध देना चाहिये। ऐसी व्यवस्था रखनी चाहिये कि बच्चा रोने न पावे। रोने की आदत बसवाना ठीक नहीं। एक वर्ष तक बच्चे के स्वास्थ्य की सबसे अधिक सावधानी रखने की आवश्यकता है। तदनन्तर ज्यों-ज्यों बड़ा होता जाए उसके अनुसार उसके आहार-पान की व्यवस्था करते रहना चाहिये।

इस बात का विशेष ध्यान रखना चाहिये कि बच्चे के सामने कभी काम-सेवन न किया जाए। बच्चों को अबोध समझकर उनके सामने मैथुन किया करना बहुत बारी सलसी है। बच्चे इतने अबोध नहीं होते जितना कि उन्हें समझा जाता है। बच्चों में भी ज्ञान शक्ति है। वे विषय अवस्था में बोल नहीं सकते, किन्तु थोड़ा-बहुत समझते सब कुछ हैं। उनके सामने की हुई काम-फीड़ा से उनके चरित्र पर दुराचार का प्रभाव तथा संस्कार पड़ता है जो कि उनके बड़े हो जाने पर उनमें प्रकट होता है। अतः यह कार्य उनके सामने कभी न करना चाहिये।

बच्चा ज्यों ही बोलने लगे उसको अच्छी बातें सिखानी चाहिये। बच्चों के सामने गाली-गलौज करना या बुरी बातें कहना ब सुनना बहुत बुरा है। बुरी बातें या गालियां सुनकर बच्चे भी बैसा ही बोलना सीख जाते हैं। मूर्ख माता-पिता छोटे बच्चे की तोतली बोली में गाली-गलौज सुनकर बड़े प्रसन्न होते हैं। वे ये नहीं समझते कि तोतली भाषा की वे ही गालियां बच्चों की जीभ पर पक जाती हैं, जो कि आगे चलकर बुरी आदतों में शामिल हो जाती हैं। इसलिए न तो बच्चों के सामने दुर्बचन बोलने चाहिये और न गाली-गलौज ही करना चाहिये।

इसके सिवाय बच्चों के सामने हँसी-मजाक में झूठ बोलना भी उचित नहीं, क्योंकि बच्चे तो कोरे बड़े के समान झूठ हृदय बाने होते हैं। जिस तरह कोरे बड़े को हजार बार धो धावने पर भी उस बड़े से हीम की गंध नहीं जाती, इसी तरह छोटे बच्चों के हृदय पर यदि झूठ बोलने का संस्कार पड़ जाए तो वह भी स्थायी हो जाता है, बड़े होने पर भी नहीं छूटता।

इस कारण बच्चों के सामने हँसी-मजाक में भी झूठी बातें करना ठीक नहीं। उसका उनके हृदय पर बुरा प्रभाव पड़ता है।



चिन्तन के त्रिविध आयात'

—आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

योगात्मक

□ शुद्ध परमात्मा हमारे भीतर अनादि काल से निवास करता है। एकाग्रता से ध्यान करने पर वह सिद्ध परमात्मा अपने अन्तर मिलेगा, अन्य जड़ रूप परब्रह्म से नहीं।

□ यह ससारी आत्मा परब्रह्म के सम्बन्ध से जब छूटता है, उसी समय सिद्ध जीव में जाकर विराजमान हो जाता है। युक्त आत्मा अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन स्वरूप से युक्त अनन्त अतीन्द्रिय सुख को भोगता है। शुद्ध चेतना के प्रगट होने से यह जीव भिन्न-वर्ती समस्त पदार्थों का एक ही समय में प्रत्यक्ष जान लेता है।

□ सिद्ध भगवान् जन्म, जरा, मरण से रहित है। कर्मों से छूट गए हैं। सर्व व्यापार व चार गति में जाने-आने के प्रबंध से शुद्ध है। मलरहित निरञ्जन है। उपभारहित है। आठ परम गुण सहित है। अनन्त गुणों के वास हैं। परावलम्बन से रहित है। अन्धेष्ट है। अमेष्ट है। आनन्दमय परमात्मा है।

□ अनादि काल से यह आत्मा बाह्य वस्तु में रमण करते हुए विविध विषय कषाय के आधीन होता हुआ अनेक प्रकार के कष्ट उठाता आ रहा है। शरीर आदि बाह्य पदार्थों में इस जीव को सुख और शान्ति मिलती है। बाह्य वस्तु में ही सुख मानकर सासारिक प्राणी अपना जीवन बिता रहा है। ससार में वह अनेक वस्तुओं का परिचय करता आया; परन्तु सुख सम्यग्ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य, जो जिन स्वभाव है, उस स्वभाव का विस्तृत भी उस जीव को परिचय नहीं हुआ। यह निजी स्वरूप सम्पूर्ण वस्तुओं से भिन्न है, निर्विकार है, निर्मल है, शुद्ध है, अनेक गुणों से परिपूर्ण है। इतना होने पर भी यह जीव इसकी ओर दृष्टि न रखते हुए बाह्य पदार्थ में दृष्टि डालकर, उसी को अपना मान कर उसमें रमण कर रहा है।

□ अध्यात्म तत्त्व को जानने से, मनन करने से तथा दृष्टिपूर्वक ग्रहण करने से कर्मों का नाश होता है।

□ पूर्ववर्तक कर्मों का तप द्वारा दूर होते जाना निर्जरा और सब कर्मों का अभाव होगा मोक्ष कहलाता है।

□ जब तक आत्म-तत्त्व को जानकर उसके प्रति रवि न होगी तब तक उससे मिलने पदार्थों को आत्मा से असत्य नहीं कर सकते। इसीलिए इस तत्त्व को प्रती प्रकार जानने के लिए सद्गुरु के समाधान की आवश्यकता है।

□ आत्मा के अशुभ परिणामों से समस्त पाप-बन्ध होता है। शुभ परिणामों से शुभ कर्म-बन्ध होता है, राग-द्वेष रहित शुद्ध भावों से मोक्ष होता है।

□ जिस प्रकार चारों दिशाओं में फैला हुआ अन्धकार सूर्य की किरणों से बिलीन हो जाता है, उसी प्रकार निष्कषाय शान्त मन एवं एकाग्र चित्त से आत्म-तत्त्व का चिन्तन करने से सम्पूर्ण कर्म-मूह नष्ट हो जाते हैं।

□ अपने आत्म-चितवन का पिंडस्थ ध्यान कहते हैं, समस्त चित्तस्वरूप के चितवन करने को रूपस्थ ध्यान कहते हैं; कर्म मन से रहित परमात्मा के चितवन करने को रूपातीत ध्यान कहते हैं। एकदिक मणि के पात्र में स्वभाव से प्रकाशित होने वाली चमत्ता की ज्योति के समान अपने हृदय-कक्ष में बसकने वाले सच्चे आत्मरूप को अपने हृदय में देखना या उसी का ध्यान करना पिंडस्थ ध्यान कहलाता है। द्राव्य गणों से युक्त समबन्धन में विराजमान होकर बारह करोड़ सूर्यों के प्रकाश से भी अधिक शरीर की कांति से सुशोभित होने वाले अद्वैत परमात्मा के स्वरूप को अपने मन में स्थिर करके चिन्तन करना रूपस्थ ध्यान है। सहज सुख, सहज ज्ञान, सहज ही होने वाले आत्म-दर्शन को मन में स्थिर कर सहज प्रेम रूप से अपने भीतर आप ही स्थिर होकर अपने आत्मा का ध्यान करना—यही सम्पूर्ण पाप को नाश करने वाला रूपातीत ध्यान है।

□ पंच परमेष्ठियों का जलेश्वर मन्त्र अनन्तान्त जन्मों में उपार्जन किए हुए सम्पूर्ण पापों का नाश करने वाला है और

१. आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के विभिन्न ग्रन्थों में से डॉ० सीमा गुप्ता तथा कु० रेखा गोयल द्वारा संकलित।

अन्त में मोक्ष गति अर्थात् पंचम गति को प्राप्त कराने वाला है। जो भव्य जीव सदा सद्बन्धित से इस पंच परमेष्ठी के मंत्र का जप करत है, उसकी समस्त आपत्ति, संसार के संताप तथा पाप नष्ट हो जाते हैं और उन्हें मोक्ष की प्राप्ति होती है।

□ जो व्यक्तित्व उठते हुए, गिरते हुए, चलते हुए, पृथ्वी तल पर लेटे हुए, सोते हुए, हँसते हुए, वन-मार्ग में चलते, घर में रहते, कोई भी कार्य करते हुए, पय-पय पर सदा जमोकार मंत्र का स्मरण करता है, उसकी इच्छाएँ पूर्ण होती हैं। जमोकार मंत्र अपने से युद्ध, समुद्र, गजराज, सर्प, सिंह, घायनक रोग, अग्नि, वायु, बन्धन (जेल) आदि का तथा चौर, दुष्ट ग्रह, राक्षस, चुड़ैल का भय दूर हो जाता है।

□ जो मनुष्य हिंसा, असत्य, बाधन, चोरी, पर-स्त्री-सेवन तथा लोकनिहित अन्ध पाप कर्मों में तत्पर रहता हो वह भी यदि निरन्तर जमोकार मन्त्र का स्मरण करता रहे तो कुकर्मों से उपाधित अपनी नरक आदि दुर्गति को बदलकर मरने पर देव गति को प्राप्त करता है। यह जमोकार मन्त्र ऐसा महत्त्ववाली है जिसके प्रभाव से ऐसी कोई चीज नहीं जो शुभ न हो सके।

□ मनुष्य को दुःख में, सुख में, पश्यान्क स्थान में, मार्ग में, वन में, युद्ध में पय-पय पर पञ्च नमस्कार मन्त्र का पाठ करना चाहिए।

□ हे आत्मन् ! इस मनुष्य सब से व्युत्त होने के बाद तुझे अनेक प्रकार का दुःख भोगना पड़ेगा। इसलिए तुझे यह जो नर-रत्न मिला है उसे पालक यदि तू बिकेकपूर्वक अपने साधन में लगा रहेगा तो तुझे आगे आत्म-शान्ति देने वाली तामसी अपने अन्दर ही प्राप्त होगी। इसलिए धर्म की आराधना कर जिससे आत्मा को दुःख देने वाला माया का फेर मिट जाए। जब तक तू माया-माया के श्रृंखल में रहेगा, तब तक दुःखी ही रहेगा। मन को शुभ कार्य में लगाने का प्रयत्न कर क्योंकि शुभ कार्य करने के लिए इस समय शुभ अवसर है। प्रायः किये हुए नर-रत्न को बूझा संभाला ठीक नहीं है। तेरे भाग्य के उदय से सत्य उपाय बतलाने वाले सद्गुरु तुझे मिले हुए हैं। चिन्ता आदि से छुटकारा पाने के लिए सद्गुरु तुझे ज्ञाते हैं। इस लक्ष्य से उपयोगपूर्वक तू सद्गुरु का उपदेश सुन।

□ तू पर-बस्तु के लिए चिन्तना परित्यज करता है और पेट भर अन्न भी नहीं खाता, यदि उतना भ्रम अपने आत्म-साधन में बोझी देर तक करता रहे तो तेरा चिन्ता-आस नष्ट हो जाएगा और तुझे आत्मस्वरूप की पहचान हो जाएगी। जब तक विषय-आशाना का संग नहीं छुटेगा तब तक तुझे निजालस-सुख की प्राप्ति नहीं हो सकती। सद्गुरु कहते हैं कि हे आत्मन् ! ठीक विचार कर ले कि मैं कौन हूँ ? मेरा स्वरूप क्या है ? मेरा कर्तव्य क्या है ? इस मानव शरीर को प्राप्त करके मुझे क्या करना है ? क्योंकि ठीक विचार करने की बुद्धि इस मानव पर्याय में ही है।

□ आत्मिक शुणों में प्रेम रखने से व्याधि दूर भागती है। अनन्त गुण प्रकट होते हैं। इस प्रकार का विचार-विवेक जिस प्राणी के अन्दर नहीं जाता, उसको आत्म-सत्य का ज्ञान कहाँ से आ सकता है ?

□ हे भव्य प्राणी ! तू अनाधिकार से परबस्तु के व्यासंग में पड़कर अपने आत्म-कल्याण से वंचित रहा। यदि तू सम्पूर्ण व्यासंग को छोड़कर अपने आत्म-आसंग में रह होकर अपने को अपने अन्दर अन्वेषण करेगा तो तुझे अपने अन्दर ही अपनी प्राप्ति होगी। हे जीव ! अब तू इस व्यासंग को छोड़कर अपने आपको देख। तुझे अपने अन्दर ही अखण्ड सुख और शान्ति मिलेगी।

□ जब तक यह भव्य मानव प्राणी जगद्गुरु जितेश्वर द्वारा कहे हुए तत्त्व का अधिपूर्वक अभ्यास करके उस पर अट्ठा नहीं रखता, तब तक यह संसार कपी समुद्र को पार नहीं कर सकता।

□ हे जीव ! जब तक तेरी पीढ़ी की इच्छा न भूके, जब तक तेरी आँखों की रोशनी न जाए, आँखों से अन्धों तरह चीखता रहे, हाथ में डड्डा न जाए, तब तक तू अपने अन्दर को ठीक समझ कर आत्म-चिन्तन कर। बूढ़ावस्था में सामान्यतः चित्त की स्थिरता न होने के कारण तेरा बुद्धिमान होना अत्यन्त कठिन है। इसलिए बूढ़ा अवस्था प्राप्त करने से पहले आत्म-स्वरूप का चिन्तन करना तेरे लिए अत्यन्त उचित है।

□ इस शरीर में स्थित पञ्चिन्द्रियों की विषय-आशानाओं में आसक्त होकर अनन्त दुःख उठाते हुए संसार दीर्घ काल से परिभ्रमण कर रहा है। इसलिए हे आत्मन् ! तेरे शरीर में अब तक बूढ़ावस्था ने प्रवेश नहीं किया तब तक तुझे अपना आत्महित कर लेना योग्य है। तू एकाग्र होकर अपने अन्दर विचार कर। तेरे अन्दर न पर-बस्तु है, न राग है, न मोह है, न आत्मा में आत्मा से भिन्न पर-विकार है। जिस शरीर के लिए तू अनादि काल से अन्ध-भ्रमण करता आ रहा है, यदि विचार करके देखा जाए तो यह शरीर आत्मिक और अज्ञानवत है।

□ मनुष्य का जीवन चिन्ता और दुःखों का जीवन है। प्रत्येक मनुष्य चिन्तन-रात दुःखों का अनुभव करता है। इन दुःखों की न कोई सीमा है, न कोई अन्त है।

□ जो मुट्ठम्ब से छूटा तो नहीं छूटा, भाब से छूटा तो छूटा । जो साधु भाब से मुक्त हो गया उसको मुक्ति मिल गई । स्त्री, कुटुम्ब, मित्र आदि से मुक्त होने से उसको मुक्त नहीं कहा जा सकता । इसलिए ऐसा समझकर तू आभ्यन्तर भासना को छोड़ । भव्य जीव को केवल बहिरंग से ही नहीं, अपितु द्रव्य और भाव दोनों से मुक्त होना चाहिए । मोक्ष की प्राप्ति तभी हो सकती है ।

□ हे आत्मन् ! चलते समय, सोते समय, सोते समय, बाते समय, व्यवहार करते समय या अन्य किसी हासत मे क्यों न हो, प्रतिदिन अपने से आपको देखो तथा चिन्तन करो । इस प्रकार चिन्तन करने से तुम्हारी कोई हानि नहीं है । इसके द्वारा मोक्ष की प्राप्ति बीज होनी । सम्यक् बर्तन ज्ञान चारित्र, जो आत्मा का धर्म है, वही अपना स्वस्व है । जब तक उसकी चारण मे नहीं जाओगे तब तक इस जीव की कोई रक्षा करने वाला नहीं है, सुख और शान्ति को देने वाला नहीं है ।

□ इन नव्वर वस्तुओं के लिए अनुष्य और प्रयत्न करता रहता है । फिर भी ये वस्तुएं मनुष्य की सर्वदा सहचर नहीं होतीं । सर्वदा सहचर है तो एकमात्र धर्म ही है जो कभी भी साथ नहीं छोड़ता अर्थात् परलोक जाने के समय मनुष्यों का एकमात्र सखा धर्म ही है । अतः ज्ञानी जीव को धर्म से अलग कभी नहीं होना चाहिए । इस सत्कार मे धर्म के सिवाय और किसी से भी सुख और शान्ति आज तक नहीं मिली ।

□ जो सिद्ध ज्योति सूक्ष्म भी है, स्थूल भी है, शून्य भी है, परिपूर्ण भी है, उत्पाद-विनाशवासी है, नित्य भी है, सद्भावस्वरूप भी है और अभावस्वरूप भी है, एक भी है, अनेक भी है, ऐसा दृढ़ प्रतीति का प्राप्त हुई वह अप्रतिष्ठ, जेतन, सुख स्वरूप सिद्ध ज्योति किसी बिले ही योगी पुरुष क द्वारा देखी जाती है । मिथ्यात्व रागादिक के छोड़ने से निज शुद्धात्म द्रव्य के यथार्थ ज्ञान मे जितना चित्त परिणत हो गया है, ऐसे ज्ञानियों को मुट्ठमुट्ठ परम स्वभाव परमात्मा को छोड़कर दूसरी कोई भी वस्तु सुन्दर नहीं दिखती । इसलिए उनका मन कभी विषय-वासना मे नहीं रमता ।

□ कर्मों से मोक्ष तभी हो सकता है जब शरीर से समता दूर हो । अपनी आत्मा के प्रति गाढ़ श्रद्धा होकर, आत्मा को सांसारिक विषयों से उसी प्रकार खींच लिया जाय जिस प्रकार बुझ को जड़ समेत जमीन से उखाड़कर खींच लिया जाता है । जब तक तुम्हारे भावों मे कर्म की जड़ मोह खींचने की शक्ति नहीं होगी तब तक बाह्य तत्पत्ता से कर्म की निर्जरा न होगी और आत्मा का अनुमन नहीं होगा ।

□ परीषहों की तीव्र वेधना से दुःखित होकर जिस समय तू परम उपशम भावना करना उस समय आधे अण मे तेरे समस्त अक्षुभ कर्म नष्ट हो जायेंगे ।

□ जो पुरुष परीषह सुषुप्त से भयभीत होकर चारित्र रूपी सन्नाम धूम को छोड़कर भागते हैं वे सत्सार मे हास्य के पात्र बनते हैं और अनेक प्रकार के दुःखों का उन्हें सामना करना पड़ता है । जो पुरुष सत्सार से भय करने वाले हैं और सत्सार के दुःखों को भोगना नहीं चाहते, उन्हें चाहिए कि वे चारित्र को प्राप्त होकर परीषहों के भय से त्रिमुख न हो, किन्तु परीषहों की सुषुप्त की कठिन सार सेलते हुए भी बढते चले जाए । अखण्ड अभिनासी मोक्ष राज्य को पाकर कीर्ति का उपार्जन करे एव समस्त प्रकार के दुःखों से छूटें ।

□ हे योगी ! तू जिस शरीर को धारण किये हुए है, उस शरीर मे यह आत्मा सुखान, सुवर्चन, सुख और शक्ति रूप से मुक्त है । वह आत्मा निराकार है, किन्तु साकार शरीर मे रह रही है ।

□ यह मनुष्य-जीवन प्राप्त होना अत्यन्त दुर्लभ है । ज्ञानी लोग अज्ञान मे फँस कर काल के एक अण को भी व्यर्थ नहीं करते । सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र स्वस्व स्व-समय है और उससे भिन्न जितना भी पर है वह सब पर-समय है । ऐसा विचार करके कि स्व-समय ही मेरा आत्म-स्वस्व है जो उसे प्राप्त करने का प्रयत्न करता है वह भव्यज्ञानी जीव आत्म-तत्त्व को उपादेय समझ कर अपने को आप प्राप्त होता है ।

□ जितना-जितना आप अपने अन्तर रत होकर भावना करेंगे उतना-उतना ही आत्म-सुख को प्राप्त होंगे । परब्रह्म का आध्यय करने वाले कभी आत्म-सुख की प्राप्ति नहीं कर सकते । बाह्य विषय-वासना मे फँसकर अपने आत्मा से बंछित रह कर तू अपने मनुष्य-जन्म को व्यर्थ ही मत ब्रो ।

□ जीव का स्वभाव ज्ञान है । जीवों को जितने भी दुःख, उद्वेग, क्रोध होते दीखते हैं वे सब रागद्वेष के बश मे होने से व अज्ञान के रहने से ही हैं । इसी प्रकार जहाँ-जहाँ पर रागद्वेष की कभी व ज्ञान की वृद्धि दीख पड़ती है वहाँ-वहाँ पर सुख-शान्ति व अशुद्ध वेदने मे आता है । पर-ब्रह्म को त्यागे बिना सुख और शान्ति नहीं मिलती ।

□ बिषयी जल एकाग्र होकर सम्पूर्ण पर-वर्षाव को त्याग करके जब आत्मा मे लीन होता है तब वह अपने अन्तर आत्मा का अनुभव करके उसी मे रत होकर अक्षय्य अविनाशी सुख की प्राप्ति करता है ।

□ आत्मा एक दिन में दीव्ये बाणा नहीं है । कम-कम से ही दीव्येगा । आत्मा कभी-कभी अनेक वज्रबाजी और सूर्यो के प्रकाश के समान उज्ज्वल होकर दिखाई देता है । कभी-कभी चमलता आने पर मन्द दिखाई देता है, फिर स्थिरता आने पर प्रकाशमान दिखाई देता है । हे योगी ! ध्यान के समय जो प्रकाश दीव्यता है वह मृतज्ञान है, सुषमं है, रत्नमय है । जिस समय कर्म शरने लगता है तब आत्म-सुख की बुद्धि होती है ।

□ जिस समय आत्मा अपने निज स्वरूप में रत हो जाता है, बाहर की बोल-बाल बन्द हो जाती है । शरीर नहीं चलता है । कोई सकल-विकल्प की भावना नहीं आती है । कषाय की भावना बन्द हो जाती है । मन स्थिर होता है तब आत्मा उज्ज्वल प्रकाश-मान दिखाई देती है ।

□ योगियो को चाहिये कि वे अविद्या कपी प्रबल शत्रु से बचें तथा कल्याणकारी परम पवित्र अध्यात्म-विद्या रूपी सूर्य हृदय से स्वीकार करें । अविद्या ही चेतन तथा अचेतन तथा सूक्ष्म पदार्थ में शका करा देती है ।

□ जब तक मन, बचन, काम और इन्द्रियाँ बन्ध में न होंगी तब तक कभी स्वाध्याय नहीं हो सकता । बिना स्वाध्याय के कर्मों का क्षय और अनुपम मोक्ष का प्राप्ति होना असम्भव है । केवल ज्ञान प्राप्ति हो जाने के बाद तीनों लोकों के समस्त प्राणिमो को समझाने योग्य निरञ्जर दिव्य ध्वनि होने लगेगी जिससे विश्व कल्याणकारी महाधर्मोपदेश के प्रभाव से समस्त प्राणिमो को स्व-पर का अमित ज्ञान-साध होगा । जो स्व-पर-ज्ञान करके अपना कल्याण करना चाहता है उसे हमेशा सच्चे ज्ञान की प्राप्ति के लिए स्वाध्याय से अपने अज्ञान को दूर करना चाहिए ।

□ ज्ञानी के हृदय-स्थान मे जो ज्ञान रूपी दीपक प्रकाशमान है, वह उत्कृष्ट प्रकाश है । वायु आदि कोई भी दिव्य उसका विनाश नहीं कर सकता । सूर्य-प्रकाश तो आकाश में मेघ-बालाओं से आच्छादित हो जाता है, परन्तु ज्ञान-सूर्य सदैव प्रकाशमान रहता है ।

□ हे प्राणिमो ! तुमको सुख और शान्ति चाहिए तो मोह-निद्रा को त्याग कर जाग्रत हो जाओ । अगर मृत्यु का भय नहीं चाहते हो और जन्म-मरण में पड़ना नहीं चाहते हो तो तुम आत्म-सुख की प्राप्ति का प्रयत्न करो । शत्रु का कोई भरोसा नहीं है ।

□ मोहरूपी कर्मन के जीव होने पर तथा रागादिक परिधामों के प्रशान्त होने पर योगीश्वर अपने मे ही परमात्मा के स्वरूप का अवलोकन करते हैं । हे आत्मन् ! अपने मन को सत्त्वेश, शान्ति और रागादिक विकारों से रहित करके अपने मन को बन्धीभूत कर तथा वस्तु के वषार्थ रूप का अवलोकन कर ।

□ परमात्मा तुम्हारे शरीर में पौष के अनुस से लेकर अतिष्ण तक सम्पूर्ण अवधर्मों में तब मे तिल की भाँति रमा रहता है । वह ज्ञान स्वरूप और सम्पूर्ण चारित्र रूप अत्यन्त तेजस्वी प्रकाश स्वरूप है । वह पुनः मंगल स्वरूप, अतिशय युक्त, कषाय रहित होकर अपने स्वरूप को प्राप्त होता है ।

□ जब तक संसार की सार तथा असार वस्तु को विचार कर नहीं देखो तो तब तक आत्म-साधन की सामग्री प्राप्त होने पर भी आत्म-सिद्धि प्राप्त नहीं कर सकते । इसलिए सबसे पहले जिस वस्तु को प्राप्त करना है उसके कारण को ठीक समझ लो । बिना कारण समझे साधन भी निरर्थक हो जाते हैं ।

□ इस शरीर के साथ सम्बन्धमग्न सहित समय और चारित्र की अकुरत है । चारित्र धारण किये बिना और अन्तरंग बाह्य तप के साधन के बिना कर्म हुंटा नहीं । चारित्रिक शान्ति केवल बाह्य शत्रु का नाश करती है, किन्तु अन्तरंग कषाय शत्रु का नाश करने में असमर्थ है । अगर इस शरीर के साथ संयम हो तो वह अन्तरंग व बाह्य शत्रु दोनों का नाश कर देती है ।

□ शरीर और आत्मा में रहने वाले भेद को समझकर वह मूर्ख जीव अत्यन्त कठिन तप करके शरीर को सुखा देता है । परन्तु आत्मा मे अनाविनाश से चिपके हुए कर्म का नाश करने की भावना उद्यमे नहीं होती । केवल बाह्य तप को ही कर्म की निर्वहण का कारण समझता है । आत्मा का भेद-भेदक ज्ञान और बहिरंग-अन्तरंग दोनों मिश्रकर तपस्या हो तो आत्मा में चिपका हुआ कर्म गन्ध हो जाता है ।

□ हे अज्ञानी जीव ! अनाविनाश से बाह्य वस्तु का शोभी होकर तू अनेक प्रकार के दुःख भोग रहा है । अब तो भेद ।

इस तरह तू जन्म-मरण सब तक करेगा। अपने मन में स्थिर होकर सोच तो।

□ अपने आत्मा में रत होकर यथार्थ रूप का अनुभव करो। यही सम्यक् ज्ञान है। आत्मा का जानना सम्यक् ज्ञान है। अपने आत्मा का आचरण करना, रागद्वेष में परिणत न होना, अपने आत्मा में रमण होना उसका नाम आरिण है। यही रतनय है। यही मोक्ष मार्ग है।

□ ज्ञान की आपाधना करने का या ज्ञान में मग्न होने का असली व उपयोगी फल यही है कि परोक्ष व अल्प भूतज्ञान हट कर सकल प्रत्यक्ष केवलज्ञान का लाभ हो। यह फल बनिमर है व आत्मा को पवित्र व सुखी बनाने का कारण होने से स्तुत्य है।

□ आत्मा को जान होने से वस्तुओं पर सम्बन्ध प्रकाश पड़ता है और कर्म-कलक जल जाते हैं। इसलिए आत्मज्ञान एक प्रकार की बाढ़ है। जमि में पड़ने से जैसे रतन शुद्ध होकर चमकने लगता है वैसे ही निर्मोह हुए चक्षुज्ज्वाला ज्ञान में मग्न होकर कर्म-कालिमा को जला शाकते हैं और निर्मल होकर कर्मों से छुटकर प्रकाशमान होते हैं।

□ हे निर्बुद्धि जीव! अपने आत्मस्वरूप को पहचान। यदि तू बाह्य इन्द्रियजन्य विषय-भोग के मोह को त्याग कर अपने अन्तर आश ही रत होकर अपने को देवेगा तो तू ही परमात्मा बन जाएगा। स्वयं तू ही मोक्ष रूप है। इसलिए भावसिंधी बनकर आत्मस्वरूप का चिन्तन कर।

□ आत्म-ज्ञान रहित नप करने वाले योगियों को उनकी पाशों इन्द्रियां पञ्चांग के समान हैं और अध्यात्म सहित होकर तप करने वाले आत्मज्ञानी की पाशों इन्द्रियां पञ्चरत्न के समान हैं, ऐसा समझना चाहिए। आत्मज्ञान सहित तप करो। आत्मज्ञान रहित तप सदा शीर्ष सतार और दुःख का कारण बनता है। इससे तुम्हें संसार में अनेक दुःखों को सहन करना पड़ेगा।

□ अगर असली मोक्ष फल की इच्छा है तो तुम्हें लोकव्यवहार की बाधा छोड़नी ही पड़ेगी।

□ जो योगी व्यवहार में बाहर आकर केवल अभेद एकरूप अपने आत्मा के स्वरूप में उद्भूत जाता है, उस योगी को स्वान्त ध्यान के बल से कोई अद्भुत परमानन्द प्राप्त होता है। यही आनन्द का अनुभव वीतशमययोग ध्यान की अंगि है जो निरन्तर असती हुई बहुत अधिक कर्मों के ईश्वर को जलती है।

□ सबसे पहले इन्द्रियजन्य विषयभोगादि पर-पदार्थ का ध्यान छोड़कर एकाग्रतापूर्वक अपने अन्तर ही आपको देख। बाह्यी चिन्ता को रोक और निश्चिन्त होकर अपने मन की समस्त चिन्ताओं को छोड़कर अपने परम पद का ध्यान कर और निरञ्जन वेब को देख।

□ तेरी आत्मा ही शिवरूप है। यह शिवरूप आत्मा अपने अन्तर ही है, ऐसा समझकर पर को हटा और स्वभाव में रत हो जा। शिव कल्याण का ही नाम है। अतः कल्याणरूपी, ज्ञान स्वभाव, निज शुद्धात्मा को जानो। उसके तो दर्शन अनुभव से बड़ा सुख होता है, बड़ा सुख परमात्मा को छोड़कर तीनों लोकों में भी नहीं है।

□ जिस तरह घट का ध्यान करने से सर्प का विष उतर जाता है उसी तरह शुद्धात्मा का ध्यान करने से अनाविकल से आत्मा के साथ जवा हुआ कर्मरूपी विष फौरन नष्ट हो जाता है और यह जीवात्मा शुद्ध परमात्मा बन जाता है।

□ यदि तू राग और द्वेष दोनों का त्याग करेगा तो कर्म नाम होकर तुम्हें मोक्ष की प्राप्ति होगी। रागद्वेष दोनों का त्याग करने से योगी जनों का कर्म नाम होकर उनके विमुक्त निरञ्जन परमात्म पदवी प्राप्त होती है।

□ जो महात्मा जन्म-मरण से रहित, एक, उत्कृष्ट, ज्ञान और सत्य प्रकार के विशेषणों से रहित आत्मा को आत्मा के द्वारा जानकर उसी आत्मा में स्थिर रहता है वही अमृत अर्थात् मोक्ष के मार्ग में स्थित होता है। यही अरहन्त, तीनों लोकों का स्वामी, प्रभु एवं ईश्वर कहा जाता है। केवलज्ञान, केवलदर्शन, और अनन्त सुख-स्वरूप जो वह उत्कृष्ट तेज है, उनके ज्ञान लेने पर अन्य क्या नहीं जाना गया? उसके देख लेने पर अन्य क्या नहीं देखा गया? उसके सुन लेने पर अन्य क्या नहीं सुना गया? अर्थात् एकमात्र उसके ज्ञान लेने पर सब कुछ जान लिया गया।

□ मोह से रहित, अपने आपहित में लीन तथा उत्तम चरित्र से संवृष्ट जो मुनि मोक्ष-प्राप्ति के लिए घर आदि को छोड़ कर तप करते हैं वे बहुत थोड़े हैं। फिर जो मुनि स्वयं तपश्चरण करते हुए अन्य मुनि के लिए भी साधन आदि देकर उसकी सहायता करते हैं तो वे इस सत्सार में पूर्वोक्त मुनियों की अपेक्षा और भी दुर्लभ हैं।

□ जीव इत्येव स्वतः सिद्ध है। इसका आदि नहीं है। इसी प्रकार अन्त भी नहीं है। यह जीव अमूर्त है, ज्ञान, दर्शन, सुख,

बीयाधिक अनन्त धर्म है। इसलिए यह नाशरहित इच्छा है। यह जीव साधारण गुण सहित है और असाधारण गुण सहित भी है। विश्व रूप है, परन्तु विश्व से ठहरा नहीं है। सबसे उद्देशा रखने वाला है तो भी सबको जानने वाला है।

□ जो आत्मा कर्म से बंधा हुआ है वही संतारी है। संतारी आत्मा अपने वषाध स्वरूप से रहित है। आत्मा का स्वरूप शुद्ध ज्ञान, शुद्ध वर्णन, शुद्ध वीर्य आदि अनन्त गुणात्मक है। इसलिए संतारी आत्मा असली स्वभाव का अनुमान नहीं करता है। जब वह शेष और आधारभूत मूल आत्मा से हट जाता है तब वही आत्मा निज शुद्ध रूप का अनुभव करने लगता है।

□ जीवन-मरण में, नाश-हानि में, अविष्ट वस्तुओं का सत्यापन, इष्ट वस्तुओं का वियोग में, शत्रु और मित्र में, सुख और दुःख आदि में समभाव रखना ही उत्तम तत्पत्ता है। समभाव ही उत्तम चरित्र है। समभाव ही शुद्धात्मा है और समभाव ही समस्त कर्मों का नाश करने वाला है।

□ हे आत्मन् ! तू ससार में समभाव के बिना विकार भाव को प्राप्त करके परिभ्रमण करता आया है। इसलिए अब तू पर-वस्तु के अवलम्ब को छोड़कर अपनी आत्मा का ही आश्रय ग्रहण कर। जब तक पर के आश्रित रहना, तब तक तुझे इस शरीर के साथ सुख और शान्ति नहीं मिल सकती। परीयही की तीव्र वेदना से दुःखित जिस समय तू परम उपशम भावना करेगा उस समय अर्ध क्षण में तेरे समस्त अशुभ कर्म नष्ट हो जायेंगे।

□ परीयहू रूपा दावानल से संतप्त हुआ जब निर्विकल्प हा ज्ञानरूपी शीतल स्वच्छ सारवर में प्रवेश करता है और स्वभावरूपी जल में स्नान करता है, तब उस समय इसे निवाण, मास धाम की प्राप्ति होती है।

□ हे आत्मन् ! यदा ससार रूपा शत्रु तब तक हो दुःख द सकता है जब तक तू भीतर ज्ञानरूपी श्योति को नष्ट करने वाले कर्मबन्ध रूप दाघ स्थान प्राप्त किय है। यह कर्मबन्ध रूप दाघ राग और द्वेष के निर्मात स होता है। इसलिए मोक्ष सुख का अधिपति होकर तू सबसे पहले यथाशीघ्र यत्नपूर्वक उन दाघों का छाड़ दे।

□ पुण्य कर्म का उदय जब तक रहता है तभी तक विषय-भाग टिकते हैं, नहा ता व पुण्य कर्म के क्षय होते ही शक्ति में कमल की तरह विलीन हो जाते हैं। आत्मा में उपज कर भा आत्मीय शुद्ध भावा स य विषय सदा शुद्ध रहते हैं।

□ अर जाय ! तू निरपेक्ष, दुःखदायक विषयों में फँसकर भोरे की तरह प्राण क्या गवाता है। ये विषय भोगते समय तो कमल की तरह कामल लगते हैं, पर, जिस प्रकार कमल फल हुए भार का आधिर् में मारकर छाड़ता है, उसी प्रकार य विषय अपने में फँस हुए जीवों का अनक बार प्राणान्त दुःख दन बाल है।

□ हे योगी ! अगर तुझे सच्चा आत्म-ज्ञान करना है तो अज्ञान के माग का छाड़कर सुज्ञान मार्ग में प्रवेश कर। अज्ञान ही ससार के लिए कारण है। अज्ञान से अनेक प्रकार की निवृत्ति में परिभ्रमण करना पड़ता है, जो हमेशा के लिए दुर्गति के कारण है।

□ यह शरीर क्षणभंगुर है व आधि-व्याधि तथा बुद्धाप के दुःखा स परिपूर्ण है। तरा निजात्मा 'अजर, अमर अम्याबाध व शाश्वत सुख का धाम है। फिर तू इसे बुच्छ शरीर स प्रेम क्यों करता है। तू स्वतः समुपज चराचर विषयों को जान सकता है, परन्तु शरीर न तुझ अत्यन्त अज्ञानी बना रहा है। जड़ के समान मूर्त सखा बना दिया है, बहुत मोहन कर दिया है।

□ हे निवृत्ति, अज्ञानी पाहुरात्मा जीव ! तू कितना मूर्ख है। तर पास अब्ब, आधनाशी, अत्यन्त पवित्र परमात्म सुख स्वरूप निजताम नाधि हीन पर भा तू उसका पहचान न करक आशंक तथा निरन्तर दुःख दन वाले मिथ्या मार्ग का अनुसरण करके अपनी सुशुद्ध स विमुक्त होता है।

□ इस जाव में जा शुभ और अशुभ कर्म का उदय होता है वह सत्य और असत्य निर्मात स आता है। तब यह जीव उस सुख और दुःख का भागन वाला बन जाता है।

□ हे मायी ! सत्पुरुषों पर कितना भी कष्ट का समय आ जा या दुःखन के द्वारा उपसर्ग हा फिर भी वे अधर्म का प्राप्ति नहीं होते। आत्म-चित्तन का नहीं त्यागते। धैर्यपूर्वक उसका चितवन करते हैं। मुनियों पर दुर्जनो के द्वारा कितना भी उपसर्ग क्यों न हो वे अपने आत्म-ध्यान से व्युत्त न होकर कभी भी विकार भाव का उत्पन्न नहीं होने देते। जितना-जितना कष्ट आता है उतना-उतना सहन कर कर्म की निजरा का कारण बना लेते हैं। क्योंकि क्षमा गुण सबसे बड़ा और प्रबल है।

□ हे जीव ! तू भी उपसर्ग को दृढ़ता से सहन करता हुआ आत्मा में स्थिरता लान का पुवर्था कर। शुद्धात्म भावना के

द्वारा उपसर्ग को दूर करने के लिए प्रयत्न कर । शत्रु और मित्र के प्रति समान भाव रख । यही परम साधु का कर्तव्य है । इससे संसार में सुख, शान्ति मिल सकती है । थोड़े ही समय में तू संसार का अन्त कर मोक्ष की प्राप्ति कर लेगा । प्राणी मात्र के लिए सम्बन्ध के अतिरिक्त कल्याण करने वाला अन्य कोई पदार्थ तीन काल और तीन लोक में नहीं है । विषयात्मक के समान अहित करने वाला अन्य पदार्थ दूसरा कोई नहीं है ।

□ हे योगी ! सम्म्यग्दर्शन सहित आराधना करके इस समारम्भ की अन्धन से शीघ्र ही तरक जा । बिना सम्बन्ध के मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती । इस सम्म्यग्दर्शन से महापापी भी तरक्ये हैं ।

□ जब तक पर-वस्तु में आत्मा लिपटी रहती है तब तक इस आत्मा का सम्बन्ध कल्याण नहीं होता । पर-वस्तु ही आत्म-भाव करने वाली है । पर-वस्तु ही संसार में इन जीव को परिग्रहण करने का कारण है ।

□ देह आदि परब्रह्मोपर विश्वास रखकर चलने वाला यह अज्ञानी मानव कभी भी मोक्ष की प्राप्ति नहीं कर सकता । अपने गुणानुभव कर्म के अनुसार सुख और दुःख का अनुभव करता हुआ सदा संसार में ही ग्रहण करता रहता है ।

□ जो आत्मी पुरुष सपूर्ण बाह्य वस्तु को त्याग कर अपनी आत्मा में रमण करता है, वह शीघ्र ही कर्मों की निर्जरा करके संसार से अर्थात् कर्म बन्धन में छूट सकता है । हे योगी ! सपूर्ण बाह्य वस्तु के मोक्ष को त्याग कर अपने आत्ममग्न होकर, अपने अन्तर ही अपने को अपने 'स्व' उपयोग के द्वारा देख; तत्पश्चात् अपने 'मन' उपयोग के द्वारा अपने 'स्व' स्वभाव का निरीक्षण करने पर "यह आत्मा चिन्मय चित् ज्योति रूप है"—ऐसा तुझे अपने अन्तर ही मात्तुम पड़ेगा । तब उससे मग्न होकर अमृतमय, आत्मानन्द सरोवर में डूबा कर, बार-बार उसी अमन का पान कर, निरात्म्य को पृष्ठ कर, आत्म बल को बढ़ा ।

□ हे योगी ! यदि अमृतमय आत्मानन्द रूपी ग्यायन का एक बार तू पान करेगा तो तेरे माथ लगा हुआ कर्म रूपी रोष क्षणभर में नष्ट होगा और सदा के लिए तेरी दिव्यता दूर होगी । तू अपने अन्दर अरे हुए गन्नी के खजान का छोरक दुनिया के पहाड़, पत्थर, नदी, मनेजर, तीर्थक्षेत्र आदि में ग्रहण करने के व्यर्थ ही कष्ट करो उठा रहा है ? जरा तू पर-पदार्थ की तरफ नगी हुई वृष्टि हटाकर अपने भीतर छिपी हुई ग्लन्त्रय निधि को ध्यान में देख नब पता लगेगा कि तीन लोक का सारा खजाना तेरे पाम ही छिपा हुआ है । सत्त्वबन्धु बाह्य पदार्थ में दोहने वाला नरा चंचल मन जब इसी में स्थिर हो जायगा तब तुझे अजर, अमर, अचल स्थिर निज शुद्धात्म स्वरूप की प्राप्ति हो जायगी ।

□ हे जीव ! तू अनादिकाल में आज तक अनेकानेक बाह्य विचित्र चिन्नों को देखकर आश्चर्यचकित हुआ होगा । परन्तु तीन लोक को आश्चर्यचकित करने वाली अद्भुत वीतराग विविकल्प परम ज्योति तेरे ही पास है । उसे देखकर तू कभी आश्चर्य को श्राप नहीं हुआ होगा ।

□ परमात्मा के नाम मात्र से ही अनेक जन्मों के एकजित पापी का नाश होता है । उस परमात्मा में स्थित ज्ञान, शक्ति और सम्म्यग्दर्शन मनुष्य को जयत् का अधीश्वर बना देता है । जिस मुनि का मन चैतन्य स्वरूप में लीन होता है वह योगियों में श्रेष्ठ हो जाता है । हे धन्य जीव ! तू इस संसार की विषयवासना का मन, बन्धन, काय से त्याग करके शुद्ध, अखण्ड, अविनाशी ज्योति जो शरीर में निरन्तर प्रकाशमान हो रही है उसके दर्शन कर ।

□ हे साधु ! बाह्य शरीर जो पुरुषमय है, ऊच-नीच कर्म के अनुसार इस आत्मा के साथ प्राप्त हुआ है । वह तेरा स्वरूप नहीं है । आत्मा में न लिय है, न जाति है, न वेध, न गोत्र । वह निर्विकार, निरञ्ज, चित्स्वरूप अरूपी है । इसलिए तू जाति आदि बाह्य भावों को छोड़कर केवल एक आत्मा का ही ध्यान कर । आत्मा का स्वभाव अविनाशी है जबकि शरीरादि पदार्थ नश्वर हैं । आत्मा ज्ञानमय है जबकि शरीरादि जड़ हैं । आत्मा निर्मल वीतरागी है जबकि क्रोधादि कर्म विकाररूप हैं । आत्मा सर्व आकुलता व दुःखों से रहित परमात्मन्य रूप है जबकि शरीरादि व क्रोधादि का सम्बन्ध जीव को आकुल व दुःखी करने वाला है । इस तरह आत्मा व अनात्मा का सच्चा स्वरूप ज्ञान ।

□ जितने भी नाम हैं सब शरीर के हैं; आत्मा के नहीं । संसार की माया ने अज्ञानी जीव इसी को अपना नाम मानकर संसार में ग्रहण करते हैं ।

□ इष्ट अनिष्ट वस्तुओं में समभाव का होना ही परम मोक्ष है । समभाव ही यमस्त सुख का वास स्थान है । समभाव ही मुक्ति का मार्ग है । समप्राप से मुक्त तपश्चर्या ही सकल है । समभाव रहित तपस्या व्यर्थ है ।

□ परीक्षरू रूपी दावानल से सतन्त्र हुआ जीव जब विविकल्प हो ज्ञान रूपी शीतल स्वच्छ सरोवर में प्रवेश करता है और

‘स्व’ स्वभाव कभी बल में स्थान करता है। उस समय उसे निर्वाण मोक्षज्ञान कभी प्राप्ति होती है।

□ इष्ट व अलिप्त वस्तुओं में समता भाव अगर नहीं रहेगा तो ध्यान की पुष्टि नहीं हो सकती। इसलिए मोक्षी को समभाव रखना ही उचित है। यदि वह समभावपूर्वक ध्यान करेगा तो सातव में मोक्ष की प्राप्ति हो जाएगी। परभाव से मोक्ष की प्राप्ति कभी नहीं होती।

□ जैसे समुद्र में फँके हुए रत्न का हाथ आना मुश्किल है वैसे ही मनुष्य जन्म भी अत्यन्त दुर्लभ है। तिर्यग्य पर्याय से निकल कर अत्यन्त दुर्लभ मनुष्य बन की प्राप्ति करके भी वह जीव विध्यावृष्टि होकर पाप का अर्जन करता है। हे मोक्षी! उत्कृष्ट मनुष्य पर्याय प्राप्त होने के बाद तू मन भगवत् इष्ट और अलिप्त वस्तु की ममता को छोड़कर समता भाव की आराधना कर, तभी मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है। बिना समता के करोड़ वर्ष तू तप भी करेगा तो भी मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। इसलिए तू समभाव का अभ्यास करके इस सत्तार कपी कारागार से मुक्त होने की चेष्टा कर।

□ मोतरागी, शानी, योगी मन में विचार करके अपने आत्म-स्वरूप से च्युत नहीं होता। वह अपने समता कपी बन्ध के द्वारा कर्मों की निर्जरा करके अखण्ड मुद्रात्मा का सुख की प्राप्ति कर लेता है। जो शानी पुरुष धर्म में एकाग्र मन रहता है और इन्द्रियों के विषयो का अनुभव नहीं करता, उनसे सदा विरक्त रहता है, स्वयं भावि इन्द्रियों के विषयो का कभी सेवन नहीं करता, ससार, शरीर और शरीरों से उदासीन रहता है उसी शानी को धर्म-ध्यान होता है।

□ जहाँ तुम धर्म-ध्यान में बाधा आती है, जिस जगह तेरे मन में विकार आता है, असत्यता होती है, ऐसे स्थान को छोड़कर एकांतवासी बन। तू घर-परिवार वगैरह की चिन्ता करता हुआ मोक्ष कभी नहीं पा सकता। अतः उत्तम तप का ही बारम्बार चिन्तन कर, क्योंकि तप से ही तू अष्ट मास सुख का पा सकता है।

□ ममता ही दुःखा को बढ़ाने वाला है व ममता का त्याग हा मुक्तिरूपी सन्धी का प्राप्ति कराने वाला है। अब यह मानव जन्म पाया है तो शरीर में व शरीर के भीतर इन्द्रिया म ममता की जाएगी ता कर्मों का ऐसा बन्ध हागा जिससे इस जीव को नरक निन्दोद आदि गतिभों में आकर दुःखों को बढ़ावा मिलेगा। फिर मानव जन्म का मिलना ही दुष्कर हा जायगा। यह मानव बुद्धिमानि स अश्वत्थुर व अपवित्र शरीर पर ममत्व न करे और अपनी आत्मा के स्वरूप को पहचान कर उसका ध्यान करे तो इसी जन्म में मोक्ष की अनुपम सम्पदा को पा सकता है।

□ जब तक वैराग्य उत्पन्न नहीं होता तब तक जीव यह मेरा और यह तेरा ही ऐसा रागद्वेषादि मोह भाव रखता है। वैराग्य होने के बाद यह राग और मोह भाव बिल्कुल नष्ट हो जाता है। जब तक अपने अन्दर ही वैराग्य उत्पन्न नहीं होता, तब तक बाह्य विषय में ही सन्तोष मानता है। अपने को आप जानने के बाद विषय सुख में सन्तोष नहीं होता।

□ हे आत्मन्! जब तक तू पंचेन्द्रिय विषय सुख को दूर नहीं करता तब तक तुम अतीन्द्रिय सुख की प्राप्ति नहीं हो सकती। यदि तू आत्मानन्द को प्राप्त करना चाहता है ता तुम अतीन्द्रिय सुख का सेवन करना ही उचित है।

□ सुगन्ध या दुर्गन्ध—ये दोनों तेरे ज्ञान रूप नहीं है। ये दोनों जड़ और चेतन रहित हैं। तू उनके प्रति राग और द्वेष के द्वारा अशुभ पाप का बन्ध करता है। तू अपने शरीर के अन्दर अनादिकाल से कर्मों के अन्दर दबे हुए निर्गन्ध आत्मामन्द की सुगन्ध का अनुभव कभी नहीं करता।

□ हे जीव! तू अगर कल्याण चाहता है ता बाहरी रूप-रंग के प्रति जो तेरा ममत्व भाव है, रागद्वेष है, उसको त्याग दे। अपने अन्दर स्थित शुद्धात्मा का प्राप्ति करण की चेष्टा कर। हे अज्ञानी जीव! मनुष्य पर्याय में इसका त्याग नहीं करना तो किस पर्याय में करेगा? अब तू इसे छोड़कर साधु के असली रूप को धारण कर। तभी तू तीन लोक में बसेगा।

□ हे योगी! बट्टर के शब्द को छोड़कर अनादिकाल से अपने अन्दर ही रहने वाली आत्मा के रस का स्वाद ले। तेरी आत्मा में अनन्त ज्ञानमय आनन्दमय के रस का भण्डार भरा पड़ा है। तू आप अपने रस का स्वादी होकर बाहर की विषयवासना को उत्पन्न करने वाले रस को छोड़।

□ यह अज्ञानी जीव अनादिकाल से बार-बार पंचेन्द्रिय विषयभोग को भोगता आ रहा है। इस तरह विषयभोग में आसक्त होकर यह आत्मा मग्न बनकर निरा गति को प्राप्त होता है। जब तक यह जीव इन्द्रिय विषय में इस प्रकार फंसा रहेगा तब तक इस जीव को आत्मा के स्वरूप की पहचान नहीं होगी।

□ जो सम्मथर्शन के शत्रु हैं, वे अनन्त सुख को पाते हैं। जो जीव सम्मथर रहित हैं वे यदि पुण्य भी करते हैं तो उस

पुण्य के फल से अल्प सुख को पाकर फिर संसार में अनन्त दुःख भोगते हैं। इसलिए तुम पुण्य और पाप इन दोनों से भिन्न शुद्धात्मा स्वरूप का मनन करना ही योग्य है। उसी से तुम तृप्ति होगी।

□ आत्म-कल्याण को छोड़कर तू कहीं भी मत जा। जो अज्ञानी जीव निबन्धन में लीन नहीं होते, वे सभी दुःखों को सहते हैं। यह आत्म-कल्याण, प्रत्यक्ष में, संसार सागर को तरणे का उपाय है। तू शुद्धात्मा की भावना कर।

□ हे जीव ! तूने अनन्त भव प्राप्त कर पंचेन्द्रिय विषय स्वी गन्तु के लिए ही अपना जीवन बिता दिया। स्वर्ग और मोक्ष प्राप्त करने के लिए एक भव भी पान नहीं दे सकती ? हे मनुष्य ! इस भव को स्वर्ग और मोक्ष के लिए दान कर, जिससे तेरी चिन्तनी सुधर जाए।

□ हे प्राणी ! विचार कर कि पंचेन्द्रिय विषय की तू नहीं भोग रहा है परन्तु पंचेन्द्रिय विषय तुझको भोग रहे हैं। हमने भोग नहीं भोगे बल्कि भोगों ने हमको भोगा है। हमने तप नहीं तपे बल्कि हम ही तपे हैं। काल नहीं बीता बल्कि हम ही समाप्त हुए हैं। मृत्पा बूढ़ नहीं हुई बल्कि हम ही जर्जरित हो गए हैं।

□ हे अज्ञानी जीव ! आज तक तेरी समझ में नहीं आया कि तेरा स्वरूप ज्ञान, दर्शन, चैतन्य, अखण्ड, अविनाशी और अप्रतीक है। जो पदार्थ तेरे सामने दृष्टिगोचर हो रहे हैं वे जड़ हैं। तेरा और जड़ का स्वरूप भिन्न-भिन्न है। दोनों का सम्बन्ध कैसे हो सकता है ! तेरा कुछ हृत्पथा सदा स्वल्प है। तू अपने में उत्पन्न हुए अनन्त ज्ञान क्पी रस को ग्रहण करने वाला है।

□ जीव के अन्दर अशुचि, शुचि और शुद्ध तीन परिणाम होते हैं। अशुचि योग से पाप का बन्ध होता है और शुचि योग से पुण्य का। शुद्धोपयोग से पाप, पुण्य दोनों नष्ट होकर अन्न में मोक्ष की प्राप्ति होती है। अतः तीनों योगों में से शुद्धोपयोग का ध्यान करना ही ज्ञानी योगी के लिए उचित है।

□ अगर तुम भीष्ट ही मोक्ष की प्राप्ति करनी है तो मन को मार कर परब्रह्म का ध्यान कर। हे योगी ! तेरी बुद्धि क्या छोटी है जो तू संसार के कल्याणरूप व्यवहार करता है। अब तू मायाजाल रूप पाखण्डों से रहित जो सिद्धात्मा है उसको जानकर विकल्प आलक्ष्मी मन को मार।

□ स्व-पर ज्ञान से आत्मा को पहचान कर उसी के अन्दर रत रहना तथा स्थिर रखना ही सच्चा साधन है। उसी तत्त्व के अन्दर रमण कर के सच्चे निजान्त तत्त्व से रमण करना ही तपश्चर्या है। पर-वस्तु का सम्पर्क अपनी आत्मा से न होने देना ही दीक्षा है और गुरु ही यह दीक्षा देने वाले हैं।

□ भेद-विज्ञान में ही आत्मध्यान की सिद्धि होती है। आत्मा से पुरुषसमय शरीरादि असंग हैं। निर्मल आत्मा को शुद्ध चैतन्यमय सिद्ध भगवान् के समान जानकर जो उसी आत्मिक तत्त्व में अपने उपयोग को स्थिर कर देता है, वह आत्मा आत्मध्यान करके आत्मा की सिद्धि कर सकता है। भेद-विज्ञान द्वारा जो सामायिक का अभ्यास करते हुए आत्मध्यान में लयता प्राप्त करते हैं वे ही सच्चे समाधि भाव को पाते हैं। आत्मा के जल सद्गुण निर्मल स्वभाव में अपने मन को डुबाना चाहिए। ॐ या सोऽहं मन्त्र का आश्रय लेकर बार-बार मन को आत्मरूपी नदी में डुबाने से मन की बँबलता मिटती है और वीतरागता का भाव बढ़ता जाता है। आत्म-ध्यान ही पोषकारी जहान है। इसी पर चढ़कर भव्य जीव संसार में पार हो जाते हैं। अतः ज्ञानी को आत्मज्ञान का अभ्यास करना चाहिए।

□ जिस प्रकार अमूर्त आकाश के ऊपर चित्र का निर्माण करना असम्भव है, उसी प्रकार अतीन्द्रिय आत्मा के विषय में कुछ वर्णन करना असम्भव है। जो उसका चिन्तन मात्र करता है उसका जीवन प्रसंसा के योग्य है। वह देवों के द्वारा भी पूजा जाता है। जो सर्वज्ञ देव संसार में पृथक् जीवन मुक्त होते हुए केवल ज्ञान रूप नेत्र को धारण करते हैं उन्होंने इस आत्मा के आराधन का उपाय एक-मात्र समता भाव बताया है।

□ अखण्ड, अविनाशी, परम वीतराग, निर्विकल्प, आत्मयानन्द सुखान्त अपने पास होते हुए भी यह जीव अपने आपको न समझकर पंचेन्द्रिय विषयों की ओर दीबठा है। परब्रह्मों के द्वारा दुःखी हो सुख को बाहर खूँड रहा है।

□ संसार में जितने स्त्री पदार्थ हैं वे सब चेतनारहित हैं। तू शुद्ध चैतन्यज्ञान वर्तनपूर्ण है। अरूपी है। जब पदार्थ को तूने छुद पकड़ा हुआ है और तू वज्रान अवस्था में पावल के समान “जड़ ने मुझको पकड़ा है—छुड़ाओ-छुड़ाओ” आदि चिल्लाता है। अनेक प्रकार के दुःख, सताप सहते हुए संसार में परिग्रमण करता है। इसलिए आचार्य कहते हैं कि हे जीव ! तू अज्ञान बन्ना में जड़ के शाव सम्बन्ध करने जड़ के द्वारा ही दुःख पा रहा है। जैसे जनि लोहे की संघति से पीटी जाती है उसी तरह जड़ के संघर्ष से

मुझे कुछ उठाना पड़ता है। तू जब बस्तु पर राय और मोह को त्याग। सब तू सुखी हो जाएथा और असली निजात तब की प्रतीति मुझे होगी।

□ तब अज्ञानरूप सम्पन्नान की अभिव्यक्ति की योग्यता से मुक्त जीवों को ही भव्य जीव कहते हैं और जिसके अन्तर यह योग्यता नहीं है ऐसे जीवों को अधम्य कहते हैं। भव्य जीवों में ही मुक्ति की योग्यता है, अधम्यों में नहीं। अधम्यजीवों के समुदाय को उस आत्मबस्तु की आराधना ही हितकारक होती है। उस आराधना से निर्बन्ध होकर मोक्ष की प्राप्ति होती है।

□ यह आत्मा अमूर्त स्वभाव होने से रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द संस्थानादिक पौद्गलिक भावों से रहित है। धर्म, अधर्म, आकाश, काल—इन बार अमूर्त द्रव्यों से भी भिन्न है। स्वजीव सत्ता की अपेक्षा अन्य जीव द्रव्य से भी भिन्न है। आत्मा किसी पौद्गलिक पिण्ड से ग्रहण नहीं किया जाता। यह आत्मा केवल अनुभवगम्य है, वचन से नहीं कहा जाता। कहने से अशुद्धता का प्रसंग आता है। इसलिए शुद्ध जीव द्रव्य ज्ञानगम्य है। जो अनुभवी हैं वे ही सांतरस के स्वाद को जानते हैं।

□ बाह्य पर-वस्तु के विचार मात्र से मन चंचल होता है। उसी चंचलता के निमित्त से यह आत्मा बहिरात्मा होती है। यही अपने आत्मा को मग्न करने के लिए निमित्त कारण हो जाती है। जब भेद-विज्ञान होता है, तब उस भेद-विज्ञान के द्वारा विषय-वासना दूर होती है। इसलिए योगी के लिए अपनी सम्पूर्ण बाह्य इन्द्रियों को भेद-विज्ञान के द्वारा पर-वस्तु से हटाकर अपनी आत्मा के अन्तर मनन करने को कहा गया है। जब तक अपनी आत्मा में रत नहीं होंगे तब तक मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती; क्योंकि परद्रव्य का सम्बन्ध महा दुःख रूप है।

रत्नाकर-श्लोक

□ श्री जितेन्द्र भगवान् ने नित्य देव-पूजा, शुभकारी गुरु-वचन का अन्ध, सतपात्र को प्रतिदिन दान, निर्मल खील का पालन, अपनी शक्ति के अनुसार कुछ तप व आचरण करना—इस संसार में शुभ भावना रखने वाले आश्रय का यह पवित्र मोक्ष मार्ग स्वरूप धर्म कहा है। श्री सर्वेश्वरीराय भगवान् के पूजन में प्रेम, अत्यन्त उदार बुद्धि से तीर्थयात्रा में सडा, पाप कर्मों में वैराग्य, मुनियों की चरण-सेवा में अवाध शक्ति, दान में आसक्ति, समस्त मिथ्यात्व को दूर करने में सद्धर्म भावना, धर्म-कार्य में अनुरक्ति—ऐसे आचरण करने वाले आश्रय श्रीप्र ही संसार-बन्धन से मुक्ति पाते हैं।

□ गृहस्थ को जीवध के समान विषयों का सेवन करना चाहिए। अधिक विषयों को भोगने से व्यक्ति को शारीरिक और मानसिक नाना प्रकार की व्याधियाँ हो जाती हैं जिससे उसका जीवन कष्टमय बीतता है। इन्द्रिय-जय के समान संसार में अन्य कुछ भी सुखदायक नहीं है।

□ प्रधानतः मनुष्य में दो प्रकार की प्रवृत्तियाँ पायी जाती हैं—स्वाभाविक प्रवृत्ति और वैभाषिक प्रवृत्ति। स्वाभाविक प्रवृत्तियों में प्रत्येक व्यक्ति के भीतर ज्ञान की भाषा रहती है तथा बहु व्रत समिति, अनुप्रेक्षा, परीषहजय और चरित्र की ओर बढ़ता है। वह संसार के यथार्थ स्वरूप को सोचता है कि इसमें कितना दुःख है। कर्मों में किसी का साक्षा नहीं है और न कोई किसी का सहायक ही है। अन्य पदार्थों की तो बात ही क्या, यह शरीर भी सहायता नहीं कर सकता। सांसारिक कष्टों को अपनी आत्मा से भिन्न समझ कर जो आत्म-स्वरूप में स्थित होता है, वह रत्नत्रय को प्राप्त कर लेता है। उसकी प्रत्येक क्रिया रत्नजय को पुष्ट करने वाली होती है।

अनात्मा की ओर से जाने वाले क्रोध, माया, लोभ रूप कषाय तथा प्रमाद ने कारण जीव की वैभाषिक प्रवृत्ति होती है। वैभाषिक प्रवृत्ति जाला मनुष्य शरीर को ही आत्मा समझता है जिससे उसका प्रत्येक व्यवहार शरीराश्रित होने के कारण आत्मा के स्वभाव से विपरीत पड़ता है। जो व्यक्ति शरीर को अपना समझता है उसे प्रत्येक क्षण दुःख का अनुभव होता है। दुनिया के भौतिक पदार्थों का सम्बन्ध शरीर के साथ है आत्मा के साथ नहीं।

□ इन्द्रिय भोग अवयवी जीवों को प्रिय मान्न होते हैं पर सपथी व्यक्तियों को उनमें रस नहीं मिलता। वे इनको देखकर उदासीन वृत्ति धारण कर लेते हैं। उनकी अन्तरात्मा संयम के सहत्व को अच्छी तरह जान लेती है, अतः इन्द्रियों पर वे नियंत्रण करते हैं। महापुरुषों के जीवन की सबसे बड़ी महत्ता जो उनको आगे बढ़ाती है वह है विवेक और इन्द्रिय-नियंत्रण।

□ जितने भी महान् पुरुष, तीर्थकर बाबि हो गये हैं उनकी स्तुति करने से, अच्छे-अच्छे छन्दों में रचना करके गाये से मन की विमलता होती है और सुनने वाले के मन में भी निर्मलता आती है। इससे कर्म की निर्जरा होती है।

□ ज्ञान की बड़ी महत्ता है। ज्ञान के समान संसार में और कुछ भी सुखदायक नहीं है। ज्ञान के बल से ही मनुष्य निर्वाण

पथ को प्राप्त करता है। ज्ञान के कारण ही जीव करोड़ों जन्मों से अजित कर्मों को क्षण भर में विभूतियों के द्वारा नष्ट कर देता है।

□ मोह ने इस जीव को पागल बना दिया है। मोह के दूर होते ही इस जीव को शरीर और भोगों से घृणा हो जाती है। उसके मन में बैराग्य की भावनाएँ उत्पन्न हो जाती हैं। संसार और शरीर दोनों की वास्तविकता दिखायी पड़ने लगती है। वह शरीर और आत्मा को भिन्न-भिन्न देखने लगता है।

□ कल्याण-प्राप्ति के मूलतः दो ही मार्ग हैं—आचार और विचार की शुद्धि। इन दोनों का प्रायः साधारण्य सम्बन्ध है। आचार की शुद्धता से विचारों में शुद्धता आती है और विचार की शुद्धता से आचार में। जो व्यक्ति इन दोनों का सम्बन्ध नहीं समझते वे शलत मार्ग पर हैं। नर-नख की सार्वकृता राग-रंभों को पाकर भी इनसे अनासक्त रहने में है। अपनी शक्ति और योग्यता के अनुसार अन्ध-पूर्वक विभूति मार्ग की ओर जाना, संसार के चमकीले-मझकीले पर-परायों से घुबल रहने की चेष्टा करना ही कल्याणकारक है। विन व्यक्तियों के विचार शुद्ध हैं, जिनकी प्रवृत्ति राग-द्वेष से परे रहती है वे अपने आचरण को उन्नत बना लेते हैं। उनकी दृष्टि विचाल हो जाती है। स्वार्थ की संकुचित सीमा टूट जाती है जिससे पर-परायों के प्रति व्यथता नहीं होती।

□ विद्वान और राजा दोनों को एक-सा नहीं कह सकते क्योंकि राजा केवल अपने देश में ही पूजनीय होता है, किन्तु विद्या-वान् तो चाहे किसी भी देश में चला जाए वहाँ उसका पूजा-सत्कार होता है। इस विद्या रूपी वन को जितना अच्छे से उतना ही बढ़ेगा। यह विद्या रूपी वह गुप्त धन है जिसको चोर नहीं चुर सकता, राजा नहीं छीन सकता, भाग्य-वशु बँटना नहीं सकते। विद्या वह धन है जो कामधेनु तथा कल्पवृक्ष के समान है। इसका जो कोई संभय करेगा, उसको विनो-विन अधिक सुख मिलेगा। जिसके पास यह धन है उसका चित्त हर समय प्रसन्न बना रहेगा, चिन्ता तो उसके पास फटकने भी नहीं पायेगी। जितना भी इसको अच्छे से, उससे भी कहीं हजारों लाखों गुणी अधिक बढ़ेगी।

□ शास्त्र का ज्ञान प्राप्त कर शान्ति और सहिष्णुता को धारण करना, अहंकार से रहित होना, श्रामिक बनना, मुकु शान्त करना, मोक्ष-चिन्ता तथा स्वास्थ-चिन्ता में निरत रहना श्रेष्ठ कर्तव्य है। जो व्यक्ति ज्ञान प्राप्त कर अपना कल्याण नहीं करता, विषयों के अधीन रहता है, उसे शिष्कार है। उस व्यक्ति का ज्ञान शास्त्रीय ज्ञान नहीं कहलाता बल्कि शस्त्र-ज्ञान कहलाता है। सत्ताचार के बिना ज्ञान बोझ के समान है। ज्ञान का एक मात्र श्रेय आत्मोन्नति करना है, अपने आचरण का विकास करना है। किन्तु जहाँ स्वपर का विवेक नहीं होता भेद-विज्ञान की प्राप्ति नहीं होती वह ज्ञान कोरा ज्ञान ही है। उसके रहते हुए भी जीव अज्ञानी के समान है। सम्यग्ज्ञानी ही संसार के पदार्थों को जानते हुए उदासीन रहता है। यद्यपि ज्ञान का कार्य पदार्थों को जानना है, पर सम्यग्ज्ञानी जानकर भी उनमें अनुरक्त नहीं होता।

□ आशा एक नदी है। इसमें इच्छा रूपी जल है। तुम्हा इस नदी की तटों में। श्रित इसके मगर हैं। तर्क-वितर्क या बलीलें इसके पक्षी हैं। मोह इसकी मगर। चिन्ता ही इसके किनारे हैं। यह आशा नदी धैर्य रूपी वृक्ष को गिराने वाली है। इस कारण इससे पार होना बड़ा कठिन है। जो शुद्धचित्त योगी-मुनि इसके पार चले जाते हैं, वे असीम आनन्द प्राप्त करते हैं।

□ योग के कारण आत्मा की शक्तियों का विकास होता है। इन्द्रिय और मन का निग्रह होने के कारण आत्मा की छिपी हुई शक्तियों का आविर्भाव हो जाता है। आत्मा का चिन्तन योगी सरलता से कर सकता है। वह अपने प्रयत्न द्वारा मन, बचन और कर्म की अस्त-प्रवृत्तियों के साथ-साथ सत्यवृत्तियों पर भी अपना नियन्त्रण कर लेता है।

□ मनुष्य का यह स्वभाव है कि उसे जितनी अपनी प्रशंसा प्रिय होती है उसनी अन्य व्यक्ति की नहीं। यह तो उसकी कमजोरी है। जिसकी आत्मा में शक्ति उद्बुद्ध हो जाती है उसका यह संकुचित बाधना नहीं रहता। उसे गुणी मनुष्य के गुण प्रिय होते हैं। गुणों की प्रशंसा सुनकर उसके मन में हर्ष होता है।

□ अन्ध-जन्मान्तर के कर्मों का फल प्रत्येक व्यक्ति को भोगना पड़ता है। प्रशानतः कर्मों को प्रकार के होते हैं—पुण्य कर्म और पाप कर्म। पुण्य कर्म के उदय से व्यक्ति को नाना प्रकार की सुख-सामग्री मिलती है और पाप कर्मों के उदय से दुःख सामग्री।

□ प्रभु शक्ति करने से संसार से बैराग्य हो जाता है। उसे कर्तव्य और अकर्तव्य का ज्ञान हो जाता है। प्रतिदिन प्रपञ्च के दर्शन करने से आत्मा में अपूर्व शक्ति आ जाती है। वह किसी भी अवस्थव कार्य को कर सकता है। नाना प्रकार की विपत्तियाँ आने पर भी कार्य से चिन्ता नहीं। उसे प्रभु शक्ति में अपूर्व रस और आनन्द आता है। वह समस्त संसार के भोगों में मीरसता का अनुभव करने लगता है।

□ आत्मा का गुप्त निश्चय रूप से आत्मा ही है; क्योंकि अपने भीतर स्वयं हित की चालसा उत्पन्न होती है तथा स्वयं अपने की ही मोक्ष का ज्ञान प्राप्त करना पड़ता है। अपने को ही अपने हित के लिए प्रयत्न करना पड़ता है। जो स्वयं पुत्रार्थ नहीं करते

उन्हें मोक्ष-मयवी की प्राप्ति कभी नहीं हो सकती। संसार के सभी पदार्थ अणुबणु हैं। इनकी अनित्यता को देख कर भगवान् की शक्ति करना तथा ध्यान और तपश्चरित्र द्वारा कर्म-कालिमा को धुबू करना आवश्यक है।

□ सबसे पहले जीव को इन्द्रियों का निग्रह करना चाहिए। क्रोध, मान, माया और लोभ कषायों को भी आत्मा में उत्पन्न न होने देना चाहिए। निमित्त मिलने पर भी जो इन कषायों को नहीं उत्पन्न होने देते वे ही हीर हैं; आत्मा के सच्चे कल्याण-कारी हैं।

□ सत्प्राज्ञ के प्रति दान में अपनी लक्ष्मी का उपयोग धर्मात्मा लोग करते हैं। इसलिए वह पवित्र द्रव्य सदाचार को उत्पन्न करता है; नम्रता को बढ़ाता है; ज्ञान की उन्नति करता है; पुण्यार्थ उत्पन्न करता है, शास्त्र-ज्ञान प्रवर्ध करता है; पुण्य का संचय करता है, पाप का नाश करता है। अतः सत्प्राज्ञ को नियम से दान देना चाहिए।

□ जो व्यक्ति वर्तमान में दुःखी है, उसके लिए भी धर्म परम सुखदायक है। धर्म-सेवन के लिए धन की आवश्यकता नहीं है। बिना धन के भी धर्माचरण किया जा सकता है। क्रोध, मान, माया और लोभ कषाय को मन्द करना, दया धर्म का अनुसरण करना, अधिमानवश किसी भी व्यक्ति को बुरे बचन न कहना, हितमित-प्रिय बचनों का व्यवहार करना प्रत्येक व्यक्ति के लिए उपकारी है।

□ जो मनुष्य पुण्य सचय के लिए सत्प्राज्ञ को सत्किय द्रव्य देता है उसको सम्पत्ति प्राप्त होती है। तत्पुत्रि उसे पुत्रों की, कीर्ति उसकी तरफ देखती है। प्रीति चुम्बन करती है। सीमाव्य उसकी सेवा करता है। आरोग्य उसका आशिर्वादन करता है। सुख की प्राप्ति होती है। स्वर्ग की सम्पत्ति उसका वरदान करती है।

□ धर्म कल्पवृक्ष के समान अचिन्त्य फल ही नहीं देता अनित्य उससे भी अधिक देता है। कल्पवृक्ष से फल पाने के लिए तो मन में संकल्प करना पड़ता है पर धर्म के लिए यह बात नहीं है। यह तो स्वयं जीव को सुख प्रदान करता है। धर्म-सेवन द्वारा दुष्कर कार्य भी सुबकर हो जाते हैं।

□ गृहस्थाश्रम में रह कर सामारिक सुखों को भोगते हुए भी जीव पुण्य बंध कर सकता है। अपनी आत्मा का उत्थान कर सकता है। आत्मकल्याण के लिए बिना घर छोड़े भी अष्टासुख कायम मन्द की जा सकती है। इन्द्रियजयी व्यक्ति भी कषायों को मन्द करता है। अतएव पुण्यार्जन के लिए निरन्तर प्रयत्न करना चाहिए।

□ हे प्रभो! आपकी स्तुति और पूजा को तो बात ही क्या है। वह रागादि समस्त दोषों को दूर करने वाली है। आपके नाम मात्र से ही जीवों के पाप नष्ट हो जाते हैं। आपके नाम तथा गुणों के स्मरण करने से वह शक्ति आ जाती है जिससे समस्त पाप-कालिमा दूर हो जाती है, पुण्य का संचय हो जाता है और आत्मानुभूति ज्ञानुत्पत्ति होती जाती है।

□ मिथ्याज्ञान के रहने से जीव की जो प्रवृत्ति होती है वह मिथ्या चारित्र कहलाती है। मिथ्यादर्शन के कारण यह जीव पर को अपना मानता है तथा पर में ही प्रवृत्ति करता है। आत्मा के निज गुणों में इस जीव की प्रवृत्ति नहीं होती। अतः प्रत्येक व्यक्ति को विषय-वासनाओं की ओर से अपनी प्रवृत्ति को हटाकर आत्मा की ओर लगाना चाहिए। तभी आत्मा का कल्याण हो सकेगा।

□ शास्त्र और काव्य ऐसा होना चाहिए जिससे इनके अध्ययन द्वारा प्रत्येक मनुष्य अपने आचरण को उन्नत कर सके तथा मनोबल, बचन बल व कायबल को दृढ़ कर सके। सदाचार की नींव वे तीनों बल हैं। मन के सबल होने से बुरे मकल्य मन में उत्पन्न नहीं होते, विचार शुद्ध रहते हैं तथा हृदय में निरन्तर शुद्ध भावनाएँ उत्पन्न होती हैं। हृदय के स्वच्छ हो जाने से बचन भी बुरे नहीं निकलते। बचन शक्ति इसी सबल हो जाती है कि सत्य के सिवाय मिथ्या वाणी कभी मुख से नहीं निकलती। संसार का सबसे बड़ा पाप मन की निर्बलता से होता है। जिसका मन निर्बल है वह झरफ़ट होता है, भय और आशंका संबंध उसके सामने रहती है। सबल मस्तिष्क में अशुद्ध विचार उत्पन्न नहीं हो सकते। कमजोर हृदय के व्यक्ति जल्दी पाप करने पर उदात्त हो जाते हैं। अतः निर्भय बनना और सत्य बोधना मनुष्य का परम कर्तव्य है।

□ प्रातः काल उठकर भगवान् विनेन्द्रदेव के गुणों का स्तवन करना चाहिए। स्तवन के पश्चात् प्रत्येक व्यक्ति को विचारना चाहिए कि मैं कौन हूँ? मेरा कर्तव्य क्या है? क्या मेरा धर्म है? मुझे क्या करना है? मैं क्या कर रहा हूँ? अब तक मैंने क्या किया है? आदि। इन बातों के सोचने से मनुष्य के मन में कल्याण करने की प्रेरणा जाग्रत होती है। भक्ति में बड़ा भारी आकर्षण होता है। यद्यपि वह हृदय की रागात्मक वृत्ति है फिर भी इसमें अन्त-अन्तर्महत्तों के संचित कर्म नष्ट हो जाते हैं। भगवान् के पवित्र गुणों का स्मरण करने से आत्मा में विज्ञानुभूति की शक्ति आती है जिससे पर-पदार्थों से ममत्व बुद्धि दूर हो जाती है।

□ गृहस्थ अवस्था में रहकर भी मनुष्य अपना कल्याण कर सकता है। घर में रहते हुए भी जो सर्वथा अनासक्त होकर कार्य

करता है, जिससे फल की आकांक्षा नहीं और जो परिणाम के बारे में चिन्ता नहीं होती है तथा कार्य करना ही जिसके जीवन का लक्ष्य रहता है और जो निरन्तर कर्तव्य को ही अपना सब कुछ मानता है, ऐसा व्यक्ति घर में रहता हुआ भी संन्यासी है।

□ मनुष्य को शरीर और धन की आशा जैसे-जैसे बढ़ती जाती है, जैसे-जैसे मोह की गाँठ मजबूत होती जाती है। संन्यासी जीवों के लिए आशा इन्द्रियों को उत्पन्न करने वाली मयिदा है, विषय-विष बढ़ाने वाली सता है। समस्त दुःखों का एकमात्र कारण यह आशा है। संसार में आशा को दूर करने पर ही कोई सुखी हो सकता है।

□ प्रत्येक व्यक्ति को दान अवश्य करना चाहिए, इससे जीवन में मोह कम हो जाता है, भावनाएँ परिष्कृत और विमुक्त हो जाती हैं, व्यक्ति स्वार्थ के संकुचित दायरे से हटकर परोपकार के विस्तृत क्षेत्र में पहुँच जाता है। स्वाध्याय करना तो मानव-जीवन के लिये बहुत ही आवश्यक है। जो प्रतिदिन ज्ञानार्जन करता है, वह संसार के विषयों की श्रयंकरता से बच सकता है। स्वाध्याय सबसे बड़ा तप है। स्वाध्याय करने में भावनाएँ पवित्र बनी रहती हैं, मन में एकाग्रता आती है, विषयों से अरुचि उत्पन्न होती है तथा शीलिकता निस्तार प्रतीत होती है।

□ ज्ञान के समान समार में कोई बड़ा पदार्थ नहीं है क्योंकि ज्ञान ही लोक-परलोक और आत्मा-परमात्मा का यथार्थ स्वरूप अवगत कराता है। सच्चे ज्ञान का एक कण भी इस जीव के लिए महान् उपकारी हो सकता है। महापुरुषों ने स्वाध्याय को संसार-सागर से पार उतरने के लिए नौका बताया है। स्वाध्याय का रस आ जाने पर सारी आकुलता दूर हो जाती है। वस्तु का यथार्थ मर्म मालूम हो जाता है। अनादिकाल से चलो आये कर्म-कालिमा दूर हो जाती है।

□ पूजा दो प्रकार की होती है—द्रव्य पूजा, भाव पूजा। शुद्ध लक्ष्य से जो भगवान् का पूजन किया जाता है वह द्रव्य पूजा (अष्ट द्रव्य) कहलाती है। यह द्रव्य पूजा भाव के लिए कारण होती है। द्रव्य पूजा के लिये मूल्यवश अधिकारी है और भाव पूजा के मुनिजन। अष्ट द्रव्यों से पूजा करना द्रव्य पूजा है और बिना द्रव्यों के स्तोत्र पढ़ना एवं भगवान् के गुणों का चिन्तन करना भाव पूजा है।

□ बीतरागी प्रभु तो पूजा से न संतुष्ट होते हैं और न निन्दा से असंतुष्ट। परन्तु पूजक और निन्दक को अपनी करनी का फल अवश्य मिल जाता है। भावनाएँ विमुक्त या अपवित्र जैसी भी रहती हैं कर्मों का बन्ध भी वैसा ही होता है।

□ संसार-सागर को पार करने का सहज उपाय भगवान् जिनेन्द्र देव की पूजा ही है। भगवान् की पूजा करने से सम्पदवर्षान् गुण तो विमुक्त होता ही है, साथ ही सम्पत्कान और सम्पत्कारिण की भी प्राप्ति होती है। पूजा करना, दर्शन करना, स्तोत्र पढ़ना प्रत्येक श्रावक का दैनिक कर्तव्य है। कोई भी व्यक्ति भगवान् की पूजा कर अपनी भावनाओं को आसानी से पवित्र कर सकता है। मन को बश में करने के लिए तथा विषयों का त्याग करने के लिए पूजा बड़ी ही सहायक है। इसके द्वारा मन को स्थिर कर भीतर के मोह को जीता जा सकता है, और आत्मानुभूति को प्राप्त किया जा सकता है।

□ स्वावलम्बन-प्राप्ति के लिए आचार्य ने तीन बातें बतलाई हैं—(१) सहिष्णु होना—पर द्रव्य को दूर करने के लिए कष्टसहिष्णु बनना। तपश्चर्या, उपवास आदि के द्वारा अपना मोघन करना, जिससे कषाय उत्पन्न न होने पावे। सहिष्णु व्यक्ति अपने मार्ग में कभी असफल नहीं होता है। (२) समय—इसके द्वारा इन्द्रिय और मन को बश कर विकार और कषायों से अपनी रक्षा की जाती है। समय के ही द्वारा जीव रत्नत्रय मार्ग का अवलम्बन करने में सक्षम हो सकता है। मन, वचन और काय की प्रवृत्तियों को नियंत्रित करना भी समय के भीतर परिणामित है। राग भाव मयमी के हृदय से बिल्कुल हट जाना है। (३) रत्नत्रय मार्ग का अनुसरण करना—जब यह त्रिविधा हृदय में उत्पन्न हो जाय कि मैं स्वतन्त्र द्रव्य हूँ, मेरा सम्बन्ध इन पर-वस्तुओं से बिल्कुल नहीं है, अतः मेरा प्रत्येक प्रयत्न अपने स्वरूप की प्राप्ति के लिये है।

□ जैसे अग्नि में ईंधन डालने से अग्नि बढ़ती जाती है वैसे ही तुल्यवान् प्राणी कितना भी भोग करे परन्तु उसकी तुष्टि कभी नहीं हो सकती। तुल्यता का रोग बढ़ता जाता है। तुल्यता का रोग जिससे भिद्यता है वह रोग है—एक भ्रातृ रसमय निज आत्मा का ध्यान, जिससे स्वाधीन आनन्द जितना मिलता जाता है, उतना ही विषय भोगों का रोग घटता जाता है। अतएव इन्द्रिय सुख की आशा छोड़कर अतीन्द्रिय सुख की प्राप्ति का उद्यम करना चाहिये।

□ वासनाएँ जितनी अधिक बढ़ती जाती हैं जीव को उतनी ही अधिक अज्ञानिता का सामना करना पड़ता है। वास्तव में ज्ञानित्व त्याग रूप में ही मिलती है। क्योंकि पर-वस्तुओं की ममता जितने बंध में रहती है जीव को अज्ञानित उतने ही बंध में अधिक मिलती है। धन और कामिनी जीव को स्वावलम्बी बनने में सबसे बड़े बाधक हैं। वात्सा की अपार शक्ति का विकास इस मदन ज्वर के दूर करने पर ही होता है।

□ सुख और शान्ति सभी प्राप्त हो सकती है जब जीव अपने वषार्थ स्वरूप को अधस्त कर ले । पराधीनता भी अशान्ति का दूसरा नाम है तथा इसकी उत्पत्ति भी विकार और कषायों से होती है । जब तक जीव विकारग्रस्त रहता है तब तक वह अपने चारों ओर अशान्ति ही अशान्ति देखता है । विकारों की प्रचुरता ही जीव को राग और द्वेष-बुद्धि की ओर अग्रसर करती है जिससे वह मनुष्य और विषयता की कल्पना करता है । अतएव जीव का हित विकारों की दूर करने में ही है ।

□ आत्मचित्तन से मन पवित्र हो जाता है, बन्धे और बुरे विचार एक जाते हैं तथा धीरे-धीरे ज्ञानानन्दमय स्वभाव की प्राप्ति हो जाती है । विषयाधीन रहने वाले मन और शरीर स्वतन्त्र हो जाते हैं । विषय-वासना के न होने से ज्ञानाभ्यास, विषय-व्याकुलता हटने से शान्ति ; अनद्यादि तपो के करने से शरीर से ममत्वबुद्धि का त्याग तथा स्व की पहिचान ; त्रिकाल सामाजिक करने से आत्मानुभूति ; ईश्वरबुद्धि के पालने से समताबुद्धि एवं मन-वचन काय की आधीन करने से विश्व-बन्धुत्व तथा स्वात्मसम्बन्ध की प्रवृत्ति होती है । अतः योगीश्वर अपने आत्मकल्याण में प्रवृत्त होकर निर्वाण को प्राप्त कर लेता है । वह इस मनुष्य जीवन को व्यर्थ नहीं खोता ।

□ जीव का कल्याण अपने स्वरूप में अवस्थित होने पर ही हो सकता है । राग-द्वेष और मोह के निकलने पर ही जीव में साम्यभाव आ सकता है । साम्यभाव के आ जाने से आशाएँ, आकांक्षाएँ तत्काल दूर हो जाती हैं तथा चंचल मन जो सर्प के समान सर्वत्र विचरूष करता है, शान्त हो जाता है । संसार और विषयभोगों से विरक्ति, शारीरिक आवश्यकताओं से आसक्ति एवं विकार और कषायों की वृत्ति करने की बांछा साम्यभावना के द्वारा ही दूर की जा सकती है । अतः प्रत्येक व्यक्ति को विकार और कषायों की जीतने का प्रयत्न अवश्य करना चाहिये । इनके जीते बिना आत्मोत्थान के मार्ग में प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।

□ आत्मानन्द का पान करने से अद्भुत तृप्ति होती है तथा आनन्द करने की शक्ति भी जाती है । जो प्रारम्भिक साधना करना चाहते हैं उन्हें तो केवल एकान्त में बैठकर कुछ समय तक आत्मानन्द का पान करने का अभ्यास करना चाहिये तथा अपने को सभी इन्द्रियों से स्वतन्त्र अनुभव करना चाहिए ।

□ ज्योत्कार मन्त्र के ध्यान से समस्त पाप दूर हो जाते हैं । आत्मा पवित्र हो जाती है । इस मन्त्र में ऐसी विभिन्न शक्ति हैं कि संसार का बड़े से बड़ा काम इसके स्पर्श मात्र से सिद्ध हो जाता है । जो व्यक्ति धारपूर्वक प्रतिदिन इस मन्त्र का जाप करते हैं उनको ऐहिक सुखों के साथ पारलौकिक सुख भी प्राप्त होते हैं । संसार का परिश्रमय चक्र इससे समाप्त होता है और आत्मस्वतन्त्रता की प्रेरणा होती है ।

□ कमल के बटन में नीचे से लेकर ऊपर तक जिस प्रकार निर्मल सन्तु सङ्कीर्ण रूप से व्याप्त रहते हैं उसी प्रकार मनुष्य के अंगुष्ठ से लेकर मस्तक तक समस्त शरीर में आत्मा व्याप्त है । शरीर का कोई भी भाग ऐसा नहीं है जिसमें आत्मा न हो । यह आत्मा अक्षय्य, अविनाशी, निराकार, बिद्वानन्द स्वरूप है ।

□ मनुष्य की आत्मा स्फटिक मणि के समान निर्मल है । अनादि कर्म-काशिका के कारण यह आत्मा अशुद्ध हो रही है तथा नाना प्रकार के शरीरों को इसे धारण करना पड़ता है । इस आत्मा का कोई रूप रंग नहीं है और न इसकी कोई जाति है । यह तो स्वभाव से निराकार है । इसमें शरीर के निमित्त ने भेद किये जाते हैं । जैसे शरीर के आचरण में यह रहती है, इसका व्यवहार भी वैसे ही हो जाता है ।

□ जो आत्मध्यान करना चाहें उसकी तप का भ्रंसी होना चाहिये । साधारण विषयों की कामनाएँ न कर निज सुख के रचन का भ्रंसी होना चाहिये । ध्यान के अभ्यासी को शास्त्रों का ज्ञान व उनका निरन्तर प्रयत्न करना चाहिये । जितना साधन अधिक तत्त्वों का ज्ञान होगा, उतना ही अधिक निर्मल ध्यान का अभ्यास होगा ।

□ समस्त कर्मों का नाश कर मोक्ष की प्राप्ति होती है । गृहस्थावस्था में रहकर कोई भी व्यक्ति मोक्षप्राप्ति के लिये तैयारी कर सकता है । भेद-विज्ञान द्वारा अपने स्वरूप का विचार करना तथा निरन्तर आत्मब्रह्म को संसार के समस्त पदार्थों से भिन्न अलौकिक शक्तिधारी सोचना और तदनुकूल आचरण करना ही गृहस्थावस्था का पुरुषार्थ है । शरीर और भोगों से परम उपासीनता धारण करना एवं परिणामों में विरक्ति लाना गृहस्थ जीवन में स्वतन्त्रता प्राप्ति के साधन हैं ।

□ संसार के सभी प्राणी सुख चाहते हैं । इस सुख के लिये निरन्तर प्रयत्न करते रहते हैं । परन्तु यह सुख सब तक नहीं प्राप्त हो सकता जब तक जीव सुखवाचक अनिष्ट कर्म को नष्ट न कर दे । अनिष्ट कर्मों का नाश एकमात्र सच्चे चारित्र्य ज्ञान से प्राप्त होता है । जब कोई भी व्यक्ति अपने स्वरूप का विचार कर लेता है ; अपनी आत्मा को संसार के पदार्थों से भिन्न और स्वतन्त्र अनुभव करता है, उस समय उसे अपूर्व शान्ति मिलती है ।

□ इस का आशय लेने वाले को न मानने पर भी छाया मिलती है। भीतराय देव ! आपकी स्तुति से भी अवांछित फल की प्राप्ति होती है। आप स्वयं किसी को कुछ देते भी नहीं और ग्रहण भी नहीं करते। परन्तु जो आपका आश्रय लेता है, उसको स्वयमेव फल मिल जाता है।

□ जो भय्य प्राणी भक्ति से जिन भगवान् का दर्शन, पूजन और स्तुति किया करते हैं वे तीनों लोकों में स्वयं ही वर्तन, पूजन और स्तुति के योग्य बन जाते हैं।

□ गुरु की प्रसन्नता से वह केवलज्ञान रूपी नेत्र प्राप्त होता है जिसके द्वारा समस्त जगत् हाथ की रेखा के समान स्पष्ट देखा जाता है।

□ जिन गृहस्थों का हृदय विनाशय का अभ्यास करने के कारण दया से जोत-जोत हो चुका है, वे ही गृहस्थ वास्तव में चरमात्मा हैं।

□ जिस प्रकार फूलों के हारों की लड़ियाँ धागे के आश्रय से स्थिर रहती हैं उसी प्रकार समस्त गुणों का समुदाय प्राणी-दया के आश्रय से स्थिर रहता है। निर्दयी मनुष्य के वे सब गुण भी दया के अभाव में बिखर जाते हैं। अतएव सम्यग्दर्शनादि गुणों के अभिलाषी आवक को प्राणियों के विषय में दयालु अवश्य होना चाहिये।

□ प्राणियों के शरीर आदि सब नश्वर हैं। इसलिए उक्त शरीर आदि के नष्ट हो जाने पर भी शोक नहीं करना चाहिये, क्योंकि वह बोक पाप-बन्ध का कारण है।

□ जिस प्रकार छिद्रयुक्त नाभ भूमिकर उपर छिद्र के द्वारा जल को ग्रहण करती हुई जल में समुद्र में डूबकर अपने को नष्ट कर देती है, उसी प्रकार यह जीव भी संसार में परिभ्रमण करता हुआ मिथ्यात्वादि के द्वारा कर्मों का आश्रय करके इसी दुःखमय संसार में भ्रमता रहता है। तात्पर्य यह है कि दुःख का कारण यह कर्मों का आश्रय ही है, अतः उसे छोड़ना चाहिये।

□ उन्नत बुद्धि के धारक भय्य जीवों को पढ़ने के लिए भक्तिपूर्वक पुस्तक का जो दान किया जाता है इसे चिद्रञ्जन श्रुतदान (ज्ञानदान) कहते हैं। इस ज्ञानदान के निष्ठ हो जाने पर कुछ थोड़े-से ही भगवो ने मनुष्य उस केवलज्ञान को प्राप्त कर लेता है, जितके द्वारा सम्पूर्ण विभव साक्षात् देखा जाता है।

□ सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान एवं सम्यक्चारित्र्य से विभूषित पुरुष यदि तप आदि अन्य गुणों में मन्द भी हो तो भी वह सिद्धि का पात्र है। किन्तु इसके विपरीत यदि रत्नत्रय से रहित पुरुष अन्य गुणों में महान् भी हो तो भी वह सिद्धि को प्राप्त नहीं कर सकता। मार्ग से परिचित व्यक्ति यदि चलने में मन्द भी हो तो वह धीरे-धीरे चलकर अभीष्ट स्थान में पहुँच जाता है। इसके विपरीत अन्य व्यक्ति जो मार्ग से अपरिचित है वह चलने में शीघ्रगामी होकर भी अभीष्ट स्थान को नहीं प्राप्त हो सकता।

□ समब्रह्मण में चारों प्रकार के देव और देवांगना, मनुष्य, तिर्यञ्च आदि सभी प्रकार के प्राणी भगवान् के बंगलमय उपवेश को सुनने के लिये एकत्रित होते हैं। समब्रह्मण में भगवान् ऐसे मालूम होते हैं कि चारों तरफ देखने वाले स्त्री-पुरुष सभी यह समझते हैं कि भगवान् मेरी तरफ देख रहे हैं। जहा पर भगवान् का समब्रह्मण होता है उसके चारों तरफ सुकाल हो जाता है। वह ज्ञान-प्रचार की ऐसी सभा है जिसमें प्राणीमान आकर सुख-शान्ति का अनुभव करते हैं और अपने जन्म को सफल बनाकर मोक्ष के मार्ग में गगते हैं।

शास्त्रसार सन्मुख्य

□ जिस व्यक्ति की ऐसी प्रबल शुभ भावना हो कि "मैं समस्त जगत्कर्त्ता जीवों का उद्धार करूँ, समस्त जीवों को संसार से मुक्तकर मुक्त कर दूँ" उस किसी एक बिरले मनुष्य के उपर्युक्त दशा में शिम्नलिखित सोलह भावनाओं के निमित्त से तीर्थंकर प्रकृति का बंध होता है—

१. दर्शन विमुक्ति, २. विनय संपन्नता, ३. अतिचार रहित शीलव्रत, ४. अशोच्य ज्ञानोपयोग, ५. संवेग, ६. भक्ति अनुसार त्याग, ७. भक्ति अनुसार तप, ८. साधु समाधि, ९. वैद्यावृत्तिकरण, १०. अप्रहृत भक्ति, ११. आचार्य भक्ति, १२. बहुभुत भक्ति, १३. प्रवचन भक्ति, १४. आलस्यक अपरिहाराणि, १५. मार्ग प्रभावना, १६. प्रवचन वात्सल्य।

मंका, कांसा, विचिकित्सा, भूडृष्टि, अनुपगृहण, अस्वित्तिकरण, अप्रभावना, अवारसल्य ये आठ दोष, कुलमद, जातिमद, बलमद, ज्ञानमद, तपमद, रूपमद, धनमद, अधिकारमद ये आठ मद, देवभूढता, गुरुभूढता, लोकभूढता ये भूढताएँ हैं तथा छः अनाद्यतन, कुपुष्ट, कुपुष्ट भक्ति, कुदेव, कुदेव भक्ति, कुधर्म, कुधर्म सेवक ऐसे सम्यग्दर्शन के वैषम्यीय दोष हैं। इन दोषों से रहित शुद्ध सम्यग्दर्शन

का होना सर्वज्ञविभुक्ति भावना है। देव, शास्त्र, गुरु तथा रत्नमय का हृदय से सम्मान करना, विनम्र करना, विनय-सम्पन्नता है। श्रौतों तथा श्रौतों के रत्न नियमों (शौलों) में अतिचार रहित होना निःशीलव्रत भावना है। सदा ज्ञान-अभ्यास में लगे रहना अभीष्ट आनोपयोग है। धर्म और धर्म के फल से अनुराग रखना संवेग भावना है। अपनी शक्ति को न छोड़कर अन्तरंग बहिरंग तप करना शक्तिव्रतस्थाय है। अपनी शक्ति के अनुसार आहार, वस्त्र, औषध और ज्ञान दान करना शक्तिव्रत है। साधुओं का उपसर्ग दूर करना, अपना समाधि सहित वीर मरण करना साधु समाधि है। सभी त्यागी साधर्मों की सेवा करना, दुःखी का दुःख दूर करना वैद्यावृत्तिकरण है। अरहंत भगवान् की शक्ति करना अरहंत-शक्ति है। मुनि संघ के नायक आचार्यों की शक्ति करना आचार्य शक्ति है। उपाध्याय परमेश्वर की शक्ति करना बहुव्रत-शक्ति है। जिनवाणी की शक्ति करना प्रवचन-शक्ति है। छह व्याख्यक कर्मों को सावधानी से पालन करना आवश्यक अपरिहारीय है। जैनधर्म का प्रभाव फैलाना मार्ग भावना है। साधर्मजिन से अगाध प्रेम करना प्रवचन वास्तव्य है। इन सोलह भावनाओं में से सर्वज्ञ विभुक्ति भावना का होना परमावश्यक है। सर्वज्ञ विभुक्ति के साथ कोई भी एक, दो, तीन, चार आदि भावना हो या सभी भावना हों तो तीर्थंकर प्रकृति का बंध हो सकता है।

□ दशविध वा सम्पददर्शन १० प्रकार का है—(१) आशा सम्पत्त्य, (२) मार्ग सम्पत्त्य, (३) उपदेश सम्पत्त्य, (४) सूत्र सम्पत्त्य, (५) बीज सम्पत्त्य, (६) संश्लेष सम्पत्त्य, (७) विस्तार सम्पत्त्य, (८) अवगाढ सम्पत्त्य, (९०) परमावगाढ सम्पत्त्य।

जिनेन्द्र भगवान् की आज्ञा का अद्यान करने से जो सम्पददर्शन होता है वह आशा सम्पत्त्य है। जिनेन्द्र भगवान् द्वारा प्रवर्णित मुक्ति मार्ग ही यथार्थ है ऐसे अचल अद्यान से जो सम्पत्त्य होता है वह मार्ग सम्पत्त्य है। निर्ग्रन्थ मुनि के उपदेश को सुनकर जो आत्म-विषि होकर सम्पददर्शन होता है वह उपदेश सम्पत्त्य है। सिद्धान्त सूत्र गुणों के पश्चात् जो सम्पत्त्य होता है वह सूत्र सम्पत्त्य है। बीज पद सुनकर जो सम्पत्त्य होता है वह बीज सम्पत्त्य है। संश्लेष से तार्त्त्विक विवेचन सुन कर जो सम्पददर्शन होता है वह संश्लेष सम्पत्त्य है। विस्तार के साथ तत्त्व विवेचन सुनने के बाद जो सम्पत्त्य होता है वह विस्तार सम्पत्त्य है। आगम का अर्थ सुनकर जो सम्पत्त्य उत्पन्न होता है वह अर्थ सम्पत्त्य है। द्वादशांगवेत्ता श्रुतकेवली के जो सम्पत्त्य होता है उस अवगाढ सम्पत्त्य कहते हैं। केवल ज्ञानी का सम्पत्त्य परमावगाढ सम्पत्त्य है।

□ मायाचार, छलकपट, बचनवक्ता आदि रचकर जो मनुष्य जैन धर्म की आराधना करता है उसको वास्तव में जैन धर्म प्राप्त नहीं होता।

□ पुण्यहीन मनुष्य इच्छा पाने की इच्छा से एक पर्वत पर चढ़ता है, और उस पर्वत के मार्ग में इधर-उधर निधि को ढूँढ़ता है, ढूँढ़ते-ढूँढ़ते जब उसको वह निधि मिलने का समय आता है तब वह पावल हो जाता है। पावल हो जाने पर उसको उस पर्वत छोड़ देना ही सम्पत्त्य का ज्ञान भी नहीं रहता। इसी प्रकार मोक्ष के इच्छुक मनुष्य अनेक शास्त्र-वेद-पुराण आदि पढ़कर भी आत्मतत्त्व के यथार्थ निर्णय की बुद्धि न होने के कारण जैसे के जैसे अज्ञानी ही बने रहते हैं। पाप कर्म की कितनी शक्ति है।

□ विग्रन्थ मुनि होकर कठोर तपस्या करके मनुष्य अहमिन्द्र पद भी पा लेता है परन्तु गम्यत्त्व न होने में उसका संसार-प्रसव नहीं छूट पाता।

□ हाथ पर रखे हुए आँवले के समान विद्याओं और कलाओं को जानकर करोड़ों युग तक तपस्या करके भी सम्पददर्शन कभी अमृत-रस का आस्वादन न करने वाले मनुष्य को मोक्ष प्राप्त नहीं होती। वह सम्पददर्शन अभव्य की तो बात ही क्या दूर-भव्य की भी दुर्लभ है। यह तो निकट-भव्य प्राणी को ही प्राप्त होता है। कितना भी प्रकाश स्रोत न हो अन्धे मनुष्य को कुछ दिखाई नहीं देता। इसी प्रकार अभव्य को चाहे कितना भी उपदेश दिया जाए, व्रताचरण कराया जाए किन्तु उसे सम्पत्त्य नहीं होता। नेत्र-रोग वाले मनुष्य को नेत्र ठीक हो जाने पर दिखाई देने लगता है उसी तरह दूर-भव्य को दीर्घ समय पीछे धिमावट हटने से सम्पत्त्य प्राप्त होता है। किन्तु जैसे ठीक नेत्र वाले मनुष्य को प्रकाश होने पर तत्काल दिखाई देने लगता है, उसी तरह निकट भव्य को सम्पत्त्य की प्राप्ति मीघ हो जाती है।

□ परम आराध्य की शीतला भगवान् जिनेन्द्र देव का उपदिष्ट आगम तथा पदार्थ और जिनेन्द्र देव के वरपणित्तों पर चरने वाले परम निर्मल निर्ग्रन्थ योगी का अद्यान व्यवहार सम्पददर्शन है। अर्हन्त भगवान्, जिनवाणी, निर्ग्रन्थ गुरु तथा जिनवाणी में प्रतिपादित पदार्थों का अद्यान करना व्यवहार सम्पददर्शन है।

□ निर्ग्रन्थ गुरु के वचन कपी दीपक द्वारा प्रकाशित और अपने सुदुर्लभ कपी नेत्रों से देखे हुए आत्म-स्वरूप का निश्चय सम्पत्त्य-

दर्शन है। अचल सुदेव भी कदाचित् बलायमान हो जाए, अन्ति भी कदाचित् भीत (ठम्भी) बन जाए तथा चन्द्र में भी कदाचित् उग्रता प्रगट होने लगे, परन्तु जितेन्द्र भगवान् के बचन कदापि अन्यथा नहीं हो सकते, ऐसी बचन अज्ञा का नाम सम्पत्त्व है। समस्त संसार मोह-वास में फंसा हुआ है उस मोह-वास को छिन्न-भिन्न करके मोक्ष की ओर आकर्षित करने वाला जितमाय है, अन्य कोई मार्ग नहीं है, ऐसी निष्पन्न अज्ञा ही सम्पत्त्वदर्शन है। जितेन्द्र देव की जैसी आकांक्ष आंखों से देखी है, उसको मग में रखकर फिर सिद्ध परमेष्ठी को साक्षात् देख लेने की हृदय में भावना करना सम्पत्त्व है।

□ बाह्य क्रियाओं को छोड़ दो, सद्गुरु के उपदेश कभी रत्न-न्योति से मिथ्यात्व कभी अन्धकार को हटा कर अन्तर्मुख हो जाओ, निष्कल चित्त बन जाओ, स्वाधीन सुखामृत में मग्न हो जाओ। ऐसी भूति रखने वाला शुद्ध सम्पत्त्वदृष्टि है और संसार-सागर के पार पहुँचने वाला है।

□ सम्पत्त्व का नष्ट होना मिट्टी के बर्तों के टूटने के समान है और चारित्र्य का नष्ट होना सुवर्ण बर्तों के टूटने के समान है। मिट्टी का बड़ा टूट जाने पर फिर नहीं जुड़ सकता किन्तु सोने का बड़ा टूट जाने के बाद भी फिर जुड़ जाता है। इसी प्रकार सम्पत्त्व के नष्ट हो जाने पर आत्मा का सुधार नहीं हो सकता, चारित्र्य नष्ट हो जाने पर फिर भी आत्मा सुधर जाती है।

□ जहाँ पर जितेन्द्र देव का पूजन महोत्सव होता है वहाँ जाकर हर्ष मनाया, जितेन्द्र भगवान् की महिमा गुनकर और देख कर आनन्द मनाया, जैन शास्त्रों के महान् विस्तार की देखकर हर्ष मनाया, जितेन्द्र भगवान् को नमस्कार करने में आनन्दित होना, जिनायब में सारतस्व का बिबेचन देखकर प्रसन्न होना, जिन-वैद्यालय को देखकर हर्षित होना, इस प्रकार की प्रवृत्ति वाला शुद्ध सम्पत्त्वही है।

□ हे भव्य जीव ! तू इस संसार में अनादि समय से भटक रहा है। इस लोकाकाश का कोई भी ऐसा प्रवेश शेष नहीं रहा जहाँ तू उपनयन नहीं हुआ। कोई ऐसा पदार्थ नहीं बना जिसको तूने भक्षण नहीं किया, तू जगत् के समस्त प्रवेशों में घूम आया, कर्म-बन्धन के समस्त भाव भी तूने प्राप्त किये, संसार की समस्त पर्यायें तू प्राप्त कर चुका है। इतना सब कुछ होकर भी दुर्भोह ते तू फिर उन्हीं पदार्थों की भिक्षा मांगता है यह तुझे बोझ नहीं देता। तू अपने स्वस्व को प्रत्यक्ष अवलोकन कर, यही श्रेष्ठ है और अन्त में तू नित्य निरञ्जन मोक्ष-वैभव को इसी से प्राप्त करेगा।

□ पृथ्वी पर हाथ का आघात करने से पृथ्वी पर बिज्ज पड़ता है, वह कदाचित् चूक जाय या विफल हो जाय परन्तु जितेन्द्र भगवान् का उपदेश कभी निष्फल नहीं हो सकता। यदि अर्हेल भगवान् की वाणी निष्फल हो जाएगी तो समुद्र अपनी गर्वा छोड़ देगा, अचल सुदेव बलायमान हो जाएगा तथा सूर्य के उदय-अस्त होने का क्रम भी थग हो जाएगा।

□ जितेन्द्र देव के बचन रसामृत का आस्वादन करना, उसको श्रेयस्कार मानना, उसमें ही निमग्न होना, उसी में आनन्द अनुभव करना, अनुपम सुख का भोग है। सम्पत्त्व ही परम पद है, सम्पत्त्व ही सुख का घर है, सम्पत्त्व ही मुक्ति का मार्ग है, सम्पत्त्व-सहित तप ही तत्फल है। सम्पत्त्व में प्रवृत्ति करना, आत्म-बद्धा करना, जिन-भक्ति करना, तत्त्वों में शक्ति करना, आत्म-ज्ञान होना, यह सब सम्पत्त्वदर्शन के पर्याय नाम हैं।

□ संसार तथा शरीर, विषय भोगों से विरक्त गृहस्थ जब पांच उदुम्बर फल (बिना फूल के ही जो फल होते हैं—१. बड़, २. पीपल, ३. पाकर, ४. ऊमर, ५. कटुमर) भक्षण के त्याग तथा ३ प्रकार (मद्यपान, मांस भक्षण, मद्यु भक्षण) के त्याग के साथ सम्पत्त्व-दर्शन (भीतराग देव, जिनवाणी, निर्यन्त्र साधु की अज्ञा) का धारण करना दर्शन प्रतिमा है। हिंसा, असत्य, चोरी, कुशील और परिग्रह, इन पांच पापों के स्थूल त्याग रूप अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य, परिग्रह परिमाण, ये पांच अनुव्रत, दिव्यत, वेत व्रत, अनर्घ व्रत, ये तीन मुनव्रत, सामायिक, शीघ्रशीघ्रवास भोगोपभोग परिमाण, अतिथि संविभाग, ये चार शिक्षाव्रत (५+३+४=१२) हैं, इन समस्त १२ व्रतों का आचरण करना व्रत प्रतिमा है।

□ संकल्प से (जान बुझकर) दो इन्द्रिय आदि वस जीवों को न भारना अहिंसा अनुव्रत है। राज-वन्दनीय, पत्नों द्वारा भवनीय, अस्त्र भाषण न करना सत्य अनुव्रत है। सर्वसाधारण जब मिट्टी के सिंघाव अन्य व्यक्ति का कोई भी पदार्थ बिना पूछे न लेना, अचौर्य अनुव्रत है। अपनी विवाहिन स्त्री के सिवाय शेष सब स्त्रियों से विषय-सेवन का त्याग ब्रह्मचर्य अनुव्रत है। सोना, चांदी, वस्त्र, बर्तन, नाव आदि पशु धन, वेह आदि धान्य, पृथ्वी, मकान, बाखी (मोकरानी), दास (वाकर) तथा और भी परिग्रह पदार्थों को अपनी आवश्यकतानुसार परिमाण करके शेष परिग्रह का परित्याग करना परिग्रह परिमाण व्रत है। पंच पापों का आधिक त्याग होने से इनको अनुव्रत कहते हैं। पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ईशान, आग्नेय, नैऋत्य, वायव्य तथा ऊर्ध्व (पृथ्वी से ऊपर आकाश) और अधः (पृथ्वी से नीचे), इन दस दिशाओं में जाने-जाने की सीमा अन्य घर के लिए करना 'दिम्बत' है। दिम्बत के भीतर कुछ नियत

समय तक आवश्यकतानुसार छोटे क्षेत्र की सर्वाधिकार करना 'देशव्रत' है, जिन क्रियाओं से बिना प्रयोजन धर्म में पाप-अर्जन होता है उन कार्यों का त्याग करना अनर्थव्यय व्रत है। नियत समय तक पच पापों का त्याग करके एक आसन से बैठकर या खड़े होकर सबसे रागद्वेष छोड़कर आत्म-चिन्तन करना, बारह भावनाओं का चिन्तन करना, जाप देना, सामायिक पाठ पढ़ना सामायिक है। अष्टमी और चतुर्थी के दिन समस्त आरम्भ परिग्रह को छोड़कर खाद्य, स्वाद्य, लेख, पेय इन चारों प्रकार के आहार का त्याग करना तथा पहले और पीछे के दिन (सप्तमी, नवमी, दशमी पूर्णिमा) औषध (एकाग्रता एक बार भोजन) करना औषधोपवास है। भोज्य (एक बार भोजन) भोज्य भोजन, लेख आदि पदार्थ) तथा उपभोग्य (अनेक बार भोजन) भोज्य पदार्थ—वस्त्र, आभूषण, मकान, सवारी आदि) पदार्थों का अपनी आवश्यकतानुसार परिमाण करके शेष अन्य सबका त्याग करना भोगोपभोग परिमाण व्रत है। अपने यहां आने की तिथि (प्रतिपदा, द्वितीया आदि दिन) जिनकी कोई नियत नहीं होती, ऐसे भुनि, ऐनक, शुक्लक आदि अतिथि धनी पुरुषों को भक्तिभाव से तथा दीन-दुःखी दरिद्रों को करुणा भाव से एवं साधर्म्य गृहस्थों को वात्सल्य भाव से भोजन कराना, ज्ञान-दान, औषधदान तथा अन्नदान करना अतिथि संविधान व्रत है।

□ भुषकर्म के अभाव में धन नहीं मिलता, यदि धन मिल जाए तो सत्यान नहीं मिलता, यदि सत्यान मिल जाए तो पाप दान करने की श्रेया करने वाले सहायक व्यक्ति नहीं मिलते। यदि पुत्र, स्त्री, भिन्न आदि दान करने में अनुकूल सहायक भी मिल जाए तो फिर सत्यान को दान करने से अनन्त चतुष्टय प्राप्त होने में क्या सन्देह है? अर्थात् कुछ नहीं।

□ सत्यान को आहार दान करने से महान् अभ्युदय प्राप्त होता है। जिस तरह निर्दोष धूमि में बीज डालने से फल अवश्य मिलता है, इसी तरह भक्ष्य द्वारा सत्यान को दिया हुआ दान अवश्य मोक्ष फल देता है।

□ दान चार प्रकार का होता है—आहारदान, औषधदान, ज्ञानदान, अन्नदान।

आहार दान—जिस प्रकार बीज रोमियो की प्रकृति वा उदरालि को जानकर और योग्य औषध वगैरह देकर उनकी रक्षा करते हैं, जिस तरह किसान अपने बीज की रक्षा करते हैं, वैसे दूध के लिए गाय की रक्षा करते हैं, एवं राजा जिस तरह अपने राज्य की रक्षा करते हैं, उसी तरह धर्मात्मा लोग आहार दान द्वारा धर्म की तथा मुनि आदि धर्मात्माओं की रक्षा करते हैं।

औषध दान—रोग दूर करने के लिए युद्ध औषधि प्रदान करना औषधदान है। मुनि आदि त्री पुरुषों के रोग निवारण के लिए उनको प्रातः औषध आहार के समय देना चाहिये, भोजन भी ऐसा होना चाहिए जो रोगवृद्धि में सहायक न होकर रोग शान्त करने में सहायक हो। अन्य दीन-दुःखी जीवों का रोग दूर करने के लिए करुणा भाव से उनके लिए बिना मूल्य औषध बांटना, औषधालय खोलना, बिना कुछ लिये मुफ्त चिकित्सा करना औषधदान है।

ज्ञान दान—मुनि व्रती त्यागी पुरुषों को स्वाध्याय करने के लिए शास्त्र प्रदान करना, ज्ञानाभ्यास के साधन जुटाना तथा सर्वसाधारण जनता के लिए पाठशाला स्थापित करना, स्वयं पढ़ना, प्रवचन करना, उपदेश देना, जिनवाणी का उद्धार करना, पुस्तकें बांटना ज्ञान दान है।

अन्न दान—मुनि आदि अनगर व्रतियों के ठहरने के लिये नगर के बाहरी प्रदेशों, वन, पर्वतों में तथा नगर, पुर में मठ बनवाना, जिससे कि जङ्गली जीवों से सुरक्षित रहकर वे ध्यान आदि कर सकें। अत्यन्तु विपत्ति से उनकी रक्षा करना तथा साधारण जनता के लिए धर्मशाला बनवाना, विपत्ति में पड़े हुए जीव का दुःख मिटाना, भयभीत प्राणियों का भय मिटाना आदि अन्नदान है।

□ संसार में एक आत्मा ही नाराष्ट्र है और सारी निस्तार है। ऐसी निश्चल बुद्धिपूर्वक भावना से सारी को त्यागने वास्तव्य धीर पुरुष है।

□ हे जीवात्मन् ! तू रात दिन अज्ञानवश अन्न-पानादिक खाद्य पेय पदार्थों का ध्यान करके अपनी आत्मा का अक्षतन न कर, किन्तु सारस्तर परम सौख्य सुखारस-मरित आत्म-नन्द का ध्यान कर।

□ अपने मन को बाह्य विषय वास्तवों में न बुझाकर सदा अपने उपयोग में स्थिर करके निराबाध केवल ज्ञान होने पर्यन्त स्थिर रहो।

□ हे प्रभ्य जीव ! मन वचन काय की प्रवृत्ति बाहर की ओर से हटाकर अन्तर्मुख करो, तथा अपने चैतन्य भाव को ग्रहण करो। ऐसा किये बिना संसार की परम्परा नहीं टूटती।

□ मुनियों का धर्म १० प्रकार का है : (१) उत्तम ज्ञाना, (२) उत्तम मार्ग, (३) उत्तम आर्ष, (४) उत्तम शौच, (५) उत्तम सत्य, (६) उत्तम संयम, (७) उत्तम तप, (८) उत्तम त्याग, (९) उत्तम आकिञ्चन्य, (१०) उत्तम ब्रह्मचर्य ।

□ अपने मन में क्रोध भाव न लाकर, यो विचार करना कि मैं भेदात्मक तथा भेदात्मक रत्नत्रय का धारक हूँ, ऐसी भावना का नाम उत्तम ज्ञाना है । ज्ञान, तप, रूप आदि आठ प्रकार का अभिमान न करना, अपने अपमान होने पर भी खेद-खिन्न न होना तथा सम्मान होने पर प्रसन्न न होना मार्ग धर्म है । मन बचन शरीर की क्रियाओं (विचार, वाणी और काम) में कुटिलता न आने देना आर्ष धर्म है । किसी भी पदार्थ पर लोभ न करके अपना मन पवित्र रखना शौच धर्म है । राग द्वेष मोह आदि के कारण झूठ न बोलना सत्य धर्म है । मन बचन काय की शुद्धि द्वारा किसी भी प्राणी को किसी भी प्रकार का कष्ट नहीं देना संयम धर्म है । अनशनादिक बहिरङ्ग तथा प्रायश्चित्त आदि अन्तरङ्ग तपो का आचरण करना तप धर्म है । ससार के समस्त पदार्थों से भी मनुष्य की तृष्णा शान्त नहीं होती, ऐसा विचार करके परमाणु मात्र भी पर-पदार्थ अपने पास न रखकर उनका त्याग कर देना त्याग धर्म है । अन्य पदार्थों की बात तो दूर है, अपना शरीर तथा शरीर से उत्पन्न हुआ पुत्र-पौत्र आदि परिवार भी आत्मा का अपना नहीं है, ऐसा विचार करके किसी भी पदार्थ में समस्त भाव न रखना आकिञ्चन्य धर्म है । विषयवासना का त्याग करके अपने आत्मा में रत रहना ब्रह्मचर्य धर्म है ।

□ सम्पत्तिशाली, ममस्त इष्ट पदार्थ प्रदान करने वाला, मोक्ष कारण, चतुर्गति भ्रमण संसार दुःख को नाश करने वाला तथा लोक का हितकारी पंचपरमेष्ठी का मन्त्र मन्त्राक्षर मेरे हृदय में रहे । पंचपरमेष्ठी का पद अनन्तान्तकाल से संचित पापों को नष्ट करता है तथा पञ्चमार्ग मोक्ष को शीघ्र बुलाकर देने वाला है । इस पंचपरमेष्ठी की महिमा का वर्णन कौन कर सकता है ? धर्मात्मक रोग, चोर, शत्रु, अग्नि, जल, राजरोग आदि भयकर दुःखों का नाश करने वाला सार्वभूत पंच नमस्कार मन्त्र कल्प बृक्ष के समान हृदय में विराजमान रहे । यह पञ्चमोकार मन्त्र सागर रूपी कीबट का नाश कर देता है, शाकिनी, डाकिनी, घूत, पिशाच आदि को भया देता है । समस्त मङ्गलों में उत्तम है ।

□ यह पंच नमस्कार मन्त्र तीन लोकों को कृपा देता है, तीन लोकों में सर्वोत्तम वभ्रवितरण, जन्माधिपति, दीक्षा कल्याणक, केवलज्ञान तथा सधमी को आकर्षण करके देने वाला है । अनुपम उत्कृष्ट मोक्ष सधमी को ब्रह्म में करके देने वाला यह मन्त्र है । ज्ञानरूपी चन्द्रमा का उदय करने वाला है । त्रिलोकवर्ती समस्त प्राणियों को मोहित करने वाला है । ऐसा अतिशयशाली अर्हन्त सिद्ध आचार्य उपाध्याय सर्वसाधु के नमस्कार रूप मन्त्र मेरी जीभ पर सदा निवास करे ।

□ पंचपरमेष्ठी के नाम रूप मन्त्राक्षर अत्यन्त प्रबल कर्मसन्धु को नाश करने वाले हैं, प्रबल भिम्मात्य ब्रह्म को भगाने वाले हैं, दुष्ट कामदेव रूप सों के विष को निर्विष करने वाले हैं, रागादि परपरिपति से होने वाले कर्मात्मक को रोक देते हैं, दम्भ धरणीन्द्र पदवी को प्रदान करने वाले हैं, मोक्ष सधमी को मोहित करने वाले हैं तथा सरस्वती को मुग्ध करने वाले हैं ।

□ अर्हन्त शब्द में 'अ' अक्षर परम ज्ञान का वाचक है, 'र' अक्षर समस्त लोक के दर्शक का वाचक है, 'ह' अक्षर अनन्त ब्रह्म का सूचक है, बिन्दु (बिन्दी) उत्तम सुख का सूचक है ।

□ अर्हन्त परमेष्ठी का प्रथम अक्षर 'अ', अक्षरीरी (पौद्गलिक शरीर रहित सिद्ध परमेष्ठी) परमेष्ठी का आदि अक्षर 'अ', आचार्य परमेष्ठी का आदि अक्षर 'आ', इन तीनों अ + अ + आ को मिलाकर सवर्ण स्वर सन्धि के नियम अनुसार तीनों अक्षरों का एक अक्षर 'आ' हो गया । उपाध्याय परमेष्ठी का प्रथम 'उ' है । पहले तीन परमेष्ठियों के आदि अक्षरों को मिलाकर जो 'आ' बना था उसमें 'उ' जोड़ देने पर (आ + उ) स्वर सन्धि के नियम अनुसार दोनों अक्षरों के स्थान पर एक 'ओ' अक्षर हो गया । पाँचवें परमेष्ठी 'मुनि' का प्रथम अक्षर 'म्' है । उसको चार परमेष्ठियों के आदि अक्षरों के सम्मिलित अक्षर 'ओ' के साथ मिला देने पर 'ओम्' बन जाता है । इस प्रकार 'ओम्' या ॐ शब्द पंच परमेष्ठियों का वाचक है ।

अपराजितेश्वर तर्क

□ हे अपराजितेश्वर! जीव, मजीव, आसन्न, बंध, संबन्ध, निर्जरा और मोक्ष ये सात तत्त्व हैं। इन सात तत्त्वों पर शब्दा रचना सम्भव्यमान है। इन सात तत्त्वों के अर्थ अपने मन में ठीक तरह से समझ लेना सम्भव्यमान है। अहिंसा धर्म में या जिनवाणी में बाधा न आए, इस तरह आचरण करना यह सम्भव्यकारित है। इस प्रकार ये तीन रत्नचय हैं। इन तीन रत्नचयों की प्राप्ति किस संयुक्त से है? इस अनमोक्ष रत्नचय का स्थान श्रेष्ठ तप ही एक समुद्र है।

□ अरे मूर्ख! तू इस शरीर में क्या क्यों आसक्त हो रहा है? इस शरीर को तू केवल जेलखाना समझ। जेलखाना बड़े-बड़े पत्थर सहतीर बगैरह लगाकर बनता है। यह शरीर हड्डियों से बना हुआ है। जेलखाना लोहे और पत्थर आदि के परकोटे से घिरा हुआ होता है, यह शरीर शिरा स्नायुओं से जकड़ा हुआ है। जेलखाना भी कैदी लोग कहीं से निकल न जाएं इसके लिए सब तरफ से ठेका हुआ रहता है, यह शरीर चमड़े से ठेका हुआ है। जेलखाने में जहाँ-तहाँ कैदियों के आघात से शक्ति, मंस दृष्टियोंचर होता है परन्तु शरीर के भीतर सभी जगह यह भरा हुआ है। कैदी कहीं भाग न जाए इसलिए जेलखाने के आम-पास जेल के स्वामी की तरफ से चारों तरफ मनुष्यों का पहरा लगा रहता है। इसी प्रकार इस शरीर में भी कुछ कर्म शत्रुओं का पहरा लगा रहता है। जेलखाने में जगह-जगह दरवाजों के बीच में अगंला की लकड़ी लगी रहती है जिससे कैदी बाहर न निकल जाएं। यहाँ भी जीव-कैदी को रोकने के लिए आयु रूप मजबूत अगंला लगी हुई है। जब तक आयु अगंला नहीं हटती है तब तक जीव रूप कैदी शरीर में से बाहर नहीं निकल सकता। जब ऐसा है तो शरीर और जेलखाने में क्या अन्तर है? कुछ भी नहीं।

□ पूजा में स्वस्तिक की स्थापना कल्याण तथा सिद्धत्व की प्राप्ति के हेतु होती है। स्वस्तिक के बीच के चार शूय चार गतियों के छोटक हैं। सिद्धत्व की प्राप्ति के लिए इन चारों गतियों का नाश आवश्यक है। इन गतियों का नाश होने पर ही अन्तिम परमस्थानों और सम्भव्यमान ज्ञान आरति रूप रत्नचय की पूर्ण प्राप्ति सम्भव है। इसका प्रयोजन क्रमशः चार अनुयोगों की आराधना, जीवित तीर्थंकरों की भक्ति, पाच परमेष्ठों तथा युगल चारण मुनियों के चार चरणों का ध्यान है। पूजा के आरम्भ में स्वस्तिक में आराधक इसी भाव की स्थापना करते हैं।

□ जो अज्ञानी मनुष्य शत्रु के आधीन भिन्न को, पातिव्रत्य रहित स्त्री को, कुलनाशक पुत्र को, मूर्ख मनी को, स्वार्थी राजा को, प्रमादी वैद्य को, रागयुक्त वैद्य को, विषयासक्त मुक्त को तथा दया से वञ्चित धर्म को प्रमादजन नहीं छोड़ता है, उसे पुण्य छोड़ देता है।

□ हाथी मनु से, पानी कमल से, रात्रि पूर्ण चन्द्रमा से, बाणी व्याकरण से, नदिषा हृद्य से मियुनों में, नभा पश्चिम से, स्त्री शीत व्रत से, अन्न दौड़ने से, मन्दिर नित्य मंगलस्तव करने से, कुल सपुत्र से, पृथ्वी राजा से तथा तीनों लोक धर्म से सुशोभित होते हैं। इसलिये मनुष्य को धर्म नहीं छोड़ना चाहिये।

□ रात्रि का दीपक चन्द्रमा, प्रभात का दीपक सूर्य, कुल का दीपक म-पुत्र तथा तीनों लोकों का दीपक धर्म है। इनलिये मनुष्य को धर्म कदापि नहीं छोड़ना चाहिये।

□ हे अपराजितेश्वर! यह आत्मा एक भी है अनेक भी है, कम ज्यादा भी है, नाशरहित है, नाशवत भी है, अस्ति रूप है, नास्तिक रूप भी है। तीनों लोक के परिमित है और धारण विषे हुए शरीर के प्रमाण भी है। लोकालोक को व्यापे हुए है ब कर्मबद्ध भी है और मुक्त भी है। इस प्रकार हमकी महिमा का कीन ज्ञान सकता है? यह तो ध्यान में योगियों को गम्य है, अन्यथा नहीं।

□ जिन-मन्दिर पर शिखर और शिखर से ऊँचा ध्वज स्तम्भ होना चाहिये। शिखरों के कलशों से ध्वजा सदा ऊँची होनी चाहिये। नीची ध्वजा शुभ नहीं होती है। जिन प्रकार व्रत की पूर्णता उद्यापन से होती है, भोजन की पूर्णता और गोभा ताबूत से होती है, उसी प्रकार जिन-भवन की गोभा और पूर्णता शिखर कलश और ध्वजा स्तम्भ से होती है।

□ जो पुत्रव बिम्बाफल पत्ते के समान बहुत छोटा चैत्यालप बना कर तथा उसमें जी के समान छोटी-सी प्रतिमा विराजमान करके भगवान् की पूजा किया करता है तो समझना चाहिये कि मुक्ति इसके अत्यन्त समीप आ चुकी है।

□ यदि जिन-प्रतिमा का मुख पूर्व दिशा की ओर हो तो पूजा करने वाले को उत्तर दिशा की ओर मुँह करके पूजा करनी चाहिये। यदि प्रतिमा का मुख उत्तर दिशा की ओर हो तो पूजक को पूर्व दिशा की ओर मुँह करके पूजा करनी चाहिये। दक्षिण दिशा की ओर या विदिशा की ओर मुँह करके कभी पूजन नहीं करना चाहिये।

□ हे अपराधितस्वर! भिन्न भी अपने में ही है और जानू भी अपने में ही है। इस प्रकार भवमान् जितेन्द्र केब के द्वारा कहा हुआ यह सत्य वाक्य है। फिर मैं इसके अतिरिक्त बाहर क्यों देखता हूँ? सामिक सम्बन्ध, सामिक ज्ञान इत्यादि आठों युगों में संतोष करते हुए रहने से उसी समय ज्ञानावरण इत्यादि आठों कर्मों को दूर करते हुए अब मैं अपनी ज्ञान दृष्टि को अपने में स्थिर करने उसी में रूढ़, उसी को देखूँ, उसी में सेलूँ। अब मुझको अन्य वस्तु को देखने का क्या काम?

□ हे अपराधितस्वर! नदी, सरोवर, समुद्र के किनारे, पर्वत की गुफा, जिन मन्दिर, वन बाटिका, रेती की चट्टान, शून्यागार, शमशान एवं अन्य निर्जन स्थानों में पशु, नपुंसक, दुष्ट स्त्री, दुष्ट जन तथा विघ्नकारक जीव-जन्तु से रहित स्थान ध्यान करने के लिए सर्वोत्कृष्ट हैं।

□ इस चंचल मन को रोकने के लिए हमेशा शास्त्र-स्वाध्याय करते रहना चाहिये क्योंकि यह बन्धन के समान अत्यन्त चंचल है। जैसे चंचल बन्धन को जब तक खाने के लिए फल-फूल अथवा वृक्ष पर हरे-भरे पत्ते न मिलें तब तक वह वहाँ स्थिरता-पूर्वक नहीं रहता है किन्तु जब उसको वृक्ष में हरे-भरे पत्ते मिल जाते हैं तब उसी में रत रहकर उसीमें रम जाता है। उसी तरह यह हमारा चंचल मन इसर-उधर घूमे हुए संसार की जगल में इन्द्रिय अन्य अल्पिक वासनाओं के प्रति हमेशा घूमा करता है। यदि यह शास्त्र-स्वाध्याय तथा अन्य पुराण पुस्तकों की कथा या आत्मतत्त्व की चर्चा आदि स्वी ही हरे-भरे वृक्ष में लग जाय तो उसकी चंचलता रुक जाती है और चंचलता रुक जाने से मन अपने आत्मा में स्थिर हो जाता है। तत्पश्चात् बाहर से आने वाले अशुभ कर्मों का द्वार बन्द हो जाता है। स्वाध्याय का अर्थ आत्मा के सम्मुख होना है। स्वाध्याय एक परम तप है। स्वाध्याय से मन में शान्ति मिलती है और यह कर्म की निर्जरा के लिए मुख्य कारण है। इसलिए मनुष्य को हमेशा स्वाध्याय करते रहना चाहिए।

□ जिस मुनि का चित्त महान के सिद्ध में और समझान में, स्तुति और निंदा के विज्ञान में, कीचड़ और केसर में, शम्भू और कांठो के अग्रभाग में, पाषाण और चन्द्रकान्त मणि में, चर्म और चीन देशीय रेखम वस्त्रों में और क्षीण शरीर व सुन्दर स्त्री में, अतुल्य ज्ञान भाव के प्रभाव या विकल्पो से स्पृशं न करे, वही एक प्रवीण मुनि समभाव की लीला के विलास का अनुभव करता है अर्थात् वास्तविक समभाव ऐसे मुनि के ही जानना चाहिये।

□ हे परमात्मा! मैं न तो द्वन्द्व का पद चाहता हूँ और न चक्रवर्ती पद। मेरे हृदय में तो यही भावना है कि सबैव आपके चरणों की भक्ति बनी रहे।

मेघ सम्बर पुराण

। मुझको यदि संसार के दुःखों का नाश करना है तो सम्पूर्ण परिग्रहों को छोड़कर जिनबीसा धारण करो। जिनबीसा धारण किये बिना अन्तः ज्ञान, अन्तः शान्ति व अन्तः सुख आदि देने वाले मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। आठों कर्मों से रहित शुद्ध स्वर्ण के समान कलकरहित यह जीव सबैव प्रकाशमान होता है।

□ मनुष्य पर्याय को धारण किया हुआ जीव अपने शरीर को छोड़कर अपने-अपने परिणाम के अनुसार चारों गतियों को प्राप्त करता है। न्यूनाधिक परिणामों के अनुसार पंचेन्द्रिय पर्याय तथा तिर्यक् गति को प्राप्त हुए जीव अपने-अपने परिणामानुसार पूर्वोक्त कथन के समान अनेक गतियों में जन्म लेते हैं। देव गति में जन्म धारण किया हुआ जीव देव पर्याय को छोड़कर मनुष्य व तिर्यक् गति को प्राप्त होता है।

□ जीव भ्रूतिक स्वभाव वाले हैं। जिस प्रकार एक बीज को दोनो हाथों की अङ्गुलि से रखकर यदि बन्द किया जाय तो वह प्रकाश मन्त्र-मन्त्र प्रतीत होता है, उसी प्रकार अनादि काल से रहने वाले शरीर में आत्मा शरीर की आवरण को प्राप्त हुआ है। नास कर्म द्वारा जितना शरीर का परिमाण होता है उतना ही आत्मा छोटे-बड़े शरीर प्रमाण धारण किये हुए है। यह जीव अत्यन्त सूक्ष्म तथा मोटे रूप को धारण करता है, परन्तु आत्मा शरीर के निमित्त कारण छोटा-बड़ा कहलाता है। यदि निश्चय तब की दृष्टि से देखा जाय तो आत्मा न छोटा होता है और न बड़ा। यह आत्मा शरीर का निमित्त पाकर छोटा-बड़ा शरीर धारण करता है। आत्मा छोटा-बड़ा नहीं है।

□ आकाश में बिजली की चमक के समान समस्त जीव जन्म-मरण करते आये हैं। इन तीन लोकों में सब जीव परस्पर बंधु के रूप में भी हैं, नाती तथा भिन्न भी हैं। परन्तु वे कभी भी स्थिर होकर अपने साथ नहीं रहते, सबैव उनका सयोग-वियोग होता ही रहता है।

□ समस्त आकाश में बिजली की चमक के समान सामिक है। राजा-महाराजा के पास संपत्ति होते हुए भी वे सामिक

संपत्ति के मोह से ही चकवर्ती होते हुए भी नरक में गए हैं। यह सब मोह की लीला है। संपत्ति एक स्वान पर स्थिर नहीं रहती। यह सम्पत्ति वैश्या के समान है जो कभी इसकी बगल में कभी उसकी बगल में जाती है। यह सब पाप-पुण्य का फल है। इस कारण किसी को सुख-शान्ति नहीं मिलती। एक दिन सबको छोड़कर जाना पड़ेगा।

□ तीनों लोकों की सम्पत्ति अपने पास रहने पर भी पूर्ण ज्ञानी लोगों की तुलना की पूर्ति नहीं होती। वे पूर्ण इतना होने पर भी दूसरों की सम्पत्ति का अपहरण करने की भावना रखते हैं। सामान्य रीति से विचार किया जाय तो यह भी एक चोरी है। चोरी दो प्रकार की होती है - कार्य चोरी व कारण चोरी। अपने पास कितनी भी सम्पत्ति रहने पर भी दूसरों का इर्ष्य लेना, मायाचार से अन्य का धन लेना, दरिद्रता आने से चोरी करना यह सभी कारण चोरी हैं। मायाचार से दूसरे माल को लेते समय अधिक लेना, देते समय कम देना, हमेशा अन्याय द्वारा धन सम्पन्न करना, अन्य का माल चुरा लेना आदि कार्य चोरी कहलाती है।

□ धूमि में बीज बोए बिना अकुर की प्राप्ति नहीं होती। पर्वत पर यदि पानी की वर्षा न हो तो ऊपर से झरता हुआ पानी तलाब व कुओं में नहीं जाता, उसी प्रकार पुण्य के कारण होने वाले धन, नियम, अनुष्ठान, पूजा आदि क्रिया बिना इस मानव को वैश्वेन्द्रिय सुख की प्राप्ति नहीं होती।

□ करोड़ों चक्र और सूर्यों से भी अधिक तेजस्य केवल ज्ञान रूपी उत्कृष्ट व्योम को धारण करने वाले देवताओं के मौलि मुकुटों से प्रतिबिम्बित भी श्लेषभवेष्ट के चरण कमल हमारी रक्षा करें।

□ सारासार विचार में परायणकारिणीभूत आत्मस्वरूप हे महात्मन्! सद्गुण रूपी शृङ्गार हार से शोभित हे निरञ्जन सिद्ध भगवान्! मुझे सारभूत सद्बुद्धि श्रीप्राप्तिसौम्य प्रदान कीजिये।

□ हे योग सागर, सुज्ञान सागर, कान्ति सागर, योग सागर, वीतराम निरञ्जन सिद्ध भगवान्! भूमिको श्रीघ्न श्री सम्पन्न दिखाओ।

□ संसार नाटक को देखते हुए एवं बोधरूपी तथा ज्ञान दर्शन सुखमयी सत्त सुखों में मग्न होकर मृत्यु करने वाले हे सखी, सभी सुखों को निश्चय करने वाले निरञ्जन सिद्ध भगवान्! मुझे सद्बुद्धि प्रदान करो।

□ सज्जनों के अधिपति, सुज्ञान सूर्य, तीनों लोकों को आनन्ददायक एव अष्ट कर्म रूपी अष्ट दिशाओं को जीतकर अखण्ड साम्राज्य को आप्त करने वाले भगवान्! सिद्ध परमात्मा हमें सुबुद्धि प्रदान करें।

□ हे परमात्मन्! आप सुख निधि हैं। लोक में जो पदार्थ सर्वश्रेष्ठ कहलाता है उससे भी आप अत्यधिक श्रेष्ठ हैं। जो वस्तु निर्मल है उससे भी आप अत्यधिक निर्मल हैं और जो वस्तु मधुर है उससे भी आप अत्यधिक मधुर हैं। आप मेरे हृदय में चिरकाल तक वास कीजिये।

□ पोल में कूट-कूट कर चने हुए तिल की भांति तीन लोक की पोल में भरे हुए समस्त चराचर जीवों को एक साथ ही केवल ज्ञान रूपी नेत्रों से देखने वाले ज्ञानाधिपति हे निरञ्जन सिद्ध भगवान्! आप सर्वदा मेरे हृदय में रहकर मुझे विशुद्ध कीजिये।

□ हे सिद्धात्मन्! आप कामदेव रूपी मतवाले हाथी के लिए सिंह के समान हैं, ज्ञान-समुद्र को भटकाने के लिये चक्रवाक के समान हैं तथा कर्म-पर्वत को आप समझा चुके हैं इसलिए हमें भी उसी प्रकार का ज्ञान दीजिये जिससे हम अपनी कायरता को त्याग सकें।

□ हे निरञ्जन सिद्ध भगवान्! आप लोकेकधारण हैं। जो वध्य जीव आपके धारण में आते हैं उनके सचित पुण्य को देखकर आप उनकी रक्षा करते हैं। इतना ही नहीं बल्कि पाप रूपी भयकर जाल से मुक्त करते हैं। आप तीनों लोकों में सर्वश्रेष्ठ हैं।

□ हे सिद्धात्मन्! जो प्राणी चलते, बोलते, उठते और बैठते समय स्मरण-मय में विराजमान रहते हैं उनके सर्वकल्याण होते हैं और उनके समस्त कार्य सिद्ध होते हैं। इसलिए हे निरञ्जन भगवान्! आप रत्न वर्षण के समान मेरे हृदय में रहकर मुझे सद्बुद्धि प्रदान करिये।

भरतेस बँभ

□ हे आत्मन्! तुम परब्रह्म हो। तीनों लोकों में तुम्हीं श्रेष्ठ हो। ज्ञान ही तुम्हारा वस्त्र है। सर्वकर्म-कर्मक रहित हो और पापों को जीतने वाले हो। इसलिए तुमको नमस्कार है।

□ भगवान् आदिनाथ के श्रेष्ठ पुत्र नर लोक के एकमात्र सम्राट् थे। सधमात्र वृष्टि बन्द कर मोक्ष को प्राप्त करने वाले उन चक्रवर्ती भारत का मैं क्या वर्णन करूँ? सोलहवें मनु, प्रथम चक्रवर्ती, अन्तर्पुर वासिनियों के लिए कामदेव, विनेकियों के चूड़ामणि एवम् तद्वन्म भोजगामी भारत का वर्णन करने में मैं कहाँ तक समर्थ हो सकता हूँ। सम्राट् भारत का गुण-कीर्तन कैसे किया जाय क्योंकि उदाहरण देने के लिए उनके तुल्य न कोई राजा है और न कोई वस्तु।

□ संसार में अन्धर यह देखा-जाता है कि किसी के पास रूप है तो मीन नहीं, मीन है तो बिद्या नहीं, बिद्या है तो शरीर की सुन्दरता नहीं। शरीर की सुन्दरता है तो गयीरता नहीं, गंभीरता है तो पराक्रम नहीं, पराक्रम है तो युवा नहीं, युवा है तो शरीर-शुद्धार नहीं। लेकिन सम्राट् भरत में मणिकंजन सयोग तुल्य सर्वगुण विद्यमान थे।

□ भगवान् की ध्वनि दिव्य है। स्वयमेव भगवान् दिव्य हैं एवम् उनका मुख भी दिव्य व दर्शन भी दिव्य तथा ज्ञान एवम् शक्ति भी दिव्य हैं। इसलिए उनकी सिद्धि भी दिव्य है।

□ चमकता हुआ वर्ण हाथ में होते हुए भी पानी में अपने प्रतिबिम्ब को देखने वाले मुख के समान अपने शरीर के भीतर रहने वाली आत्मा को न देखकर यह जोष सर्वत्र चूम रहा है।

□ घर में गद्दी हुई निधि को नहीं देखते हुए धीमन्त (धनिक) के पास जाकर याचना करने के समान अनादि काल से शरीर में रहने वाले आत्मा कपी निधि को न देखते हुए बाहर ही घटकता हुआ सर्वत्र दूढ़ रहा है।

□ हरे-भरे पत्तों को छोड़कर जैसे हाथी ईश के रस का स्वाद लेता है उसी प्रकार कोई-कोई भेद-ज्ञानी शरीर के लुब्ध को तुच्छ मानकर आत्म-मुख का ही अनुभव करता है।

□ अपने हाथ में विद्यमान वस्त्रों को न देखकर सारे जगत् में उसे खोजने वाले मनुष्य के समान शरीर में स्थित आत्मा को न देखते हुए सारे लोक में दूढ़ने पर क्या आत्मा की प्राप्ति होगी? कदापि नहीं।

□ ज्ञान ही आत्मा का स्वरूप है। वह आत्मा निर्मल ज्ञान वर्त्मनय स्वरूप है। ये ज्ञान वर्त्मन ही आत्मा का चिह्न है। ऐसा विचार करने वाले पुरुष धन्य हैं।

□ यह आत्मा पुरुषाकार होकर शरीर में रहते हुए भी शरीर को स्पर्श नहीं करता है और न शरीर में मिश्रता है। आकाश के बीच में पुरुषाकार रूप बनाये हुए चित्र के समान यह आत्मा है। जैसे तांबे की चद्दर में निमित्त की हुई छाया प्रतिमा दिन में प्रकाशमय दीखती है, ठीक उसी प्रकार छाया प्रतिमा की तरह शरीर में पुरुषाकार रूप में आत्मा रहती है। छाया प्रतिमा तथा पुरुष की छाया को ज्ञान नहीं है; उसी प्रकार मनोबोध, बाह्योत्तर एवम् दूसरी के द्वारा नहीं जाना जाने वाला ऐसी शुद्ध आत्मा छाया की भाँति अपने शरीर में ही है।

□ यह शरीर एक बाजे के समान है। बाद्य को जब तक बजाते वाला नहीं बजाता तब तक उस शरीर का कोई उपयोग नहीं हो सकता। न बोलने वाले शरीर को आत्मा होने से गुहार कराने लगता है, न चलने वाले को चलाता है, श्रेष्ठ (शरीर) और आत्मा दोनों को भिन्न न समझ करके ससार दुःखी हो रहा है। भेद ज्ञान न होने के कारण शरीर के दुःखी होने पर आत्मा भी दुःखी हो जाती है।

□ सिद्धि दो प्रकार की होती है—एक लौकिक, दूसरी पारमाथिक। वैद्यों का सामना कर अनेक प्रकार की बाल-बाजियों व युक्तियों से जीतना लौकिक अर्थ सिद्धि है। अनादि काल से आत्मा के साथ सन्तान के रूप में रहकर सतत आत्मा को वधभीत करने वाले काल कपी कर्म को स्वाधीन कर उसका सामना करके जीतना पारमाथिक सिद्धि है।

□ राजा सर्वगुण सम्पन्न होना चाहिये। जैसा राजा होता है उसी प्रकार प्रजा भी होती है। राजा को भोग विचार एवम् आत्म-भोग विचार भी होना चाहिये तथा रागद्वेष भी होना चाहिये एवम् भावपूर्वक मोतराग रसिक भी होना चाहिये। शृङ्गार रसिक भी तथा अध्यात्म रसिक भी होना चाहिये। शत्रुओं का सामना करने वाला भी होना चाहिये तथा आत्मयोग प्राप्त करने में भी कुशल होना चाहिये। इह लौकिक लुब्ध का उपभोग करते हुए धर्म में उत्सुक होना चाहिये। देखने वाले को ऐसा मायूम होना चाहिये कि संसार कपी माया में फँसा हुआ है लेकिन हृद्य में उसे निःस्पृह होना चाहिये।

□ विज्ञान दो प्रकार का है—बाह्य विज्ञान, अन्तरंग विज्ञान। बाह्य विषयों के जानने वाले (बाह्य से भिन्न) सभी बाह्य विज्ञान कहलाते हैं और अपनी आत्मा को जानना अन्तरंग विज्ञान है। अगत् में रत्न-परीक्षा करने के लिए प्रयत्न करना व हाथी-

भोजी भाषि की परीक्षा करना सीखना यह भी एक बाह्य कला है। आत्मा सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य 'रत्न त्रय' स्वयम् है। अतः उन रत्नों की परीक्षा कर पहचानना बड़ा कठिन कार्य है। इसे ही अन्तरंग विज्ञान कहते हैं। इसको जानने से भावन-कल्याण होता है।

□ क्या बाह्य जीवन बोधा हुआ नहीं अपने में समर्थ हो सकता है? कभी नहीं। क्योंकि उसकी अङ्कुरोत्पत्ति की शक्ति मरुत ही चुकी है। उसी प्रकार कर्मबन्ध कभी अङ्कुर के लिए बीज कभी राग को यदि पहले ही मरुत कर दिया जाय तो फिर क्या उसकी उत्पत्ति आये हो सकती है? अर्थात् नहीं। निष्काम भोगी आत्मज्ञानी को किसी भी वस्तु में राग नहीं रहता, इसलिए विकारमय संसार में रहते हुए भी उस पर विकारों का प्रभाव नहीं होता।

□ यह शरीर 'जिन' मन्दिर है। मन उसका सिंहासन है। निर्मल आत्मा 'जिन' भगवान् हैं। बाहर के सभी विकल्प छोड़ कर, बाह्य बन्द कर इस प्रकार अपने अन्दर देखें तो सचमुच ही 'जिन' अपने में ही प्राप्त होने अर्थात् अपने ही भीतर दर्शन देंगे।

□ जैसे कोई विद्यार्थी अभ्यास के पाठ को भूल गया हो और अध्यापक के पूछन पर अपनी भूल पर वसति होकर विचार करता है, उसी प्रकार ज्ञान दर्शन भी भेदा रूप है ऐसा समझकर एकाग्रता से शरीर के अन्दर (आत्मा में) शिष्ट सत्ता से आत्मा का दर्शन होता है।

□ इस लोक में बल से, जल से अथवा पृथ्वी पर गमन करना सरल है परन्तु बिना आधार के क्या कोई आकाश में भी चल सकता है? नहीं। इसी प्रकार बाह्य वस्तु का तो सभी वर्णन कर सकते हैं परन्तु आध्यात्मिक विषय का वर्णन करना उन लोगों के लिए कभी शक्य नहीं हो सकता।

□ शास्त्र के धर्म को न समझकर केवल बलवत्याय करने वाले मुनि, मुनि नहीं हैं। बल्य के समान ही तीनों लोक एवं शरीर भी परिवर्तन हैं। ऐसा समझकर केवल आत्मा में ही तुल्य होने वाले योगी योगी हैं।

□ राजा भारत की क्या प्रशंसा की जाय? भोजन करते हुए भी वे उपवासी हैं और भोग भोगते हुए भी ब्रह्मचारी हैं। हाथ में धूल-गन्ध होये पर भी निष्परिवर्ती हैं। सिर में बालों की बूझ होने पर भी उनका मन मुक्ति है।

भावना-सार

□ भगवान् विनेश्वर देव के अचन अधिष्ठ के समान हैं और पंच इन्द्रियों के विषयों के विरचन के लिए वीतराग भगवान् की वाणी अमृत के समान है। उस दिव्य वाणी से जन्म-मरणरूपी व्याधियों का नाश होता है। वह अलौकिक वाणी ससारी जीवों के सभी दुःखों का नाश करने वाली है।

□ जैन दर्शन किसी पदार्थ को एकान्त नहीं मानता। उसके मत से प्रत्येक पदार्थ अनेकान्त रूप हैं। केवल एक ही दृष्टि से किए गए पदार्थ निश्चय को जैन धर्म अपूर्ण समझता है। उसका कथन है कि पदार्थ का स्वरूप ही कुछ इस प्रकार का है कि हम उसमें अनेक प्रतिद्वन्द्वी परस्पर विरोधी धर्म देखते हैं। यदि वस्तु में रहने वाले किसी एक ही धर्म को लेकर उस वस्तु का निरूपण करें, उसी को सर्वांग रूप में सत्य समझें, तो वह विचार अपूर्ण एवं भ्रान्त ही ठहरेगा क्योंकि जो विचार एक दृष्टि से सत्य समझा जाता है वह विरोधी विचार भी दृष्ट्यन्तर से सत्य ठहरेगा।

□ जैसे सूर्य एक ही है, मेघों का आवरण होने से उसकी प्रभा के अनेक भेद हो जाते हैं, उसी तरह निश्चय नय से यह आत्मा भी अचक्षु है व एक तरह से प्रकाशमान है, ता भी व्यवहार नय से कर्मों के पटलों से ढाया हुआ है। इसलिए उसके ज्ञान के सुभात ज्ञान भासि बहुत भेद हो जाते हैं।

□ मैं राजा हूँ, मैं धनवान् हूँ, मैं बड़ा हूँ, मैं दीन हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं योगी हूँ, मैं तिरोगी हूँ, मैं सुन्दर हूँ, मैं क्रूरप हूँ, मैं पुत्रप हूँ, मैं स्त्री हूँ इत्यादि अहङ्कृति होती है। यह तन मेरा है, यह धन मेरा है, यह बल मेरा है, यह घर मेरा है, यह राज्य मेरा है, यह केत मेरा है, यह आभूषण मेरा है, यह भोजन मेरा है, यह शयन मेरा है, यह मन्दिर मेरा है इत्यादि समकार बुद्धि पैदा होती है। इस अहङ्कार समकार के द्वारा वर्तन करने हुए चारों कणायों की प्रवृत्तता हो जाती है और यह योगी प्राणी संसार के झण्डों में ब सुख तथा दुःखों में उलझा रहता है। कभी अपने सम्पत्ति मुक्त को व अपनी शान्ति को नहीं पाता है।

□ जब तक शरीर में तन्मुहुरी है व जब तक इन्द्रियों में शक्ति मौजूद है तब तक तप कर लेना योग्य है। वृद्धावस्था में मात्र परिश्रम है, तब तप की सिद्धि कठिन है। जब तक आयु दृढ़ है तब तक धर्म कार्य में बुद्धि करनी योग्य है। जब आयु कर्म लग्न हो जायेगा तब तू क्या करेगा?

□ हे आत्मान्! पुण्यहीन होने के परचात् तुम्हारा मंत्र तंत्रादिक कोई भी शरण नहीं है। अतः किसी अन्य में बुद्धि न करके केवल धर्म को ही अपनाओ।

□ हे आत्मन् ! शरीर के मोह के कारण तू अनादि काल से उसका साथ करते हुए शरीर सम्बन्धी पुत्र, मित्र, कन्यादि कुटुम्बी जनों को अपना समझकर उनकी रक्षा करने के लिए अनेक पाप-संचय करके देश-विदेश में भ्रमण करते घन-संचय करता रहा और तूने उस घन की रक्षा में रात-दिन बितायास्त होकर राज भय, चोर भय इत्यादि को सहन करते हुए अनन्त दुःख क्खी बेलि को बढ़ाया और अपने ऊपर महान् आपत्तिकारी कालकुरी कुठाराघात करके अत्यन्त दुःखमय नरक व तिर्यचादि गतियों में पड़कर हमेशा वेदना देने वाले कालकाल के ऊपर विश्वास करके तू सदा संतोष धारण किये रहा और उनके द्वारा होने वाले दुःख का कुछ भी ध्यान न करके बारों गतियों में चोर दुःख ही दुःख उठाया । उस दुःख के समय स्वजन, इष्ट, मित्र, पुत्र, कन्य तथा राजा आदि कोई भी तेरी रक्षा करने के लिए समर्थ न हो सके । यदि तुझे अपने आत्मा की रक्षा करने इस दुःख से छुटकारा पाकर वास्तव सुख को प्राप्त करना है तो तू केवल जैन धर्म की ही मारण ले, क्योंकि यह जैन धर्म ही तुझे जन्माट्टी सकटो से पार उतारने वाला है । अन्य कोई धर्म संसार-सागर से पार नहीं उतार सकता ।

□ नरक, तिर्यच, मनुष्य व देवगतियों में तथा अनेक योनियों में जन्म लेकर बालत्वं, यौवनत्वं तथा बुढ़त्वं अवस्था को प्राप्त करके महादुःख का अनुभव किया, किन्तु सुख का लेशमात्र भी इस आत्मा को न मिल सका । इस प्रकार अनादि काल से भवभ्रमण करते हुए इस जीव के केवल एक ही माता, पिता, भारी, बन्धु, स्वजन तथा परिवार आदि न होकर अस्वल्प ही खुले हैं और उनमें भी जाति-वरा-मरणादिक के असह्य विविध प्रकार के दुःख देने वाले पुत्र, मित्र, कन्यादि, कुटुम्बीजन जब तक इस जीवात्मा के साथ पुण्य-संचय था तब तक साथ देते रहे, पर जीवन-मार्गा समाप्त हो जाने पर वे ही कुटुम्बीजन केवल इमान तक साथ जाकर लौट आये और उसकी जीवित अवस्था में विविध प्रकार के पाप-पुण्य द्वारा संचित किये गये उसके संतुर्ण घन के स्वामी बन गये । हे आत्मन् ! यह सब कुछ होते हुए भी तू सांसारिक अणिक सुखों को छोड़कर आत्म-कल्याण की भावना क्यों नहीं करता ?

भववान् महावीर और उनका तत्त्व वर्णन

□ सुख जीवो का सर्वोपरि ध्येय है और उसकी प्राप्ति धर्म से होती है । धर्म सुख का साधन (कारण) है और साधन कभी साध्य (कार्य) का बिरोधी नहीं होता । इसलिए धर्म से वास्तव में कभी दुःख की प्राप्ति नहीं होती । वह तो सदा दुःखों से छुड़ाने वाला ही है ।

□ धर्म करते हुए भी यदि कभी दुःख उपस्थित होता है तो उसका कारण पूर्वकृत कोई पाप-कर्म का उदय ही समझना चाहिये, न कि धर्म ! धर्मशब्द का व्युत्पत्त्य अवदा निरूपत्यर्थ भी इसी बात को सूचित करता है और उस अर्थ को लेकर ही तीसरे विशेषण की घटना (गृष्टि) की गई है । उसमें सुख का उनम विशेषण भी दिया गया है, जिससे प्रकट है कि धर्म से उत्तम सुख की, निचसुख की अवदा यो कहिये कि अवाधित सुख की प्राप्ति तक होती है । तब साधारण सुख तो कोई चीज नहीं है—वे तो धर्म से सहज में ही प्राप्त हो जाते हैं । सांसारिक दुःखों से छूटने से सांसारिक उत्तम सुखों का प्राप्त होना उसका आनुषंगिक फल है । धर्म उसमें बाधक नहीं और इस तरह प्रकारान्तर से धर्म समार के उत्तम सुखों का भी साधक है ।

□ वस्तुतः पतित उसे कहते हैं जो स्वरूप से अमृत है, स्वभाव में स्थिर न रहकर उधर-उधर भटकता और विभ्रम-परिणतिरूप परिणमना है और इसलिये जो जितने अणों में स्वरूप से अमृत है वह उतने अणों में ही पतित है । इन तरह सभी सासरी जीव एक प्रकार से पतितों की कोटि में स्थित और उसकी श्रेणियों में विभाजित हैं । धर्म जीवों को उनके स्वरूप में स्थिर करने वाला है, उनकी पतितारम्भा को मिटाना हुआ उन्हें ऊँचा उठाता है और इसलिये पतितारोहक कहा जाता है । कूप में पड़े हुए प्राणी जिस प्रकार रस्से का मगाना पाकर ऊँचे उठ आते हैं और अपना उद्धार कर लेते हैं उसी प्रकार ससार के दुःखों में डूबे हुए पतित जीव भी धर्म का आश्रय एव सहारा पाकर ऊँचे उठ आते हैं और दुःखों से छूट जाते हैं ।

□ धर्म को प्राचीन या अर्वाचीन आदि न बनलाकर जो समीचीन विशेषण से विवृणित किया है वह बड़ा ही महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि प्रथम तो जो प्राचीन है वह समीचीन भी हा ऐसा कोई नियम नहीं है । इन्हीं तरह जो अर्वाचीन है वह असमीचीन ही हो ऐसा भी कोई नियम नहीं है । उदाहरण के लिए अनादि मिथ्यात्व तथा प्रयत्नोपशान्त नश्यत्त्व को लीजिये । अनादिका-नीन मिथ्यात्व प्राचीन से प्राचीन होते हुए भी समीचीन (यथावस्थित वस्तुत्व के अश्रदानादिरूप में) नहीं है और इसलिये मात्र प्राचीन होने में मिथ्याधर्म का समीचीन धर्म के रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता । प्रत्युत इसके, सम्यक्त्व गुण जब उत्पन्न होता है तब मिथ्यात्व के स्थान पर नवीन ही उत्पन्न होता है, परन्तु नवीन होते हुए भी वह समीचीन है और इसलिये शब्दों के रूप में प्रयत्न ग्रहण है । उसकी नवीनता उसमें बाधक नहीं होती । नतीजा यह निकला कि कोई भी धर्म चाहे वह प्राचीन हो या अर्वाचीन, यदि वह समीचीन है तो वह सारा

है अन्धता प्राज्ञ नहीं है। और इसलिए प्राचीन-अर्वाचीन से समीचीन का महत्त्व अधिक है, वह प्रतिपाद्य धर्म का असाधारण विशेषण है, उसकी मौजूदगी में ही अन्ध को विशेषण अपना कार्य उसी प्रकार से करने में समर्थ हो सकते हैं। अर्थात् धर्म के समीचीन (यथार्थ) होने पर ही उसके द्वारा कर्मों का नाश और जीवात्मा को ससार के दुखों से निकाल कर उत्तम सुख में धारण करना बन सकता है—अन्धता नहीं। इसी से समीचीनता का शाब्दिक प्राचीन और अर्वाचीन दोनों प्रकार के धर्मों को अपना विषय बनाता है अर्थात् प्राचीन-अर्वाचीन का मोह छोड़कर उनमें जो भी यथार्थ होता है उसे ही अपनाता है।

□ जैन धर्म के अनुसार जगत् में प्रत्येक प्राणी अव्यक्त परमात्मा है। हर आत्मा अपने सहज स्वरूप को जानने के बाद परमात्मा बन सकता है।

□ जूआ खेला, मांस भक्षण करना, मद्यपान करना, बेव्या सेवन करना, शिकार खेलना, चोरी करना, पर-स्त्री सेवन ये सप्त व्यसन संसार परिभ्रमण के कारण, रोग, क्लेश, बड़ बड़नादि के कराने वाले, पाप के बीज, मोक्ष मार्ग में विघ्न करने वाले, सर्व अन्नपुष्पों के मूल, अन्धाय की श्रुति तथा लोक-परलोक बिगाड़ने वाले हैं। जो सप्त व्यसनो में रत होता है उसके विमुक्त सम्बिध अर्थात् सम्पूर्ण धारण होने योग्य पवित्र परिणामों का होना सम्भव नहीं, क्योंकि उसके परिणामों में अन्धाय से अर्बि नहीं होती। ऐसी दशा में बुद्ध कार्यों से तथा पवित्र धर्म से रुचि कैसे हो सकती है? इसलिए प्रत्येक स्त्री-पुरुष को इन सप्त व्यसनो को संबंधा तज कर शुद्ध कार्यों में रुचि रखते हुए नियमपूर्वक सम्पत्कषादी बनाया चाहिये और गृहस्थधर्म के उपयुक्त अष्टमृतगुण धारण करने चाहिए।

□ सम्पूर्ण धर्मों के समान न तो कोई धर्म है, न होगा। यह सम्पूर्ण ही कल्याण का साधक है। पर दिव्यात्म के समान तीनों लोकों में दूसरा पाप नहीं है। अतएव यह मिथ्यात्व ही सारे अनर्थों की जड़ है। उस सम्पूर्णत्व की प्राप्ति जीवादि सप्त तत्त्वों के अज्ञान से तथा सर्वज्ञत्व, सद्ग्रन्थ और निर्धन गुरुओं के श्रद्धान से होती है, जिसकी प्राप्ति से ही ज्ञान चारित्र को सत्य कहा जा सकता है।

□ ससार के आदु, लक्ष्मी-धोग आदि इन्द्रियजन्य सुख विस्तृत के समान क्षणभंगुर और विनम्वर है, अतएव भव्य जनों को सदा मोक्ष का ही सेवन करना चाहिए। ससार में जीव को मृत्यु-रोग-क्लेश आदि दुखों से रक्षा करने वाला और कोई दूसरा मार्ग नहीं है। धर्म ही एक मार्ग है। दुःखादिकों के निवारण के लिए सदा उसका पालन करते रहना चाहिए। ससार-सागर दुखों का आगार है, उसके पार होने के निमित्त उल्लस्य का सेवन करना बड़ा ही आवश्यक है। जीव को यह समझ लेना चाहिए कि मैं अकेला हूँ, यदि कोई मेरा सहायक हो सकता है तो वे भगवान् जिनैन्द्र देव हैं। इस प्रकार शरीर से अपने को भिन्न समझ कर आत्म-ध्यान में शरीर की ममता से मुक्त हो, सत्यम् छे जाना चाहिए। यह शरीर सप्तधातुमयी निन्दित है, दुर्गन्धि का घर है, ऐसा समझकर बुद्धिमान लोग धर्म का ही आचरण करते हैं।

□ वस्तुतः वे बड़े ही भूख हैं जो कोई आयु पाकर तपस्या के बिना अपने अमूल्य समय को नष्ट कर देते हैं। वे यहाँ भी दुःख भोगते हैं और नरकादि की यातनाये भी। मैं जानी होते हुए संभव के अभाव में एक अज्ञानी की भांति भटक रहा हूँ। अब गृहस्थाश्रम में रहकर समय व्यतीत करना उपयुक्त नहीं कहा जा सकता। वे तीनों ज्ञान ही किस काम के, जिनके द्वारा आत्मा को और कर्मों को प्रलग-अलग न किया जाय तथा मोक्षरूपी लक्ष्मी की उपासना न की जाय। ज्ञान प्राप्त करने का उत्तम फल उन्हीं अहमुत्सवों को प्राप्त है, जो निष्पाप तप का आचरण करते हैं।

□ उस व्यक्ति के नेत्र निष्फल हैं जो नेत्र होते हुए भी अन्धकूप में गिरता है, वही दया जानी पुरुषों की है जो ज्ञान होते हुए भी मोहकूपी रूप में बंधे रहते हैं। वस्तुतः अज्ञान (अनजान) में किए हुए पाप से ज्ञान प्राप्त होने पर छुटकारा भी मिल जाता है, जानी (जानकार) का पाप से मुक्त होना दुष्कर होता है। अतएव जानी पुरुषों को मोहादिक निन्दनीय कर्मों के द्वारा किसी प्रकार का पाप नहीं करना चाहिये। इसका कारण यह है कि मोह से राग-द्वेष उत्पन्न होता है। उस पाप के फलस्वरूप जीव को बहुत दिनों तक दुर्गन्धियों में भटकना पड़ता है। यह भटकना भी साधारण नहीं अनन्त काल तक का, जिसका बर्धन नहीं किया जा सकता।

□ ससार में जितनी भी दुष्प्रिया वस्तुएँ हैं वे सब धर्म के प्रसाद से अजायास प्राप्त होती हैं। धर्म ही माता-पिता तथा साथ-साथ चलने वाला, हित करने वाला है। वह कल्पवृक्ष, चित्तामणि और रत्नों का खजाना है। वे पुरुष इस ससार में धन्य हैं जो प्रसाद का परिचय कर धर्म का पालन करते हैं। उन्हीं की ससार में पूजा होती है। किन्तु जो पुरुष धर्म के अभाव में समय व्यतीत करते हैं, वे पशु के सदृश हैं। ऐसा समझकर बुद्धिमान धर्म के बिना एक क्षण का समय भी व्यर्थ न जाने दें।

□ इस संसार में अहंता से बढ़कर कोई उत्कृष्ट देव नहीं, निर्गन्ध से बढ़कर महत्त्वहीन गुण नहीं, अहिंसा आदि पंचवर्तों से उत्तम अन्य कोई व्रत नहीं, जिनमत से अच्छे कोई मत नहीं, सबके हृदय को प्रकाशित करने वाला ग्यारह अंग चौदह पूर्व से बढ़कर दूसरा कोई शास्त्र-ज्ञान नहीं, सम्यक दर्शन इत्यादि रत्नमय से बढ़ कर दूसरा कोई परमोत्कृष्ट मोक्ष का मार्ग नहीं और पांच परमेष्ठियों से बढ़कर प्रभय जीवों के लिए कोई दूसरा कल्याण एवं हितकारी नहीं हो सकता ।

धर्मात्मक

□ ऐसी कविता जो साधुजनों के समान ही मात्सर्यबन्ध भूक रहने वाले व्यक्तियों को भी बलान् साधुबाप (प्रत्य-धन्य) कहने को मुखरित कर दे, वही वास्तविक कविता है । इससे भिन्न नहीं । वस्तुतः जिन्हें सुनकर प्रसन्नता से कण्ठा ऊँचा करते हुए मृगादि पशुगण भी अपने मुख में चबाये जाते हुए घास को अक्षयबाया छोड़ दें, वही कविता वास्तविक है । इससे भिन्न कविता भी कोई कविता है ?

□ जिस प्रकार बरसात के पानी के बिना गन्ना कोमल और सुरस नहीं हो सकता, उसी प्रकार भगवान् की वाणी के बिना सुकवि मधुर और अच्छे शारंग की रचना नहीं कर सकता । जिस प्रकार रसोई में बिना नमक के सरस शाक आदि भोजन नहीं बन सकता है, तथा धी के साथ अगर नमक का प्रयोग नहीं किया जाएगा तो जीभ को स्वाद नहीं आता, उसी प्रकार यदि कविता में भगवान् की वाणी का गंतास्वाद नहीं होगा तो वह मधुर तथा सुकाव्य नहीं बन सकती ।

□ जीवों को इस जगत् में सम्पूर्ण वैभव सुखभोगों से प्राप्त होता है किन्तु तत्त्वज्ञान पुरुष की दृष्टि से गुणों के बचन दुर्लभ हैं । सद्गुरु के बिना भी जो ससार-समुद्र से तैर जाने की इच्छा करते हैं, वे मूढ़ जीव आदु कर्म से रहित होकर भी जीने की इच्छा करते हैं । जिन्होंने गुरु-उपदेश का उत्त्वंधन किया है वे लोग अन्तर्मुहूर्त काल में भी अनेक योनियों में क्षुद्रभय धारण कर भ्रमण करते हैं ।

□ जो सौ इन्द्रों के द्वारा पूजनीय हैं एवं अठारह दोषों से रहित हैं ऐसे भगवान् जितेन्द्रदेव के मुखकमल से विनिर्गन पवित्र वाणी के अर्थ को तत्त्व कहते हैं । क्रम से कहे हुए तत्त्व के ऊपर अबल श्रद्धा न रखना और व्यवहार तथा निश्चयनय मार्ग से उसे समझकर स्न-आत्म-अनुभूति करना तत्त्वश्रद्धा है । यह तत्त्वश्रद्धा (सम्यग्दर्शन) तीनों लोकों में पूजनीय है, अविनाशी सुख-शान्ति रूप भोस सुख को देने वाला है ।

□ बिना सम्यग्दर्शन के मनुष्य की शोभा नहीं है । जिस प्रकार सेना हो, किन्तु सेनापति न हो तो सेना शोभाहित होती है; मुख है किन्तु यदि नाक नहीं तो मुख की शोभा नहीं होती; अंगूठी के बिना अंगुली शोभायमान नहीं लगती, जिस प्रकार बिना धुरी के चाड़ी चलने में समर्थ नहीं, हाथ जिस प्रकार अंगूठी के बिना शोभा नहीं देता, बिना तेल के जिस प्रकार दीपक प्रकाश नहीं देता, उसी प्रकार सम्पूर्ण जगत् के मानवों की शोभा सम्यग्दर्शन के बिना नहीं है ।

□ जो व्यक्ति अन्याय से घन क्रमाता है, उसे राजा भी दण्ड देता है तथा लोक में भी उनका अपमान होता है एवं अनेक प्रकार के दुःख भोगने पड़ते हैं । इसलिए अन्याय से ही घन क्रमाता चाहिए । ऐसा करने से ही यह जीव इस लोक में सुखी रह सकता है । अन्याय से क्रमाया हुआ घन तो सत्याय को देने और दुःखी जीवों से डाटने पर उनके दुःखों को दूर करने के काम आता है और ऐसा करने से वह जीव भी सुखी होता है । बिना घन के गृहस्थ धर्म चल नहीं सकता, इसलिए गृहस्थ के लिए घन का महत्त्व है ।

□ मेढक गडदे में इकट्ठे हुए कीचड़ के पानी को ही सरोवर मान लेता है, यद्वा प्याथल स्वच्छ जल वाले समुद्र को जानता ही नहीं । उसन् सूरज के प्रकाश को छिन्नकार करके रात्रि के अन्धकार को ही अच्छा मानता है क्योंकि उसको दिन में दिखाई नहीं देता, रात को दिखाई देता है । कीचड़ चन्द्रमा को चांदनी का तिरस्कार करता है । क्योंकि उसको चन्द्रमा की चांदनी में अच्छा दिखाई नहीं देता, इसलिए वह रात्रि की ही प्रशंसा करता है । इसी तरह हीन लोग हमेशा हीन-धर्मों तथा हीन लोगों के समर्थ में रहकर हीन-प्रवृत्ति तथा कुसंस्कार बाने बन जाते हैं, इस कारण उनको हीन धर्म तथा हीन लोग ही अच्छे लगते हैं । उन्ही कारण से उनकी प्रशंसा करते हैं और सज्जनों की निन्दा करने हैं ।

□ जै धर्म में ऐसा कोई नियम नहीं कि जो राजा, महाराजा या बलवान, पल्लवान हो, जैन हो, वही दिग्गम्बर मुनि बने । किन्तु जो कुल में, शीन में, बग में, बुद्धि में शुद्ध हो, शुद्ध आचार-विचार का हो, ब्राह्मण हो, क्षत्रिय हो या वैश्य हो, वह दिग्गम्बर मुनि बन सकता है ।

□ जो काम कठिन प्रतीत होता है उसे सरल किया जा सकता है, सिंह के उपर सवारों भी की जा सकती है । संसार में जो

भी असाध्य प्रतीत होने वाले कार्य हैं, उन्हें भी किया जा सकता है; किन्तु हे इयायिन ! तुम्हारा जो विगम्बर साधु का मत है उसका पालन असाध्य है। वह मत नहीं है, वह तो तीव्रण करोंत के समान है, जिसे मैं तो स्पष्ट करने में भी डर रहा हूँ। मुख से कहना तो सरल है किन्तु उस विगम्बर मुनि व्रत का पालन करना अति कठिन है।

□ साधारण चने खाने वाला लोहे के चने नहीं चबा सकता। जैनधर्म केवल चने चबाने के समान नहीं है बल्कि लोहे के चने के समान अत्यन्त कठिन है। इसको महापुरुष ही धारण कर सकते हैं। जैन धर्म का पालन भूखीर महापुरुष सरलता से करते हैं। जैसे चिह्नी का दूध सोने के पात्र में ही रह सकता है, उसी प्रकार पवित्र जैनधर्म का आचरण पवित्र हृदय वाले धीर-धीर महापुरुष द्वारा ही हो सकता है।

□ जिसका मन शान्त हो गया है ऐसे निबन्ध मुनि तृण और रत्न, शत्रु और मित्र, सुख और दुःख, प्रशान और प्रसाद, स्तुति और निन्दा तथा मरण और जीवन इन दृष्ट और अनिष्ट पदार्थों में स्पष्ट ही समबुद्धि रखते हैं। अभिप्राय यह है कि वे किसी वस्तु पर राग या द्वेष नहीं रखते।

□ यौवन, धन-सम्पत्ति, अधिकारमय और सूर्यता, वह एक-एक बात भी बहुत अनर्थकारिणी होती है। यदि एक ही व्यक्ति में ये चारों बातें हों तो फिर जो कुछ भी अनर्थ न हो आवे वह कम है। ये चारों बातें मिलकर महान् अनर्थ कर डालती हैं।

□ महानवियों का पानी कितना निर्मल तथा पीने योग्य होता है किन्तु जब वही खारे समुद्र में जाकर मिल जाता है तो पीने योग्य नहीं रह जाता। उस खारे जल का क्षारत्व उस मीठे जल में भी आ जाता है। यह दुःसह के बोध का परिणाम ही तो है। पानी का स्वाभाव मीठा है किन्तु अग्नि के सम्पर्क से वह उष्ण हो जाता है और तब वह अग्नि के समान ही जलाने भी लगता है। शीतलता प्रदान करने वाले जल में दाहकता कहीं से आई। उस अग्नि के साहचर्य से। ऐसे ही सगति के प्रभाव से मनुष्य में गुण और अवगुण आ जाते हैं। नृसभ से उसके सद्गुण नष्ट हो जाते हैं।

□ आज शिक्षा के नाम पर फैशन और बाहरी तडक-अडक को प्रमुखता दी जा रही है। अनुशासन के स्थान पर उर्ध्वता का बोलबाला है। विनय को छुट्टा समझा जाता है। नम्रता को उपहास की दृष्टि से देखा जाता है। सद्गुणों की भी असद्गुणों के समुदाय में फीकी दिखाई देती है। इसका कारण है शिक्षा के क्षेत्र में तथा परिवार में उत्तम शिक्षकों तथा माता-पिताओं की योग्यता का अभाव। आज के माता-पिता अपने बालकों को स्कूल में भेजकर निश्चित हो जाते हैं और समझने लगते हैं कि हमने अपने बालकों को सार्थ पर लया दिया यानी अपना कर्त्तव्य पूरा कर दिया। माता-पिता की इस उदासीन मनोवृत्ति के कारण बालक में अपने बंध के स्पष्ट व उच्च संस्कार नहीं आ पाते जिससे कालान्तर में वे अपने परिवार के अनुक्रम में आवे हुए मौल, शौच, धर्म आदि से अछूते रह जाते हैं। चरित्र-व्रतन की यह महामारी बालकों को उनकी उचित देखरेख के अभाव में ही प्राप्त होती है। अतएव समाज भीतर से खोजला हो रहा है और हमारे अपने ही घरों में अपनी ही परम्परा और आचार के प्रति अवज्ञा करने वाले पुत्र उत्पन्न हो रहे हैं। आहार में, विहार में, शिक्षा में, धर्मव्यवहार में कोरे आज के बालक-बालिकाओं को धर्म के प्रति एवं सच्ची शिक्षा के प्रति जागरूक करना माता-पिता और अध्यापकों का, जिनके सम्पर्क में बालक अपनी संस्कार प्राप्त करने वाली अवस्था में रहता है, ध्यान देकर अपने कर्त्तव्यों का पालन करना चाहिए, क्योंकि बच्चे ही राष्ट्र की भावी निधि हैं, सम्पत्ति हैं।

□ जो तेजस्वी हो, यशस्वी हो, वरण में आने वाले मनुष्यों की रक्षा करने वाला हो, प्रवीण हो, पुष्टी का निरन्तर शासन (इसन) करता हो, विरोधी राजाओं को नष्ट करने में समर्थ हो, प्रजा की रक्षा करने वाला हो, दानवीर हो, धन का समुचित भोग करता हो, विभेद रखता हो, नीति के मार्ग का अनुसरण करने वाला हो, जिसकी प्रतिजयें किसी उर्वेक्ष के लिए होती हो, जो किए हुए उपकार को कभी नहीं भूलें, वह राजा पृथ्वी-मण्डल पर अखण्डित आज्ञा करने वाला होता है तथा अपने धन-धान्य से समृद्ध राज्य का विस्तार करता है।

□ मध्विद्या केवल मन्थरी पर ही बैठती हैं, वे उसी को अपना दृष्ट मानती हैं, किन्तु वे कभी भी सुगन्धित चन्दन के पेड़ पर नहीं बैठती। इसी प्रकार मिथ्यादृष्टि सूर्य लोग पाप-मार्ग को ग्रहण करते हैं, उसी को अपना दृष्ट मानते हैं। उससे वे मिथ्यात्व के अन्धकार में भटक कर अनन्त ससारी बनते हैं। उनकी रुचि कभी सद्कर्म के प्रति नहीं होती।

□ जैने पात्र में मुख की गोभा होती है, सगीत से कान तृप्त होते हैं, दिन से जनता जागृत है, सूर्य से प्रकाश होता है, मोती से कठ भी गोभा होती है, उसी तरह निःकाशित (सासारिक सुखों की अनिच्छा) से सम्पन्नत्व की गोभा होती है।

□ मसबसिरि पर उत्पन्न होने वाला बन्धन का पेड़ समस्त बुद्धों (बनस्पतियों) में श्रेष्ठ है। कमल का पुष्प सभी पुष्पों में उत्तम माना जाता है, समस्त पर्वतों में सुमेरु पर्वत श्रेष्ठ है, समस्त पाषाणों में रत्न श्रेष्ठ होता है, समस्त देवों में इन्द्र श्रेष्ठ है, समस्त जन्तुओं में भगवान् जिनेश्वर सर्वश्रेष्ठ होने हैं, क्योंकि उन्होंने समस्त आत्मजन्तुओं को परास्त करके सर्वत्र वीतराग परमात्मपद प्राप्त कर लिया है।

□ जिस प्रकार पतझड़ आने पर बूझ के पत्ते बूझ में टूट-टूटकर अपने आप गिर जाते हैं, उसी प्रकार सभी ऐश्वर्य भावि पदार्थ काल आने पर नष्ट हो जाते हैं। परन्तु भील (ब्रह्मचर्य) ऐसा सुन्दर आभूषण है जो कभी नष्ट नहीं होता, सदा साथ देता है।

□ मनुष्य जन्म, उत्तम वश की प्राप्ति, धन सम्पन्न होना, दीर्घ आयु, नीरोग शरीर मिलना, अच्छे मित्रों की प्राप्ति, अच्छी कन्या, सती पत्नी, भगवान् तीर्थंकर में अक्षित होना, विद्वत्ता, सुजनता, इन्द्रिया पर विजय, योग्य पात्र को दान दे सकने की सामर्थ्य—ये सैरह् पुण पुण्य के बिना सत्सानियों की मिलने दुर्लभ हैं।

□ जिसके हृदय में काम का वेग उदय हुआ है वह मनुष्य समस्त पुणों से पतित हो जाता है। उसमें न विद्वत्ता रह जाती है और न मनुष्यता रहती है, न वह अपने विमल कुल का स्मरण करता है और न उसकी वाणी में सत्य रहता है।

□ उसी समय तक अनेक प्रकार के मन्त्र-मन्त्र-तन्त्र सहायता करते हैं, जब तक प्राणों का पुण्य प्रबल है। जिस प्रकार गाड़ी के चक्कों की कील निकल जाने पर गाड़ी नहीं चल सकती, और गिर पड़ती है, उसी प्रकार पुण्य का समय निकल जाने पर प्राणी की गति चंगु (संगड़ी) हो जाती है। उसके सभी उपाय, सभी साधन उस समय व्यर्थ हो जाते हैं।

□ भूषण लोग परस्पर में से तेज निकालना चाहते हैं, भूमरीचिका में से जल लेना चाहते हैं, रेत की डेरी में मेघ की कल्पना करते हैं, मोक्ष सुख और इन्द्रिय-पुणों को एक समान समझते हैं, कुत्रिम सुख में वास्तविक सुख की भावना करते हैं। किन्तु क्या किसी घलत स्थान में किसी वस्तु की भावना करने से वह वही प्राप्त हो सकती है?

□ जो मनुष्य जन्म लेकर बाल सफेद होने तक अपने जीवन में संसार की विषय-वासना का अनुभव करते हुए भी भगवान् के चरमकलम्पी धन को अपने हृदय में मुरझित रखता है और मरण पश्चात् उसे निकलने नहीं देता, वही मनुष्य इस संसार में धन्य है।

□ संसार में योग्य, धन-सम्पत्ति, प्रभुत्व और अविवेक इनमें से प्रत्येक बात मनुष्य को अंधा बना देती है। फिर यदि ये चारों एक स्थान पर मिल जायें अर्थात् किसी एक ही व्यक्ति को ये चारों प्राप्त हो जायें तो फिर उसके विषाड़ का कहना ही क्या है!

□ पति के अनुकूल यदि स्त्री हो तो धर्म, अर्थ, काम से तीन पुरुषार्थ मोक्ष के साधन बन जाते हैं। यदि पति-पत्नी में विसंगति (असमानता) होती है तो दोनों लोक विषाड़ जाते हैं।

□ श्रेष्ठ दयामय धर्म ही सम्युक्त प्राणियों के लिए हारणभूत (रसक) है, अन्य कोई नहीं। दयामय धर्म ही जिनेश्वर देव में समस्त प्राणियों के लिए सुख का कारण बतलाया है। इसके अतिरिक्त अन्य कोई धर्म ऐसा नहीं है। ऐसा विश्वास करके जिसने उस धर्म को ग्रहण किया है, वही बुद्धिमान है।

□ सद्धर्म ग्रहण करने में कुल और जाति का कोई बन्धन नहीं है। सदाचार वृत्ति से जो चलता है, उसकी दुनिया में क्याति होती है किन्तु केवल उसम कुल में जन्म लेने मात्र से कोई पूज्य नहीं होता।

□ परम्परा से चले आ रहे कुल-धर्म को कोई नहीं देखता। ब्राह्मण भावि जाति उच्च है, अनुक जाति नीच है, लोग ऐसा मानते हैं, किन्तु इस तरह मोक्ष की परिपाटी नहीं बन सकती। क्योंकि ब्राह्मण होने पर भी बहुत से लोगों में नीच और पाप की भाँति देखी जाती है, कहीं-कहीं नीच कुल के व्यक्ति भी अपने उच्च आचार-विचार के कारण जगन्मान्य बन जाते हैं। भीलों में भी कोई-कोई सदाचारी मिलते हैं। सद्धर्म की वृत्ति से सभी तपोधन नहीं हो सकते। बहुत-से साधु का वेध धारण करके तपस्वी और आचारवान् नहीं होते। साधु-साधु में भी अन्तर है। इसी तरह गृहस्थों में भी अन्तर है। प्रधानपत्नी और कुलतपस्विधों में अन्तर है। दोनों समान नहीं हैं। सद्गृहस्थ की अपेक्षा कुत्रिणी साधु गये-बीते हैं। जैन गृहस्थ की क्रिया मोक्ष का कारण होती है, जबकि कुत्रिणी की क्रिया संसार-बुद्धि का कारण है।

□ छली-कपटी लोग सुख सोने में अपने लाभ के लिए चादी-ताँबा-पीतल को मिलाकर उसे असली सोने के नाम पर बेचते हैं, इसी प्रकार दुष्ट लोग धर्म में अधर्म मिलाकर उसे धर्म के नाम पर बेचते हैं और पाप मार्ग की प्रवृत्ति कराते हैं।

□ आजकल राष्ट्र में मिलावट-विरोधी अभियान चलाये जा रहे हैं। संभव है, इससे वस्तुएँ मुद्रा मिलने लगे। किन्तु मुद्रा धर्म में जो अधर्म मिलकर धर्म के नाम पर चल रहे हैं, यदि इनके विमुद्रीकरण का ही अभियान चलाया जाय तो यह असंभव नहीं कि विश्व-मांसर की शीघ्र अधर्म को अधर्म और मुद्रा धर्म को ही धर्म न मानने लगे। ऐसे अभियान की आज बहुत आवश्यकता है। जिस व्यक्तियों ने भी धर्म में मिलावट की है, उन्होंने भले ही अपनी आवाधाओं की प्रति कर ली हो, किन्तु सत्तार का उन्होंने कोई उपकार नहीं किया, बल्कि अधर्म फैलाकर उन्होंने सत्तार के करोड़ों व्यक्तियों को संसार से भ्रष्ट करने का अपराध किया है। उनका यह अपराध सारी मानवता के प्रति है।

□ यश-मंत्र-मंत्र से यदि आपत्तियों का निवारण हो जाता तो रामचन्द्र, पाण्डव राजपट्ट छोड़कर जगल में क्यों चुनते ? उनकी पत्नी का अपमान क्यों होता ? यश-मंत्र-तंत्र आदि विद्याओं ने इनको क्यों नहीं बचाया ? इनको इतना कष्ट क्यों उठाना पड़ा ? क्या वे लोग नहीं जानते थे कि यश-मंत्र-नश आपत्तियों का नाश कर सकते हैं। वस्तुतः अशुभ कर्म का उदय होने पर आपत्तियों का आना अनिवार्य है। पुण्य के उदय होने पर ही यश-मंत्र आदि सहायक हो सकते हैं। जीव कितना ही प्रयत्न करे किन्तु पूर्वजन्म के पुण्य के बिना वह सफल नहीं होता।

□ चम्पा-बमेली के फूलों को पानी में डालने से पानी सुगन्धित होता है और नीम के फूलों को पानी में डालने से पानी कड़वा होता है। इसी तरह मनुष्य जाति में भी गुण-स्वभाव की भिन्नता होने पर उनके परिणामों के फल भी भिन्न-भिन्न होते हैं।

□ बिना परोक्षा किये दीक्षा देने वाला तथा बिना इच्छा के बलान् दीक्षा देने वाला गुरु अवश्य है क्योंकि यदि वह पीछे विधिविधायी हो जाय अथवा अपने मुक्त के प्रतिकूल हो जाय तो ऐसे गुरु और शिष्य दोनों मत्तार से परिभ्रमण करते हैं।

□ दीक्षा देने के बाद अपने कुल की महिमा, जाति, ऐश्वर्य, शक्ति, वैभव, अपनी स्त्री की महिमा का स्मरण करने वाला तथा उसकी प्रशंसा करने वाला मुनि नहीं है, दुर्जन है।

□ जितने जितनास्य हैं, दिव्य तपोधन हैं, श्रावक हैं, उन सबको समान भाव से देखने वाला ही श्रेष्ठ मुनि है। अपने मन में राग-द्वेष उत्पन्न न हो, ऐसी तपस्या करने वाला ही तपस्वी कहलाता है। मन में राग-द्वेष रखकर तपस्या करने वाला मुनि कषाय दग्ध होता है। उसके लिए कषाय ही तप है। जिह्वा सत्पूज्य परियह का त्याग कर दिया, यदि उसके कषाय-परियह हैं तो निर्यन्त्र नहीं है, वह सन्न्यस्त है। यदि सन्न्यस्त होते हुए भी कषाय-परियह नहीं है तो वह उपकार से निर्यन्त्र कहलाता है।

□ जैनधर्म सम्पूर्ण जीवों का हित करने वाला है, पाप को हटाने वाला है, संसाररूपी बबलानल को शांत करने वाला है, सुख का स्रग्धर है, सम्पूर्ण गुणों से परिपूर्ण है। यह जैनधर्म ही उत्तम कुल, उत्तम जाति, उत्तम माता-पिता, बहन-भाई, मित्र, स्त्री, पुत्र आदि अनेक प्रकार की सम्पत्ति तथा इन्द्रियजय सुख को देने में जैसा समर्थ है, वैसा अन्य कोई धर्म समर्थ नहीं है। यह सम्पूर्ण प्राणियों को सुख-शान्ति के लिए जननी के समान है। बिना परमात्मन के जाने धर्म का ज्ञान नहीं होता। जैनधर्म का मर्म समझ में आ जाता है, तब अशुभ सुख प्राप्त करने की सामग्री प्राप्त हो जाती है और मोक्ष-सुख का साधन मिल जाता है। इसलिए आत्मन का मनन करना चाहिए; धर्म-अधर्म का ज्ञान करना चाहिए और परमात्मन का अभ्यास करना चाहिए।

□ मूर्खों को कितना ही अच्छा भोजन दिया जाय किन्तु वह कुड़े-कचरे को ही कुदरे कर खाती है। इसी प्रकार भूत कितने ही मारा वैश धारण कर लें, उन्हें कितना भारी भी सम्मान सरो न प्राप्त हो जाये किन्तु वे अपनी आदत नहीं छोड़ते।

□ प्रारम्भ में प्रयत्नानुयोग को ध्यानपूर्वक न पढ़कर और उसका मनन न करके जो द्रव्यानुयोग के पठन की इच्छा करते हैं और उसका मनन करके उसके फल की इच्छा करते हैं वे आत्म का पोषण तथाकर उसमें पानी न देकर फल की इच्छा करते हैं। मूर्ख लोग लोगों अनुयोगों का क्रमिक अध्ययन न करके केवल द्रव्यानुयोग को पढ़कर मोक्ष की इच्छा करते हैं। ऐसे मूर्ख हाथ के बिना भी सोने का कंकण पहनना चाहते हैं।

□ जिन्हें सुख की इच्छा हो, उनको जितेन्द्र भगवान् या अर्धन-पूजन और स्मरण दिन-रात करना चाहिए। जो जितेन्द्र वैश भी भगवान्पूर्वक पूजा करता है, वह देवेन्द्र पद का सुख, विद्याधरो का गज-सुख एवं चक्रवर्ती का साम्राज्य प्राप्त करता है। किन्तु जो दूसरों की सम्पत्ति की देखकर ईर्ष्या करता है, उसे कभी सुख नहीं मिल सकता।

□ धर्म का मार्ग समझे बिना पाप-मार्ग का अवलम्बन करके इहलोक और परलोक के सुख की इच्छा करने वाले मूर्ख हैं। जैसे कोई ज्वार बौकर धान की इच्छा करता हो या नीम बौकर आम की इच्छा करता हो, अथवा बैस के बजाय बैस के दूध की इच्छा करे, उसी प्रकार सधर्म की छोड़कर पाप कर्म करके सुख चाहने वाला निरुद्धि है।

□ आत्मक धर्म कीति-शस्त्री के कुछ पुत्रों के समान है, बाकी सभी लक्ष्मी को सुन्दरता प्रदान करता है और जबलक्ष्मी को सुन्दर बदन प्रदान करने वाला है। इस आत्मक धर्म का आचरण करने वाले दान, पूजा, शील, उपवास आदि में किसी प्रकार की मलिमता नहीं आने देते। आत्मक धर्म सुखों की बुद्धि कर बड़ आचरण द्वारा संसार-सागर से पार होने के लिए अज्ञान के समान है। वह दुर्लभचित्तलक्ष्मी और को आने का अवकाश नहीं देता, दुर्भावार लक्ष्मी तरंगों से बचाकर, रागलक्ष्मी मगरों से रक्षा करता हुआ, संभवलक्ष्मी मच्छों को हटा कर धर्मलक्ष्मी अज्ञान को बचाने की चेष्टा करता है। जैसे बी को तपाती हुई स्त्री अपने उपयोग को इधर-उधर नहीं जाने देती, उसी प्रकार वह ध्यान द्वारा अपने उपयोग को इधर-उधर न जाने देकर कर्मों के नाश का प्रयत्न करता है। आत्मक की जितानम का अभ्यास करते हुए अपने चरित्र में दृढ़ रहकर सदा कर्म के साथ का उपाय करना चाहिए।

□ सप्रे को तथा पाय को एक ही कुएं का पानी पिलाने पर सप्रे के शरीर में जाकर वह जल विष बन जाता है और शाय के शरीर में जाकर वह दूध बन जाता है। पान और अपान भी इसी प्रकार हैं। अतः पान-अपान का विचार करके दान देना चाहिए।

□ अज्ञानी जगत् निर्णय स्वरूप को देखकर मन में उसका विस्कार करता है, किन्तु संसार में निर्णय स्वरूप ही सर्व-सम्मत श्रेष्ठ है। जितेन्द्रिय का स्वरूप निम्न है। यदि संसार की वस्तुओं को देखा जाय तो वे सभी निर्णय (अन्य पदार्थ के संयोग से रहित) हैं। निर्णय शाय के बिना कोई तपस्या नहीं हो सकती। निर्णय तपस्या ही इच्छित फल को देने वाली है।

□ पृथ्वी तथा अन्य सेने वाला बालक, सूर्य, माय, समुद्र, आकाश, हाथी, समुद्र, मोड़े, अग्नि, वृक्ष, पर्वत आदि लोक में वितने भी पदार्थ हैं, वे सभी निर्णय जितेन्द्र की मुद्राकित (नग्न) हैं, दूसरा कोई लोछन (चिह्न) उन पर नहीं है। सम्पूर्ण जगत् में भगवान् का निर्णय लोछन (नमता का चिह्न) ही पाया जाता है। जगत् में नग्नत्व पुण्य है, आचरण पुण्य नहीं है। सूर्य का बिम्ब सदा नग्न रहता है, किसी से ढँका हुआ नहीं रहता। छोटे बालक नग्न रहते हैं। सन्तान-उत्पादन तथा सन्तान का नग्न नग्न ही होता है। भरण भी नग्न दशा में ही होता है। इस तरह नग्नत्व के बिना संसार में कोई वस्तु नहीं है।

□ आकाश में बादलों के पटल छाये होने के कारण अन्धमा का प्रकाश नहीं दीखता, प्रकाश बचा रहता है, इसी प्रकार अनादिकाल से कर्मावस्था से आच्छादित होने के कारण जीव का स्वस्व प्रकट नहीं होता।

□ समुद्र के किनारे खड़े हुए घूने हुए पेड़ को जिस प्रकार समुद्र की तरंगें छेड़कर ले जाती हैं, इन्द्रजनुष का रज जैसे आसक्त नहीं रहता, अनेक तरंगों में बदल जाता है, उसी प्रकार पंचेन्द्रिय सुख भी आसक्त नहीं है। ऐसा समझकर भी सद्धर्म को छोड़ने वाले जीव मूर्ख नहीं तो क्या हैं ?

□ पागल की सन्तान, बायल की छाया, दोपहर के सूर्य की गर्मी, सोपी का घन, जैसे जगिक हैं, उसी प्रकार जगिक सम्पत्ति को जगत् में रहने वाले मनुष्य सबभुज में शाश्वत मानकर ग्रहण करते हैं और उसके निमित्त सद्धर्म को नष्ट कर डालते हैं। उन सब को मूर्ख अज्ञानी ही समझना चाहिए।

□ जैनधर्म प्राणीमान का हितकारी है तथा तीन लोक में तिलक के समान है। संसार समुद्र से पार कराने वाला है। तीन लोक में पूजनीय है। देव और चक्रमर्तों के सुख को प्राप्त कराने वाला है। विद्याधरों के सुख को देने वाला है। उनम कुल का सुख देने वाला है। भील, संतोष और सयम को प्राप्त कराने वाला है। संसार-समुद्र से सब जीव को उठा कर अचल सिद्धों के सुखों में डालकर रखने वाला है। मोक्ष-लक्ष्मी को देने वाला है। अनेक प्रकार के तीर्थाय को प्राप्त कराने वाला है। चिन्तित वस्तु को देने वाला है। ऐसे धर्म को कभी नहीं छोड़ना चाहिए।

□ सदा घर को स्वच्छ-शान्त रखने वाली, सद्बिचार से काम करने वाली सती स्त्री को घर से निकाल कर घर को गन्दा रखने वाली, पुष्टविचार वाली स्त्री को साकर घर में रखने वाले मूर्खों के समान सुख-धर्मित देने वाले सद्धर्म को दुकराकर दुर्गति में ले जाने वाले पावनपुत्र कुधर्म का सेवन करने वाला मनुष्य कभी दुखदायी संसार से मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता।

□ परलौ में आसक्त पुत्र को कहीं गति नहीं, उसे दया नहीं, बुद्धि नहीं, सुगति नहीं, मति नहीं, वृत्ति नहीं। ऐसे मनुष्यों को जगत् में सज्जन पुत्रों का आश्रय नहीं मिलता, न उनका मान होता है।

राष्ट्र को सम्बोधन

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

[जैन धर्म में एक समय आचार्य को चतुर्विध मंत्र का सम्यक् मार्ग-दर्शन करना होता है। चतुर्विध संघ से अभिप्राय भूमि, वायिका, आबक, बाविका का है। आचार्य श्री देशभूषण जो महाराज ने अपनी ५१ वर्षीय दिगम्बरी साधना में लतभय सम्पूर्ण राष्ट्र का घ्रमण किया है और अपनी प्रेरक वाणी से राष्ट्र को सम्बोधित किया है। आचार्य श्री का सत्य एक आदर्श एवं धर्मप्राण समाज की रचना का रहा है। समाज की हर कमजोरी को उन्होंने द्रवित किया है और मानव-कल्याण के लिए शिक्षा-निर्देश दिया है।]

असंख्य जन-समाजों में समय-समय पर दिये गए महाराज श्री के चिन्तनकण विभिन्न 'उपदेश-सार-संग्रह' रत्नों के रूप में उपलब्ध हैं। प्रस्तुत लेख में आचार्य श्री द्वारा जयपुर, दिल्ली, कलकत्ता एवं कर्नाटक की जनसभाओं में दिये गये भाषणों के प्रेरक अंश डॉ० बीणा गुप्ता द्वारा समकलित किए गए हैं।—संपादक]

□ मनुष्य जब भी सफलता तो उस धर्म आराधन से है जो देवप्रार्थ में भी नहीं मिलता और जिससे आत्मा का उत्थान होता है। आत्मभ्रमण द्वारा अनादि परम्परा से चली आई कर्म बन्दी को तोड़कर मनुष्य सदा के लिए पूर्ण स्वतन्त्र, पूर्णपुष्ट हो जाता है।

□ समय की गति अबाध है। पर्वत से गिरने वाली नदी का प्रवाह जिस तरह फिर लौटकर पर्वत पर नहीं जाता, इसी तरह आयु का बीता हुआ भाग भी फिर वापिस नहीं आता, वह तो अपनी आयु में से कम हो जाता है। दुर्लभ नर-जन्म पाकर मनुष्य जीवन के अमूल्य क्षणों में से एक भी क्षण व्यर्थ नहीं खोना चाहिये। आत्म-कल्याण के कार्यों को करते चले जाना चाहिये। जो आज का समय है वह फिर कभी नहीं आयेगा।

□ जैसे यात्रा करते हुए यात्री को किसी धर्मशाला में विविध देशों से आये हुए यात्री कुछ समय के लिए मिल जाते हैं; उसी तरह इस वैद-कपी धर्मशाला के कारण कुछ यात्री इस जीव की कुछ समय के लिए मिल जाते हैं, जिनमें से यह जीव अज्ञानमय विभिन्न व्यक्तियों की अपने शत्रु, मित्र, पुत्र, भ्राता, बहिन आदि मानकर उनसे तरह-तरह की चेष्टाये करता है।

□ हमारा प्रत्येक पण हममान भूमि की ओर से जा रहा है, प्रत्येक श्वास में आयु कम हो रही है, मृत्यु निकट आ रही है और प्रतिक्षण शक्ति क्षीण होती जा रही है, फिर भी हम समझते हैं कि हम बच रहे हैं।

□ आधुनिक जैन जातियाँ भी प्रायः क्षत्रिय ही हैं किन्तु व्यापार करते रहने से जैन लोग वैश्य बनिये कहलाते लगे हैं; बनिये कहलाते-कहलाते सबभुज उनमें से वीरतापूर्ण आश्र तैज सुत हो गया है। वे डरपोक बन गये हैं। जब उन पर तथा उनके धर्मधितनों (संविरों) पर या उनके परिवार पर आक्रमण होता है तो वे शूरवीरता से उनका उत्तर नहीं देते, प्राणों के मोह में आक्रमणकारी का सामना करने में कतरा जाते हैं। इसके सिवाय जैन धर्मानुयायियों की प्रवृत्ति धन-संचय की ओर इतनी अधिक हो गई है कि वे आत्मा की सम्पत्ति को भूल कर भौतिक सम्पत्ति के मोह में फँस गये हैं। धर्ममाधना उनमें नाममात्र को देखा-देखी या कुलाचार के रूप में रह गई है। जिस धर्म आराधना के कारण जैन जनता ने अपना उत्थान किया, यश, धन, परिवार आदि से उनकी समृद्धि हुई, उसी धर्म-साधना को जैन समाज ने गीण कर दिया और धन की आराधना में अपना मन, वचन, शरीर लगा दिया। यह बहुत बड़ी भूल है। मूल (मूढ़) को सौचने से ही फल मिलता है। मूल को मुवाकर फल को मोचने से फल नहीं मिलता करते। अतः लक्ष्मी, परिवार, यश, वासि की उन्नति के मूल कारण धर्मसेवन में हिलाई नहीं करनी चाहिए।

□ कुछ क्षणिक लोगों ने रात के समय रोटी खाना प्रारम्भ कर दिया है। उनकी देखा-देखी उनके भाग-बण्हे तथा भाग-साधारण व्यक्ति भी अपनी कुल-मर्यादा को तोड़ कर रात्रि-भोजन करने लगे हैं। देहली में आकर मालूम हुआ है कि वहाँ पर बिबाह के समय शराब पकड़ने के बाद रात्रि के समय कच्चा पका बर पका को जीमनवार कराता है। यह कितने क्षान्तिक पतन और दुःख की घात है। दिल्ली के प्रमुख पुण्य अण्डे क्षान्तिक हैं। यदि वे इस आरम्भ होने वाली कुप्रथा के विरुद्ध आवाज उठावें और बोली-सी भी प्रेरणा करें तथा स्वयं ऐसी रात्रि की जीमनवार न करावें, न ऐसे कार्य में सहयोग दें तो जनजातक यह प्रथा भी प्र ही अन्त हो सकती है।

□ जनता में जैन साहित्य का इतना प्रसार करना चाहिये कि प्रत्येक विद्वान् तथा धर्मविज्ञानु के हाथ में जैनधर्म के उप-भौमी ग्रन्थ पहुँचें। अन्व लोभ अपने पीतल की मुलम्मा करके जनता को अपने धर्म की ओर आकर्षित कर रहे हैं, इसर जैन समाज अपनी पुनर्प्राप्ति को भी जनता के सामने रखने में प्रयास करता है।

□ भगवान् महावीर ने जहाँ आत्मकल्याणकारी उपदेश दिया, मुक्तिपथ का प्रवर्णन किया, अज्ञान, अन्ध अज्ञा को मिटाया, ज्ञान प्रकाश किया, वहाँ सामाजिक व्यवस्था की भी सुन्दर प्रणाली बतलाई। अपने भक्तों को बार-सँचों में संगठित रहने की विधि का निर्देश किया। दुर्मि, आर्थिका, शराब, आर्थिका के उचित आचार का उपदेश भगवान् महावीर ने अण्डे ढंग से वणित किया। उस चतुर्विध संघ की संगठित प्रणाली भगवान् महावीर के पीछे भी चलती रही जिससे जैनधर्म की परम्परा अनेक विष्णु-आचार्यों के आते-रहते पर भी बनी रही।

□ आज चतुर्विध संघ का संगठन विधिवर दिखाई पड़ रहा है, इसी से जैन समाज में निर्बलता प्रवेश करती जा रही है। अतः जैन धर्म को प्रभावशाली बनाने के लिए हमें अपने सँचों को मजबूत करना चाहिये। 'संघे शान्तिः कसौ दुये'—इस कथिमुत्र में संगठन द्वारा ही शान्ति पैदा की जा सकती है। इस कारण और शासन को व्यापक बनाने के लिए हमारा प्रथम कर्तव्य अपने सामाजिक संगठन को बहुत दृढ़ बनाना है।

□ गत ६०० वर्ष की परम्परा में भारतीय विद्वानों के मस्तिष्क को भी परतन्त बना दिया है। अतः वे भी विदेशी ईशान्य इतिहासकारों की कल्पित कल्पना की प्रणय द्वारा वे बहु कर भारत के प्राचीन वीरय से अनभिज्ञ बन गये हैं। भारत अब स्वतन्त्र है। अब भारतीय विद्वानों को स्वतन्त्र स्वच्छ मस्तिष्क से भारत के प्राचीन वीरय की खोज भारत के प्राचीन इतिहास धर्मों के आधार से करनी चाहिये।

□ जो व्यक्ति अण्डे अवसर से लाभ नहीं उठाता वह सचमुच में अभागा होता है। अतः हमको अपने प्रत्येक क्षण की कवर करनी चाहिये। अमुत्र कार्य जितनी देर से किया जाए उतना अच्छा है और शुच कार्य जितनी जल्दी किया जाए उतना अच्छा है।

□ संसार का प्रत्येक जीव दुःख और शान्ति चाहता है। दुःख और अशान्ति कोई भी जानु अपने लिये नहीं चाहता। परन्तु संसार में दुःख-शान्ति है कहां? प्रत्येक जीव में किसी न किसी तरह का दुःख पाया जाता है। जन्म, मरण, दुःख, व्याध, रोग, अपमान, पीडा, भय, चिन्ता, द्वेष, भृणा, त्रिष-विषोग, अनिष्ट-संयोग आदि दुःख के कारणों में से अनेक कारण जीव को लगे हुए हैं। इसी कारण प्रत्येक जीव किसी न किसी तरह व्याकुल है और व्याकुलता ही दुःख का मूल है। निराकुलता ही परमदुःख है। अनन्त निराकुलता कर्मों के जय हो जाने पर प्राप्त होती है। इस मुक्ति के साधन तप, त्याग, सयम, दुःख-शान्ति के साधन हैं और क्रोध, मात, माया, लोभ, मिथ्यात्व-राग, द्वेष, काम, मोह आदि विकृतभाव कर्मवन्व के कारण हैं, अतः ये ही विकृत भाव दुःख और अशान्ति के साधन हैं।

□ अपनी मातृभाषा सीखने के साथ द्वितीय भाषा के रूप में भारत की प्राचीन भाषा संस्कृत का अध्ययन करना भी आवश्यक है। संस्कृत भाषा में साहित्य, व्याय, ज्योतिष, वैषक, नीतिसिद्धान्त, आचार आदि अनेक विषयों के अण्डे-अण्डे सुन्दर ग्रन्थ विद्यमान हैं किन्तु पढ़ने के लिए संस्कृत भाषा का ज्ञान होना अति आवश्यक है। जर्मनी, रूस, जापान आदि विदेशों के विश्वविद्यालयों में संस्कृत गण्य पढ़ाई जाती है, तब हमारे विद्यार्थी संस्कृत भाषा से अनभिज्ञ रहें, वे बड़ी कमी और लज्जा की बात है।

□ घर की व्यवस्था पुनः से नहीं हो सकती, बच्चों का पाठन-नौच पठि नहीं कर पाता। भोजन बनाकर परिवार को पकूने बिसाला, पीछे बचा-बुचा भाग खाना, घर जाये हुए अतिथि का उत्कार करना, दुर्गि-येलक आदि ब्रती त्यागियों के आहार-दान की व्यवस्था करना, घर स्वच्छ रखना, परिवार के प्रत्येक व्यक्ति के बर्णों की स्वच्छता का ध्यान रखना, घर में अशुद्ध ज्ञान-मान

हो, सिधे देना, कुलकर्ण—अर्थात् प्रभु की सुरक्षा रखना—ये सभी अनुरूप कार्य स्थितियों के हैं। स्त्री चाहे तो घर की स्वयं बना दे और यदि घर चाहे तो अपने घर बना दे। इस प्रकार स्त्री अपने पति की बहुत बड़ी सहायिका शक्ति है। स्त्री के बिना गृहस्थ मनुष्य व अन्य कर्म शक्ति के कर पड़ा है और न उसके व्यावहारिक कार्य सम्पन्न हो पाते हैं। इस प्रकार पतिव्रता स्त्री घर की शासिका बनती है।

□ आज की ईसाई जाति संस्था में सबसे अधिक बिबाह दे रही है, ईसा का नाम, धाम, काम न जाने वाले लोगों द्वारा—स्त्री की ईसाई होने हुए नंबर आ रहे हैं उसका कारण ईसाई समाज का सामर्थी शास्त्रभाषा ही है। वे करोड़ों रुपया खर्च करके अपने धर्म, कार्यवत् पावरियों द्वारा वीन-हीन जनता की सहायता करके उनको ईसाई मत में दीक्षित करते हैं, फिर अपने विभिन्न बताते हैं, उनके बिबाह करा देते हैं।

□ हमारा जैन परिवार इस महर्गाई के युग में अपनी बखिता के कारण अपना निर्वाह बड़ी कठिनाई से कर रहे हैं। बहुत-सी बनावित स्थितियों की बीडन-समस्या विकट बन गई है। हमारा महीन बच्चे बखिता के कारण पढ़ नहीं पाते। किन्तु हमारे घनी कपड़े में सहायता करने का पाव उत्पन्न ही नहीं होता। उन्होंने यही सनसा हुआ है कि यह धन हमारे ही पास रहेगा और हम ही इसका उपयोग करेंगे। परन्तु आज की राजनीति समाजवाद (सोशलिज्म) या साम्यवाद (कम्युनिज्म) की ओर बढ़ रही है। इसके कारण अब धन कुछ बोझें-से घनी लोगों के पास न रहेगा।

□ धन-सम्पत्ति की ऐसी अस्थिर दशा में बुद्धिमान पुरुष बड़ी कष्टापूर्णा को स्वयं अपने हाथों से धन धर्म-कामों में, समाज-सेवा में तथा लोकस्थाय में खर्च कर जाएगा। आज किसी धनो रईस की सम्पत्ति निश्चयी व निश्चित रहकर ऐसी आराम नहीं कर सकती। आज उन पुराने रईसों, राजाओं, जमीनदारों को भी अपने निर्वाह के लिए परिश्रम करना आवश्यक हो गया है। इसलिए धन-संग्रह अब अपना साधन्यक नहीं रहा जिसका कि पहले कभी था। ऐसी दशा में धार्मिक जैन भाइयो को अपनी सम्पत्ति साधर्म्यी धार्मिक-गृहों के उद्धार में व्यय करके यश और पुण्य कर्म-संचय तथा समाजसेवा का श्रेय प्राप्त करना चाहिये।

□ कोई भी मनुष्य समाज से सर्वथा पृथक् रहकर अपना अस्तित्व कायम नहीं रख सकता। समाज में घुल-मिलकर ही वह अपने जीवन का आनन्द उठा सकता है और दूसरे आत-पास के साधियों को भी उठाने दे सकता है। जब यह निश्चित है कि व्यक्ति समाज के अलग नहीं रह सकता, तब वह भी आवश्यक है कि वह अपने हृदय को उदार बनाए, विशाल बनाए, और जिस लोगों से वह को काम लेना है, उनके हृदय में अपनी ओर से पूर्ण विश्वास पैदा करे। जब तक मनुष्य अपने पार्श्ववर्ती समाज में अपनेपन का पाव देना न करेगा जहाँ तक वह तक दूसरे लोग उसको अपना आदमी न समझेंगे और वह भी दूसरों को अपना आदमी न समझेगा, तब तक समाज का कल्याण नहीं हो सकता।

□ जैन संस्कृति के महान् स्फूर्तक अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर ने तो राष्ट्रीय परस्पर होने वाले दुश्मनों का हल भी अहिंसा के द्वारा ही बतलाया है। उनका आशय है कि धर्मप्रचार के द्वारा ही विश्व भर के प्रत्येक मनुष्य को हृदय में जैसा दो कि वह 'स्व' में ही समुत्पन्न रहे, 'पर' की ओर आकृष्ट होने का कभी भी प्रयत्न न करे। 'पर' की ओर आकृष्ट होने का अर्थ है दूसरों के सुख-साधनों को वैधक्य लातावित हो जाना और उन्हें छीनने का दुस्ताहस करना।

□ प्रत्येक मनुष्य अपनी उचित आवश्यकता की पूर्ति के लिए ही उचित साधनों का सहारा लेकर उचित प्रयत्न करे। आवश्यकता से अधिक किसी भी सुख-सामग्री का संग्रह कर रखना जैन संस्कृति में योग्य है। व्यक्ति, समाज तथा राष्ट्र क्यों सड़ते हैं? इसी अनुचित संग्रह-भूति के कारण। दूसरों के जीवन के सुख-साधनों की उपेक्षा कर मनुष्य कभी भी सुख-भान्ति नहीं प्राप्त कर सकता। अहिंसा के बीच अपरिग्रहभूति में ही बूढ़े आ सकते हैं। एक अपेक्षा से कहे तो अहिंसा और अपरिग्रह दोनों पर्यायवाची शब्द हैं।

□ आवश्यकता से अधिक संवृद्धि एवं सज्जित शक्ति अवश्य ही सहार-नीता का अभिनय करेगी, अहिंसा को भरभोसुची बनाएगी। अतएव आप आवश्यक न कर कि पिछले कुछ वर्षों में जो शस्त्रसन्ध्यास का जादोसल बन रहा था, प्रत्येक राष्ट्र को सीमित सामग्री रखने को कहा जा रहा था, वह जैन तीर्थंकरों ने हमारा बवं पहले बलाया था। आज जो काम कानून द्वारा, पारस्परिक विश्वास के द्वारा लिया जाता है, उन स्थितियों वह उपदेशों द्वारा लिया जाता था। सबभान् महावीर ने बड़े-बड़े राजाओं को जैन-धर्म में दीक्षित किया था और उन्हें निगम दिया था कि वे राष्ट्र-रक्षा के काम में जाने वाले सत्त्वों से अधिक संग्रह न करें। साधनों का आधिक्य मनुष्य को उद्वेग बना देता है। प्रभुता की लालसा में जाकर कहीं न कहीं किसी पर बड़ बोझा और मानव-संहार में युद्ध की भाग बढ़कर देता है।

□ की इस वास्तविक और बहुकार की मन से निकलते हैं वे ही वास्तव में बने हैं। कणक का मूल्य नहीं, किन्तु जब-जब पर बंक की छाप और मोहर लग जाती है तो उस कणक के दुर्गम का भी मूल्य हो जाता है। इसी प्रकार इस शरीर का कोई मूल्य नहीं, किन्तु जब अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग परिहृ के भार को उतार कर मोहर लग जाती है तब यह शरीर भी पूज्य बन जाता है।

□ मन को स्थिर करने के लिए स्वाध्याय अमोघ शक्ति है। स्वाध्याय ससार-सागर से पार करने की नाका के समान है, कषाय जटरी को यन्त्र करने के लिए दावानल है, स्वानुभव-समुद्र की बुद्धि के लिए चन्द्रमा के समान है, भयं कलम विकसित करने के लिए शत्रु है, और पाप रुपी उल्लू को छिपाने के लिए प्रच्छन्न मार्तण्ड है।

□ स्वाध्याय ही परम तप है, कषाय निग्रह का मूल कारण है, ध्यान का मुख्य अंग है, शुद्ध ध्यान का हेतु है, भेद ज्ञान के लिए रामबाण है, विषयो में अरुचि कराने के लिए ज्वर सदृश है, आत्मशुद्धि का संग्रह कराने के लिए राजा तुल्य है।

□ सत्समागम से भी विशेष हितकर स्वाध्याय है। सत्समागम आलस्य का कारण है, जबकि स्वाध्याय स्वात्माभिमुख होने का प्रथम उपाय है। सत्समागम में प्रकृतिविच्छेद मनुष्य मिल जाते हैं, परन्तु स्वाध्याय में इसकी भी सम्भावना नहीं। अतः स्वाध्याय की समानता रखने वाले अन्य कोई कार्य नहीं। अतः स्वाध्याय की अवहेलना करने से हम वैय्य भुक्ति के वाश और तिरस्कार के भाजन हो जाते हैं। सत्समागम मार्ग में स्वाध्याय प्रधान सहकारी कारण है। स्वाध्याय से उत्कृष्ट कोई तप नहीं।

□ स्वाध्याय आत्मज्ञान के लिए है, केवल ज्ञानार्जन के लिए नहीं। ज्ञानार्जन के लिए तो विद्याभ्ययन है। स्वाध्याय तप है। इससे संशय और मित्रता होती है। स्वाध्याय का पक्ष मित्रता है, क्योंकि यह अन्तरतप है। जिनका उपयोग स्वाध्याय में लगता है वे नियम से सम्पद्वृष्टि हैं।

□ कामवासना की मजबूरी में दबाया जाय। लोकलाज या भय के कारण दबाया जाय तो उससे मन में उद्वेगसमा होती है। किन्तु यदि उसे विवेक और समझ के साथ दबाया जाय, स्वेच्छा से काम-विजय की जाय तो उससे मन में बड़ा सन्तोष और तृप्ति रहती है। स्वेच्छा से काम का त्याग या विवेक से काम पर विजय यही आचार्यों का उपदेस है।

□ मन में वाताना न जगे, जबी पूर्ण बहुधर्म्य है। तन का विकार मन के विकार पर निर्भर करता है। मन में बुद्धि हो तो तन निर्विकार रहेगा। जो लोकलाज या भय से शरीर को निर्विकार दिखाते हैं, किन्तु मन में जो विकार पासते-पोसते रहते हैं, वे मायाभार करते हैं। बहुधर्म्य लोक-प्रदर्शन की वस्तु नहीं है। उसे तुम अपने आत्मा का रूप मान कर पालो। मन में विकार मत आने दो। विकार आये तो वस्तुस्वरूप का विचार करके मन को निर्विकार बनाते का प्रयत्न करो।

□ मन की गति बुनिया में सबसे तेज है। शब्द की गति बहुत तेज मानी जाती है। शब्द की गति से भी तेज चलने वाले विमान भी अब बन गये हैं। किन्तु मन की गति को कोई विमान नहीं वा सकता। मन अभी यहाँ है, अगले क्षण में हवा की भीड़ दूर है। मन उड़ान भरकर कभी स्वर्ग में पहुँच जाता है और कभी दूसरी जगह। मन की इस उड़ान के कारण इस जीव की आशा-तृष्णा का कोई ओर-छोर नहीं है, कोई अन्त नहीं।

□ कोई भी मनुष्य समाज से सर्वथा पृथक् रहकर अपना अतिरिक्त क्रायम नहीं रख सकता। समाज में घुल-मिल कर ही वह अपने जीवन का आनन्द उठा सकता है। जब यह निश्चित है कि व्यक्ति समाज से अलग नहीं रह सकता, तब यह आवश्यक है कि वह अपने हृदय की उदारता बनाए, विश्वास बनाए और जिन लोगों से खुद को काम लेना है या जिनको देना है, उनके हृदय में अपनी ओर से पूर्ण विश्वास पैदा करे। जब तक मनुष्य समाज में अपनेपन का भाव न पैदा करेगा अर्थात् दूसरे उसको अपना भावभी नहीं समझेंगे और वह भी दूसरों को अपना भावभी न समझेगा तब तक समाज का कल्याण नहीं हो सकता।

□:



जैन दर्शन मीमांसा

जैन दर्शन मीमांसा

सम्पादकीय

दर्शनशास्त्र का उद्देश्य निम्नलिखित तीन प्रश्नों का अन्वेषण करना है^१—

- १— मैं क्या जान सकता हूँ ?
- २ —मुझे क्या करना चाहिए ?
- ३ —मैं किस भाष्य की आशा कर सकता हूँ ?

पहले प्रश्न के साथ मिला हुआ यह प्रश्न भी है कि ज्ञान-प्राप्ति के साधन क्या हैं ? सत्य और असत्य में भेद करने की कसौटी क्या है ? उपर्युक्त तीन प्रश्नों में पहला प्रश्न बौद्धिक विवेचन का केन्द्रीय विषय है तथा दूसरा व्यावहारिक विवेचन में प्रमुख विषय है। सामान्यतः जीवन में ज्ञान और क्रिया संयुक्त मिलते हैं।

परिचय में विरकाल तक अस्तिम सत्ता को समझने का यत्न होता रहा। नवीन काल में विचारको को ध्यान आया कि इस प्रश्न के पूर्व एक अन्य प्रश्न का पृष्ठना आवश्यक है—हमारे ज्ञान की पहुँच कहाँ तक है ? यह जानकर ही हम निश्चय कर सकते हैं कि हमारी सोच के सफल होने की सम्भावना भी है या नहीं। भारत में ज्ञान-मीमांसा को सदा ध्यान में रखा गया है।

भारतवर्ष में दर्शनशास्त्र की लोकप्रियता जितनी है, उतनी किसी भी अन्य देश में नहीं। पाश्चात्य देशों में दर्शनशास्त्र विद्वज्जनों के मनोबिन्दव का साधनमात्र है। जिस प्रकार अन्य विषयों के अध्ययन में वे मनमानी कल्पना किया करते हैं, उसी प्रकार इस महत्त्वपूर्ण विषय की भी निश्चित है; परन्तु भारतवर्ष में दर्शन तथा धर्म का, तत्त्वज्ञान तथा भारतीय जीवन का गहन सम्बन्ध है। विविध ताप से सन्तप्त जनता की शान्ति के लिए, भ्रमेष्टमय ससार से आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति करने के लिए भारत में दर्शनशास्त्र का आविर्भाव हुआ।

भारतीय दर्शन की बारा सुदूर वैदिक काल से अविविच्छन्न रूप से प्रवाहित होती चली आ रही है। प्रारम्भिक अवस्थाओं में दार्शनिक विचारधाराओं की प्रणालियों का अधिकांश स्वरूप एक निश्चित विद्या को प्राप्त कर सुनिश्चित हो चुका था, किन्तु वह उस स्वरूप-हीन अवस्था में था कि उसका विभेदीकरण कठिन था; विभिन्न मतों की आलोचना-प्रत्यालोचना एवं विचार-समर्पण के कारण इनका स्वरूप निरन्तर सुस्पष्ट एवं सुसमन्वित होता गया।

भारत में वैदिक साहित्य से प्राचीन कोई साहित्य उपलब्ध नहीं है। अग्नि, वायु आदि प्रकृति के देवताओं की स्तुति में लिखे गए सूक्तों में कोई विशिष्ट दर्शन प्राप्त नहीं होता। लेकिन परवर्ती, ई० पू० १००० के लगभग लिखे गए, वैदिक ब्राह्मण्य के कतिपय सूक्तों में दर्शनशास्त्र के कई ब्रह्माण्ड-विषयक रोचक प्रश्न प्राप्त होते हैं। उत्तर-वैदिककालीन ग्रन्थ ब्राह्मण एवं आरण्यक हैं। ये ग्रन्थ मुख्यतः गद्य में हैं। इनमें दो विशिष्ट धाराएँ दृष्टिगोचर होती हैं। प्रथम, कर्मकाण्ड की बमत्कारात्मक विधि तथा द्वितीय, कल्पनात्मक ङग पर कुछ विचार-णीय शब्दों का बहुत साधारणीकरण करते हुए चिन्तन के घरातल पर विचार-विमर्श करने की विधि। एतद्वन्तर गद्य और पद्य में लिखे गए उपनिषद् सभा से अभिहित दर्शन-ग्रन्थ प्राप्त होते हैं, जिनमें एकात्मवादी अथवा अद्वैतवादी विभिन्नतापूर्ण दार्शनिक विवेचन पाया जाता है। साथ ही द्वैतवाद एवं बहुलवादी (अनेकदेववादी) विचारधाराओं का उल्लेख भी पाया जाता है। सम्भवतः इस साहित्य का प्रारम्भिक भाग ईसा से ५०० वर्ष पूर्व से ७०० वर्ष पूर्व तक लिखा गया है। बौद्ध दर्शन बुद्ध के प्रादुर्भाव के साथ ईसा से ५०० वर्ष पूर्व प्रारम्भ हुआ। यह विश्वसनीय ङग से कहा जा सकता है कि बौद्ध दर्शन १०वीं अथवा ११वीं शताब्दी तक किसी न किसी रूप में विकसित होता रहा। बुद्ध-काल और ईसामसीह से २०० वर्ष पूर्व के समय के मध्य अन्य भारतीय दार्शनिक विचारधाराओं का भी प्रादुर्भाव हुआ होगा। जैन दर्शन सम्भवतः बौद्ध धर्म से पहले उद्भूत हुआ। यद्यपि जैन धर्म में आन्तरिक सैद्धांतिक मतभेद और अनेक पन्थ रहे हैं, फिर भी बौद्ध दर्शन की भाँति जैन

१. डॉ० बीमानन्द : दर्शनसङ्ग्रह, पृ० १६

वर्षान् अनेक विपरीत दार्शनिक विचारधाराओं एवं शास्त्राओं में विभक्त नहीं हुआ है।¹

भारतीय वर्षान् की प्रथाओं को दो मुख्य वर्गों में विभाजित किया जाता है—आस्तिक वर्षान् एवं नास्तिक वर्षान्। आस्तिक वर्षान्, जो समाजतन्त्रा के अनुयायी हैं, ब्रह्म के रूप में प्रचलित है तथा निम्न छ शास्त्राओं में विभाजित है—सांख्य, योग, वैश्वान्त, मीमांसा, न्याय एवं वैशेषिक। ये साधारणतया ब्रह्मवर्षान् के नाम से प्रचलित हैं। नास्तिकवादी विचारधारा के अनुसार वेद साधारण धर्म के रूप में माने जाते हैं, स्वतःप्रमाण नहीं माने जाते और यह आश्चर्यक नहीं समझा जाता कि सिद्धांतों की पुष्टि के लिए वेदों को ही आधार माना जाए। ये नास्तिक वर्षान् मुख्यतः तीन हैं—बौद्ध, जैन तथा चार्वाक। जैनवाच्य हरिभद्र श्रुति इस विभाजन का विरोध करते हैं। उनके अनुसार नास्तिक वर्षान् केवल चार्वाक हैं तथा आस्तिक (मूल) वर्षान् बौद्ध, नैयायिक, सांख्य, जैन, वैशेषिक और जैमिनीय हैं, जिन्हें ब्रह्मवर्षान् संज्ञा से अभिविहित किया जा सकता है।² अतः, ऐसा प्रयास होने पर भी जैन वर्षान् को नास्तिक वर्षान् की कोटि में ही परिगणित किया जाता है।

जैन दर्शन का क्रमिक विकास

जैन दर्शन सम्बन्धी साहित्य का निर्माण एक दीर्घ काल में सम्पन्न हुआ। इस सम्बन्ध काल में जैन वर्षान् का क्रमिक विकास भी परिलक्षित होता है,³ यद्यपि मूल मान्यताएं नहीं बदली हैं। जैन दर्शन के क्रमिक विकास को समझने के लिए जैन दार्शनिक साहित्य को प्रायः निम्नलिखित चार युगों के अन्तर्गत विभक्त किया जाता है—

- | | |
|----------------------------|------------------------|
| (१) आगम युग | (२) अनेकान्तस्थापन युग |
| (३) न्याय-प्रमाणस्थापन युग | (४) नव्य-न्याय युग |

(१) आगम युग

यह युग भगवान् महावीर या उनके पूर्ववर्ती भगवान् पार्श्वनाथ से लेकर आगम-संकलना—विक्रमीय पञ्चम-वन्ध शताब्दी तक का समय एक हुआ या बाह्य ही वर्ष का है। इस युग में प्राकृत तथा लोकभाषाओं की ही प्रतिष्ठा रही, जिसमें संस्कृत भाषा में साहित्य-सृजन की प्रवृत्ति उपेक्षित रही।

जैन-साहित्य—जैन धर्म के सभी सम्प्रदायों में सभी आगमों का मूल आधार गुणधर-प्रवृत्त द्वादशांग को माना गया है। ये द्वादशांग हैं—(१) आचार, (२) लोचक, (३) स्थान, (४) समाय, (५) व्याख्याप्रवृत्ति, (६) ज्ञानवर्धकथा, (७) उपासकदशा, (८) अंतकृपा, (९) अनुत्तरोपपातिकदशा, (१०) प्रपन्नव्याकरण, (११) विपाक तथा (१२) वृष्टिवाद। सभी जैन सम्प्रदाय एकमत से अक्षिप्त जैन वृष्टिवाद का सर्वप्रथम गोप्य स्वीकार करते हैं।

जैन-साहित्य का क्रमिक विकास—विशम्बर सम्प्रदाय के अनुसार भगवान् महावीर के निर्वाण के बाद आगम के मूल अंगों का क्रमिक विकास होता गया और ६३ वर्ष बाद कोई अगधर या पूर्वधर आचार्य नहीं रहा। बाद में अंगों और पूर्वों के अगधर के हाता आचार्य ही हुए। जिसमें पुनर्बल और भुतबलि आचार्यों ने ब्रह्मसंस्थापन और आचार्य गुणधर ने कथाव्याख्या की रचना की। विशम्बर सम्प्रदाय में इन दोनों वर्णों को ही आगम का स्थान प्राप्त है, क्योंकि उनके अनुसार द्वादशांगमूलक आगम सुप्त हो चुके हैं।

विशम्बरों के मत में धीर-निर्वाण के बाद आगम-परम्परा का जो क्रमिक विकास हुआ, वह इस प्रकार है—भगवान् महावीर के निर्वाण के १३ वर्ष परचाट गौतम इन्द्रधनुषि की निर्वाण प्राप्त हुआ। गौतम इन्द्रधनुषि के १२ वर्ष बाद जैन सच का भार अपने शिष्य जम्बू-वन्धनी की संतक और भुतबलि ने निर्वाण प्राप्त किया। जम्बूवन्धनी ने ३८ वर्ष तक जैन सच का कार्यभार बहन करने के अनन्तर निर्वाण-प्राप्त किया। इस प्रकार भगवान् महावीर के निर्वाण के ६२ वर्ष परचाट केवलज्ञान तथा निर्वाण का मार्ग अवलम्बित हो गया। इसके अनन्तर विष्णु, मणिमित्र, अमरालक्ष, गोमर्दन तथा अज्वाहू नामक पाँच भुतकेवली हुए, जिन्हें प्यारह अथवा चौदह पूर्वों का ज्ञान था। इन भुत-केवली का कुल समय १०० वर्ष का। इसके परचाट विद्याभाषाचार्य, गोपिक, लज्जित, जलसेन, नागसेन, सिद्धार्थ, भुतिसेन, विजय, कुटिमित्र,

१. इत्यम्—एवम् एवम् वाक्यः। भारतीय दर्शन का इतिहास (भाग-१), जयपुर, १९८०, पृ. ६-७

२. 'बौद्ध' नैयायिकों द्वारा जैन वैशेषिक तथा।

वैशेषिक या नास्तिक वर्धवागममूल्यो ॥' ब्रह्मसंस्तुत्य, का. ३

३. तुलसी—साधवर्षाद्वय युग की मान्यता यद्यपि भी मान्यता—व्याख्या साहित्य की विकास, पृ. ६-१६

४. धर्मिकान्तरे दीपः दीप दर्शन, काशी, १९६६, पृ. १४

धर्मिकान्तरे दीपः। अनेकान्तस्थापन, ब्रह्मसंस्थापन, १९६६, अन्तर्भाग-१० ३९

५. कथाव्याख्या, प्रकरण १८, पृ. २६

कथाव्याख्या, कथाव्याख्या १९६

देव न चर्मसेन (सुधर्म) नाम के ग्यारह अंग तथा दस पूर्वधारी आचार्य हुए, जिनका कुल समय १८३ वर्ष था। इस अवधि तक महावीर-परिनिर्वाण के पश्चात् ३४५ वर्ष व्यतीत हो चुके थे।

विशम्बर-परम्परा में उपर्युक्त स्थिति के पश्चात् आगमों के ह्रास से सम्बद्ध दो बुद्धिमां बुद्धिगोचर होती हैं। एक—तिलोचपम्पति, हरिवंशपुराण, बभला, कथामपाहुक तथा महापुराण पर आधारित है तथा दूसरी—बबला (नन्दिसेन की प्राकृत गृह्यावली) पर। पहली बुद्धि के अनुसार महावीर-निर्वाण के ३४५ वर्ष पश्चात् नक्षत्र, बजपाल, पाण्डु, द्रुवसेन व कंस नाम के एकादशांगधारी आचार्य हुए, जिनका काल २२० वर्ष है। इसके बाद सुभद्र, यशोध्र, अन्नबाहु द्वितीय तथा लोहाचार्य नामक आचारारामधारी आचार्य हुए। इनका काल ११८ वर्ष है। इस प्रकार महावीर-निर्वाण के कुल ६८३ वर्ष पश्चात् आगम-परम्परा विच्छिन्न हो गई।

दूसरी बुद्धि के अनुसार महावीर-निर्वाण के ३४५ वर्ष पश्चात् नक्षत्र, बजपाल, पाण्डु, द्रुवसेन व कंस नामक एकादशांगधारी; सुभद्र नामक दशांगधारी; यशोध्र नामक नवांगधारी; अन्नबाहु द्वितीय तथा लोहाचार्य नामक अष्टांगधारी आचार्य हुए। इन सबका काल २२० वर्ष है। तदनन्तर विनयवत्त, श्रीवत्त, गिवदत्त एवं अहंदत्त नामक एकांगधारी आचार्य हुए। ये सब समकालीन थे, अतः इनका काल कुल २० वर्ष माना जाता है। यह काल परवर्ती एक अंग के अधधारी आचार्यों के काल में अन्तर्भूत है। हीरालाल जैन के अनुसार इन आचार्यों का मूल पट्टावली में कोई उल्लेख प्राप्त नहीं होता। इन आचार्यों के बाद अहंदवत्त, बरसेन, पुण्डवन्त तथा मृतवत्त नामक एक अंग के अधधारी आचार्य हुए। इनका तथा विनयवत्त आदि एकांगधारी आचार्यों का सम्मिलित काल कुल ११८ वर्ष है। एतद्विध महावीर-निर्वाण के ६८३ वर्ष पश्चात् आगम-परम्परा लुप्त हो गई।

अंगबाह्य-साहित्य—विशम्बरों के अनुसार उपर्युक्त द्वादशांगी (अंगपरिवृत्त-साहित्य) के अतिरिक्त स्वधियो ने चौहद अंगबाह्य आगमों की रचना भी की थी। उल्लेख जैन साहित्य में दृष्टिवाच के पाँच भेदों का उल्लेख प्राप्त होता है—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत और वृत्तिका। इनमें से पूर्वगत का चौहद भेद माने गए हैं—(१) उत्पादपूर्व, (२) अग्रायणी, (३) वीर्यानुवाद, (४) अस्तिनास्तिप्रवाह, (५) ज्ञानप्रवाद, (६) मत्त्वप्रवाद, (७) आत्मप्रवाद, (८) कर्मप्रवाद, (९) प्रत्याख्यान, (१०) विद्यानुवाद, (११) कल्याणवाद, (१२) प्राणावाह, (१३) क्रियाविशाल और (१४) लोकविस्तार। इन्हीं पूर्वों के आधार पर रचित आगमों को अंगबाह्य-साहित्य कहा गया है, जो इस प्रकार हैं—(१) सामायिक, (२) चतुर्विंशतिस्तव, (३) बन्वना, (४) प्रतिक्रमण, (५) वैयक्तिक, (६) कृतिकर्म, (७) दशवैकालिक, (८) उत्तराध्याय, (९) कल्पव्यवहार, (१०) कल्पकल्प, (११) महाकल्प, (१२) पुण्डरीक, (१३) महापुण्डरीक तथा (१४) निपुटिका। इन सबका भी द्वादशांगी की भाँति लोप माना गया है।

वैय्यवासी सम्प्रदाय सम्मत आगम-साहित्य—स्वेताम्बर वैय्यवासी अथवा वृत्तिपूजक सम्प्रदाय में मान्यता-प्राप्त ४५ आगमों का विवरण इस प्रकार है—

अंग (११)—पूर्ववत्^१।

उपराग (१२)—(१) औपपातिक, (२) राजप्रसेनजित्क अथवा राजप्रवनीय, (३) जीवाजीवाभिगम, (४) प्रज्ञापना, (५) सूर्यप्रभन्ति, (६) जम्बूद्वीपप्रभन्ति, (७) चन्द्रप्रभन्ति, (८) निरयावतिका, (९) कल्याणतिका, (१०) बुधिका, (११) बुधचूला तथा (१२) बुधिदशा [(८-१२) निरयावतिकाभूतकम्ब]।

प्रकीर्णक (१०)—(१) चतुस्तरण, (२) आतुरप्रत्याख्यान, (३) भक्तपरिज्ञा, (४) सस्तार, (५) तदुल्लेखारिक, (६) चन्द्रवेध्यक, (७) देवेन्द्रस्तव, (८) गणिविद्या, (९) महाप्रत्याख्यान तथा (१०) वीरस्तव।

वैय्यवाह (६)—(१) आचाररत्ना अथवा दशा, (२) कल्प या बहुकल्प, (३) व्यवहार, (४) निशीथ, (५) महानिशीथ तथा (६) जीतकल्प। विशम्बर-ग्रन्थ अंगबाह्य आगमों में से प्रथम छ (सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, बन्वना, प्रतिक्रमण, वैय्यक तथा कृतिकर्म) का अन्तर्भाव यहाँ परिगणित कल्प, व्यवहार और निशीथ सूत्रों में माना गया है।

वृत्तिकासूत्र (२)—(१) नन्दी तथा (२) अनुयोगद्वार।

मूलसूत्र (४)—(१) उत्तराध्याय, (२) दशवैकालिक, (३) आवश्यक तथा (४) पिण्डनियुक्ति।

वैय्यवाहारी वे तैरापथ सम्प्रदाय सम्मत आगम-साहित्य—स्वान्तवासी और तैरापथ सम्प्रदाय में मान्यता-प्राप्त ३२ आगमों का विवरण इस प्रकार है—

१. कथामपाहुक, प्रकरण १७, पृ० २५

२. वैश्वरस्य धोत्री : जैन साहित्य का बृहद् इतिहास (भाग १), वाराणसी, १९६६, पृ० २६-२८

३. इष्टव्य—पृ० २

४. वैश्वरस्य धोत्री : जैन साहित्य का बृहद् इतिहास (भाग १), वाराणसी, १९६६, पृ० २७-२८

अन्य (११)—पूर्ववत्^१।

उपनिषद् (१२)—पूर्ववत्^२।

शिवसूत्र (४)—(१) आचारदशा अथवा दशा, (२) कल्प अथवा बहुकल्प, (३) व्यवहार तथा (४) तृतीय।

भूमिकासूत्र (२)—पूर्ववत्^३।

भूमिसूत्र (३)—(१) उपराध्याय, (२) दार्शनिक तथा (३) आवश्यक।

उपनिषत् आगमो मे कभी-कभी नाममेव भी देला जाता है।^४

कुम्भकुम्भार्याय-विरचित दार्शनिक साहित्य—कुम्भकुम्भार्याय का विश्वम्बर-साहित्य में पचनन्दी, गुप्तिचन्द्र, वक्रप्रीव और एलाचार्य जैसे विविध नामों से उल्लेख मिलता है। इन्हें श्रुतकेवली भद्रबाहु का शिष्य माना जाता है। इनके सभी उपन्यास ग्रन्थ पद्यमय तथा शौरसेनी प्राकृत में हैं। प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय संग्रहसूत्र अथवा पञ्चान्तिकायमार तथा समयसार के समूह को प्राभूतग्रन्थ के रूप में मान्यता प्राप्त है। इनकी शेष रचनाएँ नियमसार तथा अष्टप्राभूत (अट्ठपाठुष) दर्शनप्राभूत, चारित्रप्राभूत, सूत्रप्राभूत, बोधप्राभूत, भाव-प्राभूत, भोजप्राभूत, निगप्राभूत एवं शीलप्राभूत हैं। पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार^५ तथा समयसार^६ जैन धर्म के तत्त्वज्ञान को समझने में कुञ्जी हैं। शेष भी अव्यात्य विषय की दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं।^७

समस्त आगम-साहित्य में प्रमाण, प्रमेय और वादविद्या का पर्याप्त उल्लेख मिलता है। प्रमेय के विवेचन में विभज्यवाद; अनेकान्तवाद^८; स्वाहाद और सत्तापत्ती^९; नय, आदेश या दृष्टिया, नाम स्थापना, द्रव्य, भाव आदि, प्रमाण के विवेचन में ज्ञान-चर्चा और ज्ञसका विषय, ज्ञान का प्रमाण से स्वातन्त्र्य, प्रमाण और प्रमाण के भेद आदि, वाद-विद्या के विवेचन में वाद, कथा, विवाद, वादोप, विशेष दोष, प्रमन, छान, जाति और उदाहरण-जात-वृत्तान्त आदि विषय वर्णित हैं। सुष्टयुत्पत्ति-सिद्धान्त^{१०} तथा क्रियाभाव की स्थापना हुई है। विश्वम्बर आगमों का विषय मुख्य रूप से जीव और कर्म तथा कर्म के कारण होने वाली जीव की नाना अवस्थाएँ हैं।^{११}

आगम युग में मुख्यतः स्वमत-प्रदर्शन का भाव होने से खण्डनात्मक ग्रन्थ-निर्माण की प्रवृत्ति का अभाव-ना ही है, यद्यपि प्रसंगवश सूत्रकृताय जैसे ग्रन्थों में परमत की आलोचना भी है। इस युग की प्रमुख विशेषता जट-चेतन के भेद-प्रभेदों का निरस्त वर्णन तथा अहिंसा, संयम, तप आदि आचारों का निरूपण करना है। इन आचारों से जैन परम्परा के परवर्ती काल में योग-साहित्य प्रेरित तथा प्रसन्नित हुआ।^{१२}

आगमिक आम्नाय पर लिखी गई बृजि तथा निवृत्ति नाम की टीकाएँ दार्शनिक चर्चा में परिपूर्ण हैं। इनमें तथा कुम्भकुम्भ विरचित पाठुषों^{१३} में तत्कालीन दार्शनिक मन्तव्यों का पर्याप्त मात्रा में उल्लेख किया गया है।

(२) अनेकान्तस्थापन युग

यह युग लगभग दो शताब्दियों का है, जो विक्रमीय छठी शताब्दी से प्रारम्भ होकर आठवीं शताब्दी तक पूर्ण होता है। इस युग में संस्कृत भाषा के अन्त्याल की तथा उसमें ग्रन्थ-प्रणयन की प्रसिद्धा स्थिर हुई। सामान्यतः प्रथम-द्वितीय शताब्दी में उमास्वाति-सदृश आचार्यों द्वारा जैन वाङ्मय में संस्कृत का प्रवेश होते ही इस युग का परिवर्तनकारी लक्षण प्रारम्भ होता है, किन्तु आगमों का सृजन पञ्चम-षष्ठ शताब्दी तक प्रचुर मात्रा में होता रहा, अतः इस युग का प्रारम्भ षष्ठ शताब्दी में माना जाता है। इस युग में परमत-संरक्षन की प्रधान दृष्टि

१. इच्छम्—पृ० २

२. इच्छम्—पृ० १

३. इच्छम्—पृ० १

४. इच्छम्—Kapadia : A History of the Canonical Literature of the Jains, अकरण २

५. इच्छम्—डॉ० रमेशचन्द्र जैन : प्रवचनसार में सत्ता और मोक्ष का स्वप्न, पृ० ६६-१००

६. इच्छम्—डॉ० नागबहादुर शास्त्री : आचार्य कुम्भकुम्भ की सन्तुष्टि दृष्टि, पृ० ६३-६४

७. इच्छम्—डॉ० प्रभुचरण अग्निहोत्री : आचार्य कुम्भकुम्भ और उनका दार्शनिक अवदान, पृ० १४४-१४०

८. इच्छम्—मुद्राचार्य महाराज की (मुनि नयन) : ईश्वरवाद अनेकान्तवाद, पृ० १७-२०

९. इच्छम्—वी रमेश मुनि शास्त्री : स्वाहाद सिद्धान्त—मनन और नीमांसा, पृ० २१-२४

१०. इच्छम्—Prof. M. S. Ranadive : The Jaina Idea of Universe, पृ० १५-६८

११. इच्छम्—डॉ० राजगुप्ति सिपाठी : जैन कर्मसिद्धान्त—गुणमात्रक विवेचन, पृ० ८७-८८

१२. इच्छम्—वी विवेक वर्मा : तप-व्रता, पृ० ४८-४९

१३. इच्छम्—मुनि की राकेशचन्द्रावर जी : आगम-साहित्य में योग के बीज, पृ० १४०-१४३

१४. इच्छम्—Dr. Shiv Kumar : Kundakunda on Sāṃkhya Puruṣa, पृ० १११-११४

से स्वमत-स्थापक ग्रन्थों की रचना भी होने लगी। इस युग के प्रमुख-प्रमुख आचार्यों का विवरण इस प्रकार है—

उपात्साति—विगम्बर-सम्प्रदाय में इनका नाम उपात्सात्मी माना जाता है। नमिसंघ की पट्टावली, विद्वज्जनबोधक में उद्धृत रत्नोक्त और हम्प्रमण्डि के श्रुतावतार के आधार पर फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री ने उपात्साति का समय प्रथम-द्वितीय शताब्दी ई० माना है।¹ उपात्साति पहले पिद्धान् है, जिन्होंने विभिन्न आगम-ग्रन्थों में बिखरे हुए जैन तत्त्वज्ञान को योग, वैशेषिक आदि दर्शन-ग्रन्थों के समान सूत्रबद्ध किया और उसे तत्त्वार्थसूत्र या अर्हत्त्वचरण के रूप में प्रस्तुत किया। इसके पूर्व प्रायः समस्त जैन वाङ्मय अर्धमागधी प्राकृत में था। सम्भवतः उन्होंने सर्वप्रथम यह अनुभव किया कि अब विद्वत्समुदाय की प्रधान भाषा संस्कृत बन रही है, अतः संस्कृत में लिखने पर ही उसका ध्यान जैन दर्शन की ओर जा सकेगा। उपात्साति-कृत तत्त्वार्थसूत्र के मुख्य रूप से दो पाठ पाये जाते हैं—एक, विगम्बर और दूसरा, श्वेताम्बर। विगम्बर-परम्परा के अनुसार तत्त्वार्थसूत्र के दस अध्यायों की सूत्र-संख्या इस प्रकार है² -

$$३३ + ५३ + ३६ + ४२ + ४२ + २७ + ३६ + २६ + ४७ + ६ = ३५७$$

श्वेताम्बर-परम्परा के अनुसार यह संख्या इस प्रकार है³—

$$३५ + ५२ + १८ + ५३ + ४४ + २६ + ३४ + २६ + ४६ + ७ = ३४४$$

तत्त्वार्थ सात है—जीव, अजीव, आसव, बन्ध, सबर, निर्जरा और मोक्ष। सम्यग्दर्शन के विषय-रूप से इन सात तत्त्वार्थों का प्रस्तुत सूत्र-ग्रन्थ में विस्तार के साथ निरूपण किया गया है।

समस्तभद्र—इनका समय स्पष्टरूपसे निश्चित नहीं हो पाया है। कैलाशचन्द्र शास्त्री⁴, महेश्वरकुमार जैन⁵ आदि विद्वान् इन्हें विक्रमीय द्वितीय-तृतीय शताब्दी का स्वीकार करते हैं। मतीशचन्द्र विशाखधर⁶ इन्हें छठी शताब्दी ई० का मानते हैं। डा० पाठक⁷ ने तो इन्हें आठवीं शती ई० का स्वीकार किया है। ये प्रसिद्ध स्तुतिकार थे। इन्होंने आप्त की स्तुति करने के प्रसंग से आप्तमीर्षाणां, पुण्ययुगासव और बृहत्सर्वभूतस्तोत्र आदि ग्रन्थों की रचना की। जिनस्तुतिसतक और रत्नचरण भी इन्हीं की रचनाएँ मानी जाती हैं। इन ग्रन्थों में इन्होंने अनेकांत का स्थापन, स्वाहाद का लक्षण, सुनय-दुर्नय की व्याख्या एव अनेकांत में अनेकांत लगाने की प्रक्रिया बताई। इसके अतिरिक्त स्वपरावभासक बुद्धि को प्रमाण का लक्षण माना तथा अज्ञान-निवृत्ति, हान, उपादान और उपेक्षा को प्रमाण का कल बताया।

सिद्धसेन—प० सुखलान एव जेवरदास जी ने सिद्धसेन को विक्रमीय पांचवीं शती का आचार्य माना है।⁸ सम्प्रसिद्ध, स्वाध्यावतार और कुछ श्रान्तिशिक्षाएँ इनकी कृतियाँ हैं। कुछ और साहित्य भी उपलब्ध हो रहा है।⁹ सम्प्रतिर्गत प्राकृत गाथाओं में निबद्ध है। इन ग्रन्थों में इन्होंने नय, अनेकांत आदि विषयों का गम्भीर विवेचन तो किया ही है। साथ ही, प्रमाण-लक्षण में आध्यात्मिक पद देकर उसे संशोधित किया। इन्होंने प्रमाण के प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम तीन भेद किए। इसके अतिरिक्त अनुमान और हेतु का लक्षण करके वृष्टान्त, सूत्र आदि परार्थानुमान के समस्त अवयवों का निरूपण भी किया है।

मल्लभादी—इन्हें विक्रमीय पांचवीं शताब्दी के लगभग का माना जाता है।¹⁰ ये प्रबल तार्किक थे। इनके द्वारा रचित नयचक्र ग्रन्थ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है, इसका पूरा नाम ढाबधार-नयचक्र है। मूल ग्रन्थ अनुपलब्ध है, किन्तु सिद्धगणि क्षमाश्रमण-कृत उसकी टीका अवश्य मिलती है। नयचक्र में नयों के गुण और दोष दोनों की समीक्षा की गई है। वस्तुतः इसमें जैनतर मतों का ही नयों के रूप में वर्णन किया गया है। अनिग्रय यह है कि जैनतर मतों को ही नय मानकर समग्र ग्रन्थ की रचना की गई है।

जिनमहर्षिण क्षमाश्रमण—ये विक्रमीय छठी-सातवीं शती के आचार्य हैं।¹¹ ये बहुत ही समर्थ और जागमकुशल विद्वान् थे। इनका विशेषाध्यक्षकभाष्य नाम का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें ये अनेकांत और नय आदि का विवेचन करते हैं तथा प्रत्येक प्रमेय में उसे लगाने की पद्धति भी बताते हैं। इन्होंने लौकिक इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, जो आगमिक मान्यता के अनुसार परोक्ष ज्ञान था, को लोक-व्यवहार के निबन्ध के

१. फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री : तत्त्वार्थसिद्धि की प्रस्तावना, पृ० ७४-७५

२. बही, पृ० २२

३. बही

४. कैलाशचन्द्र शास्त्री : जैन दर्श, पृ० २६६

५. महेश्वरकुमार जैन : जैन दर्शन, पृ० २०

६. Satish Chandra Vidyabhusana : A History of Jain Logic, पृ० १२२

७. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute (Vol. XI), पृ० ५४६

८. सम्प्रतिर्गत-प्रकरण की प्रस्तावना, पृ० ४३

९. प्रष्टव्य—Prof. M.A. Dhaky : Some Less known Verses of Siddhasena Divākara, पृ० १६६-१६८

१०. कैलाशचन्द्र शास्त्री : जैन दर्श, पृ० २७२

११. बही तथा Satish Chandra Vidyabhusana : A History of Indian Logic, पृ० १२१

लिए संभवबहार प्रत्यक्ष के रूप में निरूपित किया।

इस की पश्चात् शती तक बौद्ध, नैयायिक, मीमांसक, सांख्य आदि दार्शनिक एक-दूसरे के पक्ष का निरसन कर अपने-अपने पक्ष की सिद्धि के लिए प्रयत्नशील थे। बौद्ध दार्शनिक नानापूर्व ने बुद्ध्यबाध की उपस्थापना की और तद्द्वारा वस्तु को सापेक्ष सिद्ध किया। अर्यस और वसुबन्धु ने विज्ञानवाद की स्थापना की। बिन्दुनाम ने अपने गुरु वसुबन्धु का समर्थन करने के लिए मूलतः प्रमाण-शास्त्र की रचना की। बौद्धों के विरोध में नैयायिक भास्कराचार्य ने आत्मादि प्रमेयों की आवश्यकता पर बल दिया। मीमांसक शबरस्वामी ने वेदाभिरुच्यत्ववाद का समर्थन किया तथा सांख्यों ने भी अपने पक्ष की सिद्धि का प्रयत्न किया।

जैन दार्शनिकों ने भी अनेकान्तवाद की तार्किक स्थापना¹ करके दार्शनिकों के इस सचर्चा का साध उठाया। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि आगम युग में जो स्वमत-प्रवर्तन का माह होने से सङ्घनात्मक ग्रन्थ-निर्माण की प्रवृत्ति का अभाव था, उसे इस युग के आचार्यों ने मुक्तिमुक्त सङ्घन और स्वमत-स्थापन की भावना से जैन-न्याय और प्रमाणशास्त्र का निर्माण करके दूर कर दिया।

इस अनेकान्त-स्थापन युग में जैनाचार्यों ने अनेकान्तवाद का प्रबल समर्थन किया। यहाँ तक कि तत्कालीन विभिन्न वादों को नयवाद में सन्निहित कर सभी दर्शनों के समन्वय का मार्ग सुझाया।² इसके अतिरिक्त विरोधी वादों में अनेकान्त की योजना करके अपने मत को सबल बनाया।³

(३) न्याय-प्रमाणस्थापन युग

यह युग विक्रमीय आठवीं शताब्दी से लेकर सत्रहवीं शताब्दी तक लगभग एक हजार वर्ष का है। इस युग में ज्ञान, शांता, श्रेय आदि सभी वाचाओं का निरूपण तार्किक शैली से संस्कृत भाषा में शास्त्रबद्ध किया गया। इस युग के प्रमुख आचार्य निम्नलिखित हैं—

अकलंक—ये ईसा की आठवीं शताब्दी के उत्कृष्ट विचारक थे।⁴ जैन दर्शन को इन्होंने जो रूप दिया, उसे उत्तरकालीन जैन दार्शनिकों ने अपनाया। इनकी रचनाएँ दो प्रकार की हैं—एक, पूर्वाचार्यों के ग्रन्थों पर भाष्य-रूप और दूसरी, स्वतन्त्र। प्रथम प्रकार की रचनाएँ तत्त्वार्थराजभाष्य, सङ्घज्ञाती आदि हैं। दूसरी प्रकार की रचनाओं में लघोयस्त्रय, न्यायविनिश्चय, सिद्धिविनिश्चय, प्रमाणसंग्रह, कल्पलक्ष्योपनिषद्, गुरुश्रवण, न्यायभूषिका, अकलंकस्तोत्र, अकलंकप्रायश्चित्त, अकलंकप्रतिष्ठापना आदि ग्रन्थ सम्मिलित किए जाते हैं। इन सभी ग्रन्थों में जैन न्याय के सभी पक्षों को तो स्पष्ट किया ही गया है, किन्तु न्याय, वैशेषिक, व्याकरण-दर्शन, बौद्ध तथा श्वेताम्बर जैनों के मतों को पूर्णपक्ष रूप में स्थापित करके उनका विद्वत्तापूर्वक निराकरण किया गया है।

हरिभट्ट—हरिभट्टविरि विक्रमीय आठवीं शताब्दी में श्वेताम्बर-सम्प्रदाय के बहुमान्य विद्वान् हुए हैं।⁵ इन्होंने संस्कृत और प्राकृत में अनेक ग्रन्थों की रचना की। इन्होंने अनेकान्तवादप्रवेश, अनेकान्तव्यपत्तिका, बहुवर्गसमुच्चय, शास्त्रप्रवृत्तिसमुच्चय, न्यायप्रवेशटीका आदि ग्रन्थों का प्रणयन किया। इन्होंने भी परमट-निराकरण करते हुए जैन सिद्धान्तों को पुष्ट किया।

अनन्तवीर्य—ये विक्रमीय अष्टम-नवम शती के आचार्य थे।⁶ इन्होंने भी अकलंक-कृत सिद्धिविनिश्चय पर टीका लिखी। यह टीका मुख्यतः बौद्ध दर्शन के सङ्घन के लिए बनाई गई।

विज्ञानगण्ड—ये विक्रमीय नवम शती के अत्यन्त समर्थ विद्वान् थे।⁷ इन्होंने भी अकलंक की भांति दो प्रकार के ग्रन्थों की रचना की—एक, टीका-ग्रन्थ तथा दूसरे, स्वतन्त्र ग्रन्थ। अष्टसहस्री, तत्त्वार्थश्लोकभाष्य और युक्त्यनुशासनटीका तो टीका-ग्रन्थ हैं। आपत्तपरीक्षा, प्रमाणापरीक्षा, वक्ष्यपरीक्षा और सत्यसाधनपरीक्षा स्वतन्त्र ग्रन्थ हैं। इन ग्रन्थों में इन्होंने पूर्व-परम्परा को मानते हुए ही जैन दर्शन का प्रतिपादन किया, परन्तु वक्ष्यपरीक्षा में लिखित शास्त्रार्थ के विभिन्न पहलुओं पर इन्होंने एकत्र मौलिक चर्चा प्रस्तुत की।

१. इष्टम्—श्री० सत्यवैर विभ : साहाय, पृ० २६-३२

२. इष्टम्—श्री० अरुण शर्मा जैन : समन्वय का मार्ग स्वाहाय, पृ० ११-३६

उत्पादनाय भी अरुण मुनि समन्वय का अमोघ दर्शन—प्रवेशनाम, पृ० १३७-१३८

३. इष्टम्—श्री सुरतमुनि शास्त्री : अन्य दर्शनों में अनेकान्त के रूप, पृ० २६-२८

४. Satish Chandra Vidyabhusana : A History of Indian Logic, पृ० १८६

M. Winternitz : History of Indian Literature (Vol. II), पृ० १८८

A. B. Keith : History of Sanskrit Literature, पृ० ४६७

मुक्तान्त : न्यायकुरुचरित्र (भाग २) का प्राक्कथन, पृ० १६

५. कैलाशचन्द्र शास्त्री : जैन दर्शन, पृ० २७२

६. परमानन्द शास्त्री : जैन दर्शन का प्राचीन इतिहास (भाग २), पृ० २४०

७. वही, पृ० २००-२०१

भावित्वमन्वी—ये विक्रमीय नवन शती के प्रकाश विज्ञान थे ।^१ इन्होंने बरीक्षाभुक्त नामक सूत्र-ग्रन्थ की रचना की । इसमें प्रमाण और प्रमाणाभासों का विवेचन किया गया है ।

बाधिराज—ये विक्रमीय दशम शताब्दी के तार्किक थे ।^२ तार्किक होने के साथ ही उष्मकोटि के कवि भी थे । इन्होंने पारम्परिक-चरित, यथोक्तचरित, एकीनाथस्तोत्र, व्यासविनिश्चयविचरण, प्रज्ञाचरितार्थ आदि ग्रन्थों की रचना की है । अष्टाशताब्दक और त्रैलोक्य-दीपिका भी इन्हीं की रचनाएँ मानी जाती हैं ।

प्रमाणचन्द्र—इन्हें विक्रमीय १०वीं-११वीं शती का आचार्य माना जाता है ।^३ इनकी प्रमुख रचनाएँ प्रमेयकनकसारसंघ, व्यास-सुमुखचन्द्र, तत्त्वार्थदृष्टिपविचरण, शांकाचरणन्यास, सम्बन्धभौतधात्मात्कर तथा प्रमाणसारसरोजभास्कर हैं । इनसे पूर्व यद्यपि जैन न्याय का निरन्तर विचार लेने में आता है, तथापि सभी पूर्वकालीन जैनाचार्यों न्याय के विवेचन में आगमों का आश्रय लेने का मोह नहीं छोड़ सके । फलतः उनकी कृतियों में जैनायमोक्त सति, व्युत्पत्ति आदि ज्ञान-वेदों का प्रमाणों से समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया गया । परन्तु प्रमाणचन्द्र ने जैन दर्शन की परम्परा का अनुसरण करते हुए भी प्रमाण-मीमांसा को आगमोक्त ज्ञान-वेदों से सर्वथा विभक्त रखा ।

अनन्यदेव क्षुरि—ये विक्रमीय ११वीं शताब्दी के आचार्य थे ।^४ ये प्रद्युम्न शक्ति के शिष्य थे । इन्होंने सिद्धसेन के सम्प्रतिपत्त पर बहुत ही विद्वत्तापूर्ण एवं विचाल टीका लिखी । इस टीका में सैकड़ों दार्शनिक ग्रन्थों का निरुद्ध समग्रहित है ।

अनन्यदेव—इनका काल १२वीं शताब्दी है ।^५ इन्होंने माध्वकननदी के परीक्षाभुक्त पर प्रमेयरत्नमाला नाम की टीका लिखी ।

बाधिराज क्षुरि—ये १२वीं शती के आचार्य हैं ।^६ इन्होंने प्रमाणनयस्तत्त्वालोकालंकार और स्वाह्लावरलाकर नाम के दो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की ।

हेमचन्द्र—ये १२वीं शताब्दी के विद्वान् थे ।^७ इन्हें सभी विषयों का पूर्ण ज्ञान था, इसीलिए इन्हें कलिकालसंज्ञक कहा जाता था । इनकी कृतियों में तन्त्रानुशासन, कल्याणुशासन, अविद्याभावित्साधन, अविद्याभावित्साधन, द्वैताध्ययनहाकाष्ठा, प्रमाणमीमांसा,^८ शिवस्तिशालाकाण्डवचरित, योगशास्त्र तथा कुछ हास्यिकाएँ प्रसिद्ध हैं । इन रचनाओं में अध्ययन की प्रत्येक विधा विद्यमान है ।

जैन दर्शन के इस युग में ११वीं-१२वीं शताब्दी को मध्यकाल माना जाता है । इसके पश्चात् इस युग का ह्रासकाल है, जिसके अन्तर्गत १३वीं शताब्दी में^९ मल्लिखेण की स्वाह्लावरलाकरावतारिका, चन्द्रसेन की उत्पाधादिसिद्धि, रामचन्द्र गुणचन्द्र^{१०} का इत्यालंकार आदि ग्रन्थ लिखे गए । १४वीं शताब्दी में^{११} सोमलिक की पद्मदर्शनसमुच्चयटीका और १५वीं शताब्दी में^{१२} गुणरत्न की पद्मदर्शनसमुच्चयबृहद्बुद्धि, राजशेखर की स्वाह्लावरलाकरावतारिका आदि, भावसेन त्रैविध्य का विषयतत्त्वप्रकाश आदि ग्रन्थों की रचना हुई । धर्मभूषण^{१३} की न्यायदीपिका भी इस युग की महत्त्वपूर्ण कृति है ।

इस युग के अन्तर्गत सातवीं और आठवीं शताब्दी दर्शनशास्त्र के इतिहास में विप्लव का युग था । इस समय नालन्दा विश्व-विद्यालय के आचार्य धर्मपाल के शिष्य धर्मकीर्ति का सपरिवार उदय हुआ । शास्त्राचार्यों की धूम मची हुई थी । धर्मकीर्ति ने सफल प्रबल तर्कबल से वैदिक दर्शनों पर प्रहार किए । जैन दर्शन भी इनके आक्षेपों से नहीं बचा था । यद्यपि अनेक विषयों में जैन और बौद्ध दर्शन समानतन्त्रीय थे, पर क्षणिकवाद, नैराश्रमवाद, सृष्ट्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्ध वादों का दृष्टिकोण ऐकात्मिक होने के कारण दोनों में स्पष्ट विरोध था और इसीलिए इनका प्रबल सम्बन्ध जैन न्याय के ग्रन्थों में पाया जाता है । धर्मकीर्ति के आक्षेपों के उद्घाटनार्थ इसी समय प्रभाकर, ध्योमशिव, मण्डनमिश्र, शंकराचार्य, भट्टजयन्त, वाचस्पतिमिश्र, शालिकनाथ आदि वैदिक दार्शनिकों का प्रादुर्भाव हुआ । इसी

१. कंठाचन्द्र शास्त्री : जैन धर्म, पृ० २६६

२. महेन्द्रकुमार जैन : व्यासविनिश्चय विचरण (भाग १) की प्रस्तावना, पृ० ५४

३. महेन्द्रकुमार जैन : प्रमेयकनकसारसंघ की प्रस्तावना, पृ० ६७

४. मुकुमान शंभरी और वैद्यराज शंभरी : सत्यतितर्क की दृष्टिसे प्रस्तावना, पृ० ८१

५. हीराकाश जैन : प्रमेयरत्नमाला की प्रस्तावना, पृ० ५४

६. Satish Chandra Vidyabhusana : A History of Indian Logic, पृ० ११८

७. द्रविडशास्त्र सारिच . प्रमाणमीमांसा की प्रस्तावना, पृ० ३६, ५१

८. इष्टवृत्त—भी कीचक चोरडिया : प्रमाणमीमांसा—एक सम्बन्ध, पृ० १०१-११२

९. Satish Chandra Vidyabhusana : A History of Indian Logic, पृ० २११-२१२

१०. महेन्द्रकुमार जैन : जैन दर्शन, पृ० २३

११. वही

१२. वही

१३. वही

संघर्ष के युग में अकालक-अमृति जीनाचार्यों ने भी जैन दर्शन के संरक्षणार्थ पूर्णवश की स्थापना और उसके निरसन द्वारा जैन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। केवल पद्विंशति और बीड़ दर्शन ही नहीं, अपितु व्याकरण-दर्शन^१, चार्वाक-दर्शन आदि के सम्पर्क में भी जीनाचार्यों ने उन्मूलित विधि अपनायी। इसी कारणवश यह युग न्याय-प्रमाण-स्थापन युग कहलाया। इस युग की प्रवृत्ति से दार्शनिक साहित्य के अति-रिक्त पुराण^२, महाकाव्य^३ तथा तत्कालीन अमिलेख^४ भी प्रभावित हुए।

(४) नव्य-न्याय युग

यह युग विकसीप सनहरी शताब्दी और उसके बाद का है। इस युग में अब तक के दार्शनिक विचारों को नव्य ढंग से परिष्कृत करने का महान् प्रयास किया गया। इस युग के प्रमुख आचार्यों का विवरण निम्नलिखित है—

यशोविजय—इनका काल सनहरी शताब्दी है।^५ इन्होंने ही जैन दार्शनिक परम्परा में नव्यन्याय की नींव रखी। इनकी उपलब्ध छुटियों में अष्टसहस्रीविवरण, अनेकान्तव्यवस्था, ज्ञानचिन्तु, जैनतर्कभाषा, शास्त्रवातासमुच्चयटीका, न्यायसङ्कलान्त, अनेकान्तप्रवेश, न्यायालोक, युक्तत्वविनिश्चय आदि ग्रन्थ प्रमुख हैं।

इनके अतिरिक्त बिमलदास^६ की सप्तमंजीतरणिणी और अठारहवीं शती में यमस्वतसामर^७ की सप्तपदार्थी आदि रचनाएँ इस युग की महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं।

भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में गणितोपाध्याय के प्रवेश के साथ तेरहवीं शताब्दी में नव्य-न्याय का युग प्रारम्भ होता है। गणेश द्वारा प्रवर्तित नव्य-न्याय-शैली के प्रकाश में सभी दार्शनिकों ने अपने-अपने दर्शन को परिष्कृत किया। परन्तु जैन परम्परा में यशोविजय से पूर्व इस प्रकार का प्रयास किसी भी आचार्य ने नहीं किया। फलस्वरूप १३वीं से १७वीं शताब्दी तक भारतीय दर्शनों की विचारधारा का जो नया विकास हुआ, जैन-दार्शनिक-साहित्य उससे बंथित रहा। १७वीं शताब्दी में यशोविजय ने काशी से सर्वशास्त्र-वैशारद्य प्राप्त कर इसका प्रथम प्रयास किया और जैन दर्शन में नव्य-न्याय-शैली से अनेक रचनाएँ करके अनेकान्तवाद, जैन-प्रमाणशास्त्र तथा नववाद को नूतन शैली में पुनः प्रतिष्ठापित किया।

संस्कृत विभाग,
फिलो विभाग,
फिलो-११००७

—विशान्वरूप खस्तगी

१. इष्टव्य— डॉ० बालचन्द्र जैन : सङ्ग्रहितवाद—जैन दृष्टि, पृ० ११५-११९

२. इष्टव्य— डॉ० उदयचन्द्र जैन : आदिपुराण में जैन दर्शन के मूल, पृ० १३१-१३६

३. इष्टव्य— डॉ० मोहनचन्द्र भारद्वाज दर्शन के सम्पर्क में जैन महाकाव्यों द्वारा विवेचित सप्तशालीन जीनेतर दार्शनिकवाद, पृ० १२१-१६०

४. इष्टव्य— डा० जगदीश कौशिक : यमपनेत्रोत्तम के अंगितेजो में जैन-तत्त्व-चिन्तन, पृ० १०१-१०४

५. Satish Chandra Vidyabhusana : A History of Indian Logic, पृ० २१७

६. महेश्वरचन्द्र जैन : त्रिद्विधितत्त्व टीका (भाग १) की प्रस्तावना, पृ० ४३

७. महेश्वरचन्द्र जैन : जैन दर्शन, पृ० २१

स्याद्वाद साहित्य का विकास

आचार्य-सम्प्राद पुण्य श्री आनन्द ऋषिजी महाराज

अहिंसा और अनेकाल ये जैनधर्म के दो मूल सिद्धान्त हैं। भगवान् महावीर ने इन्हीं दो मूल सिद्धान्तों पर अधिक बल दिया है। महावीर परम अहिंसक थे। वे शारीरिक अहिंसा के समान ही मानसिक अहिंसा-पालन पर भी जोर देते थे। उनका निश्चित मत था कि उपसमाप्ति से ही मनुष्य का कल्याण हो सकता है और यही बुद्धि योश का साधन है। मानसिक, वाचिक और कायिक इस त्रिविध अहिंसा की परिपूर्ण साधना और स्थायी प्रतिष्ठा वस्तु-स्वरूप के यथार्थ दर्शन के बिना होना असम्भव है। हम अने ही शरीर से दूसरे की हिंसा न करें किन्तु बचन, व्यवहार और चिन्तनगत विचार यदि विषम और विषबाधी हैं तो कायिक अहिंसा का पालन कठिन है। इसीलिए उनका उपदेश था कि प्रत्येक पुरुष भिन्न-भिन्न द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव के अनुसार ही सत्य की प्राप्ति करता है। जिससे प्रत्येक दर्शन के सिद्धान्त किसी अपेक्षा से सत्य हैं। जब तक इन सतों का वस्तुस्थिति के आधार पर यथार्थ दर्शनपूर्वक समन्वय न होगा, तब तक हिंसा और सत्य की जाड़ नहीं कट सकती है। हमारा कर्तव्य तो यह होना चाहिए कि हम व्यर्थ के वाद-विवादों में न पड़कर अहिंसा और शास्त्रिमय जीवनयापन करें। हम प्रत्येक वस्तु की प्रतिक्षण उपलब्ध होती हुई और नष्ट होती हुई देखते हैं। साथ ही उस वस्तु के नित्यत्व की भी अनुभव करते हैं। अतएव प्रत्येक पदार्थ किसी अपेक्षा से नित्य और सत् तथा किसी अपेक्षा से अनित्य और असत् आदि अनेक चमों से युक्त है।

अनेकान्तवाद सम्प्रदायी इस प्रकार के विचार प्रायः प्राचीन आगम ग्रन्थों में यत्र-तत्र देखने में आते हैं। गौतम गणधर भगवान् महावीर से पुछते हैं—“आत्मा ज्ञान स्वरूप है, अथवा अज्ञान स्वरूप ? भगवान् उत्तर देते हैं—“आत्मा नित्य से ज्ञान स्वरूप है क्योंकि ज्ञान के बिना आत्मा की बुद्धि नहीं देखी जाती है। परन्तु आत्मा ज्ञान रूप भी है और अज्ञान रूप भी—“आमा पुण सिय पाणे निय अन्नाय”। इसी तरह ज्ञानधर्मकथा और भगवतीसुत्र में भी वस्तु की द्रव्य की अपेक्षा एक, ज्ञान और दर्शन की अपेक्षा से अनेक, किसी अपेक्षा से अस्ति, किसी से नास्ति और किसी अपेक्षा से अवलम्ब्य कहा गया है।

इस प्रकार प्राचीन आगमों में स्याद्वाद के सूक्ष्म विपरी (उत्पाद, व्यय, प्रोच्य) सिय अस्थि, सिय नत्वि, द्रव्य, गुण, पर्याय, नय आदि शब्दों का अनेक स्थानों पर उल्लेख पाया जाता है। किन्तु स्याद्वाद के सात मगों का उल्लेख नहीं मिलता। इसके बाद हम आगम ग्रन्थों पर लिखित निर्युक्ति, चूर्ण, भाष्य रूप जैन बाइमय की ओर आते हैं। आगम ग्रन्थों पर ईसा के पूर्व चौथी शताब्दी में भद्रबाहु की वस निर्युक्तियों में भी आगमों के विचारों को विशेष रूप से प्रस्तुति किया गया है।

जैन दर्शन में स्याद्वाद साहित्य का विकास

जैन बाइमय की सर्वप्रथम सम्पन्न भाषा का रूप देने वाले दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायों द्वारा भाष्य आचार्य उमास्वाति हुए हैं। इनका समय ई० सन् प्रथम शताब्दी माना जाता है। भगवान् महावीर के निर्वाण के बाद से लेकर इनके पूर्व तक जैन साहित्य की भाषा प्रगल्भ प्रकट रही। इस दीर्घकाल के अधिकांश राजाओं के नेतृत्व में भी इसी प्राकृत भाषा का प्रयोग मिलता है किन्तु वीर-वीर इत नित्यति से परिवर्तन हुआ। सस्कृत भाषा का एक नया रूप विकसित हुआ। जिसे राजसम्प्रायो, कविगो और पंडितों की मोठियों में स्थान मिला और उच्च वर्ग की प्रतिष्ठित भाषा का स्तर प्राप्त हुआ। बौद्ध और जैन विद्वानों ने भी इस साहित्यिक सस्कृत को अपनाकर अपने विशाल धार्मिक साहित्य से उसे समृद्ध बनाया। इस अवय परम्परा का शारम्भ जैन सच में आचार्य उमास्वाति से हुआ। आपने लगभग ३५७ सूत्रों के तत्त्वावै सूत्र नामक अपने छोटे से ग्रन्थ में विशाल आगम साहित्य का सारा बड़ी कुशलता से दक्षित किया है जिससे अनेकान्तवाद और विशेषकर नयवाद की चर्चा विस्तृत रूप में पायी जाती है। यहाँ अपित, अनपित प्रमाणनयों के भेद और उपभेदों का वर्णन विस्तार से किया गया है। परन्तु यहाँ भी स्याद्वाद के स्यादस्ति आदि सात मगों के नामों का उल्लेख नहीं मिलता।

१. ‘अपितानपित सिद्धे’, तत्त्वावैसूत्र, ५।३१.

२. ‘प्रमाणनवैरविषयः’, तत्त्वावैसूत्र, १।५ न श्लका भाष्य

जैन साहित्य में स्थापित आदि स्यादवाद के सूचक सप्तग्रंथों के नाम सर्वप्रथम हमे आचार्य कुन्दकुन्द के पञ्चास्तिकाय और प्रवचनसार में देखने को मिलते हैं। परन्तु यही स्यादवाद के विषय में विशेष चर्चा नहीं है। यही कारण है कि उक्त ग्रन्थों में सप्तग्रंथों के नाममात्र गिनाए गये हैं।

दक्षिण भारत के जैन संघ में असाधारण रूप से सम्मानित आचार्य कुन्दकुन्द का मूल नाम पद्मगन्धि था। कोण्डकुन्द यह उनके मूल स्थान का नाम था जो दक्षिण की परम्परा के अनुसार उनके नाम के रूप में प्रचलित हुआ तथा संस्कृत में यही नाम कुन्दकुन्द के रूप में प्रसिद्ध हुआ। यह कोण्डकुन्द अब कोलकोण्ड कहलाता है तथा आन्ध्रप्रदेश के अनन्तपुर जिले में स्थित है। यहाँ कई जैन शिलालेख प्राप्त हुए हैं। इनके उपलब्ध ग्रन्थों में दशमस्तिका, अष्टप्राभृत, प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय, नियमसार और ममयसार के नाम उल्लेखनीय हैं। इनकी सभी रचनाएं कौरसेनी प्राकृत में हैं। दशमस्तिका और अष्टप्राभृत ये प्रारम्भिक रचनाएं प्रतीत होती हैं। नियमसार में आध्यात्मिक दृष्टि से साधु जीवन के विविध अंशों का वर्णन किया गया है। पञ्चास्तिकाय में ३१३ वाक्यांश हैं। जिनमें छह इच्छाओं और नौ पदार्थों का विवरण मिलता है। प्रवचनसार में ज्ञान, श्रेय और चारित्र्य इन तीन अधिकारों (प्रकरणों) में २७५ वाक्यांश हैं। सर्वज्ञ के दिव्य ज्ञान और उनके द्वारा उपदिष्ट दिव्य स्वरूप का प्रभावी समर्थन इसमें प्राप्त होता है। समयसार में ४३७ वाक्यांश हैं। जिनमें निवचयनय और व्यवहारनय की विभिन्न दृष्टियों से आत्म-तत्त्व का विशद वर्णन किया गया है।

आचार्य कुन्दकुन्द द्वारा किये गये स्यादवाद सूचक सप्तग्रंथों के उल्लेख से यह ज्ञान पड़ता है कि इन ममय जैन आचार्य अपने सिद्धान्तों पर होने वाले प्रतिपक्षियों के कर्कश तर्क-प्रहारों से नमक हो गये थे और यही से स्यादवाद का सप्तममय विकास प्रारम्भ होता है। इन विचारों का श्रेय आचार्य सिद्धसेन दिवाकर तथा स्वामी समन्तभद्र को है। इन दोनों आचार्यों से पूर्व जैनदर्शन में नर्कगान्धर्व विषयक किसी स्वतंत्र सिद्धान्त की स्थापना नहीं हुई थी। इन सिद्धान्तों के पूर्व का युग विशेषतः आत्मप्रधान ही था, लेकिन गौतम के "न्यायसूत्र" की रचना के पश्चात् वैशेषिक-वैशेषिक तर्क का प्रचार बढ़ने लगा वैशेषिक जैन तथा बौद्ध विद्वानों ने अपने-अपने दर्शनों में नर्क-पट्टान को स्थान देना प्रारम्भ किया। फलतः बौद्ध और जैन धर्मग्रंथों में अपने-अपने सिद्धान्तों का प्रतिपक्षियों के नर्क प्रहारों से सुरक्षित रखने के लिए क्रमशः सून्यवाद और स्यादवाद को एक कुनिश्चित तथा सुव्यवस्थित स्थान दिया।

बाह्यक उपासनाति आदि अन्य आचार्यों के द्वारा जैन वाङ्मय में संस्कृत भाषा का प्रवेश होने के कई शताब्दी पूर्व ही यह भाषा बौद्ध साहित्य में अपना उज्ज्वल स्थान बना चुकी थी। जब बौद्ध दर्शन में नागार्जुन, वसुबन्धु, असग तथा बौद्ध न्याय के पिता दिङ्नाग का युग आया तब स्थानाधिकार्यों में इन बौद्ध दार्शनिकों के प्रबल तर्क प्रहारों से वैशेषिकी उत्पन्न हो रही थी। दर्शनशास्त्र के नादिक अंश और परपक्षज्ञान का युग प्रारम्भ हो चुका था। इस युग में जो धर्म सत्ता प्रतिपादियों के आक्षेपों का निराकरण करके स्वदर्शन की प्रशंसा नहीं कर सकती थी उसका अस्तित्व ही क्षतते में था। अतः पर पक्ष से रक्षा करने के लिए अपना दुर्गम स्वतः सुरक्षित बनाने का महत्वपूर्ण कार्य स्वामी समन्तभद्र और सिद्धसेन दिवाकर इन दो महान् आचार्यों ने किया।

स्वामी समन्तभद्र प्रसिद्ध स्तुतिकार थे। इन्होंने दर्शन, सिद्धान्त एवं न्याय सम्बन्धी मायताओं को स्तुति काव्य के माध्यम से अभिव्यक्त किया है।

समन्तभद्र की रचनाएं निम्नलिखित मानी जाती हैं—

(१) बृहत्सर्वभूस्तोत्र, (२) स्तुतिविद्या अथवा जिनगतक, (३) देवगमस्तोत्र या आप्तमीमासा, (४) मुक्त्यनुशानन या वीर-स्तुति, (५) रत्नकरण्डभाबकाचार, (६) जीवसिद्धि, (७) तन्वानुशानन, (८) प्राकृत व्याकरण, (९) प्रमाणपदार्थ, (१०) फलप्रामाण्य-टीका, (११) गणहस्तिसमाधाय।

इनमें से कई रचनाएं अनुपलब्ध हैं। उपलब्ध ग्रन्थों को देखने से प्रतीत होता है कि समन्तभद्र अत्यन्त प्रतिभाशाली और स्वममय, पर-समय के सारस्वत ज्ञाता थे। उनकी कारिकाओं के अवलोकन से उनका विभिन्न दर्शनों का पांडित्य अभिव्यक्त होता है। उन्होंने देवगमस्तोत्र (आप्तमीमासा) में आप्तविषयक सूत्रासन में सर्वज्ञाभाववादी-मीमांसक, भावैकान्तवादी-माय्य, एकान्तपर्यायवादी-बौद्ध तथा सर्वज्ञाअभयवादी-वैशेषिक का एकदुर्लभ विवेचन कर उनका निराकरण किया है। प्रागभाव, प्रच्छन्नाभाव, अत्योत्पन्नाभाव और अत्यन्ताभाव का सप्तग्रंथी न्याय द्वारा समर्थन कर वीरशासन की महत्ता प्रतिपादित की है। सर्वज्ञा अद्वैतवाद, द्वैतवाद, कर्माद्वैत, फणाद्वैत, मोक्षाद्वैत प्रभृति का निरसन कर अनेकान्तात्मकता सिद्ध की है। इनमें अनेकान्तवाद का स्वस्थ स्वल्प विद्यमान है।

स्वामी समन्तभद्र ने अपने ग्रन्थों में जैन दर्शन के निम्नलिखित सिद्धान्तों का निरूपण किया है—

१. प्रमाण का स्वपराभास लक्षण।
२. प्रमाण के क्रमभावी और अक्रमभावी श्रेयों की परिकल्पना।
३. प्रमाण के साक्षात् और परम्परा फलों का निरूपण।
४. प्रमाण का विषय।

५. नय का स्वरूप ।
६. हेतु का स्वरूप ।
७. स्याद्वाद का स्वरूप ।
८. बाधक का स्वरूप ।
९. अभाव का वस्तुधर्म-निरूपण एवं भावांतर कथन ।
१०. बाधक का स्वरूप ।
११. अनेकान्त का स्वरूप ।
१२. तत्त्व का अनेकान्तरूप प्रतिपादन ।
१३. अनेकान्त में भी अनेकान्त की योजना ।
१४. जैन दर्शन में अवस्तु का स्वरूप ।
१५. 'स्यात्' निपात का स्वरूप ।
१६. अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि ।
१७. भुक्तियों से स्याद्वाद की व्यवस्था ।
१८. आप्त का तात्त्विक स्वरूप ।
१९. वस्तु-द्रव्य-प्रमेय का स्वरूप ।

स्वामी समतभद्र के समय के बारे में विद्वानों ने पर्याप्त ऊहापोह किया है। अन्तिम निष्कर्ष के रूप में उनका समय ई० सन् की पहली या दूसरी शताब्दी माना जाता है।

समतभद्र की तरह कवि और दार्शनिक के रूप में आचार्य सिद्धसेन भी बहुत प्रसिद्ध हैं। समतभद्र द्वारा प्रवर्तित तर्कपूर्ण स्तुतियों की परम्परा में सिद्धसेन की डाक्षिणिकाओं का महत्वपूर्ण स्थान है। इनकी भाषा साहित्यिक सुन्दरता और तर्क के प्रभावी प्रयोग से युक्त है। श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों ही परम्पराओं इन्हीं अपना-अपना आचार्य मानती है। आचार्य जिनसेन ने अपने आचिदुराण में सिद्धसेन को कवि और वादिराजकेसरी कहा है।

सम्मतिकर्त और न्यायावतार सिद्धसेन रचित्र दो महत्वपूर्ण ग्रन्थ हैं। ये दोनों ग्रन्थ तर्कलक्ष्मण की दृष्टि से अपना विशेष महत्व रखते हैं। सम्मतिकर्त में १६६ प्राकृत गाथाओं में नय और अनेकान्त का सम्भीर, विशद और मौलिक विवेचन किया गया है। आचार्य ने नयो का सामोपाय विवेचन करके जैन न्याय की मुद्द पद्धति को प्रारम्भ किया है। कथन करने की प्रक्रिया को नय कहा गया है। विभिन्न दर्शनों का अतर्जित विभिन्न नयो में किया है। न्यायावतार में ३२ नस्कृत श्लोकों में प्रमाणों का सक्षिप्त विवेचन है। जैन साहित्य में प्रमाण-विवेचन सर्वप्रथम इसी ग्रन्थ में मिलता है। प्रमाण के स्वपरागवाहक नक्षण में 'वाचरजित' विशेषण देकर उसे विशेष समृद्ध किया गया है। ज्ञान की प्रमाणाता और अप्रमाणाता का आधार मोक्षमार्गोपयोगिता की जगह धर्मकीर्ति की तरह "मेयविनिश्चय" को रखा गया है। इससे यह प्रतिभासित होता है कि इन आचार्यों के युग में 'ज्ञान' दार्शनिक क्षेत्र में अपनी प्रमाणाता बाह्यार्थ की प्राप्ति या मेयविनिश्चय से ही सिद्ध कर सकता था। आचार्य सिद्धसेन ने न्यायावतार में प्रमाण के प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम—ये तीन भेद किए हैं। प्रत्यक्ष और अनुमान के स्वार्थ और परार्थ भेद किये हैं। अनुमान और हेतु का नक्षण करके वृत्तान्त, तूष्णी आदि परार्थानुमान के समस्त परिकर का निरूपण किया है।

आचार्य सिद्धसेन के समय के सम्बन्ध में अनेक मान्यताएँ प्रचलित हैं। कोई इन्हें प्रथम शताब्दी का और कोई चतुर्थ शताब्दी का विद्वान् समझती है। लेकिन अनेक अवश्यकों ने इनका समय ई० की चौथी शताब्दी सिद्ध किया है।

सिद्धसेन और समतभद्र समकालीन भले ही न हो किन्तु इनके द्वारा रचित ग्रन्थों को देखने से यह धारणा पुष्ट होती है कि ये दोनों अद्भुत प्रतिभा के धनी मौलिक विद्वान् थे। इन विद्वान् आचार्यों ने जैन तर्कशास्त्र पर सम्मतिकर्त, न्यायावतार, मुक्त्थनुशासन, आप्तमीमांसा आदि ग्रन्थों में लिखकर जैन दर्शन के मूल स्याद्वाद सिद्धान्त को सामोपाय परिपूर्ण बनाकर जैन सिद्धान्त को सबसे पहले सर्वव्यापी के लिए अटल बनाया था। उपनिषदों के अद्वैतवाद का जो समन्वय आगम मुक्त तथा दिगम्बरीय पञ्चास्तिकाय और प्रवचनमार नामक ग्रन्थों में दृष्टिगोचर नहीं होता था, उसे इन प्रकाष्ठ विद्वानों ने बहुत सुन्दर रूप में दार्शनिकों के समक्ष उपस्थित करके अपनी-अपनी अपूर्व प्रतिभा का परिचय दिया था।

सिद्धसेन और समतभद्र ने घट, मीन, मुसुर्ग, दुग्ध, दधि, अमोरस आदि अनेक प्रकार के वृद्धांतों से और नयो के सापेक्ष वर्णन से द्रव्याधिक पर्यायाधिक नयो में जैनतर समूर्ण दृष्टियों को अनेकान्त दृष्टि का अंशमात्र प्रतिपादित कर मिथ्यादर्शनों के समूह को जैन दर्शन बताते

१. 'उदाधिष सर्वसिद्धयः समुशीर्षास्तित्वि नाथ' इत्ययम् ।

न च साधु भवान् प्रवृत्त्यै प्रथिव्यस्तापु सरित्स्वरदीपि ।।' सिद्धसेन : डा० डाक्षिणिका

हुए अपनी सर्वसम्पत्त्यात्मक उदार भावना का परिचय दिया है। निस्संदेह जो स्थान वैदिक साहित्य में शकटाचार्य और कुषाणिलभट्ट को प्राप्त है तथा बौद्धदर्शन में सर्वप्रथम न्यायपद्धति को स्थान देने के लिए जो महत्त्व आचार्य विद्धानां को है वही महत्त्व जैन साहित्य में उक्त दोनों विद्वान् आचार्यों का है।

सिद्धसेन और समंतभद्र के बाद जैन न्याय साहित्य को अतिउत्तम आचार्य मल्लवादी और जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण का प्रादुर्भाव हुआ। सिद्धसेन के समान ही मल्लवादी भी तर्कशास्त्र के प्रमुख ज्ञाता के रूप में प्रसिद्ध थे। प्रभावकर्षित, प्रबन्धकोण और प्रबंधचिन्तामणि में इनका जीवन्मृत चर्चित है। जिसके अनुसार इनका जन्म गुजरात की राजधानी वलभी में हुआ था। उस समय इनके मामा आचार्य जिजानन्द धाव-विवाह में एक बौद्ध आचार्य से पराजित हुए थे। फलस्वरूप राजा शिलादित्य ने जैन धर्मियों को निर्वासित कर दिया था। शत्रुजय के प्रसिद्ध शीर्ष को भी बौद्धों के अधिकार में दे दिया था। बाल्यावस्था में ही जैन संघ की इस दुरवस्था को देखकर मल्लवादी क्षुब्ध हुए और दृढ़ निश्चय से अध्ययन में संलग्न हुए। शीघ्र ही उन्होंने तर्क-शास्त्र में अद्भुत निपुणता प्राप्त की और बौद्ध आचार्यों को राजा शिलादित्य की मभा में पराजित कर जैनसंघ का खोया हुआ गौरव पुनः प्राप्त किया। इन्होंने अनेकान्तवाद का प्रतिपादन करने के लिए नयचक्र आदि ग्रन्थों की रचना की। किसी समय नयचक्र बहुत प्रसिद्ध था। अब वह मूल रूप में नहीं मिलता किन्तु सिंहदूरी ढांग उस पर लिखी गई टीका प्रकाशित हो गई है। स्मृतिस्मृत की टीका भी इन्होंने लिखी थी। किन्तु वह भी अप्राप्य है।

आगमों के व्याख्याकारों में भद्रबाहु के बाद जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण का स्थान सर्वप्रथम है। इन्होंने विशेषावश्यकभाष्य की रचना की। जो मन् ६०६ में पूर्ण हुई थी। आवश्यकमूल्य की इस व्याख्या में लगभग ३६०० शब्दांग हैं। दममे ज्ञान, नय, निक्षेप, परमेष्ठी, अणघर आदि का विस्तृत विवेचन किया गया है। इन्होंने प्रायः सिद्धसेन दिवाकर की गैली का ही अनुसरण किया है। जिनभद्रगणि सैदान्तिक परम्परा के एक बड़े विद्वान् माने जाते हैं।

यद्यपि वाक्य उपास्वाति से लेकर जिनभद्रगणि के समय तक के युग में संस्कृत भाषा के अन्त्याम और परमत-खण्डन की दृष्टि से स्वमतस्थापक ग्रन्थों की रचना की प्रवृत्ति अवश्य स्थिर हो चुकी थी। सिद्धसेन जैसे एकाध आचार्य ने जैन न्याय को व्यवस्था दर्शाने वाला एकाध ग्रन्थ भन्ने ही रचा हो, किन्तु इस युग में जैन न्याय या प्रमाणशास्त्रों की न तो पूरी व्यवस्था हुई जान पड़ती है और न नद्विषयक साहित्य का निर्माण देखा जाता है। इस युग के जैन तात्त्विकों की प्रवृत्ति की प्रधान दिशा प्रायः दार्शनिक क्षेत्र में एक गये जैन मतभेदों की स्थापना की ओर उड़ी जिसके बीच आगमों में बिल्के हुए थे। ये मतभेद आगे जाकर भारतीय दर्शन परम्परा में एकमात्र जैन परम्परा के ही समझे जाने लगे तथा इन्हीं मतभेदों के नाम पर आज तक समस्त जैन दर्शन का व्यवहार किया जाता है। वह मतभेद है—अनेकान्तवाद, स्यादवाद। सिद्धसेन, समंतभद्र, मल्लवादी, जिनभद्रगणि आदि इस युग के सभी जैनाचार्यों में अन्य दर्शनों के भ्रामने जैनमत की अनेकान्त-दृष्टि तात्त्विक गैली से तथा परमत खण्डन के अभिप्राय से इस तरह रची, जिससे इस युग को अनेकान्त-स्थापना-युग कहा जाता समुचित होगा।

उक्त आचार्यों के पूर्ववर्ती किसी भी आचार्य के प्राकृत या संस्कृतग्रन्थ में न तो वैसी अनेकान्त की तात्त्विक स्थापना है और न अनेकान्त-मूलक सत्ताभंगी और नयवाद का वैसा तात्त्विक विवेचन है। जैसा कि न्यमितिक, दार्शनिक-दार्शनिका, व्याख्यातार, स्वयम्भूतोप, आप्तमीमांसा, युक्त्यनुशासन, नयचक्र और विशेषावश्यकभाष्य में प्राप्त होता है। तर्कदर्शन लिप्यात इन जैन आचार्यों ने नयवाद, सत्ताभंगी और अनेकान्तवाद की पद्धति और स्पष्ट स्थापना की और इतना अधिक पुष्ट्या किया कि जिससे जैन एक जैनेन्द्र परम्पराओं में जैनदर्शन, अनेकान्तदर्शन के नाम से ही प्रतिष्ठित हो गया। बौद्ध और ब्राह्मण दार्शनिकों का नश्य अनेकान्तवाद के खण्डन की ओर गया तथा वे किसी-न-किसी प्रकार से अपने ग्रन्थों में मात्र अनेकान्त या सत्ताभंगी का खण्डन करके ही जैन दर्शन के मतभेदों को खण्डन की दृष्टिभी समझ लगे।

इस प्रकार ईसा की सातवीं शताब्दी तक अनेकान्त-ग्रन्थों की एक निश्चित रूपरेखा बन चुकी थी जिसको उत्तरवर्ती अनेक जैनाचार्यों ने विविध रूपों में परलविन किया। इसके परचात्रा आठवीं-नवीं शताब्दी में जैन दर्शन के अपूर्व तात्त्विक और प्रतिभासम्पन्न अकलक एव हरिभद्र जैसे सर्वश्रेष्ठ विद्वानों का आविर्भाव हुआ।

जैन परम्परा में यदि समंतभद्र जैन न्याय के पितामह हैं तो अकलक पिता हैं। बौद्धदर्शन से जो स्थान धर्मकीर्ति को प्राप्त है। जैन दर्शन में बौद्धों द्वारा अकलक देव का है। इसके ढांग चर्चित प्रायः सभी ग्रन्थ जैन दर्शन और जैन न्याय विषयक हैं। जैन तर्कशास्त्र के परिपक्व-रूप का दर्शन अकलक देव के ग्रन्थों में होता है। इनकी रचनाओं को दो वर्गों में विभक्त किया जा सकता है। प्रथम वर्ग में अनेक स्वतंत्र ग्रन्थ और द्वितीय वर्ग में टीका ग्रन्थ रखे जा सकते हैं। स्वतंत्र ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

- (१) स्वोपज्ञ मूनि सहित मधोयस्त्रय, (२) न्यायविनिश्चय सङ्गति, (३) सिद्धिविनिश्चय सङ्गति, (४) प्रमाणसङ्ग्रह सङ्गति।

१. 'सुवद सिच्छादकण समुहं अद्यतनं भवमावसरत्।

विश्वमयस्य मयचक्रो सविमलः स्याद्विषयस्य ॥' सिद्धिनी - सत्यनिर्णयः।

(१) तत्त्वार्थराजवातिकमाय्य (२) अष्टशती-देवागमवृत्ति ।

अकलक की कृतियों में तत्त्वार्थसूत्र की टीका—तत्त्वार्थराजवातिक सबसे विस्तृत है। इसका आकार लगभग १६ हजार श्लोक प्रमाण है। इसके प्रथम और चतुर्थ अध्याय विशेष महत्वपूर्ण हैं। इनमें मोक्ष और जीवस्वरूप सम्बन्धी विभिन्न विचारों का परीक्षण प्राप्त होता है। अष्टशती सर्वप्रथम कृत आप्त-मीमांसा की व्याख्या है। नाम के अनुसार इसका विस्तार आठ सौ श्लोक प्रमाण है। लघोयस्त्रय में प्रमाण, नय और प्रवचन में तीन प्रकरण हैं। न्यायविनिश्चय में भी तीन प्रकरण हैं। इनमें प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम इन तीन प्रमाणों का विवेचन है। प्रमाणसंग्रह में ६ प्रकरण हैं। जिनमें प्रमाण सबंधी विभिन्न विषयों की चर्चा है। सिद्धिविनिश्चय में १२ प्रकरण हैं। इनमें प्रमाण, नय, जीव, सर्वज्ञ आदि विषयों का विवेचन है। इन चार ग्रन्थों में मूल श्लोकों के साथ मध्य में स्पष्टीकरणात्मक अंश भी जोड़ा है।

जैनाचार्यों में अकलक के ग्रन्थों का बड़ा आदर हुआ। अष्टशती पर विद्वानन्व ने, लघोयस्त्रय पर अमयचंद्र और प्रमाचंद्र ने, न्यायविनिश्चय पर बादिराज ने तथा प्रमाणसंग्रह और सिद्धिविनिश्चय पर अनन्तवीर्य ने विस्तृत व्याख्याएं लिखी हैं। माणिक्यमन्दिक पर परोक्षामुल अकलक के विचारों का सूत्रबद्ध रूप प्रस्तुत करता है।

हरिमद्रसूरि का जन्म बचनोद के एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था। कुलकमागत वेदादि का अध्ययन पूर्ण होने पर ज्ञान के गर्व से उन्होंने प्रतिज्ञा की थी कि जिसका वचन मैं न ममज्ञ तब तक उसका शिष्यत्व स्वीकार करूँगा। एक बार याकिनी महतरा नामक जैन साध्वी आगमों का पाठ कर रही थी। उनकी प्राकृत गाथा का अर्थ हरिमद्र नहीं समझ सके और प्रतिज्ञानुसार उनकी सेवा में शिष्य रूप में उपस्थित हुए। साध्वी ने अपने युव जिनमद्रसूरि में उनकी भेट कराई। उनसे मुनिदोषा ग्रहण कर आगमों का विधिवत् अध्ययन कर लेने के उपरान्त हरिमद्र को आचार्य पद दिया गया।

विस्तार, विविधता और गुणवत्ता — इन तीनों दृष्टियों में हरिमद्र की रचनायें जैन साहित्य में महत्वपूर्ण हैं। परम्परानुसार इनके ग्रन्थों की कुल संख्या १४४४ कही गई है। आपने आवश्यक, प्रज्ञापना, नन्दी, अनुयोगद्वार, ओषनिर्युक्ति, वशवैकान्तिक, जीवाभिगम, जम्बू-द्वीपप्रज्ञप्ति आदि आगम ग्रन्थों पर सम्कृत टीकाएं लिखी हैं जिससे सम्कृतसाध्वी विद्वानों के लिए इन आगमों का अध्ययन सरल हो गया है।

अनेकान्तजयपताका, अनेकान्तवादप्रवेश, शास्त्रवातसमुच्चय आदि ग्रन्थों में विभिन्न भारतीय-दर्शनों के तत्वों का जैनदृष्टि से परीक्षण कर हरिमद्र ने जैनतत्वों को तर्कयाम्त्र के अनुकूल मिश्र किया। यह दर्शनसमुच्चय नामक ग्रन्थ में उन्होंने जीव, जगत् और धर्म सम्बन्धी भारतीय दर्शनों की मान्यताओं का प्रामाणिक रूप में सफल किया है। संक्षेप में कहा जा सकता है कि हरिमद्रसूरि ने भारतीय साहित्य और विशेष रूप में जैन साहित्य के प्रत्येक अंग को पुष्ट बनाने में अपना योगदान दिया है।

अकलक और हरिमद्रसूरि का समय दर्शनशास्त्र के इतिहास में विप्लव का युग था। शास्त्राचार्यों की घुम भजी हुई थी। बौद्ध विद्वान् धर्मकीर्ति के उदय में बौद्धदर्शन उल्लंघन की पराकाष्ठा पर था। धर्मकीर्ति ने अपने प्रबल तर्कबल से वैदिक दर्शनों पर प्रचण्ड प्रहार किए। जैन दर्शन भी इनके आलोचों से नहीं बचा था। प्रतिपक्षी विद्वानों द्वारा अनेकान्तवाद पर अनेक प्रहार होने लगे थे। कई लोग अनेकान्त को सहाय कहते थे। कोई केवल छल का रूपान्तर कहते थे और कोई इसमें विरोध, अनवस्था आदि श्रेष्ठों का प्रतिपादन करके इसका लण्डन करते थे। ऐसे तर्कप्रधान समय में सम्पूर्ण दर्शनों का अनेकान्तवाद में समन्वय करके उस पर कहना या लिखना साधारण कार्य नहीं था। परन्तु अकलक और हरिमद्रसूरि इस असाधारण कार्य को सम्पन्न करने में अपनी अद्भुत-श्रमता और प्राकण्ड-पाण्डित्य में सफल हुए। उन्होंने स्याद्वाद के एक-एक विषय को लेकर नाना प्रकार में अष्टशतीसंग्रह सूत्रभातिसूत्रम विवेचन किया।^१ उन्होंने गम्भीर तर्कपद्धति का आलम्बन लेकर स्याद्वाद पर प्रतिपादितों द्वारा आरोपित दोषों का निराकरण करते हुए नाना-दुर्गि बन्धुओं में अनेकान्तवाद का जो विवेचन और समर्थन किया है वह निश्चय ही जैन दर्शन के इतिहास में सर्वप्रथम स्थान प्राप्त करने की श्रमता रखता है।

यद्यपि अनेक युगों में जैन दर्शन और बौद्धदर्शन समानतन्त्रीय थे। किन्तु लज्जिकावाद, नैरात्म्यवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्धवादों का दुष्टिकोण एकांतिक होने से दोनों में स्पष्ट विरोध था। इसीलिए इनका प्रबल लड़न अकलक और हरिमद्र के ग्रन्थों में पाया जाता है। इनके ग्रन्थों का बहुभाग बौद्ध दर्शन के लण्डन से भरा हुआ है। धर्मकीर्ति के प्रमाणवातिक और प्रमाणविनिश्चय आदि का लण्डन अकलक के सिद्धिविनिश्चय, न्यायविनिश्चय, प्रमाणसंग्रह और अष्टशती आदि ग्रन्थों में किया गया है। हरिमद्र के शास्त्रवातसमुच्चय, अनेकान्तजयपताका और अनेकान्तवादप्रवेश आदि में बौद्ध दर्शन की प्रवर आलोचना है। यहां एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि जहां वैदिक दर्शन ग्रन्थों में अन्य मतों का साथ लण्डन हो लण्डन है। वहां जैन दर्शन के ग्रन्थों में इतर मतों का मत और स्याद्वाद पद्धति से विशिष्ट समन्वय किया गया है। शास्त्रवातसमुच्चय, यह दर्शनसमुच्चय और धर्मसंग्रहणी आदि ग्रन्थ इसके विशिष्ट उदाहरण हैं।

जब धर्मकीर्ति के सिध्य देवेन्द्रप्रति, प्राभाकरगुप्त, कर्णकोमी, शातरक्षित और अर्षट आदि अपने प्रमाणवातिकटीका, प्रमाणवातिका-

१. तत्त्वार्थराजवातिक, 'प्रमाणनवैदिकम' कुल की व्याख्या।

संसार, प्रमाणवाचित्त्वबुद्धिटीका, तत्त्वसंग्रह, भावव्याख्याटीका और हेतुबिन्दुटीका आदि ग्रन्थ रच चुके थे। तब इसी युग में जनस्तवीर्य ने बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में सिद्धिनिर्णयपटीका की रचना की।

इसके साथ ईसा की नववीं शताब्दी में वर्धनशासन के भुरीन ताकि विद्वान् विद्वानन्द और भागिष्यनन्द का युग आता है। आचार्य विद्वानन्द और भागिष्यनन्द दोनों गुरुद्वन्द्व थे। इन दोनों के युग का नाम वर्धन था। जो तन्मया और उत्तमज्ञान के कारण प्रसिद्ध थे तथा गणेश के राजाओं के गुरु थे।

आचार्य विद्वानन्द जैन तर्कशास्त्र के प्रौढ लेखकों में प्रसिद्ध हैं, जिन्होंने प्रमाण और दर्शन सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना कर धृत परम्परा की गतिशील बनाया। इनकी नी ग्रन्थ ज्ञात हैं। तत्त्वार्थसूत्र की व्याख्या श्लोकवातिक का विस्तार १५,००० श्लोकों जितना है। इनके एक अन्य ग्रन्थ अष्टसहस्री, जो अकलक कृत अष्टसती की टीका है, में अनेकान्तवाद के विभिन्न रूपों का विस्तृत विवरण और समर्थन प्रस्तुत किया गया है। नाम के अनुसार इसका विस्तार आठ हजार श्लोकों जितना है। समतभद्र की दूसरी कृति मुख्यगुणासन पर भी मुख्यगुणासना-संसार नामक व्याख्या ग्रन्थ लिखा है।

उक्त तीन व्याख्या ग्रन्थों के अतिरिक्त आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा, सत्यशासनपरीक्षा, श्रीपुरपादर्वनाथस्तोत्र, विद्या-नन्दमहोदय स्वतंत्र ग्रन्थ हैं। आप्तपरीक्षा में जगत्कर्ता ईश्वर की मान्यता का स्पष्टन विस्तार में प्राप्त होता है। प्रमाणपरीक्षा में प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान के विभिन्न प्रकारों का विवेचन है। पत्रपरीक्षा में बाद-विवादों में प्रयुक्त होने वाले पत्रों (कूट श्लोकों) का स्वच्छ स्पष्ट किया गया है। सत्यशासनपरीक्षा में जैनतर मतो के निरसन के साथ अनेकान्तवाद का समर्थन है। श्रीपुरपादर्वनाथस्तोत्र में भी विभिन्न मतों का संक्षिप्त खंडन किया गया है। विद्वानन्दमहोदय ने तर्कशास्त्र सम्बन्धी विविध विषयों पर विचार किया गया है। किन्तु अभी वह अप्राप्त है।

विद्वानन्द ने नैयायिकों तथा बौद्ध ग्रन्थों का अध्ययन करके अनेक प्रकार से ताकि दर्शन का अध्ययन करने का बड़ा योग्यता से परिहार किया। जो निश्चय ही उनके अपूर्व पाण्डित्य का प्रकट करता है।

भागिष्यनन्द ने सर्वप्रथम जैन न्याय को परीक्षामुख के मुन्त्रों में सूचक अपनी अलौकिक प्रतिभा का परिचय दिया। यह ग्रन्थ प्रमाणों के मूलमूल ज्ञान के लिए बहुत उपयोगी है। अकलक के गभीर और दुर्गम-ग्रन्थों के विचार मग्न सूत्र गौरी ने निबद्ध कर यह ग्रन्थ लिखा गया है। इस पर अनेक छोटी-बड़ी व्याख्याएँ भी प्राप्त होती हैं।

इन सब जैनआचार्यों की ग्रन्थ रचना से उत्तरवर्ती जैनसभ में न्याय और प्रमाण ग्रन्थों के सग्रह, परिशीलन और नये-नये ग्रन्थों के निर्माण का ऐसा युग आया कि समाज उसी को प्रतिष्ठित विद्वान् ममज्ञने गया, जिसने संस्कृत भाषा में नामकर तर्क या प्रमाण पर मूल या टीका रूप से कुछ लिखा हो। परिमाणतः ईसा की दसवीं-न्याहवीं शताब्दी में जैन न्यायशास्त्र का अच्छा विकास हुआ। यह जैन न्यायशास्त्र का मध्याह्न काल था। जिसने सिद्धि, प्रमाण और अभयदेव जैसे महान् ताकि विद्वान् हुए।

आचार्य सिद्धि दुर्गस्वामी के शिष्य थे। इन्होंने उपनितिभ्रमप्रपञ्चनामक विस्तृत कथा-ग्रन्थ की रचना की और सिद्धसेन के न्यायानुसार पर टीका ग्रन्थ लिख कर अपनी विद्वत्ता का परिचय दिया है।

चारानगर के महाराज भोजदेव के समय में विद्यमान विज्ञानमण्डन में प्रभाचद्र का विशिष्ट स्थान था। उनकी बहुमुखी प्रतिभा के प्रमाण बार महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों के रूप में उपलब्ध हैं। प्रमेयकलमार्तण्ड जो भागिष्यनन्द के परीक्षामुख की व्याख्या है। इसका विस्तार १२,००० श्लोकों जितना है। उस व्याख्या में प्रमाणों के विषयों के रूप में विश्व स्वरूप के बारे में विविध वाद विषयों की मूलमूल बर्णना की गई है। इसी प्रकार न्यायकुमुदधर अकलक के नवीमरण की व्याख्या है। इसमें भी मूल ग्रन्थ के प्रमाण विषयों के साथ प्रमेय विषयों का विस्तृत विवेचन है। ग्रन्थ का विस्तार १६,००० श्लोक प्रमाण है। शब्दान्मोज्ञास्त्रात् जैनमन्त्र व्याकरण की विस्तृत व्याख्या है तथा शब्दकथाकोष कथा-ग्रन्थ है।

अभयदेव चन्द्रकुल के प्रद्युम्नसूरि के शिष्य थे। इनके शिष्य घनेश्वर राजामुन की सभा में सम्मानित हुए थे। इनकी परम्परा को राजागच्छ नाम मिला था। सिद्धसेन के सम्मतितक पर अभयदेव ने वादमहार्णव नामक टीका लिखी। जिसका विस्तार २५,००० श्लोक प्रमाण है। अब तक के जैन संस्कृत ग्रन्थों में वादमहार्णव सबसे बड़ा ग्रन्थ था। इसमें आत्मा, ईश्वर, सर्वत्र, भुक्ति, वेदप्रामाण्य आदि विविध विषयों का संक्षिप्त से विस्तृत परीक्षण किया गया है।

सिद्धि आदि उक्त तीनों विद्वान्-आचार्यों ने मौनान्तिक, वैशायिक, विज्ञानवाद, शून्यवाद, ब्रह्मादित, शब्दादित आदि बौद्ध और वैदिक-वादों का समन्वय करके, स्वाध्याय का वैशायिक पद्धति से प्रतिपादन किया है। जो उनके ग्रन्थों में यथास्थान अध्ययन करने से स्पष्ट हो जाता है।

इनके परचात् इन बारहवीं शताब्दी की ओर आते हैं। इसे जैन-दर्शन का मध्याह्नोत्तर काल समझना चाहिए। वासिदेवसूरि और आचार्य हेमचन्द्र का नाम इस युग के प्रमुख आचार्यों में है।

देवसूरि प्रसिद्धवादी थे। अतः वासीदेवसूरि इसी रूप में उनका नाम विख्यात हुआ। इनका जन्म सन् १०८७ में हुआ था। ये नौ कर्ष की अवस्था में बहुद्वगण्ड के यथोभ्रम के शिष्य मुनिचन्द्र के शिष्य बने थे। आपका कार्यक्षेत्र गुजरात रहा। इन्होंने स्याद्वाद का स्पष्ट विवेचन करने के लिए प्रमाणनयतत्त्वालोक नामक जैन-न्याय का सूत्र-ग्रन्थ लिखा और उस पर स्याद्वाबरत्नाकर नामक बहुद्वगण्डिका की रचना की, जिसमें अपने समय तक के सभी जैन ताफिकों के विचारों को बुद्धकर संकलित कर दिया, साथ ही अपनी जानकारी के अनुसार ब्राह्मण और बौद्ध परम्परा की शाखाओं के मतम्बों की विस्तृत बर्चा भी की। जिससे यह ग्रन्थ रत्नाकर जैसा समग्र मतम्ब रत्नों का समग्र बन गया जो तत्त्वज्ञान के साथ-साथ ऐतिहासिक दृष्टि से भी बड़े महत्व का है। प्रारम्भिक विचारियों के लिए इसकी संक्षेप में रत्नाकराव-तारिका नाम से इनके शिष्य रत्नप्रभ ने लिखा है।

कलिकालसर्वज्ञ हेमचन्द्राचार्य तो अपने समय के असाधारण पुरुष हैं। उनके कर्तृत्व से जैन संघ कृतज्ञता अनुभव करने के साथ-साथ अपने आपको गौरवशाली अनुभव करता है। जैन न्याय, व्याकरण, काव्य आदि साहित्य के सभी अंगों को आपने पल्लवित करके अनेक नदी देते दी हैं। इन्होंने अन्ययोगव्यवच्छेदिका, अयोगव्यवच्छेदिका, प्रयाणमीमांसा आदि ग्रन्थों की रचना करके जैन वर्णन के सिद्धान्तों को विकासोन्मुखी बनाया है। अन्ययोगव्यवच्छेदिका के ३२ श्लोकों में चार्वाक, न्यायबैशेषिक, सांख्य-योग, पूर्वमीमांसा, उत्तरमीमांसा, योगाचार, साध्यामिक आदि दर्शनों का हृदयघ्राही सुन्दरवाणी में जो समन्वय किया है वह अपने ढंग का अनोखा और अभूतपूर्व है।

इसके अतिरिक्त शांतिमूर्ति का जैनतर्कवातिक, जिनदेवसूरि का प्रमाणलक्षण, अनन्तर्वाची की प्रमेयरत्नमाला, चन्द्रप्रभसूरि का प्रमेयरत्नोक्त, चन्द्रसूरि का अनेकान्तजयपताका का टिप्पण आदि ग्रन्थ भी इसी युग की कृतियां हैं।

इसके पश्चात् तेरहवीं, चौदहवीं और पंद्रहवीं शताब्दी में जैन-दर्शन के जो समग्र व्याख्याकार और ग्रन्थलेखक हुए हैं। उन्होंने स्याद्वाद के विभिन्न अंगों की बिगड़ रूप से विवेचना की है। इनसे आचार्य मलयगिरि एक समग्र टीकाकार हुए हैं। इसी युग में मल्लिवेण की स्याद्वादमञ्जरी, चन्द्रमणि की उत्पादादिसिद्धि, रामचन्द्र-गुणचन्द्र का द्रव्यालंकार, सोमविलक की षड्दर्शनसमुच्चयटीका, गुणरत्न की षड्दर्शनसमुच्चयबृहद्वृत्ति, राजशेखर की स्याद्वादकलिका आदि, भावसेन वैश्वदेव का विषयतत्त्वप्रकाश, धर्मसूचण की न्यायदीपिका आदि अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे गये हैं।

अभी तक के आचार्यों की लेखन-शैली प्राचीन न्याय प्रणाली का अनुसरण करती रही थी। किन्तु विक्रम की तेरहवीं सदी में नयेक उपाध्याय ने नये न्याय की नींव डाली और प्रमाण-प्रमेयों को अवच्छेदकावच्छिन्न की भाषा में जकड़ दिया। जैन विद्वानों ने भी अपने ग्रन्थों में इनका अनुसरण किया है। जिनमें सतरहवीं-अठारहवीं शताब्दी के प्रमुख विद्वान् उपाध्याय यथोविजय जी और पण्डित विमलदासजी के नाम उल्लेखनीय हैं। उपाध्यायजी जैन परम्परा में बहुमुखी प्रतिभा के बारक असाधारण विद्वान् थे। इन्होंने योग, साहित्य, प्राचीन न्याय आदि का गम्भीर पाण्डित्य प्राप्त करने के माध नये न्याय की परिकृष्ट शैली में लच्छनलच्छाद्य आदि अनेक ग्रन्थों का निर्माण किया और उस युग तक के विचारों का समन्वय तथा उन्हें नये शैली में परिष्कृत करने का आद्य और महान् प्रयत्न किया। स्याद्वाद के द्वारा अभूतपूर्व ढंग से संपूर्ण दर्शनों का समन्वय करके स्याद्वाद को "सार्वतांत्रिक" निष्ठ करना उपाध्यायजी की प्रतिभा का सूचक है। उन्होंने शास्त्रवातिसमुच्चय की स्याद्वादकल्पनताटीका, नयोपदेश, नयरहस्य, नयप्रदीप, न्यायलच्छनलच्छाद्य, न्यायालोक, अष्टसहस्रीटीका आदि अनेक ग्रन्थों की रचना की।

पण्डित विमलदास जी ने नये न्याय का अनुकरण करने वाली भाषा में सप्तमगीतरणिणी नामक स्वतंत्र ग्रन्थ की संक्षिप्त और सरल भाषा में रचना करके एक महान् अभाव की पूर्ति की है।

इस प्रकार अनेक विद्वद्बिरोमणि आचार्यों ने ग्रन्थ लिखकर जैन दर्शन के विकास में जो भगीरथ प्रयत्न किये हैं उनकी बड़ा झलक मात्र प्रस्तुत की गई है।

यह स्याद्वाद साहित्य के विकास का इतिहास भारतीय दर्शन साहित्य के इतिहास में एक महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। यह विकास जैनाचार्यों के प्रकाष्ठ पाण्डित्य के साथ-साथ उनकी अनौकिक क्षमता तथा सर्वकल्याण की भावसमयी दृष्टि को प्रकट करता है। भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में जो-जो नवीन धाराएँ विशेष विकास की प्राप्ति होती गईं; इन सबको जैनाचार्यों ने अपने दर्शन में स्थान देकर व्यापारमक दृष्टि से सत्य सिद्ध करने के साथ उनका स्तर निर्धारण करने का प्रयत्न किया है। जो उनके सर्वतोभ्रम आचार्यमात्र को व्यक्त करता है। "सत्य एक है"। उसके रूप अनेक हैं। भिन्न-भिन्न व्यक्तित्व भिन्न-भिन्न देशकाल से अनुसार सत्य के एक अक्ष की ही प्रवृत्ति कर सकते हैं। अतएव परम्पर विरोधी विज्ञाई देती हुई भी वे सभी दृष्टिमा सत्य हैं जैन विद्वानों का यह मतम्ब अवश्य ही विशाल, उदार और गम्भीर है।

१. 'ह' भाषा भिन्नाभिन्नाकार्यमेव धर्म्यतेषां।

इतिविशेषुर्वा वेदाः स्याद्वाद सार्वतांत्रिकः ॥', लब्धालम्कार, ५१

पाश्चात्य साहित्य में स्याद्वाद

बैकिक, बौद्ध आदि भारतीय धार्मिकों की तरह पाश्चात्य धर्मों के संस्थापकों ने भी स्याद्वाद सिद्धान्तों को अपने अनुभवों से सिद्ध करके अपने साहित्य में एक सुव्यवस्थित तथा सुनिश्चित रूप दिया है। जिसका यहाँ संक्षेप में दिवर्शन कराते हैं।

ग्रीक धर्मों में एपिअटिस्स और हेरेक्लिटस नामक विचारकों के बाद ईसा से ४६५ वर्ष पूर्व एम्पेडोक्लीज, एटोमिस्ट्स और अक्सागोरेस नामक धार्मिकों का युग था। इन तत्त्ववेत्ताओं ने एपिअटिस्स के एकात्म नित्यवाद और हेरेक्लिटस के एकान्त अधिकवाद का समन्वय करके दोनों सिद्धान्तों को नित्यानित्य के रूप में ही स्वीकार किया। इनके मतानुसार सर्वथा-अधिकवाद असम्भव है और इसी तरह सर्वथा-नित्यवाद भी। किन्तु साथ ही साथ वस्तु परिवर्तनशील भी अवश्य है। इन विद्वानों ने अनुभव द्वारा नित्य दशा में रहते हुए भी पदार्थों का परिवर्तन देखकर "अपेक्षिक परिवर्तन" के सिद्धान्त को स्वीकार किया है।^१

इसके पश्चात् हम ग्रीस के प्रतिभाशाली कवि और दार्शनिक विद्वान् प्लेटो के विचारों की ओर आते हैं। मोफिस्ट नामक संवाद में एपिमा का मुसाफिर कहना है—अब हम "असत्य" के विषय में कुछ कहते हैं तो इसका मतलब 'सत्य' क विरुद्ध (सर्वथा असत्य) न होकर केवल सत्य से भिन्न होता है।^२ इसी प्रकार "एपिमा" का मुसाफिर संवाद के एक दूसरे स्थान पर भी प्लेटो अपने पात्र के माध्यम से अपने विचारों को व्यक्त करते हुए लिखते हैं—

"उदाहरण के लिए हम एक ही मनुष्य को उसके रंग, रूप, परिणाम, गुण, बोध आदि की अपेक्षा में देवते हैं अतएव हम "यह मनुष्य ही है।" यह न कहकर "यह नशा है।" इत्यादि नाना दृष्टि बिन्दुओं में व्यवहार में प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु जिसको हम प्रारम्भ में एक समझते हैं अनेक तरह से अनेक नामों द्वारा वर्णन की जा सकती है।"

एपिचम के आधुनिक दर्शन में भी इस प्रकार के विचारों की कमी नहीं है। उदाहरण रू. रूप में जर्मनी के प्रकाण्ड दार्शनिक हीगेल का कथन है कि "विचित्रधर्म्यता ही सब वस्तुओं का मूल है। किसी वस्तु का ठीक-ठीक वर्णन करने के लिए हमें उस वस्तु सम्बन्धी सम्पूर्ण सत्य कहने के साथ उस वस्तु के विरुद्ध धर्मों का किस प्रकार समन्वय हो सकता है यह भी प्रनिपादन करना चाहिए।"

इसके पश्चात् हम नये विज्ञानवाद के प्रतिपादक ब्रैडले के विचारों पर दृष्टिपात करें। इस दार्शनिक का कहना है कि कोई भी वस्तु दूसरी वस्तुओं से पुनरात्मक दृष्टि से देखी जाने पर किसी अपेक्षा से आवश्यक और किसी अपेक्षा से अनावश्यक दोनों ही मिट्ट होती है। अतएव संसार में कोई भी पदार्थ नगण्य अवस्था आकितिकर नहीं है, प्रत्येक कुछ-से-कुछ विचार में और छोटी-से-छोटी सत्ता में सत्यता विद्यमान है।^३

आधुनिक दार्शनिक विद्वान् प्रो० जे० अचिम भी अपनी 'सत्य का स्वरूप' नामक प्रसिद्ध पुस्तक में इसी प्रकार के विचार प्रकट करते हैं। इनका कहना है कि कोई भी विचार स्वतः ही दूसरे विचार से सर्वथा अनपेक्षित होकर केवल अपनी अपेक्षा से सत्य नहीं कहा जा सकता। उदाहरण के लिए तीन से तीन गुणा करने पर नौ होता है (३ × ३ = ९); यह मिडान्त एक बाक्य के लिए सर्वथा प्रोफेसोबन है। परन्तु इसे पढ़कर गणितज्ञ के सामने गणितशास्त्र के विज्ञान का सारा नक्शा आ जाता है। इसी प्रकार दूसरे तत्त्ववेत्ता प्रोफेसर पेटी के अनुसार यह विश्व किसी अपेक्षा में नित्य है। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं कि इसमें परिवर्तन नहीं होना। यही सिद्धान्त सत्ता की छोटी-से-छोटी वस्तुओं के लिए भी लागू है। यह ब्रह्मांड नाना दृष्टि-बिन्दुओं से देखा जा सकता है। किसी एक वस्तु के पिछ को जानकर हम उसके विषय में संपूर्ण सत्य जानने का दावा नहीं कर सकते हैं। इसी तरह के विचार नैयायिक जयमक, एडमण्ड, होम्स प्रभृति विद्वानों ने भी प्रकट किए हैं।

अमेरिका के प्रसिद्ध मानसशास्त्र के विद्वान् प्रो० ब्रियनम जेम्स ने भी अपेक्षावाद से ममानता रखने वाले विचारों को व्यक्त किया है। वे कहते हैं कि "हमारी अनेक दुनिया है। साधारण मनुष्य इन सब दुनियाओं को परस्पर असंबद्ध तथा अनपेक्षित दशा में देखता है। पूर्ण तत्त्ववेत्ता इस ही ओ संपूर्ण दुनियाओं को एक-दूसरे से संबद्ध और अपेक्षित रूप में जानता है।"

इस प्रकार नये दार्शनिकों की तरह विश्व के समस्त पीढ़ियों और पाश्चात्य दर्शनों के संस्थापकों ने भी स्याद्वाद को अपने चिन्तन-मनन और आधार-व्यवहार के द्वारा सिद्ध करके किसी-न-किसी रूप में स्वीकार किया है। और अपने अनुभवों को स्थायी रूप देने के लिए साहित्य का अंग बना दिया। यह स्थिति हमें कलिकात्सर्वज्ञ हेमचन्द्राचार्य के निम्नलिखित शब्दों का स्मरण करने के लिए प्रेरित करती है—

"आदीपमाभ्योमसमस्मात् स्याद्वादमुद्रानति भवेत् वस्तु।"

शेषक से लेकर आकाश पर्यन्त छोटे-बड़े सभी पदार्थ स्याद्वाद की मर्यादा का उल्लंघन नहीं कर सकते।

१. Thilly; History of Philosophy, पृ० २२

२. Dialogues of Plato

३. Thilly; History of Philosophy, पृ० ४६७

४. Appearance and Reality, पृ० ४८७

द्वैतवाद और अनेकान्त

युवाचार्य महाप्रज्ञ जी (मुनि नयमल)

हम जिस जगत् में साँस ले रहे हैं वह इन्द्रात्मक है। उसमें चेतन और अचेतन—ये दो द्रव्य निरन्तर सक्रिय हैं। इन दोनों का अस्तित्व स्वतंत्र है—चेतन अचेतन से उत्पन्न नहीं है और अचेतन चेतन से उत्पन्न नहीं है। चेतन भी वैकालिक है और अचेतन भी वैकालिक है। इन दोनों में सह-अस्तित्व है। दोनों परस्पर मिले-जुले रहते हैं। शरीर अचेतन है, आत्मा चेतन है। दोनों में पूर्ण सामंजस्य है। दोनों एक-दूसरे का सहयोग करते हैं। चेतन को अचेतन के माध्यम से और अचेतन को चेतन के माध्यम से समझने में सुविधा होती है। चेतन से अचेतन और अचेतन से चेतन प्रभावित है। अचेतन में ज्ञान नहीं है, इसलिए वह चेतन के प्रभाव से मुक्त होने की बात सोच नहीं सकता। चेतन में ज्ञान है, इसलिए वह अचेतन के प्रभाव से मुक्त होने की बात सोचता है और उसके लिए उपाय करता है। इस तत्त्ववाद के आधार पर चेतन तत्त्व दो भागों में विभक्त है—

१. अचेतन प्रभावित चेतन—बद्धजीव।
२. अचेतन से अप्रभावित चेतन—मुक्तजीव।

बद्धजीव की व्याख्या सापेक्ष दृष्टि से की जा सकती है। अचेतन की सापेक्षता के बिना बद्धजीव की व्याख्या नहीं की जा सकती। इस दृष्टि से बद्धजीव का अस्तित्व सापेक्ष-सत्य है और मुक्तजीव का अस्तित्व निरपेक्ष-सत्य है। इसी प्रकार चेतन से संपृक्त अचेतन पदार्थ परतंत्र होते हैं और चेतन से असंपृक्त अचेतन पदार्थ स्वतंत्र होते हैं। परतंत्र अचेतन पदार्थ सापेक्ष-सत्य है और स्वतंत्र अचेतन पदार्थ निरपेक्ष-सत्य है।

जैन तात्त्विकों ने पक्ष और प्रतिपक्ष के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उनका तर्कसूत्र है— जो सत् वह प्रतिपक्षयुक्त है। इस तर्क का आधार आगम सूत्र में भी मिलता है। स्वानाम ने बतलाया गया है कि लोक में जो कुछ है वह सब द्विपदावतार (दो-दो पदों में अवतरित) होता है—

१. जीव और अजीव।
२. त्रस और त्थावर।
३. सयोनिज और अयोनिज।
४. आयु सहित और आयु रहित।
५. इन्द्रिय सहित और इन्द्रिय रहित।
६. वेद सहित और वेद रहित।
७. रूप सहित और रूप रहित।
८. पुद्गल सहित और पुद्गल रहित।
९. संसार समापन्न।
१०. असंसार समापन्न।
११. शाश्वत और अशाश्वत।
१२. आकाश और नो-आकाश।
१३. धर्म और अधर्म।
१४. बंध और मोक्ष।
१५. पुण्य और पाप।
१६. धातव्य और संवर।

१७. वेदना और निर्धरा ।*

ज्यात्मक अस्तित्व

वैतन और अवेतन—इन दोनों द्रव्यों का अस्तित्व ज्यात्मक है । उसके तीन अंग हैं—द्रोव्य, उत्पाद और ध्वय ।

अस्तिकाव्य द्रव्य का द्रोव्य अंग है । पाच द्रव्य अस्तिकाय बाते हैं—

१. धर्मास्तिकाय
२. अधर्मास्तिकाय
३. आकाशास्तिकाय
४. पुद्गलास्तिकाय
५. जीवास्तिकाय

अस्तिकाय का अर्थ है—प्रदेश-राशि । पुद्गलास्तिकाय की सबसे छोटी इकाई परमाणु है । विद्युत-अवस्था में परमाणु और संयुक्त अवस्था में प्रदेश कहलाता है । दो परमाणुओं के मिलने से बना हुआ स्कंध द्विप्रदेशी-स्कंध कहलाता है । पुद्गलास्तिकाय को छोड़कर शेष चार अस्तिकाय अविभागी हैं । इनका एक ही स्कन्ध होता है । उसका कोई भी भाग कभी पृथक् नहीं होता, इसलिए चार अस्तिकाव्यों के प्रदेश होते हैं, परमाणु नहीं होते । अर्वाह की दृष्टि से एक परमाणु एक प्रदेश के तुल्य होता है । एक जीवास्तिकाय के असंख्य प्रदेश होते हैं और वे सब चैतन्यमय होते हैं । धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय के असंख्य प्रदेश होते हैं । आकाश के अनन्त प्रदेश होते हैं । इनका अपना-अपना विशेष गुण है । धर्मास्तिकाय के सभी प्रदेशों में गति में सहयोगी बनने की क्षमता है । अधर्मास्तिकाय के सभी प्रदेशों में स्थिति में सहयोगी बनने की क्षमता है । आकाश के प्रदेशों में अवगाह देने की क्षमता है । पुद्गलास्तिकाय के परमाणुओं और प्रदेशों में वर्ण, गंध, रस और स्पर्श की क्षमता है । इन पांचों अस्तिकाव्यों के अपने-अपने विशेष गुण हैं । वे गुण अपने-अपने द्रव्य से कभी पृथक् नहीं होते और न कभी एक-दूसरे में परिवर्तित होते हैं । पांचों अस्तिकाव्यों की द्रव्य राशि (Mass) भी भिन्न है । पुद्गलास्तिकाय विभागी-द्रव्य है, इसलिए कभी परमाणु संयुक्त होकर स्कंध निर्मित कर देते हैं और कभी विद्युत होकर वे परमाणु बन जाते हैं । अविभागी अस्तिकाव्यों का एक प्रदेश भी कम हो तो वे अस्तिकाय नहीं कहलाते । उनका पूर्ण स्कंध ही अस्तिकाय कहलाता है ।

गीतम ने भगवान् महावीर से पूछा—

‘मते ! धर्मास्तिकाय के एक, दो, तीन आदि प्रदेशों को धर्मास्तिकाय कहा जा सकता है ?’

भगवान् ने कहा—‘गीतम ! नहीं कहा जा सकता ।’

‘मते ! उन्हें धर्मास्तिकाय क्यों नहीं कहा जा सकता ?’

‘गीतम ! चक्र का खंड चक्र कहलाता है, या पूरा चक्र चक्र कहलाता है ?’

‘मते ! चक्र का खंड चक्र नहीं कहलाता, पूरा चक्र चक्र कहलाता है ।’

‘गीतम ! छत्र का खंड छत्र कहलाता है या पूरा छत्र छत्र कहलाता है ?’

‘मते ! छत्र का खंड छत्र नहीं कहलाता, पूरा छत्र छत्र कहलाता है ।’

‘गीतम ! चर्मरत्न का खंड चर्मरत्न कहलाता है या पूरा चर्मरत्न चर्मरत्न कहलाता है ?’

‘मते ! चर्मरत्न का खंड चर्मरत्न नहीं कहलाता है, पूरा चर्मरत्न चर्मरत्न कहलाता है ।’

‘गीतम ! दंड का खंड दंड कहलाता है या पूरा दंड दंड कहलाता है ?’

‘मते ! दंड का खंड दंड नहीं कहलाता, पूरा दंड दंड कहलाता है ।’

‘गीतम ! दुष्यपट्ट का खंड दुष्यपट्ट कहलाता है या पूरा दुष्यपट्ट दुष्यपट्ट कहलाता है ?’

‘मते ! दुष्यपट्ट का खंड दुष्यपट्ट नहीं कहलाता, पूरा दुष्यपट्ट दुष्यपट्ट कहलाता है ?’

‘गीतम ! आयुध का खण्ड आयुध कहलाता है या पूरा आयुध आयुध कहलाता है ?’

‘मते ! आयुध का खंड आयुध नहीं कहलाता, पूरा आयुध आयुध कहलाता है ।’

‘गीतम ! मोदक का खंड मोदक कहलाता है या पूरा मोदक मोदक कहलाता है ?’

‘मते ! मोदक का खंड मोदक नहीं कहलाता, पूरा मोदक मोदक कहलाता है ।’

‘इसी प्रकार यौन ! बर्मास्तिकाय के एक प्रदेश को यावत् एक प्रदेश व्यून बर्मास्तिकाय को बर्मास्तिकाय नहीं कहा जा सकता । प्रतिपूर्णे प्रवेशों को ही बर्मास्तिकाय कहा जा सकता है ।’

‘अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय के लिए भी यही नियम है ।’

इध्य, इध्यराशि और उसका विशेष गुण वैकालिक (सार्बदेशिक और सार्वकालिक) होने के कारण ध्रौव्य है ।

इध्य के प्रदेश न उत्पन्न होते हैं और न नष्ट होते हैं, इसलिए ये ध्रुव हैं । उन्हें जानने वाला नय इध्याधिक नय है । यही निधय नय है ।

इध्य के प्रदेशों में परिणमन होता है । वह उत्पाद और व्यय है । उसे जानने वाला नय पर्यायाधिक नय है ।^१ यही व्यवहार नय है । निधय नय इन्द्रिय सीमा को पारकर केवल आत्मा से होने वाला अतीन्द्रिय ज्ञान है । इसलिए वह व्यक्त पर्याय (व्यजन पर्याय अथवा इध्य का धर्मात्म स्वरूप पर्याय) को वेदकर इध्य के मूल स्वरूप तक पहुँच जाता है । चीनी पुद्गल का एक व्यक्त पर्याय है । निधय नय से जानने वाले के लिए चीनी केवल सफ़ेद रंग और मिठास वाली नहीं है, वह एक पौद्गलिक स्वरूप है, जिससे प्रत्यक्ष हो रहे हैं—पाँच वर्ण, दो गंध, पाँच रस और आठ स्पर्श—पुद्गल के मौलिक गुण ।

निधय नय से जानने वाला इध्य के विभिन्न पर्यायों को मौलिक इध्य नहीं मानता, किन्तु वह मूल इध्य को ही इध्य के रूप में स्वीकृति देता है । इसलिए उसकी दृष्टि में इध्य का जगत् सिक्कुड़ जाता है, अभेद प्रधान बन जाता है ।

व्यवहार नय बाह्य माध्यमों की सहायता से होने वाला इन्द्रिय ज्ञान है । इसलिए वह अव्यक्त पर्याय की सीमा से प्रवेश नहीं कर पाता, केवल व्यक्त पर्याय को ही जान पाता है । चीनी में सभी वर्ण, गंध, रस और स्पर्श होते हैं, फिर भी व्यवहार नय से जानने वाला उसके व्यक्त पर्याय (सफ़ेद रंग और मिठास) को ही जान पाता है । उसमें इध्य के मूल स्वरूप तक पहुँचने की क्षमता नहीं होती । अतः व्यवहार नय की दृष्टि में इध्य का जगत् बहुत बड़ा होता है । वह व्यक्त पर्याय के आधार पर प्रत्येक इध्य को स्वतन्त्र रूप में स्वीकार कर लेता है । इसमें भेद प्रधान बन जाता है ।

अनेकान्त के अनुसार ईत और अईत भेद और अभेद के आधार पर प्रतिष्ठित हैं । ईत के बिना अईत और अईत के बिना ईत नहीं हो सकता । अभेद का चरम बिन्दु है अस्तित्व । उसकी अपेक्षा अईत सिद्ध होता है । अपने-अपने विशेष गुण की अपेक्षा से ईत सिद्ध होता है । जैसे दो इध्यों में अभेद और भेद का सम्बन्ध पाया जाता है, वैसे ही एक इध्य में भी अभेद और भेद दोनों पाए जाते हैं । गुण और पर्याय इध्य (इध्य की प्रदेश राशि) में होते हैं । उसके बिना नहीं होते । इस अपेक्षा से इध्य, गुण और पर्याय में परस्पर अभेद है । जो इध्य है वह गुण नहीं है और जो गुण है वह पर्याय नहीं है । इस अपेक्षा से तीनों—इध्य, गुण और पर्याय में भेद है । एक ही इध्य इध्य की दृष्टि से एक और पर्याय की दृष्टि से अनेक है । इध्याधिक नय की अपेक्षा से इध्य एक या अक्षण्ड है । पर्यायाधिक नय की अपेक्षा से इध्य में प्रदेश, गुण और पर्याय होते हैं, अतः वह अनेक है ।

ध्रौव्य इध्य का साधवत अर्थ है । उत्पन्न होना और विनष्ट होना—ये इध्य के असाधवत अर्थ हैं । इध्य जगत् का यह सार्वभौम नियम है कि ध्रौव्य के बिना उत्पाद और व्यय नहीं होते तथा उत्पाद और व्यय से पुष्कट् कहीं ध्रौव्य नहीं मिलता । दोनों विरोधी स्वभाव के हैं, पर दोनों में सह-अस्तित्व है और दोनों परस्पर एक-दूसरे के दूरक हैं । इध्य में साधवत और असाधवत का विरोधी युगल विद्यमान है । उसमें केवल एक विरोधी युगल ही नहीं किन्तु ऐसे अनन्त विरोधी युगल विद्यमान हैं । उन सबमें सह-अस्तित्व है । विरोध और सह-अस्तित्व ये दोनों सार्वभौम नियम हैं । इस जगत् में ऐसा कोई भी अस्तित्व नहीं है जिसका पक्ष हो और प्रतिपक्ष न हो तथा पक्ष और प्रतिपक्ष में सह-अस्तित्व न हो । यह दार्शनिक सत्य अब वैज्ञानिक सत्य भी बन रहा है । वैज्ञानिक जगत् में प्रतिकण और प्रतिपदार्थ के सिद्धान्त माय्यात् प्राप्त कर रहे हैं । परमाणु में जितनी सख्या एलेक्ट्रॉन, प्रोटॉन, न्यूट्रॉन आदि कणों की होती है, उतनी ही सख्या प्रतिकणों की होती है । एलेक्ट्रॉन का प्रतिकण पोझिट्रॉन, प्रोटॉन का प्रतिप्रोटॉन और न्यूट्रॉन का प्रतिन्यूट्रॉन होता है । परमाणु के नाभिक का जब विखंडन होता है तब ये प्रतिकण एक संकेन्द्र के कण्डों में भाग से भी कम समय के लिए अस्तित्व में आते हैं । उस समय कण और प्रतिकण में टकराव होता है । फलस्वरूप मात्सा किरणें या फोटोन्स पैदा होते हैं ।

वैज्ञानिक इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि प्रतिकण कण का प्रतिद्वन्दी होते हुए भी उसका दूरक है । ये दोनों साथ-साथ रहते हैं, परस्पर एक-दूसरे का सहयोग करते हैं और उनमें क्रिया-अतिक्रिया का व्यवहार भी चलता है । उनके सह-अस्तित्व साहयोग, विरोध या संघर्ष,

१. अंगमुसाधि, भाग २, अक्षरी, २।१३०-१३४

२. ‘अध्यात्मिक विद्यति य, वाला निधयेन पञ्चमनसात् ।

धर्मद्विद्वयस्य तस्य, अनुपपन्नमधिप ३.१’ सप्तमि अक्षरम्, १।११

क्रिया या प्रतिक्रिया को वैश्वतन्त्र के उदाहरण से समझा जा सकता है।

अनेकान्तवाद के आधार पर बार बार विरोधी युगलों का निर्देश किया जाता है—

१. शाश्वत और परिवर्तन।
२. सत् और असत् (अस्तित्व और नास्तिक)
३. सामान्य और विशेष।
४. बाध्य और अबाध्य।

इन बार विरोधी युगलों का निर्देश केवल एक सकेत है। इन्हीं में इस प्रकार के अनन्त विरोधी युगल हैं। उन्हीं के आधार पर अनेकान्त का सिद्धान्त प्रतिष्ठित हुआ है।

श्रीव्य प्रकपन के मध्य अप्रकपन है, परिवर्तन के मध्य शाश्वत है। पर्याय (उत्पाद-व्यय) अप्रकप की प्रक्रिया करता हुआ प्रकपन और शाश्वत की प्रक्रिया करता हुआ परिवर्तन है। इन्हीं श्रीव्य का प्रतिनिधित्व करता है और पर्याय परिवर्तन का प्रतिनिधित्व करता है। अस्तित्व में अपरिवर्तन और परिवर्तनशील—दोनों प्रकार के तत्त्व विद्यमान रहते हैं। कोई भी अस्तित्व शाश्वत की सीमा से परे नहीं है और कोई भी अस्तित्व परिवर्तन की मर्यादा से मुक्त नहीं है।

ईश्वर—पुरुष और प्रकृति के ईश्वरवाद पर साध्य-दर्शन निम्नलिखित युक्तियों के माध्यम से पटुचता है—

असत्कारणाधुनाधानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात्।

अस्तस्य शाश्वतत्वात् कारणभावाच्च सात्कार्यम्। सात्कारिका, का० ६

१. अभावात्मक पदार्थ किसी भी क्रिया का विषय नहीं हो सकता। आकाशकुसुम उत्पन्न नहीं किया जा सकता। असत् को कभी भी सत् नहीं बनाया जा सकता। नीले को सहज कलाकार भी पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते—नहिं नीलं शिल्पिसहजं पाणि पीतं कतुं शक्यते— सात्त्वतत्त्वकौमुदी।
२. उत्पन्न पदार्थ उस सामग्री से भिन्न नहीं है, जिससे कि वह बना है—उपादानमियमात्—सांख्यसूत्र, १/११५।
३. उत्पन्न होने से पूर्व वह सामग्री के रूप में विद्यमान रहता है। यदि इसे स्वीकार न किया जाए तो हर किसी वस्तु से प्रत्येक वस्तु उत्पन्न हो सकेगी—

असत्त्वे नास्ति सम्बन्ध कारणैः सत्त्वसंनिधिः।

असम्बद्धस्य बोधोत्पत्तिविच्छेदो न व्यवस्थितिः॥

४. कार्यकारणभाव-सम्बन्धी योग्यता उन्नी से सम्बद्ध रहती है जिसके अन्दर आवश्यक क्षमता रहती है—सात्त्वतत्त्व शक्तिवत्सम्बन्धकया संयोगवदुभयन या शक्याभावे न सम्भवतीति शक्याभावोऽनुमेयः। इति न्यायकविकाचार्यः।

५. कार्य का स्वरूप वही होता है जो कारण का होता है। अपने तात्त्विक रूप में कपड़ा धागे से भिन्न नहीं है। ऐसे पदार्थों में जो एक-दूसरे से तात्त्विक रूप में भिन्न हैं, कार्यकारणसम्बन्ध नहीं हो सकता—कारणभावाच्च कार्यस्य कारणत्वकत्वात्—सात्त्वतत्त्वकौमुदी। कारणभावात् कारणस्य सत्त्वावित्थं अथवा कारण-त्वभावात्, सत्त्वभावं कारणं सत्त्वभावं कार्यम्—जयमंगल।

अनेकान्तवाद—अनेक धर्मों के एक रसात्मक मिश्रण से उत्पन्न जालन्तरभाव का अनेकान्त कहते हैं—को अर्थेय-सो ज्ञान ? अर्जुनसर्तः। बचसा, १५/२५/१

अनेकान्त के बिना वस्तुतत्त्व सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि वह भेद ज्ञान में अनेक और अमेव ज्ञान से एक है। अतः भेदाभेद ज्ञान (अनेकान्त) ही सत्य है। इनमें से एक को ही सत्य मानना तथा उसका अन्य में उपचार करना मिथ्या है, क्योंकि एक का अभाव मानने पर दूसरे का भी अभाव हो जाता है और इस प्रकार वस्तुतत्त्व निःस्वभाव हो जाता है। वस्तु को सर्वथा नित्य मानने पर उसमें उदय-अस्त या क्रियाकारक योजना नहीं बन सकती। सर्वथा असत् का कभी जन्म नहीं हो सकता और सर्वथा सत् का नाश नहीं हो सकता। यथा—दीपक बुझने पर भी अन्धकार कभी पर्याय को धारण किए हुए अस्तित्व में रहता ही है। वास्तव में विधि और निषेध दोनों कर्षित्व इष्ट हैं। विवक्षावश उन्मेष गौण की व्यवस्था होती है। (ब्रह्मसूत्र-स्वयंभूतोऽयं, २-२५)

(सर्वपल्ली डा० राधाकृष्णन् के 'भारतीय दर्शन' तथा आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज के उपदेशों के आधार पर)

स्याद्वाद सिद्धान्त—मनन और मीमांसा

श्री रमेश मुनि शास्त्री

प्रत्येक दर्शन का एक मौलिक और विशिष्ट सिद्धान्त होता है, जिसके आधार पर उसके विचारों का मध्य भवन आधारित है। जैन दर्शन का अपना गम्भीर चिन्तन है, अपना मौलिक दृष्टिकोण है, उसका ज्योतिर्मय स्वरूप जैन साहित्य के प्रत्येक पृष्ठ पर अंकित है।

जैन दर्शन का प्रागतत्त्व अनेकान्तवाद है, इसकी सुदृढ़ नींव पर ही विचार और आधार का सुरम्य प्रसाद लगा होता है। इसलिए यहाँ यह जानना अतीव आवश्यक है कि अनेकान्तात्मक दृष्टिकोण का मूलभूत आधार क्या है? जैन बाह्यमय का गहराई से पर्यवेक्षण करने पर सुस्पष्ट हो जाता है कि अनेकान्त-दृष्टि सत्य पर आधारित है। प्रत्येक मानव सत्य-ज्योति का संवर्धन करना चाहता है, उसका साक्षात्कार करना चाहता है; जो व्यक्ति सत्य की एक ही दृष्टि से देखता है तो वह दृष्टि परिपूर्ण और यथार्थ दृष्टि नहीं है। अनेकान्तवादी पदार्थ के स्वरूप को एक ही दृष्टि से नहीं अतिवृत्ति विभिन्न दृष्टि-चिन्तनों से देखता है, यही कारण है कि उस अनेकान्त-दृष्टि ने पूर्णता और यथार्थता रखी हुई है।

इसी सन्दर्भ में यह तथ्य ज्ञातव्य है कि प्रत्येक व्यक्ति को वस्तु का यथार्थ स्वरूप पूर्णरूपेण ज्ञात हो सके यह असम्भव है। पूर्ण पुरुष ही अपने दिव्य ज्ञान से वस्तुमान के परिपूर्ण और यथार्थ स्वरूप को देखते हैं। परन्तु वे उसे बाणी के द्वारा अभिव्यक्त नहीं कर सकते। जब पूर्ण पुरुष भी वाक्यों के द्वारा पदार्थ के पूर्ण स्वरूप को प्रकट नहीं कर सकते, प्रकाशित नहीं कर सकते; तब अपूर्ण व्यक्ति वस्तु के पूर्ण रूप को प्रकट करने की क्षमता रखता हो, यह सम्भव नहीं है।

प्रत्येक पदार्थ अणुचक है, वह अपने आप में एक है, अनन्तचर्मीयक है, द्रव्यपर्यायात्मक है। उसमें उत्पाद, व्यय, प्रीत्य तीनों ही विद्यमान हैं। उत्पाद और विनाश परिवर्तन के प्रतीक हैं। प्रीत्य नित्यता का सूचक है। भुज नित्यता का बोधक है और पर्याय अनित्यता का बोधक है। इस पर से यह प्रकट है कि प्रत्येक पदार्थ के दो रूप होते हैं—नित्यता और अनित्यता, इनमें प्रथम पक्ष गुण का परिचायक है और उत्तर पक्ष उत्पाद और व्यय अर्थात् पर्याय का सूचक है।

प्रत्येक वस्तु के स्थायित्व में स्थिरता, समानता और एकरूपता रहती है। यह सच है कि परिवर्तन के समय में भी वस्तु के पूर्ण रूप का विनाश होता है और उत्तर रूप की उत्पत्ति होती है। वस्तु के इस परिवर्तन में उत्पाद और व्यय होता है, फिर भी वस्तु का मूल स्वभाव चिन्न नहीं हो सकता।

प्रस्तुत विवेचन अपने आप में गम्भीरता को समेटे हुए है। इसलिये विषय की स्पष्टता के लिए उदाहरण प्रस्तुत करना अति-आवश्यक है। एक स्वर्णकार है, वह स्वर्ण के हार को तोड़कर कणक बनाता है। इसमें हार का विनाश होता है और कणक का निर्माण होता है। परन्तु इस उत्पाद और विनाश में स्वर्ण का स्थायित्व बना रहता है। ठीक इसी तरह पदार्थ के उत्पाद-व्यय के समय में मूल स्वभाव की स्थिरता बनी रहती है। उसका न तो उत्पाद होता है और न विनाश ही। वस्तु की यह जो स्थिरता है उसी को नित्य भूत और शाश्वत कहते हैं।

द्वयार्थिक नय की अपेक्षा से प्रत्येक वस्तु नित्य है और पर्यायार्थिक नय की दृष्टि में वह अनित्य है, अशाश्वत है, क्षणिक और अस्थिर है। उक्त कथन का स्पष्ट अभिप्राय यह है कि वस्तु द्रव्य की दृष्टि से नित्य है और पर्याय की अपेक्षा से अनित्य है।

द्रव्य और सत् दो नहीं हैं, एक हैं। द्रव्य का जो लक्षण है, वही लक्षण सत् का है। इस सन्दर्भ में ज्ञातव्य तथ्य यह है कि जैन दर्शन द्रव्य अथवा सत् को एकान्त रूप से नित्य स्वीकार नहीं करता है और न उसको एकान्त अनित्य ही मानता है, वह उसको नित्यानित्य मानता है।

जैन दर्शन की यह विचारधारा सर्वथा मौलिक है कि वह पदार्थ में उत्पाद और व्यय मानता है, परन्तु यह मूलभूत पदार्थ का उत्पाद-व्यय नहीं है। प्रत्येक वस्तु की जो-जो पर्याय है, उन्हीं का उत्पाद है, व्यय है। उत्पाद और व्यय की व्याख्या को समझना अति-आवश्यक है। स्वभाविता का त्याग किए बिना पर्यायान्तर का अभिव्यक्ति करना उत्पाद कहलाता है। स्वभाविता का त्याग किये बिना पर्याय के पूर्व भाव का

विभक्त होता 'व्यय' कहा जाता है। जैसे मिट्टी का पिण्ड स्वाभाविक को छोड़े बिना बट रूप पर्यायांतर को ग्रहण करता है, यह उसका उत्पाद कहा जाता है। बट की बाहुति में परिणत होते ही मिट्टी पिण्ड की बाहुति का व्यय हो जाता है। पिण्ड और बट रूप इन दोनों अवस्थाओं में जो मिट्टी का अन्वय है उसको श्रोत्र्य कहा जाता है। यहां पर मिट्टी का उदाहरण प्रस्तुत किया गया है, वह केवल पदार्थ के स्वरूप की समझने के लिए दिया गया, क्योंकि मिट्टी का कोई इव्व नहीं होता वह पुद्गल इव्व का पर्याय है। यही कारण है कि जैन दर्शन उसको एकात्मता: नित्य नहीं मानता है जो परमाणु पुद्गल है वह वास्तव में नित्य है। वह सदा के लिए परमाणु रूप में रहेगा, उसका कभी भी विभाज नहीं होता।

उपप्लुत विवेचन को ताल्यं की भाषा में यों भी कहा जा सकता है कि प्रत्येक पदार्थ में नित्यत्व और अनित्यत्व धर्म विद्यमान हैं और उन्हें हम किसी अपेक्षा विशेष से समझ सकते हैं। इसी अपेक्षा दृष्टि को जैन दर्शन की भाषा में नय कहते हैं। नयवाद में पदार्थ के स्वरूप को समझने की क्षमता है अतएव सभी दृष्टियों और दर्शनों का समावेश नयवाद में हो जाता है। द्रव्याधिक नय की अपेक्षा से हम वस्तु के नित्यत्व पक्ष का कथन करते हैं, उसके नित्यत्व स्वरूप को देखते हैं, परखते हैं। पर्यायाधिक नय की अपेक्षा से हम उसके पर्यायों को परिचित होते हुए देखते हैं, जिससे वस्तु का पर्याय रूप अनित्य सिद्ध होता है। ये दोनों ही अपेक्षा-दृष्टियां यथार्थता को लिए हुए हैं। अतः दोनों ही सत्यांश हैं। दोनों ही नय अपनी-अपनी अपेक्षा से वस्तु स्वरूप का अवलोकन करते हैं, परन्तु अन्य नय का अपसाप नहीं करते। अतः वह सम्बन्धन महत्त्वपूर्ण है और इस नय से वस्तु स्वल्प को देखने वाला दर्शन भी सम्पश्यंशन कहा जाता है।

अनेकान्तवाद सिद्धान्त का आधार है नयवाद। नय का अभिप्राय है वस्तुगत अनेक गुण-धर्मों को अनेक मापेक्ष-दृष्टियों से समझना, जैसे एक आभ्रफल है, उसका आकार भी है, इस ओर गंध भी है, वर्ण एवं स्पर्श भी है, इस प्रकार अनेक धर्म हैं। यदि हम उस फल की आकार की दृष्टि से देखते हैं तो वह गोल, चिकोण अथवा अन्य किसी भी आकार वाला प्रतीत होता है। रम के दृष्टिकोण से वह लट्टा, मीठा प्रतीता होगा। ये सब सापेक्ष दृष्टियां नयवाद के अन्तर्गत आ जाती हैं।

जितने भी एकात्मवाद प्रधान दर्शनों हैं, उन सभी का अन्तर्भाव 'नयवाद' में हो जाता है। कारण यह है कि वे वस्तु के मूल स्वरूप को एक ही दृष्टि बिन्दु से देखते-परखते हैं और उस दृष्टि में सत्य का अन्व अवश्य है, परन्तु वे अपने दृष्टिकोण सत्य और अन्य के दृष्टिकोण को एकात्म रूप से मिथ्या बताते हैं जिस से अपने आप में म्थय ही मिथ्या होते हैं। जैसे इव्व की दृष्टि से आमतत्त्व के नित्यत्व को देखने वाला दर्शन यह आग्रह रखता है कि आत्मा नित्य ही है, वह कभी भी अनित्य है ही नहीं, नित्यवाद ही सत्य है, अनित्यवाद का जो सिद्धान्त है वह पूर्णरूपेण असत्य है। इसी एकात्मवादप्रधान आग्रह के कारण वह नय नयामात्र हो जाता है, मिथ्यामात्र हो जाता है। यह भी एक आवश्यक तथ्य है कि उसमें सत्यांश है, किन्तु एकात्म का आग्रह, सत्यांश को तिरस्कार और अपनी दृष्टि का व्यामोह इन सभी कारणों से उसको नयामात्र अथवा मिथ्यारूप में परिणत कर देता है। परिणामतः उनमें वैचारिक सभर्ष की ज्वाला धक्कती है, दहकती है और वे अपने-अपने मंशब्ध को सत्यांश को पूर्णरूपेण सत्य और दूसरों के अभिमत को असत्य सिद्ध करने के लिए तर्क और वितर्क के तीव्र तलवार को लेकर बायुद्ध के मैदान में पहुंच जाते हैं और पारस्परिक संघर्ष भी प्रारम्भ हो जाता है, उसी संघर्ष रूपी ज्वाला को उपशान्त करने के लिये ज्योति-र्यम प्रभु महावीर ने एकात्मवाद के स्थान में अनेकान्तवाद की परम शीतल सरिता प्रवाहित की। उन्होंने नित्यत्व-अनित्यत्व आदि पक्षों को लेकर संघर्षरत दार्शनिकों को सुस्पष्ट और समुद्र भाषा में कहा तुम सभी ने सत्य को नहीं समझा है, तुम्हारा एकात्मवाद मूल से भरा है। वस्तुस्थिति यह है कि पदार्थ न एकात्मतः नित्य है, न ध्रुव है, न शाश्वत है और न वह अनित्य—अताश्वत है, वह अनन्तचरमात्मक है, अतएव उसको एक ही धर्म से युक्त कहना सत्य का भोरतिरस्कार है।

अनेकान्त और स्याद्वाद दोनों एक ही सिद्धान्त के दो पहलू हैं। यह भी एक तथ्य आवश्यक है कि बाहर से एक सद्गुण प्रतीत होते हुए भी दोनों में अन्तर अवश्य है। अनेकान्त पदार्थ के मूल स्वरूप को देखने की एक विचार-पद्धति है। स्याद्वाद देखे हुए स्वरूप को अभिव्यक्त करने की माया-पद्धति है। अनेकान्त एक दार्शनिक दृष्टिकोण है और स्याद्वाद उसकी भाषा है। उन सिद्धान्त का प्रकरण है।

वस्तुतः अनेकान्त चिंतन की अहिंसामयी प्रक्रिया है। इसका मूल मन्त्रमन्त्र मनुज्य के विचारों से जुड़ा हुआ है, स्याद्वाद अनेकान्त-प्रधान चिंतन की अभिव्यक्ति की लीनी है, यही कारण है कि स्याद्वाद उक्त प्रक्रायेय विचार को अभिव्यक्ति देने की लिए अहिंसामयी भाषा की अव्यवस्था करता है।

अनेक, अंत और नाश इन तीन शब्दों से अनेकान्तवाद शब्द की निर्णय होती है। अनेक शब्द का वाच्य अर्थ है—नाना, अन्त का अर्थ है वस्तु-धर्म, नाश का अर्थ मान्यता है। एक पदार्थ में विभिन्न विरोधी-अविरोधी धर्मों की मान्यता का नाम अनेकान्तवाद है। इसकी दिव्य-दृष्टि का ध्यस्तित अर्थ है कि प्रत्येक पदार्थ में सामान्य और विशेष रूप से, नित्यत्व की अपेक्षा से, अनित्यत्व की अपेक्षा से, सद्रूप से, असद्गुण से अनन्त-अनन्त धर्म विद्यमान हैं। अनेकान्तवाद का उन्मुक्त बोध है कि प्रत्येक वस्तु में हेर गुण-धर्म अपने धर्म के साथ रहता है। जहां अनेकान्तवादी दृष्टिकोण द्वारा ही दृष्टि की पदार्थ के सभी धर्मों की ओर समग्र रूप से लीनता है, वहां स्याद्वाद वस्तु के धर्म का प्रधान रूप से परिचय कराने में सर्वथा रूप से समर्थ है। अनेकान्तवाद और स्याद्वाद—इन्में यह भी अन्तर है कि अनेकान्त दृष्टि का फल विभाजनात्मक है

और स्वाध्याय का फल उपयोगात्मक है। सारपूर्वक शब्दों में वह भी कहा जा सकता है कि अनेकान्तवाद ने स्वाध्याय की मान्यताओं को जन्म दिया है अतः अनेकान्तवाद एक वृक्ष है और उसका फल स्वाध्याय है।

स्वाध्याय की यह उल्लेखनीय विशेषता है कि वह हमें चिन्तन की एकान्ती पद्धति से बचाकर सर्वांगीण विचार के लिए उत्तरेष्टित करता है, इसका परिणाम यह आता है कि हम सत्य के विभिन्न पक्षों से असी-आंति परिचित हो जाते हैं। समग्र सत्य को समझाने के लिए स्वाध्याय दृष्टि ही एकमात्र सफल साधन है। स्वाध्याय पद्धति से ही विराट् सत्य का साक्षात्कार हो जाता है, जो विचारक पदार्थ के अनेक गुण धर्मों को ओझस करके किसी एक ही धर्म का प्रतिपादन करता है, उसी धर्म को पकड़कर अटक जाता है, वह कभी भी सत्य व्योमति के परिवर्धन नहीं कर सकता। जब हमारा चिन्तन अनेक प्रधान होता है तब प्रत्येक प्राप्ति में चेतना की दृष्टि से समानता है और चेतना से बढ़कर सत्ता को आधार बताते हैं। तो चेतन और अचेतन समझा हुआ पदार्थ सत् स्वरूप में एकाकार प्रतीत होता है। जब हमारा दृष्टिकोण भेद की प्रधानता को लिए होता है, तो अधिक-से-अधिक समान प्रतीत हो रहे दो पदार्थों में भिन्नता होती है।

स्वाध्याय यह एक दिव्य-आलोक है जो हमें निराशा के सघन अंधकार से बचाता है और वह दिव्य-दृष्टि हमें एक ऐसी विचारधारा की ओर ले जाती है, जहाँ पर सभी प्रकार के विरोधात्मक विचारों का दार्शनिक समस्याओं का निराकरण हो जाता है।

अनेकान्त अनन्त-धर्म वस्तु-स्वरूप की एक दृष्टि है, और स्वाध्याय एक सप्तमगीवाद ये दोनों उस ज्ञानात्मक दृष्टिकोण को अभिव्यक्त करने के लिए सापेक्ष बचन पद्धति है। अनेकान्त एक लक्ष्य है तो स्वाध्याय सप्तमगीवाद साधन है, उस समझाने का एक सुन्दर प्रकार है। अनेकान्त का जो क्षेत्र है वह बहुत ही व्यापक है और स्वाध्याय सप्तमगीवाद का क्षेत्र व्याप्य है। इस प्रकार इन दोनों में व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध है।

सप्तमगीवाद स्वाध्याय का आधारस्तम्भ है। पदार्थगत जो धर्म हैं वह सापेक्ष हैं, यही कारण है कि उसका विश्लेषण भी अपेक्षा दृष्टि से होना। इसी सन्दर्भ में यह एक तथ्य जानव्य है कि स्वाध्याय जहाँ पदार्थ का सापेक्ष विश्लेषण प्रस्तुत करता है, वहाँ सप्तमगीवाद पदार्थगत अनन्त-अनन्त धर्मों से प्रत्येक गुण-धर्म का तर्क-सगत विश्लेषण करने की प्रक्रिया को प्रस्तुत करता है।

यहाँ पर एक विचारणीय प्रश्न उपस्थित होता है कि यह सप्तमगी क्या है? और उसका उपयोग क्या है? प्रस्तुत प्रश्न का समाधान यह है कि प्रत्येक पदार्थ के स्वरूप प्रतिपादन में सात प्रकार के बचनों का प्रयोग किया जाता है। एक वस्तु में विरोधात्मक से एक धर्म के विषय में जो विधि निषेध की परिकल्पना की जाती है, उस धर्म के सम्बन्ध में सात प्रकार से विवेचन विश्लेषण सम्भव है इसीलिए इसे सप्तमगी कहते हैं। मग शब्द का शाब्दिक अर्थ है—विकल्प, प्रकार या भेद। प्रत्येक शब्द के दो अर्थ होते हैं—विधि और निषेध। प्रत्येक विधि के साथ निषेध जुड़ा हुआ है और प्रत्येक निषेध के साथ विधि। एकान्ततः न कोई विधि है और एकान्त रूप से न कोई निषेध है। प्रत्येक वस्तु के सम्बन्ध में जो भी विवेचन विश्लेषण किया जाता है वह द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की दृष्टि से दिया जाता है। इस सन्दर्भ में यह ज्ञातव्य है कि जिस वस्तु का विवेचन किया जा रहा है, उस विवेच्य वस्तु के साथ स्वात् पद का प्रयोग करना अतीव आवश्यक है, क्योंकि प्रधान अथवा गीत की विवक्षा सूचना इन पद के माध्यम से प्राप्त होती है।

स्वात् पद अस्-भूषि धातु से निष्पन्न हुआ है। स्वात् यह संस्कृत रूप है और इसका प्राकृत रूपान्तर निम्ना होता है। जैन दर्शन में इसका प्रयोग एक विशिष्ट अर्थ में किया गया है। इसका अर्थ है कर्षित्व किसी अपेक्षा से स्वात् की व्याकरण व्युत्पत्ति इस प्रकार है—अस् धातु का विधिविग्न लकार प्रथम पुरुष एक बचन का रूप है। जैन साहित्य का पर्यवेक्षण करने पर यह स्पष्ट रूप से ज्ञात होता है कि स्वात् को सापेक्ष विधान का वाचक अन्वय अन्तर्गत अपने अनेकान्तात्मक विचार को प्रकट करने का साधन बताया गया है। स्वात् और कर्षित्व ये दोनों ही एक अर्थ के परिबोधक हैं। स्वात् श्रोता को विवक्षित धर्म का प्रधान रूप से ज्ञात कराता है और पदार्थ के अविवक्षित धर्मों के अस्तित्व की तत्पतिपक्षी धर्म की सूचना देता है इस पद के साथ किसी भी पदार्थ का विवेचन अधिक-से-अधिक सात प्रकार से हो सकता है। सात से भी अधिक प्रकारों में वस्तु का विश्लेषण सम्भव नहीं है। इसी कारण इसे सप्तमगी कहते हैं। वे सात धर्म इस प्रकार हैं :

- | | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| (१) स्वात् अस्ति घटः, | (५) स्वात् अस्ति अवक्तव्य घटः, |
| (२) स्वात् नास्ति घटः, | (६) स्वात् नास्ति अवक्तव्य घटः, |
| (३) स्वात् अस्ति नास्ति घटः, | (७) स्वात् अस्ति नास्ति अवक्तव्य घटः। |
| (४) स्वात् अवक्तव्य घटः, | |

प्रस्तुत सप्तमगी में अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये तीन ही मूलभूत मग हैं। इसमें से अस्ति, नास्ति, अस्ति अवक्तव्य, नास्ति अवक्तव्य ये तीन द्विसंयोगी मग हैं। इस तरह सात मग होते हैं। प्रत्येक मग निरवधारणात्मक है, वह कभी-कभी भी अनिश्चयात्मक नहीं हो सकता। यही कारण है कि अनेक बार एक ही का प्रयोग भी होता रहा है, जैसे कि स्वात् घट अस्त्येव। यहाँ पर एक का प्रयोग स्वच्छन्दव्य की अपेक्षा निश्चितरूपेण घट का अस्तित्व प्रकट करता है। यदि एक का प्रयोग नहीं हुआ, तथापि प्रत्येक कथन की निश्चयात्मक ही समझना चाहिए। स्वाध्याय सिद्धान्त ने सहोदास्य कथन का समर्थन नहीं किया है और वह अनिश्चय का भी समर्थक नहीं है।

अदि कोई भी बचन प्रयोग स्वाभाव से सम्बन्धित है तो वह बचन निश्चयात्मक है।

प्रत्येक पदार्थ स्वभाव, स्वशेष, स्वकार और स्वभाव की दृष्टि से सत् है और परब्रह्म, परलोक, परकाल, परभाव की अपेक्षा से असत् है इस प्रकार एक ही पदार्थ के सत् और असत् होने में कोई विरोध नहीं है।

स्वाभाव और सत्तामंगी इन दोनों में व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध रहा है। स्वाभाव व्याप्य है और सत्तामंगी व्यापक है। यहाँ तक कि प्रत्येक पदार्थ अनन्तवर्मात्मक है, एतदर्थ सत्तामंगी के स्थान पर अनन्तमंगी कही नहीं स्वीकार की जाये। उक्त प्रश्न चिन्तनीय है, इसका संतोधान भी अवश्य है। प्रत्येक वस्तु में अनन्त-अनन्त वर्म विद्यमान हैं और हर वर्म को सलक्ष्य में रखकर एक-एक सत्तामंगी बनती है, इससे यह स्पष्ट है कि अनन्त वर्मों की अनन्त सत्तामंगी होती है। यदि एक वर्म का ही भंग होता है तो अनन्त वर्मों की अनन्त मंगी ही सकती है पर यह कथन उचित नहीं है। वास्तविक स्थिति यह है कि एक वर्माश्रित एक सत्तामंगी है, इसलिए अनन्त वर्मों की अनन्त सत्तामंगियों संभव हैं।

सत्तामंगीभाव में प्रत्येक भंग स्वधर्म की प्रधानता होती है और दूसरे वर्म में गीण हो जाते हैं, प्रधानता और अप्रधानता इन दोनों की विभवा के लिए स्वायत्ता का प्रयोग होता है। स्वायत्त पद अहाँ विवक्षित वर्म का प्रमुख रूप से उपस्थापन करता है, वहाँ अविवक्षित वर्म का पूर्ण-रूपेण निषेध न कर उसका गीण रूप से उपस्थापन कर देता है।

स्वाभाव सिद्धान्त में पदार्थ के स्वरूप का विवेचन सापेक्ष दृष्टि से किया जाता है। सातो भगो का जो आधार है वह काल्पनिक नहीं है। बरन् वस्तु का विविध और व्यापक रूप ही है। सत्तामंगी में वस्तु के अस्तित्व और नास्तित्व के सम्बन्ध में गम्भीर विचारणा की गई है। इसमें जो अस्तित्व और नास्तित्व का विधान है, वह वास्तव में स्वचतुष्टय और परचतुष्टय के आधार पर है।

ये सातो ही बचन पद्धतियाँ अपने-अपने स्थान पर महत्वपूर्ण हैं और उतनी सार्थकता रखती है। यह सच है कि प्रत्येक भग अलग-अलग रूप में वस्तुत्व के एक वर्म की ही प्रकट करता है। उसके पदार्थ के संपूर्ण स्वरूप को नहीं इसीलिए जैन दर्शन का उन्मुख बोध है कि इन सत्तामंगी-पद्धतियों में से प्रतिपादन-कर्ता अपने मतव्य को अभिव्यक्त करने के लिए उन बचन-पद्धति का उपयोग करता है, उसके पूर्व वह स्वायत्ता का प्रयोग अवश्य करे। जिससे यह पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है कि वस्तु की जो स्थिति है, उसमें अन्य सम्भावनाएँ हैं।

ये सातो ही भंग जब सकलादेशी होते हैं, तब वे प्रमाणवाक्य कहलाते हैं और जब वे विकलादेशी होते हैं तब नयवाक्य कहलाते हैं। इसी प्रमुख आधार पर सत्तामंगी का वर्गीकरण दो प्रकार से हुआ—प्रमाणसत्तामंगी और नयसत्तामंगी।

यह जो पूर्णतः स्पष्ट है कि प्रत्येक वस्तु-तत्त्व में अनन्त-अनन्त गुण-धर्म विद्यमान है। किसी भी एक वस्तु का संपूर्ण रूप से परिज्ञान करने के लिए उन अनन्त शब्दों का प्रयोग करना अतीव आवश्यक है, किन्तु यह सम्भव ही नहीं है। क्योंकि अनन्त शब्दों का प्रयोग करने के लिए भी अनन्तकाल चाहिए। किन्तु, मानव का जो जीवन काल है, वह वास्तव में परिमित है। अनन्तकाल नहीं है, इस पर से यह स्पष्ट हो जाता है कि कोई भी मनुष्य अपने समग्र जीवन में एक भी पदार्थ का पूर्णतया प्रतिपादन नहीं कर सकता। इसलिए एक शब्द के द्वारा ही संपूर्ण अर्थ का परिचोष करना होता है। यह तथ्य आत्म्य है कि बाह्य दृष्टिकोण से ऐसा भी परिज्ञात होता है कि वह एक ही वर्म का प्रतिपादन कर देता है। किन्तु, प्राधान्यवृत्ति अर्थात् अनेदोपचार की दृष्टि से एक शब्द के द्वारा एक वर्म का कथन होने पर भी अवक्ष रूप से अनन्त-वर्मात्मक संपूर्ण गुण वर्मों का युगपत् प्रतिपादन हो जाता है। एक ही शब्द से अनन्त गुण वदार्थों के पिण्ड स्वरूप संपूर्ण वस्तु का युगपत् परिज्ञान हो जाता है। इसको प्रमाण-सत्तामंगी कहते हैं।

इस विराट् विषय की प्रत्येक वस्तु गुण और पर्याय स्वरूप है। गुण और पर्याय इन दोनों का परस्पर भेदाभेद सम्बन्ध है। जिस समय में भेद दृष्टि से वस्तु के स्वरूप का ज्ञान किया जाता है। इयं पदार्थ को गीण और पर्याय स्वरूप अर्थ को मुख्य माना जाता है। इसी को नय-सत्तामंगी कहते हैं। नय-सत्तामंगी में भेदवृत्ति या भेदोपचार का कथन किया जाता है।

इन दोनों में मुख्य रूप से अन्तर यह है कि नय विकलादेश है और प्रमाण सकलादेश है। जिस समय प्रमाण सत्तामंगी के द्वारा पदार्थ का युगपत् परिचोष होता है, उस समय गुण और पर्यायों में काल, आत्मरूप, अर्थ, सम्बन्ध, उपकार आदि अनेकवृत्ति का उपचार होता है और अस्ति या नास्ति प्रवृत्ति किसी भी पद से गुणपर्याय स्वरूप वस्तु का युगपत् परिज्ञान होता है। जिस समय नयसत्तामंगी के द्वारा वस्तु-तत्त्व का अधिगम किया जाता है, उस समय गुण पर्याय में काल आत्मरूप अर्थ आदि के द्वारा भेद का उपचार होता है और अस्तित्व नास्तित्व प्रवृत्ति किसी शब्द के द्वारा ही इत्यन्त अस्तित्व नास्तित्व आदि किसी एक विवक्षित गुण पर्याय का प्रमुख रूप से क्रमशः प्रतिपादन होता है।

प्रमाण और नय इन दोनों की जो विभवा है, वह वस्तुतः पदार्थगत अनेकता के परिचोष के निम्न है और सत्तामंगी की जो व्यवस्था है वह तत्त्वतिपायक बचन-पद्धति को समझने के लिए है। स्वाभाव से सत्तामंगी का गंभीर रहस्य रहा हुआ है।

प्रस्तुत विषय अपने आप में गंभीरता को लिए हुए हैं, तथापि विषय की गंभीरता को सुस्पष्ट करने के लिए उस विविध पहलू पर पर्याप्त प्रकाश डालने का विनम्र प्रयत्न चल रहा है कि स्वाभाव सिद्धान्त में विविध विवक्षाओं से पदार्थों की सत्यता का व्याख्यान किया

जाता है। सत्य विराट् और अक्षय है। शब्दों के असीम घेरे में वस्तु के अनन्त-अनन्त गुणों की व्याख्या करना कदापि संभव नहीं है, किन्तु यह भी आतम्य है कि उसके केन्द्र में मुख्य पहलुओं को अनन्त-अनन्त रूप में समाहार रूप में समझकर उस पदार्थ की अवगणना का परिचय किया जाता है। इस सिद्धान्त की दीर्घ गरिमा स्वयमेव सिद्ध है कि वह विभिन्न दृष्टियों को एक ही केन्द्र में संस्थापित करता है और वस्तु की सत्यता का विवेचन करता है, इससे यह स्पष्ट होता है कि स्याद्वाद समस्त विरोधात्मक विचारों को शांत करता है। वस्तु के स्वरूप का सच्चा परिचायक है। इस सिद्धान्त के अभाव में पण-पण पर विस्वाद सदैव रहते हैं। जब अनेकाल्पाय स्याद्वाद की कल्याणकारिणी महार्गमा में रहता है, तब किनारों के मिथ्यावादों का निराकरण भी स्वतः हो जाता है। यह मौलिक और विशिष्ट वाद अपनी अलौकिक शिथिल नयी की तरल उत्तान तरंगों से तर पित होता है और वह अनेकात्मक पदार्थ के विषय में सुस्पष्ट रीत्या प्रतिपादन करता है।

सारपूर्ण शब्दों में यह कथन भी समुचित होगा कि जैन दर्शन में समन्यायात्मक दृष्टिकोण को लेकर स्याद्वाद का आविष्कार हुआ। विविध दृष्टियों को यथाप्रसंग कभी मुख्य तो कभी गौण करने पर समन्वय रूपी नवनीत उपलब्ध होता है। यह समन्वय विधि यथार्थ-वाद की आधारभूमि पर निर्मित है। अतः स्याद्वाद सिद्धान्त की व्यापक परिधि में निरपेक्ष काल्पनिक दृष्टिकोण का अवकाश नहीं है।

वस्तुतः स्याद्वाद दार्शनिक विवादों में वैचारिक समन्वय की संस्थापना करता है और वह दार्शनिक क्षितिज पर सहज किरण दिशा-कर की भाँति दीप्तिमान है, और उसकी दिव्य रश्मियाँ युग-युग तक विकीर्ण होती रहेंगी।

स्यात् अर्थात् किसी अपेक्षा से कहना स्याद्वाद है। एक पदार्थ में बहुत से विरोधी प्रतीत होने वाले स्वभाव होते हैं। सबका वर्णन एक बार या एक ही काल में नहीं हो सकता, एक का ही हो सकता है। जिस काल में जिस स्वभाव का कथन करना हो, उसके साथ स्यात्—कश्चित् वत् या किसी अपेक्षा से का प्रयोग करना ही स्याद्वाद है। उदाहरण के लिए एक पुत्र एक समय में पिता, पुत्र, भाई, भान्जा, मामा आदि अनेक रूपों से युक्त होता है। उसके किसी एक रूप का कथन इस प्रकार करना चाहिए—स्यात् पिता है अर्थात् किसी अपेक्षा से (अपने पुत्र की अपेक्षा से) पिता है। स्यात् पुत्र है अर्थात् किसी अपेक्षा से (अपने माता-पिता की अपेक्षा से) पुत्र है। स्यात् भ्राता है अर्थात् अपने भ्राता या भगिनी की अपेक्षा में भ्राता है, इत्यादि। इसी प्रकार आत्मा भी अस्ति स्वभाव, नास्ति स्वभाव, नित्य स्वभाव, अनित्य स्वभाव, एक स्वभाव, अनेक स्वभाव आदि विरोधी स्वभावों का वादक है। इन्हीं विरोधी स्वभावों को समझने के लिए सात भग कहें जाते हैं, जो गुरु-शिष्य के मध्य सात्व्य प्रश्नोत्तर हैं। जैसे —

१. क्या आत्मा नित्य है ? हा, आत्मा सदा बने रहने के कारण नित्य है—स्यात् आत्मा नित्यः स्वभावः।
२. क्या आत्मा अनित्य है ? हा, अवस्थाओं को परिवर्तित करते रहने के कारण आत्मा अनित्य है—स्यात् आत्मा अनित्यः स्वभावः।
३. क्या आत्मा नित्य अनित्य दोनों है ? हा, आत्मा एक ही काल में नित्यानित्य स्वभावों से युक्त है—स्यात् आत्मा नित्यानित्य स्वभावः। जैसे मोने की अंगूठी को तोड़कर कुण्डल बनाने पर उसमें सोना नित्य है, किन्तु कुण्डल या अंगूठी रूप पर्याय अनित्य है।
४. क्या हम दोनों को एक साथ नहीं कह सकते ? हा, शब्दों में चर्चित न होने से आत्मा अवस्तव्य है—स्यात् आत्मा अवस्तव्यः स्वभावः।
५. क्या अवस्तव्य होते हुए नित्य है ? हा, जिस समय अवस्तव्य है, उस समय नित्य भी है—स्यात् आत्मा नित्यावस्तव्यः स्वभावः।
६. क्या अवस्तव्य होते हुए अनित्य है ? हा, जिस समय अवस्तव्य है, उस समय अनित्य भी है—स्यात् आत्मा अनित्यावस्तव्यः स्वभावः।
७. क्या अवस्तव्य होते हुए नित्यानित्य भी है ? हा, जिस समय अवस्तव्य है, उस समय नित्यानित्य भी है—स्यात् आत्मा नित्यानित्यावस्तव्यः स्वभावः।

इस प्रकार किसी भी पदार्थ को समझने के लिए स्याद्वाद आवश्यक है। जब तक स्याद्वाद से पदार्थ को न समझेंगे तब तक हम पदार्थ को ठीक नहीं समझ सकते। प्रत्येक पदार्थ में स्व को अपेक्षा से भाव तथा पर की अपेक्षा से अभाव होता है, अतः एक पदार्थ को दूसरे से पृथक् समझने के लिए यह सिद्धान्त वर्णवत् है। राजबालिककार अकलंकदेव ने कहा भी है—स्वपरादानाशौहृदव्यवस्थापादं साधु वस्तुनो वस्तुत्वम्।

(आचार्यरत्न की देशभूषण जी महाराज कुल उपदेश-सार-संग्रह, भाग-६, दिल्ली, की० लि० सं० २४७० से उद्धृत)

अन्य दर्शनों में अनेकान्तवाद के तत्त्व

श्री सुब्रत मुनि शास्त्री

जैन दर्शन का सर्वाधिक विशिष्ट सिद्धान्त 'अनेकान्तवाद' है। 'अनेकान्तवाद' शब्द तीन शब्दों के मिलने से बना हुआ संयुक्त शब्द है। ये तीन शब्द हैं—अनेक + अन्त + वाद। 'अनेकान्तवाद' शब्द का अर्थ इन तीनों शब्दों के अनुरूप ही है। अनेक का सीधा-सा अर्थ है—एक न होकर बहुत, अन्त का अर्थ है—धर्म अथवा गुण और वाद का अर्थ यहाँ पर कथन है।

जैन दर्शन के मूलतत्त्व के अनुसार जगत् की प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मों का पुञ्ज है, असंख्य गुणों का समूह है। इसीलिए उस सिद्धान्त को अनेकान्तवाद कहा जाता है, जिसमें वस्तु के किसी एक धर्म का नहीं, अपितु सम्पूर्ण समस्त धर्मों का समावेश किया जाता है। एक मनीषी आचार्य ने अनेकान्तवाद का स्वरूप बताते हुए कहा है **अनन्तधर्मवर्त्मकं वस्तु**। तत्त्व क्या है? इसके उत्तर में कहा गया है कि—**अनन्तधर्मवर्त्मकमेव तत्त्वम्**।

वस्तु अपने आप में अनन्त है, पर उसके समग्र रूप को कभी एक साथ ध्येय नहीं किया जा सकता। अनेकान्तवाद वस्तु 'वाद' अर्थात् विवाद नहीं है, वह तो एक प्रकार का सबाध है। अतः अनेकान्त के साथ प्रचलित अर्थ में 'वाद' न लगाकर 'दृष्टि' लगाना ही अधिक उपयुक्त है। अनेकान्त-दृष्टि, वह दृष्टि है जिसमें किसी एक ही धर्म और गुण को नहीं पकड़ा जाता बल्कि एक को प्रधानता दी जाती है। जब एक को प्रधानता दी जाती है तो यह स्वाभाविक है कि शेष को गौणता प्राप्त हो जाती है। गौण-प्रधान-भाव में वस्तु का कथन करना यही अनेकान्त-दृष्टि अथवा अनेकान्तवाद कहा जाता है। जैसा कि पहले बताया गया है— 'वाद' का अर्थ है—कथन करना।

भगवान् महावीर ने जो कुछ कहा था वह उनके कहने में अनेकान्तमय नहीं हुआ, लेकिन पदार्थों की जैसी स्थिति थी, वैसा ही उनका कथन था। यथार्थ का ज्ञाता एव द्रष्टा ही यथार्थ-भाषी होता है, अन्यथा-भाषी नहीं।

अनेकान्त-दृष्टि अथवा अनेकान्तवाद, क्या जैन परम्परा का ही एकमात्र सिद्धान्त है? क्या वैदिक परम्परा में और बौद्ध परम्परा में इस प्रकार के विचार उपलब्ध नहीं हैं? निश्चय ही वहाँ पर भी इस प्रकार के विचार उपलब्ध होते हैं। वैदिक-परम्परा का आदि-ग्रन्थ 'ऋग्वेद' माना जाता है, बल्कि विरच की समस्त पुस्तक में उसे प्रथम पुस्तक माना जाए तो भी अनुचित नहीं होगा। ऋग्वेद में इन प्रकार के विचारों के शुद्ध बीज यज्ञ-तन विचरे हुए उपलब्ध होते हैं। ऋग्वेद में एक स्थान पर कहा है—**एकं सत् विश्वा बहुधा बधन्ति**। सत्य एक ही है, किन्तु विद्वान् लोग उसका कथन अनेक प्रकार से करते हैं। मुषकोपनिषद् में एक सिध्य ने गुण में प्रश्न किया, "वह कौन-सी वस्तु है, जिसके ज्ञान से वस्तुमात्र का ज्ञान हो जाता है?" इसके उत्तर में गुण ने कहा था **एकेन ब्रह्मिण्येन विशातेन ब्रह्मेयं विशातं स्यात्**। मिट्टी के एक क्लेब को जान लेने पर सारी मिट्टी का ज्ञान हो जाता है। इसी प्रकार का प्रश्न छान्दोग्योपनिषद् में पूछा गया है। इस प्रकार यह ज्ञात होता है कि उपनिषद् काल के ऋषियों ने भी इस अनेकान्त पर अवश्यमेव विचार किया होगा।

बौद्ध-परम्परा में अनेकान्तवाद और अनेकान्त-दृष्टि जैसे शब्दों का प्रयोग तो नहीं है, हाँ, जैन-परम्परा के स्याद्वाद से मिलता-जुलता एक शब्द बौद्ध-परम्परा के साहित्य में उपलब्ध होता है—'विमज्जवाद्'। विमज्जवाद् का प्रयोग सुप्रसिद्ध जैन अष्टा-सूत्र 'सूयगड' में भी किया गया है—**विमज्जवाद्वा च विमगगरेखा**। विमज्जवाद् का सामान्य अर्थ है—विभाग करने का कथन करना। बुद्ध जब किसी भी तत्त्व का प्रतिपादन करते हैं, तब वे सपेक्षतावाद को ध्यान में रखकर ही कथन करते हैं। बौद्ध परम्परा का मध्यम मार्ग एक प्रकार से जैन परम्परा के स्याद्वाद और अनेकान्तवाद का ही एक अन्त है। जैन दर्शन जिस प्रकार जगत् को मनु एव अमनु कहता है, उसी प्रकार माध्यमिक बौद्ध भी कहता है। अस्तित्व और नास्तित्व ये दोनों अन्त हैं, बुद्ध और अजुद्धि ये दोनों भी अन्त हैं। तत्त्वज्ञानी इन दोनों अन्तों को त्यागकर मध्य में स्थित होता है। समाधिपराज-सूत्र में कहा गया है—

अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता
बुद्धि-अबुद्धि इमेऽपि अन्ताः।
तस्माद् उभे अन्त विवर्जयित्वा,
मध्ये हि स्थान प्रकरोति पण्डित ॥

इस प्रकार बौद्ध-परम्परा को भी अनेकान्तवाद, किसी न किसी रूप में अभिमत रहा है।

मृगान देश के महान् विचारक एवं दार्शनिक सुकरात, अफलातू और अरस्तू ने भी अपने विचारों के प्रतिपादन में ज्ञातभाव अथवा अज्ञातभाव से अनेकान्त का कथन किया ही है। सुकरात को अपने ज्ञान की अपूर्वता का, उसकी अल्पता का पूरा परिज्ञान था। इस मर्यादा के भान को ही उसने ज्ञान अथवा बुद्धिमत्ता कहा है। वह कहा करता था कि—“मैं जानी हूँ क्योंकि मैं जानता हूँ कि मैं अज्ञ हूँ। दूसरे लोग जानी नहीं हैं। क्योंकि वे यह नहीं जानते हैं कि वे अज्ञ हैं”। सुकरात के इस कथन से यह सिद्ध होता है कि उसका कथन अनेकान्तवाद के अनुरूप है। सुकरात के शिष्य प्लेटो ने कहा था कि हम लोग सागर के किनारे सेलने वाले उन बच्चों के समान हैं जो अपनी सीपियों से सागर के अन्तर्ग जल को नापना चाहते हैं। सत्य यह है कि हम सीपियों में पानी भर-भरकर कभी उसे जाली नहीं कर सकते। फिर भी अपनी छोटी-छोटी सीपियों में जो पानी इकट्ठा करना चाहते हैं, वह उस महासागर का ही एक भाग है, इसमें किसी प्रकार का संशय नहीं रह जाता। अफलातू का यह कथन स्याद्वाद और अनेकान्तवाद के अत्यन्त निकट है।

अरस्तू कहा करता था कि एक ओर अत्याचार है और दूसरी ओर अनाचार है। उन दोनों के बीच में जो कुछ है वही सदाचार है। क्योंकि अत्याचार और अनाचार दोनों पापपूर्ण हैं। जब तो एकमात्र सदाचार है, जो दोनों के मध्य स्थित है, जो मध्य में स्थित होता है वही वस्तु धर्म होता है। अरस्तू के इस कथन में अनेकान्त स्पष्ट ही परिलक्षित होता है। अग्रे ही उसका कथन अनेकान्तवाद अथवा स्याद्वाद शब्दों में न किया गया हो।

जर्मनी का महान् दार्शनिक ‘हिगेल’ अपने युग का एक महान् विचारक था और समन्वयवादी विचारक था। दर्शनशास्त्र में इसके युग से पूर्व जो कुछ निष्ठा गया था और स्वयं उसके युग के अन्य दार्शनिकों ने जो कहा था, उससे जहाँ-जहाँ विसर्गित रह गई थी, हिगेल ने अपनी सम्पूर्ण शक्ति उसकी संगति और समन्वय में लगा दी थी। उनका कथन सापेक्षता को लेकर होता था। वर्तमान युग में भारत में समन्वयवादी विचारधारा को आगे बढ़ाने में स्वामी विवेकानन्द जी ने महत्वपूर्ण कार्य किया था। भारतीय दर्शनों में स्वामी जी ने जो एक निकट का समन्वय देना था, उसी का प्रतिपादन उन्होंने यूरोप में जाकर किया था। इस प्रकार स्वामी विवेकानन्द जी ने वही कार्य किया जो कार्य परम्परा के जैन-आचार्य करते आ रहे थे। इस प्रकार देखा जाता है कि अनेकान्तवाद सर्वत्र व्याप्त है। उसे अनेकान्तवाद अथवा स्याद्वाद इन शब्दों से अभिविहित किया जाए अथवा न किया जाए, पर भारत के समस्त दर्शनों में और पाश्चात्य दर्शनों में भी यथ-यथ किसी-न-किसी रूप में उसे स्वीकार किया ही गया है। मध्य में कभी टक्कार नहीं किया जा सकता।

जैन परम्परा के दार्शनिकों में अनेकान्तवाद का प्रतिपादन तात्त्विक शैली से प्रस्तुत करने वाले आचार्य सिद्धदेव विचारक रहे हैं। उन्होंने अपने ‘सम्यक्तिसूत्र’ नामक ग्रन्थ में अनेकान्त-दृष्टि पर व्यापक रूप में विचार किया है। आचार्य समन्तमज्जी ने अपने ‘आप्तसीमांश’ ग्रन्थ में स्याद्वाद का प्रतिपादन तात्त्विक शैली में किया है। वैने तो जैन-परम्परा के प्रत्येक दार्शनिक ने कम या अधिक रूप में अनेकान्तवाद और स्याद्वाद के सम्बन्ध में कुछ निष्ठा ही है किन्तु उक्त दोनों आचार्यों ने तो अपनी सम्पूर्ण शक्ति अनेकान्तवाद और स्याद्वाद के स्थापन में ही लगा दी थी।

कुछ विद्वान् अनेकान्तवाद और स्याद्वाद को एक-दूसरे का पर्यायवाची समझ लेते हैं। परन्तु यह उचित नहीं है, क्योंकि अनेकान्त एक वस्तुपरक दृष्टि है, एक वस्तु सम्बन्धी विचार है, वस्तु के सम्बन्ध में सोचने की एक पद्धति है। स्याद्वाद का अर्थ है—वस्तु का विभिन्न गुण-कर्मों की अपेक्षा विशेष से कथन करना। अनेकान्त दृष्टि को जिस भाषा और जिस पद्धति से अभिव्यक्त किया जाता है; वास्तव में उसे ही स्याद्वाद कहा जाता है।

प्राचीन युग में भारतीय दर्शनों में अनेक वाद-विवाद, प्रविचार दृष्टिगोचर होते हैं। जहाँ वाद होता है वहाँ प्रतिवाद अवश्य ही होता और जहाँ प्रतिवाद होता है वहाँ सचय अवश्य होता ही। इस स्थिति में सचय को टाटने के लिए अथवा वाद-विवाद की कटुता को मिटाने के लिए किसी ऐसे सिद्धान्त की आवश्यकता थी, जो उनमें समन्वय स्थापित कर सके। उस युग की इस मांग को अनेकान्तवाद ने पूरा किया था। यद्यपि अनेकान्त का लक्षण जैन-परम्परा को छोड़कर अन्य सभी परम्परा के विद्वानों ने किया था, तथापि उसे किसी न किसी रूप में स्वीकार भी अवश्य किया गया। जैन वेदान्त-दर्शन एकान्त-नित्यवादी दर्शन रहा है और बौद्ध-दर्शन एकान्त-अणिगणवादी दर्शन रहा है। सत् क्या है? इसके उत्तर में वेदान्त कहता है कि वह एक है और नित्य है। बौद्ध-दर्शन कहता है—सत् अनेक है और वे सब क्षणिक है। इस प्रकार भारत में दोनों प्रसिद्ध दार्शनिक-यथ एक-दूसरे के विरोध में खड़े थे। यह कहना होगा कि साथ में सत्य को एकान्त नित्य और एकान्त अनित्य में मानकर परिणामी-नित्य कहा था। इसका अर्थ यह है कि परिणामस्वरूप ने कुछ सीमा तक उस कटुता को दूर करने का प्रयत्न अवश्य किया था, परन्तु पूर्णतः नहीं। क्योंकि साथ में अपने अभिमत पक्षीय सत्यों में से एक पक्ष को कटवत् नित्य माना है। उसने एकमात्र प्रकृति को ही परिणामी माना है। बेतन को परिणामी नहीं माना। समस्या का समाधान होकर भी नहीं हो सका। वाद-प्रतिवाद की परम्परा का कम चलता रहा, उसका अन्त न हुआ।

अनेकान्त-दृष्टि में और स्याद्वाद् में समग्रवाद एवं प्रतिवाद दूर हो जाता है। अनेकान्तवाद की व्यवस्था ही इस प्रकार की है कि उसमें किसी भी प्रकार के बाध-विबाध की स्थान रहता ही नहीं। जैन-दार्शनिकों से यह पूछा गया कि आपके यहां सत्य अनित्य है अथवा नित्य। तब उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा—नित्य भी और अनित्य भी। कैसे और क्यों? इस दार्शनिक सनातन प्रश्न का समाधान उन्होंने दो दृष्टियों से किया—द्रव्य-दृष्टि से और पर्याय-दृष्टि से।

द्रव्य-दृष्टि से जगत् की प्रत्येक वस्तु नित्य है और पर्याय-दृष्टि से बिम्ब की प्रत्येक वस्तु अनित्य है। जैन-दार्शनिकों ने कहा सत् भी सत्य है और असत् भी सत्य है। दोनों में दृष्टि का भेद है। दोनों में दृष्टि का अन्तर है। क्या घर में रहते वाला एक व्यक्ति अपने पिता की अपेक्षा पुत्र और अपने पुत्र की अपेक्षा पिता नहीं हो सकता? पितृत्व और पुत्रत्व में विरोध प्रतीत होने पर भी विरोध नहीं है, क्योंकि दृष्टि भिन्न-भिन्न है। तब फिर जगत् की एक ही वस्तु नित्य भी और अनित्य भी क्यों नहीं हो सकती? उससे भी किसी प्रकार का विरोध दृष्टि-बोधर नहीं होता, क्योंकि दोनों की अपेक्षा भिन्न-भिन्न है। जगत् के प्रत्येक पदार्थ में जो परिवर्तन परिलक्षित होता है, वह पर्याय की अपेक्षा से है। उसकी सत्ता का कभी लोप नहीं होता—यह द्रव्य की अपेक्षा से उचित है। क्या एक ही व्यक्ति बालक, तरुण और वृद्ध नहीं हो सकता। फिर भी यह सत्य है कि तीनों अवस्थाओं में परिवर्तन आता है इसे झूठाला नहीं जान सकता। यह भी सत्य है कि तीनों अवस्थाओं में व्यक्ति एक ही है, भिन्न नहीं। जैन-दर्शन की यही अनेकान्त-दृष्टि है और यही अनेकान्त-सत्य या वाद है।

□ 'नासदासीन्न सदासीत्तदानीम्' १, अष्टौषेध, १०/१२६/१

'यद्यपि सदासात्मकं प्रत्येक विलक्षण भवति तथापि भावाभावयो सहवन्मानमपि संभवति' १, उपर्युक्त पर साधन-भाष्य

□ 'तदेजति तर्जजति तद्दूरे तदनतिके' १, ईशोपनिषत्, ५

'अणोरणीयान् महतो महीयान्' १, कठोपनिषत्, २/२०

'नवसकचामृतं च यत्' १, ब्रह्मोपनिषत्, २/५

'अस्तीति काश्यपो अयं एकोऽन्तः' नास्तीति काश्यपो अयं एकोऽन्तः यदनयोर्द्वयोः अनयोर्मध्यं तदकृष्य अनिर्दशनं अप्रतिष्ठं अनाभासं अनिकेतं अविज्ञप्तिक्तं यमुच्यते काश्यप मध्यमप्रतिपदधर्माणां १, काश्यपपरिचरितेन, महाभाष्य सूत्र

□ 'विरोधस्तावदेकान्ताद्वस्तुमत्र न युज्यते' १, जीर्णोपनिषत्, काश्मिरिक

'...तस्मात् प्रमाणबलेन भिन्नाभिन्नत्वमेव युक्तम् । ननु विरुद्धौ भेदाभेदौ कथमेकस्य स्याताम् । न विरोध, सह दर्शनात् । यदि हि 'इदं रजतम्, नेदं रजतम्' इतिवत् परोस्परोपमर्दनभेदाभेदौ प्रतीयेयाताम् ततो विरुद्धयेयाताम् न तु तयोः परोस्परोपमर्दनं प्रतीति । इय गौरिति बुद्धिद्वयम् अपर्यायेण प्रतिभासमानमेकं वस्तुद्वयात्मकं व्यवव्यापयति समानाधिकरेण्य हि अभेदमापादयति अपर्यायत्वं च भेदम्, अतः प्रतीतिः सतादविरोधः । अपेक्षामेदाच्च, ... एव धर्मिणो द्रव्यस्य रसादिधर्मान्तररूपेण रूपादिभ्यो भेदं द्रव्यरूपेण चाभेदः...', आश्वलायीषका

□

इच्छन् प्रधानं सत्त्वाद्यैर्विच्छेदं गृह्णीत गुणैः ।

सांख्य मर्यादतां मुख्यो नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥

चित्रमेकमेकं च रूपं प्रामाणिकं वदन् ।

योगो वैशेषिको वाऽपि नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥

प्रत्यक्षं भिन्नाभासं मेधासो तद्विलक्षणम् ।

गुणज्ञानं चक्षुर्मेकं नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥

जातिव्यकत्वात्मकं वस्तुं बदन्नुपभोचिम् ।

भट्टो वापि मुरारिर्वा नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥

अवदत् परमार्थेन वदत् च व्यवहारतः ।

बुधाणां ब्रह्मैवास्मीति नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥

बुधाणां भिन्नाभिन्नार्थान्तरभेदव्यपेक्षया ।

प्रतिक्षिपेदुनो जेवाः स्याद्वाद् सार्वतान्त्रिकम् ॥', अष्टावल्सर, ४५-४१

—सम्पादक

सत्यान्वेषण भारतीय दर्शन का प्रमुख वैशिष्ट्य है। द्रव्य और पर्याय—सत्य के दो पहलू हैं। सत्य के इस पक्षार्ध विषय को भारतीय चिन्तकों ने विविध रूपों में देखा है। अद्वैत-वेदान्त ने द्रव्य को परमाधिक सत्य मानकर पर्याय को काल्पनिक कहा है। बौद्धों ने पर्याय को पारमार्थिक बताया है, पर द्रव्य को काल्पनिक माना है। अन्य दार्शनिक इन ऐकान्तिक मतों का लण्डन-मण्डन करते प्रतीत होते हैं। समन्वयवादी जैन चिन्तकों ने सत्य को उत्पाद, व्यय और द्रौढ्य युक्त मानकर^१ द्रव्य तथा पर्याय—दोनों की परामर्श सत्यता का उद्घोष किया है तथा स्वसिद्धान्त को अनेकान्तवाद के नाम से प्रतिष्ठित किया है।

अनेकान्तवाद के 'अन्त' पद का अर्थ है—धर्म। अतः अनेकान्तवाद का शाब्दिक अर्थ है—वस्तु के अनेक या अनन्त धर्मों का कथन। जैन दर्शन के अनुसार प्रत्येक वस्तु, चाहे वह जीव हो या पुद्गल या इन्द्रिय जघत् या आत्मादि, उत्पाद, व्यय एवं द्रौढ्यशील है तथा नित्यता-अनित्यता, एकता-अनेकता, भाव-अभाव जैसे विपक्ष धर्मों से युक्त है। जो वस्तु नित्य प्रतीत होती है, वह अनित्य भी है। जो वस्तु क्षणिक दिखाई देती है, वह नित्य भी है। जहां नित्यता है, वहां अनित्यता भी है। वस्तु में इन द्वन्द्वात्मक विरोधों की मान्यता अनेकान्तवाद है और वस्तु की अनेकान्तात्मकता का कथन स्याद्वाद है।^२ वस्तुतः 'स्याद्वाद अनेकान्तवाद की कथन शैली है, जो वस्तु के विविध कार्यों को क्रमशः व्यक्त करती है। और विविध अपेक्षाओं से उनकी सत्यता भी स्वीकार करती है।'^३ अनेकान्तवाद और स्याद्वाद एक-दूसरे के पूरक हैं। प्रमेयफलक पर जो अनेकान्तवाद है, वही प्रमाणफलक पर स्याद्वाद है।

स्याद्वाद जैन दर्शन का एक प्राचीन तथा बहुचर्चित सिद्धान्त है। प्राचीनतम जैन ग्रन्थों में इसका स्पष्ट संकेत है। भगवती सूत्र (१२-२-६) में इसके तीन संगो की चर्चा है। अष्टाहुर में सूत्रकृतांग मे इसका विशेष उल्लेख किया है। कुन्दकुम्भाचार्य ने पंथास्तिकाय मे तथा समन्तसूत्र ने आप्तमीमांसा मे स्याद्वाद के सात संगो का विषाद विवेचन किया है। सिद्धसेन दिवाकर, अकलक, विद्यानन्द प्रभृति जैन नैयायिको ने इसे सुसम्बद्ध सिद्धान्त का रूप प्रदान किया है।

स्याद्वाद 'स्यात्' और 'वाद'—इन दो पदों से निष्पन्न है। 'स्यात्' पद सिद्धन्त प्रतिरूपक निपात है, जो अनेकान्त, विधि, विचार आदि अद्वैक अर्थों मे प्रयुक्त होता है। यहा यह 'अनेकान्त' श्लोक है।^४ 'स्यात्' कर्वाचित् (देश) और कदाचित् (काल) का भी वाचक होता है।^५ संभावना और सशय के अर्थ मे भी इसका प्रयोग प्राप्त होता है। स्याद्वाद के सदर्भ मे 'स्यात्' पद सशयायक नहीं है। इसका अर्थ है—अनेकान्त और यह अनेकान्त अन्तर्धर्मात्मक वस्तु का निवचयात्मक ज्ञान है, अतः 'स्यात्' शब्द भी निवचितायक है।^६ 'स्यात्' के इस अर्थ के साथ संभावना और सापेक्षता भी जुड़े हुए हैं।

'स्यात्' पद का प्रयोग किए बिना इष्ट धर्म की विधि और अनिष्ट धर्म का निषेध नहीं किया जा सकता, अतः पदार्थ का प्रतिपादन करने वाली प्रत्येक वाक्य-पद्धति के साथ 'स्यात्' पद का प्रयोग किया जाता है। यह दो अर्थों को नूतित करता है—

१. विधि शून्य निषेध और निषेध शून्य विधि नहीं हो सकती।

२. अन्वयी धर्म (द्रौढ्य या सामान्य) तथा व्यतिरेकी धर्म (उत्पाद और व्यय वा विशेष)—ये दोनों सापेक्ष हैं। द्रौढ्य-रहित

१. 'उत्पादव्ययद्रौढ्ययुक्तं सत्', तत्त्वार्थसूत्र, ५।२६

२. 'अनेकान्तात्मकार्यं कथं स्याद्वादः', आचार्य अकलक, लघीयसूत्र, ६२

३. मनुकर मुनि, अनेकान्त दर्शन, पृ० २०

४. 'स च सिद्धन्त (सिद्धन्त) प्रतिरूपको निपातः। तस्यानेकान्तविधिविचारानिष्ठं बहुवचनेषु समसयुग्मं इह विचारावभात् अनेकान्तात्मा नूतने'। तत्त्वार्थ-शास्त्रिक, ४।४२

५. 'सिद्धासौ विचारसाधो धर्मि वि अनेकेषु अत्येव बद्धते। नो वि एव कल्प वि काले वेते ति एतेषु अनेषु बद्धमानो वेतन्वो'। कथाव्याहृद, भाग १, पृष्ठ ३७

६. 'स्याद्वादी निवचितायः नवेसितवाचात्मकवस्तुविचार्यात्', तत्त्वार्थशास्त्रिक, ५।६

उत्पाद-व्यय और उत्पाद-व्यय-रहित धौव्य कहीं भी उपलब्ध नहीं हो सकता।

वस्तु का स्वरूप सर्वात्मिक नहीं है, अतः स्वरूप से उसकी विधि और पररूप से उसका निषेध प्राप्त होता है। उत्पाद और व्यय का क्रम निरन्तर चलता रहता है, अतः उत्पन्न पर्याय की अपेक्षा से वस्तु की विधि और अनुत्पन्न या विगत पर्याय की अपेक्षा से उसका निषेध प्राप्त होता है। स्यादाव का सिद्धान्त यह है कि विधि और निषेध वस्तुगत धर्म हैं। हव अग्नि का प्रयत्न करने है, इसलिए उसकी विधि का धर्म होता है कि अमुक देश में ज्वलि है। हव धूम के द्वारा अग्नि का अनुमान करते हैं तब साधक हेतु मिलने पर अमुक देश में उसकी विधि और बाधक हेतु मिलने पर उसका निषेध करते हैं किन्तु स्यादाव का विधि-निषेध वस्तु के वेग-काल से संबद्ध नहीं है। यह उसके स्वरूप-निर्धारण से संबद्ध है। अग्नि जब कभी और जहाँ कभी भी होता है वह अपने स्वरूप से होता है, इसलिए उसकी विधि उसके घटकों पर निर्भर है और उसका निषेध उन तत्वों पर निर्भर है जो उसके घटक नहीं हैं। वस्तु में विधि और निषेध—ये दोनों पर्याय एक साथ होते हैं। विधि-पर्याय होता है इसलिए वह अपने स्वरूप में रहता है और निषेध-पर्याय होता है, इसलिए उसका स्वरूप दूसरे से आक्रान्त नहीं होता। यही वस्तु का वस्तुत्व है।^१ इस स्वरूपगत विशेषता की सूचना 'स्यात्' शब्द देता है।^२

विभज्यवाद^३ और अजनावाद^४ स्यादाव के नामान्तर हैं। भगवान् महावीर ने स्वयं भी अनेक प्रश्नों के उत्तर विभज्यवाद की पद्धति से दिए हैं। जबन्ती ने पूछा—'भते सोना अच्छा है या जागना अच्छा है।' महावीर ने कहा 'जबन्ती ! कुछ जीवों का सोना अच्छा है और कुछ जीवों का जागना अच्छा है।' जबन्ती ने पुनः प्रश्न किया—'भते यह कैसे ?' महावीर का उत्तर था 'जो जीव अशर्मा हैं उनका सोना अच्छा है और जो धर्मी हैं, उनका जागना अच्छा है।' सोना ही अच्छा है या जागना ही अच्छा है, यह एकान्वी उत्तर होता। इसलिए महावीर ने प्रश्न का उत्तर विभाग करके दिया, एकान्वी दृष्टि से नहीं दिया।

अजनावाद के अनुसार द्रव्य और गुण के भेद एक अवेद का एकान्वी नियम स्वीकार्य नहीं। उसमें भेद और अवेद दोनों हैं। 'द्रव्य से गुण भिन्न हैं', यदि इस नियम को स्वीकृति दी जाय, तो द्रव्य और गुण दो नहीं रहने, एक ही जाते हैं। फिर 'द्रव्य से गुण'—इस प्रकार की वाक्य-रचना समझ नहीं। द्रव्य से गुण भिन्न है, यदि इस नियम को माना जाय, तो 'यह गुण इस द्रव्य का है'—इस प्रकार की वाक्य-रचना नहीं की जा सकती।

वस्तु स्वभावतः अनेकधर्मात्मक है। जो वस्तु मधुर प्रतीत है, वह कटु भी है, जो मृदु प्रतीत होती है, वह कठोर भी है। जो दीपक क्षण-क्षण बुझता और टिमटिमाता दिखाई पड़ता है, उसमें एकान्तक्षणिकता ही नहीं, द्रव्य रूप में स्थिरता भी है। 'जो दण्ड (गुणल) विरोधी प्रतीत होते हैं, उनमें परस्पर अविनाभाव सम्बन्ध है'—इस स्थापना के आधार पर अनेकान्त का मिद्वान्त अनन्त विरोधी युगलों को युगपत् रहने की स्वीकृति देता है।^५ पर इन विरोधी युगलों को एक साथ व्यक्त नहीं किया जा सकता। इनके युगपत् प्रतिपादन के लिए भाषा से कमिकता और सापेक्षता चाहिए। यह सापेक्ष कथन या प्रतिपादन नीली स्यादाव है, जिसके अन्ति (विधि), नास्ति (निषेध) और अवक्तव्य आदि के भेद से अधोलिखित सात विकल्प हैं :—

१. स्याद् अस्ति एव—किसी अपेक्षा से ही है।

२. स्याद् नास्ति एव—किसी अपेक्षा से नहीं ही है।

३. स्याद् अस्ति एव स्याद् नास्ति एव—किसी अपेक्षा से है ही और किसी अपेक्षा से नहीं ही है।

४. स्याद् अवक्तव्य एव—किसी अपेक्षा से अवक्तव्य ही है।

५. स्याद् अस्ति एव स्याद् अवक्तव्य एव—किसी अपेक्षा से है ही और किसी अपेक्षा से अवक्तव्य ही है।

६. स्याद् नास्ति एव स्याद् अवक्तव्य एव—किसी अपेक्षा से नहीं ही है और किसी अपेक्षा से अवक्तव्य ही है।

७. स्याद् अस्ति एव स्याद् नास्ति एव स्याद् अवक्तव्य एव—किसी अपेक्षा से है ही, किसी अपेक्षा से नहीं ही है और किसी अपेक्षा से अवक्तव्य ही है।

ये वचन विकल्प सत्ताधर्मों के नाम से प्रसिद्ध हैं।^६ इनमें प्रथम चार भूत मग है और अन्तिम तीन इन्हीं के विस्तार है। मूल भगो के स्पष्टीकरण के लिए एक व्यावहारिक उदाहरण प्रस्तुत है—

१. 'स्वपरात्मोपादानापोहृतमवस्थायाश्च हि वस्तुनो वस्तुत्वम्', तत्त्वार्थशास्त्र, ११६

२. मुनि मयमतः जैन न्याय का विकास, पृ० ६७

३. सुप्रसङ्ग, ११५१-२२

४. कलाव्यपट्टक, भाग १, पृ० २-१

५. मयवर्त, १२१२३-५४

६. मुनि मयमतः जैन न्याय का विकास, पृ० ६८

७. 'सप्तभिः प्रकारैश्चान्वित्याह सप्तधर्मैः', स्यादावमध्वरी

तीन व्यक्ति एक स्थान पर खड़े हैं। किसी आध्यात्मिक ने पूछा—'क्या आप इनके पिता हैं?' उसने उत्तर दिया—'हाँ (स्वाधर्म) —अपने इस पुत्र की अपेक्षा से मैं पिता हूँ। किन्तु इन पिताजी की अपेक्षा से मैं पिता नहीं हूँ (स्थानात्मिक)। मैं पिता हूँ भी, नहीं भी हूँ (स्वाधर्म-नास्ति), किन्तु एक साथ दोनों बातें नहीं कही जा सकतीं (स्वाधर्मवस्तव्यः)।—इसलिए क्या कहूँ?'

स्वाध्याय का एक शास्त्रीय उदाहरण है—घट, जिसका स्वरूप-नियमन जैन वार्शनिक सप्तमंगी के माध्यम से इस प्रकार करते हैं—

स्याद् अस्ति एव घटः —कर्मचिद् घट है ही।

स्याद् नास्ति एव घटः —कर्मचिद् घट नहीं है ही।

स्याद् अस्ति एव घटः स्याद् नास्ति एव घटः—कर्मचिद् घट है ही और कर्मचिद् घट नहीं है ही।

स्यादवस्तव्य एव घटः—कर्मचिद् घट अवस्तव्य ही है।

स्याद् अस्ति एव घटः स्यादवस्तव्य एव घटः—कर्मचिद् घट है ही और कर्मचिद् घट अवस्तव्य ही है।

स्थानास्ति एव घटः स्यादवस्तव्य एव घटः—कर्मचिद् घट नहीं है ही और कर्मचिद् घट अवस्तव्य ही है।

स्याद् अस्ति एव घटः स्थानास्ति एव घटः स्यादवस्तव्य एव घटः—कर्मचिद् घट है ही, कर्मचिद् घट नहीं है ही और कर्मचिद् घट अवस्तव्य ही है।

'स्याद् अस्ति एव घटः'—कर्मचिद् घट है ही। इस वाक्य में 'घट' विशेष्य और 'अस्ति' विशेषण है। 'एवकार' विशेषण से युक्त होकर घट के अस्तित्व धर्म का अवधारण करता है। यदि इस वाक्य में 'स्यात्' का प्रयोग नहीं होता तो 'अस्तित्व-एकात्मवाद' का प्रसंग आ जाता, जो ठूट नहीं है। क्योंकि घट में केवल अस्तित्व धर्म नहीं है, उसके अतिरिक्त अन्य धर्म भी उसमें हैं। 'स्यात्' शब्द का प्रयोग इस आपत्ति को निरस्त कर देता है। 'एवकार' के द्वारा सीमित अर्थ को वह व्यापक बना देता है। विवक्षित धर्म का असंदिग्ध प्रतिपादन और अविवक्षित अनेक धर्मों का संग्रहण इन दोनों की निष्पत्ति के लिए 'स्यात्कार' और 'एवकार' का समन्वित प्रयोग किया जाता है।^१

सप्तमंगी के प्रथम मंग में विधि की और दूसरे में निषेध की कल्पना है। प्रथम मंग में विधि प्रधान है और दूसरे में निषेध। वस्तु स्वरूपभूत नहीं है इसलिए विधि की प्रधानता से उसका प्रतिपादन किया जाता है और वह सर्वात्मक नहीं है, अतः निषेध की प्रधानता से उसका प्रतिपादन किया जाता है। जैसे विधि वस्तु का धर्म है वैसे ही निषेध भी वस्तु का धर्म है। स्व-द्रव्य की अपेक्षा से घट का अस्तित्व है। यह विधि है। पर-द्रव्य की अपेक्षा से घट का नास्तित्व है। यह निषेध है। उसका अर्थ यह हुआ कि निषेध आपेक्षिक पर्याय है—दूसरे के निमित्त से होने वाला पर्याय है। किन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं है। निषेध की शक्ति द्रव्य में निहित है। द्रव्य यदि अस्तित्वधर्मों और नास्तित्वधर्मों में हो तो वह अपने द्रव्यत्व को बनाए नहीं रख सकता। निषेध 'पर' की अपेक्षा से व्यवहृत होता है, इसलिए उसे आपेक्षिक या पर-निमित्तक पर्याय कहते हैं। वह वस्तु के शुरुआत-काल का काम करता है, एक के अस्तित्व में दूसरे को विधित नहीं होने देता 'स्व-द्रव्य' की अपेक्षा से घट है और 'पर-द्रव्य' की अपेक्षा से घट नहीं है—ये दोनों विकल्प इस सत्यता को प्रकट करते हैं कि घट मापेक्ष है। वह मापेक्ष है इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि जिस क्षण में उसका अस्तित्व है, उस क्षण में उसका नास्तित्व नहीं है। अस्तित्व और नास्तित्व (विधि और निषेध)—दोनों युग्मपत् हैं, किन्तु एक क्षण में एक साथ दोनों का प्रतिपादन कर सके—ऐसा कोई शब्द नहीं है। इसलिए युग्मपत् दोनों धर्मों का बोध कराने के लिए अवस्तव्य मंग का प्रयोग होता है। इसका तात्पर्य यह है कि दोनों धर्म एक साथ हैं, किन्तु उनका कथन नहीं किया जा सकता।^१

उक्त विवेचन का सार यह है कि स्वाध्याय के अस्ति, नास्ति और अवस्तव्य आदि मंग घट वस्तु के द्रव्य, क्षेत्र, काल तथा पर्याय पर निर्भर करते हैं। घट जिस द्रव्य से निर्मित है, जिस क्षेत्र, काल और पर्याय में है, उस द्रव्य, क्षेत्र, काल और पर्याय की दृष्टि से उसका अस्तित्व है, किन्तु अन्य-द्रव्य, अन्य-क्षेत्र, अन्य-काल और अन्य-पर्याय की अपेक्षा में उसका नास्तित्व है। इस प्रकार घट में अस्तित्व-नास्तित्व दोनों हैं, और इन युग्म धर्मों को एक साथ नहीं कहा जा सकता अतः वह (घट) अवस्तव्य भी है।

अस्त, नास्ति तथा अवस्तव्य—ये तीन मूल मंग हैं। शेष चार मंग इन्हीं धर्मों के योग-योग से निष्पन्न होते हैं,^१ अतः उनका विवेचन अनावश्यक है। सप्तमंगी से घटादि वस्तु के समय आवाभावात्मक, सामान्य-विशेषात्मक, नित्यानित्यात्मक और बाध्याबाध्यात्मक धर्मों का युग्मपत् कथन संग्रह है।

विधेय उदाहरणों से यह निष्कर्ष निकलता है कि स्वाध्याय का महत्व जितना धर्मों की गम्भीर पहचाना मुलहाने में है, उतना ही जीवन की अद्वितीय समस्याओं का निराकरण करने में भी है। यह अनुभवगम्य तथा मापेक्षसिद्ध होने के कारण व्यावहारिक जगत् की भाषा

१. बुद्धि मन्त्रमण, जैन धर्म का विकास, पृष्ठ ७०

२. वही, पृष्ठ ७०-७१

३. यशोधर, जैन दर्शनशास्त्र, १६-२०

है, तथापि साम्प्रदायिक आग्रह के कारण कतिपय दार्शनिकों ने इसकी कटु आलोचना की है। सांत्व्यरहित ने सत्यमयी नय को उन्नत व्यक्त का प्रभाव कहा है क्योंकि यह सत्य-असत्य, अस्तित्व-अनास्तित्व, एक-अनेक, भेद-अभेद तथा सामान्य-विशेष जैसे विरोधी धर्मों को एकत्र समेटने का उपक्रम करता है।¹ संकराचार्य ने स्वाध्याय को संशयवाद का पर्याय मान लिया है तथा इसके लक्षण में यह कहा है कि एक वस्तु में शीत व उष्ण के सामान विरोधी धर्म युगपत् नहीं रह सकते। वस्तु को विरोधी धर्मों से युक्त मानने पर स्वर्ग और मोक्ष में भी विकल्पतः भय-अभय और नित्यता-अनित्यता की प्रसन्नता होगी। स्वर्गादि के वास्तविक स्वरूप की अवधारणा के अभाव में किसी की इनमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती। इसी प्रकार विषयसनीयता एवं अविषयसनीयता के विकल्पो से व्यावहार्य आहत मन भी अशांत होगा।² रामानुजाचार्य के अनुसार भी स्वाध्याय अयोगिक है क्योंकि छाया तथा आतप के समान विरुद्ध अस्तित्व तथा अस्तित्वविहीन धर्मों का युगपत् होना असंभव है।³ तार्त्विक दृष्टि से विचार करने पर ये आलोचनाएँ असत्य सिद्ध होती हैं।⁴ स्वाध्याय वस्तु को एक ही अपेक्षा से शीत-उष्ण नहीं कहता। जल शीतल है, इसका अर्थ यह है कि वह गरम दूध या चाय की अपेक्षा शीतल है। जल उष्ण है, इसका अर्थ है कि वह बरफ की अपेक्षा गरम है। यह नहीं है कि जल में शीतलता और उष्णता एक साथ विद्यमान हैं। वस्तुतः जल अग्न्य वस्तु की अपेक्षा से शीतल और उष्ण है। इस अपेक्षा-भेद को न समझने के कारण ही सांत्व्यरहित आदि ने स्वाध्याय का विरोध किया है। प्रतिलेखन ने इन आलोचकों का उत्तर देते हुए कहा है कि वस्तु से सत्य का अभिधान उस (वस्तु) के रूप-द्रव्य-शेष-काल और भाव की अपेक्षा में होता है और उसके असत्य का अभिधान अन्य (वस्तु) के रूप-द्रव्य-शेष-काल एवं भाव की अपेक्षा से किया जाता है, अतः विरोध का अवकाश कहा है ?⁵ इसके अतिरिक्त 'स्यात्' का अर्थ, जैसा कि पहले कहा जा चुका है, न 'साध्य' है, न 'सम्बन्ध' है और न 'कदाचित्' ही। स्वाध्याय के सत्य में यह 'कथञ्चित्' या 'किसी अपेक्षा' का बाधक है। इसलिए 'स्वाध्याय' को संशयवाद कहना भ्रमक है। जहाँ संशय होता है, वहाँ परम्पर विरोधी अनेक धर्मों का युगपत् संक्रामक ज्ञान होता है, क्योंकि संशय साधक और बाधक प्रमाण का अभाव होने से अनिश्चित अनेक अणु का स्पर्श करता है और अनिश्चयात्मक स्थिति में रहता है। स्वाध्याय में यह नहीं होता। यहाँ परम्पर विरुद्ध सापेक्ष धर्मों का निश्चित ज्ञान होता है। वह अपेक्षाओं के बीच अस्थिर न रहकर, निश्चित प्रणाली के अनुसार वस्तु का बोध करता है।⁶ स्वाध्याय में निश्चय है, अतः इसे अनिश्चयात्मक संशयवाद मानना सर्वथा अनुचित है। शंकराचार्य के द्वारा स्वाध्याय की आलोचना और भी अधोभनीय नगती है क्योंकि उन्होंने स्वयं ही परमार्थ तथा व्यवहार की अपेक्षा से नामरूपात्मक जगत् के मिथ्यात्व और सत्यत्व का मिथ्यात्व प्रतिपादित किया है तथा उनके अनिवर्चनीयतावाद पर स्वाध्याय के प्रमुख अंगों का प्रभाव परिलक्षित होता है।

विद्वानो ने स्वाध्याय की तुलना अर्तु प्रपञ्च, नागार्जुन, हीनेल, काण्ट, बैडले, स्पेन्सर, हेरेक्लाइटस, ह्यूट्टेहट्टे प्रभृति दार्शनिकों के विचारों से की है,⁷ पर यह एक अन्य लेख का विषय है, अतः यहाँ इसकी चर्चा उचित नहीं।

वैज्ञानिक सापेक्षवाद के सत्य में स्वाध्याय का अध्ययन अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। वैज्ञानिकों ने इस बात को स्वीकार किया है कि हम वस्तु के स्वरूप को एकान्तदृष्टि से नहीं अभिप्रेत अनेकान्तदृष्टि से ही जान सकते हैं और विवेचन कर सकते हैं। विज्ञान की प्रयोगशाला से यह तथ्य सामने आया है कि वस्तु में अनेक धर्म और गुण भेद हुए हैं। प्रसिद्ध वैज्ञानिक आइन्स्टाईन आदि ने विषय में व्याप्त सापेक्षता के सिद्धान्त की कृति द्वारा एक छोटे-से परमाणु तक के अनन्त शक्ति और गुणों का होना सिद्ध कर दिया है।⁸ प्रोफेसर पी० सी० महालनबीस ने स्वाध्याय की सत्यमयी को सांख्यिकी (statistics) सिद्धान्त के आधार रूप में उपन्यस्त किया है।⁹

प्रस्तुत अध्ययन का निष्कर्ष यह है कि स्वाध्याय अस्तु-धर्म-विवेचन का व्यावहारिक तथा वैज्ञानिक सिद्धान्त है और अपनी इन विशेषताओं के कारण ही यह उल्लेख्य एवं लोकप्रिय भारतीय चिन्तन का प्रतिनिधित्व करता है।

१. तत्त्वसंग्रह, २११-३२७

२. ब्रह्मसूत्र भाष्य, २।२।३३

३. 'एकस्मिन्वस्तुनि अस्तित्वानस्तित्वबोधिरूपस्य व्यापारपञ्चगुणसंशयवात्', शारीरकभाष्य, २।२।३१

४. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I, पृ० ३०४

५. 'स्वरूपद्रव्यशेषकालाभाः सत्यम्, परस्परद्रव्यशेषकालाभाः असत्यम्, तथा च विरोधावकाशः', स्वाध्यायमञ्जरी, पृ० १७६, तुलनीय-स्वाध्याय-मुद्रावली, १, १६-२२

६. समुद्रर मुनि: अनेकाल दर्शन, पृ० २४-२६

७. T. G. Kalghatgi: Jaina View of life, पृ० २३-३२,

अनेकालदर्शन, पृ० २७ तथा जैन व्याख का विकास, पृ० ७२

८. अनेकाल दर्शन, पृ० २६

९. जैन व्याख का विकास, पृ० ७५-७७

समन्वय का मार्ग : स्याद्वाद

डॉ० अरुणलता जैन

“स्याद्वाद जैन दर्शन का एक अशेष किन्ना है जिसके अन्तर प्रतिवादियों के मोते प्रवेश नहीं कर सकते।”, महामहोपाध्याय पं० स्वामी राम मिश्र शास्त्री के स्याद्वाद के विषय में उक्त विचार बड़े ही समीचीन हैं। वस्तुतः स्याद्वाद जैन दर्शन में व्यवहृत अनेकान्त सिद्धान्त की एक पद्धति विशेष है जो वस्तु के अनन्त ज्ञानार्थों का प्रकारान्तर से प्रकाशन करती है। एकान्तिक, एकांशिक, एकांगिक दृष्टियों से समाज, राष्ट्र, निरक्षर में वैयक्तिक-विग्रह उत्पन्न होता है। स्याद्वाद उसका निवारक है साथ ही सत्य का निकट से परिचय कराता है।

स्याद्वाद वैज्ञानिक उपाय

यदि विचारगुर्बक देखा जाय तो वस्तु के परिज्ञान के साधन प्रत्येक व्यक्ति के समक्ष एक ही रूप में उसका ज्ञान उजागर नहीं करने। स्वाध्ययन और अनुभव के आधार पर पदार्थ के भिन्न-भिन्न रूप अनुभूति में आते हैं बिन्हे तर्क द्वारा सुझाया नहीं जा सकता और न भ्रमपूर्ण कहा जा सकता है। इन भिन्न-भिन्न दृष्टियों, अनुभूतियों पर अनेकान्त दृष्टि से विचार न करके जब सङ्कीर्ण-भाव से विचार कर एकान्त दृष्टि से असत्य मान लेते हैं, तब ऐसे विचार सचर्प का कारण बनते हैं। ऐसी दृष्टि बाने लोग एकान्तवादी होने के कारण सत्य के सर्वांगीण विकास से वंचित रह जाते हैं। जैन दर्शन का स्याद्वाद एक वैज्ञानिक उपाय है जो ऐसी तमोमय स्थिति को प्रकाशमान तथा गतिमान बनाता है।

स्याद्वाद का अर्थ

अब देखना यह है कि स्याद्वाद है क्या जिसमें सचर्प-निवारण तथा ज्ञान्ति-प्रसारण की शक्ति निहित है। स्याद्वाद यौगिक शब्द है, स्यात् + वाद, “स्यात् शब्द सङ्गति वाद स्याद्वाद।” स्यात् शब्द सापेक्षता की सिद्धि करता है जिसका अर्थ है कथंचित् तथा वाद का अर्थ है कथन। इस प्रकार ‘स्यात्’ सहित कथन होने के कारण यह पद्धति स्याद्वाद कहलाती है। किसी पदार्थ के शेष अनेक गुणों को नकारते नहीं बरन् गीण बनाकर तत्कालिक स्थित्यनुसार गुण विशेष का प्रमुख रूप से प्रतिपादन करना ही स्याद्वाद है।

सकलादेश, विकलादेश दृष्टि

यह कथन के साथ ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग एकान्त दृष्टि का निराकरण करती है। जब पदार्थ के अनन्त गुणों धर्मों पर दृष्टि रहती है तब इसे सकलादेश दृष्टि तथा पदार्थ के एक गुण धर्म विशेष को मुख्य तथा शेष गुणों को गीण बनाकर कथन किया जाय तो यह विकलादेश दृष्टि होती है। सकलादेश प्रमाण-दृष्टि तथा विकलादेश नय-दृष्टि कहलाती है। सङ्कट पदार्थ में रहे हुए अनन्त धर्मों को एक साथ विषय करने वाला प्रमाण है, “सकलादेश प्रमाणाधीन।” प्रमाण वस्तु को अखण्ड रूप में ग्रहण करता है। प्रमाण-दृष्टि में वस्तुगत समस्त धर्मों में विशेष, गीण स्थिति नहीं होती है। वस्तु किसी अपेक्षा से कथंचित् सत् है। इस कथन में वस्तु के एक अस्तित्व गुण का कथन है। उसमें निहित अनेक का नहीं। किन्तु यहां वस्तु का अभिप्राय प्रतिपादित अस्तित्व गुण के साथ, उसमें निहित अविवक्षित नास्तिकत्व, अवक्तव्य आदि गुणों के कथन से भी है। नय की दृष्टि से वस्तुगत अन्य विवक्षित-धर्म गीणता की दृष्टि में आते हैं। जबकि प्रमाण-दृष्टि से ये सभी धर्म एक गुण के प्रतिपादन द्वारा एकसाथ ग्रहण कर लिये जाते हैं। एक वस्तु में अविरोध रूप में सत्-असत् आदि धर्म की कल्पना की जाती है। इस प्रकार सातों में से किसी-किसी धर्म की मुख्यता से समान धर्मों के ग्रहण करने में प्रमाण सत्यधर्मी प्रतीत होता है। ये दोनों दृष्टियाँ सात नामों से निविष्ट हैं :—

१. “एकनिम्न विरोधेन प्रमाणनयवाच्यत।

इवादि कथना या च सत्यमधीति सा भवति।”, पंचास्तिका १४/३०/१५

१. स्यात् अस्ति
२. स्यात् नास्ति
३. स्यात् अस्ति नास्ति
४. स्यात् अवक्तव्य
५. स्यात् अस्ति अवक्तव्य
६. स्यात् नास्ति अवक्तव्य
७. स्यात् अस्ति नास्ति अवक्तव्य

वस्तु में अनेकत्व

वस्तु अनन्तार्थवाक्य है, अनेक पर्यायों का आधार है। अनेक का तात्पर्य वस्तु में मन्निहित विद्यमान तथा अविद्यमान दो विरोधी धर्मों से है। वस्तु में दो विरोधी धर्म किसी वास्तविकता से ही रह सकते हैं। नित्य का विरोधी अनित्य, एक का विरोधी अनेक, श्रेय का विरोधी अभेद आदि हैं। वस्तु नित्य है यह द्रव्य-दृष्टि है, वस्तु अनित्य है यह पदार्थ-दृष्टि है। जब आभूषण को कमन कहते हैं तब कमन वस्तु की पर्याय-दृष्टि से कहा गया इसलिए अनित्य है, क्योंकि कभी गलब कर अपुठी आदि बनवाई जा सकती है। अतः इसकी पर्याय नष्ट हो सकती है। जब यह कहते हैं कि कमन सोने का है तब यह द्रव्य-दृष्टि है क्योंकि सोना नित्य है; चलाने पर भी सोना ही रहेगा। 'स्यात्' शब्द वस्तु के अस्तित्व गुण को प्रमाणता से बताता है। इसके द्वारा अनेकान्त और सम्यक्-एकान्त का बोध होता है। एक ही दृष्टि में वस्तु दोनों नहीं हो सकती। वस्तु के अनन्त धर्मों का बोध न होने के कारण एकान्तवादी स्याद्वाद को नहीं समझ सके। वाणी के द्वारा एकमात्र सत्य का पूर्ण कथन नहीं हो सकता।

जिस धर्म का वर्णन किया जाता है वह मुख्य तथा अन्य गौण बन जाते हैं। एकान्तदृष्टि से अन्य गौण धर्म वस्तु से पृथक् माने जाते हैं। इस प्रकार एकान्त दृष्टि में वस्तु का सौम्यत्व समाप्त हो जाता है। यह निश्चित है कि समार विरोधी तत्त्वों में पूर्ण है। उदाहरणार्थ सलिया प्राणघातक पदार्थ माना गया है किन्तु वैद्यक प्रक्रिया द्वारा यह प्राणरक्षक बन जाता है। यदि सलिया को अनुपात में न खाया जाए तो वह प्राणघातक बन जाता है। किन्तु वैद्यक के परामर्श के अनुसार यथाविधि सेवन करने पर प्राणरक्षक होता है। स्पष्ट है कि सलिया पदार्थ से एक ही नहीं दोनों दृष्टियाँ मन्निहित हैं। इस प्रकार वस्तु के स्वरूप के विषय में समन्वयकारी परस्पर वैधी रत्नने वाली दृष्टि में वस्तु का सन्न्वरूप हृदयप्राही होता है।

स्याद्वाद भगवान् ऋषभदेव की देन

स्याद्वाद नया नहीं है। भगवान् ऋषभदेव ने ही इसका प्रतिपादन कर दिया था। भगवान् महावीर के समय तक मर्म बदल गए। जनसाधारण को समझाने का नया आयोजन भगवान् महावीर ने किया था। आत्र भी लोग स्याद्वाद को नहीं समझ पाते। स्याद्वाद में व्यवहृत 'स्यात्' को अरबी भाषा के 'शायद' शब्द का पर्यायवाची मानते हैं। जिसके आधार पर उन्होंने स्याद्वाद को सशयवाद का पर्याय मान लिया। यह भ्रामक है। ऐसे लोग इस शब्द के वास्तविक अर्थ से अपरिचित हैं। सकराचार्य जैसे विद्वान् भी स्याद्वाद के अर्थ को न समझ पाए। यह प्रश्न उठता भी स्वाभाविक है कि जो नित्य है वह अनित्य भी है, जो एक है वह अनेक भी है, जो वाच्य है वह अवाच्य भी है, कैसे ? किन्तु स्याद्वाद इन विपरीत तत्त्वों का निराकरण नहीं करता बल्कि समर्थन करता है। यही स्याद्वाद की विशेषता है। विभिन्न सांकेतिक दृष्टियों द्वारा ही उसका वास्तविक स्वरूप-दर्शन हो सकता है। विज्ञान ही या धर्म सापेक्षता की मूल धारणा एक-ही रहेगी, विद्वान्त एक-सा होगा। वैज्ञानिक आइन्स्टाइन ने सापेक्षता के सिद्धान्त द्वारा सिद्ध किया है कि परमाणु में अनन्त धावन विद्यमान है। यह सिद्धान्त भगवान् महावीर ने हजारों वर्ष पूर्व खोज निकाला था।

स्याद्वाद नित्य व्यवहार की वस्तु

स्याद्वाद जीवन में नित्य व्यवहार की वस्तु है। इसकी उपादेयता स्वीकार करनी होगी अन्यथा लोक-व्यवहार चलना कठिन है। जो अनेकान्त का विरोध करते हैं वे भी इसमें अपने जीवन में अपनाते हैं। स्याद्वाद ऐसा सिक्का है जो समस्त विद्वान् में चलता है। इसकी सहायता से बाहर कोई वस्तु नहीं है। जैनाचार्यों ने अपने सरल साहित्य द्वारा इस ज्ञान-मर्मित सिद्धान्त को जनसाधारण तक पहुंचाया। तत्त्वार्थ-

राजवार्तिक में आचार्य अकलकदेव ने बताया है कि वस्तु का वस्तुत्व इसी में है कि वह अपने स्वरूप को ग्रहण करे और पर की अपेक्षा आभावरूप हो। इन विधि-नियम दृष्टियों को अस्ति और नास्ति भी भिन्न धर्मों द्वारा बताया।

स्याद्वाद सत्याग्रह है

साररूप में यह सिद्धांत होने सजब किए रहता है कि जगत् के अनेक रूप हैं, पक्ष हैं, गुण हैं। मानव अपनी सीमित अवधारण क्षमता के कारण एक रूप, एक पक्ष, एक गुण को ग्रहण कर पाता है और इसी गर्व में भरकर स्व से भिन्न रूपों, पक्षों, गुणों को समझने वाले से झगड़ जाता है। ऐसी स्थिति में दोनों पक्षों का मार्ग अवच्छिन्न हो जाता है। क्योंकि वह ज्ञानमय से दूबकर दूसरों से व्यर्थ ही वाद-विवाद में उलझा रहता है। वर्तमान समय में सम्पूर्ण संसार में युद्ध, विघ्नसं, ईमनस्य का कारण मानव का यही एकाग्र-दृष्टि के प्रति दुराग्रह है। स्याद्वाद सत्याग्रह है जिसका अर्थ है कि जैसे तुम्हारे दृष्टिकोण में सत्यास है वैसे ही दूसरों के। अपने ही दृष्टिकोण को सत्य और दूसरे के को असत्य नहीं मानना चाहिए।

आत्मवत् व्यवहार का आधार स्याद्वाद

पारमार्थ्य दर्शन विघटन मानकर चलता है। भारतीय दर्शन समन्वय को अपनाते में प्रयत्नशील है। कारण यह है कि यहां जीवन के शाश्वत मूल्यों का महत्व है केवल भौतिक व्यवस्था का नहीं। व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास के लिए सामाजिक सवर्ण आवश्यक है। मानव अपने जीवन लक्ष्यों को प्राप्त कर सके। इसके लिए ऐसी सामाजिक व्यवस्था हो जो सध्य प्राप्ति के पक्ष की बाधाओं का उन्मूलन कर सके। आरम्भिक समानता की अनुभूति हुए बिना समुचित विकास सम्भव नहीं। समाज के विघटन का मूल हेतु विघमता है। विघमता तभी दूर हो सकती है जब कि सभी से आत्मवत् व्यवहार करें। आत्मवत् व्यवहार तभी आचरित हो सकता है जब अनेकान्त-दृष्टि अपनाई जाय। सामाजिक उत्कर्ष के लिए व्यक्ति में आत्म-निर्णय के साथ आध्यात्मिकता आवश्यक है। किसी दूसरे पर अपनी शक्ति का दुरुपयोग न करे, अपनी सत्ता लाने का प्रयास न करे क्योंकि जितना अधिक बाह्य नियंत्रण होगा उतना ही उसका नित्य होना। इसलिए सापेक्षता की आवश्यकता है। सापेक्षता से ही सत्य का सही ज्ञान तथा निरूपण हुआ। एकांतिक, एकाधिक दृष्टि होने के कारण कुछ व्यक्ति अधिकार, प्रबलता में डूबे रहते हैं। दूसरों को अवसर नहीं मिलता सब असतोष की ज्वाला भड़क उठती है। इस दृष्टि से भारत को ही नहीं विश्व को भी जैन दर्शन की सबसे बड़ी देन स्याद्वाद है। स्याद्वाद इन स्थितियों का निवारण कर सकता है।

संग्रह-वृत्ति का परिहार

विघमता का कारण मृणा भी है जिसमें सगृह-वृत्ति जन्म लेती है। यह वृत्ति आसक्ति रूप में बदल जाती है। तभी परिग्रह की भावना जागृत होती है जिसमें समाज में अन्याय, अत्याचार, शोषण का जन्म होता है। एक वर्ष सम्पन्न तथा दूसरा विपन्न हो जाता है। जैन दर्शन का स्याद्वाद स्पष्ट करता है कि प्रत्येक व्यक्ति का अस्तित्व है, जैसे मैं हूँ वैसे वह भी है, मेरी आवश्यकता है वैसे उनकी भी, मैं अधिक संग्रह कर मृणा तो दूसरों को क्या मिनेगा यह भावना परिग्रह-भावना का उच्छेद करती है। जिससे सामाजिक व्यवस्था में समुलून आता है। स्याद्वाद आध्यात्मिक जीवन का मूल तो है ही लौकिक जीवन को भी सुव्यवस्थित करता है। प्रजातन्त्र के लिए यह आधारशिला है। अनेकान्त आगम समग्र हैं जिसमें एकांतिक विचाररूपी नदियों को आत्मसात कर लेने की क्षमता है।

स्याद्वाद मन के तनावों को रोकता है

पारस्परिक विवाद समाप्त करने के लिए समन्वयकारी दृष्टिकोण की आवश्यकता है। स्याद्वाद मन के तनावों को रोकता है यदि यह दृष्टि न रहे तो सभी सम्प्रयोगों में, चाहे वे पारिवारिक हो या सामाजिक, राष्ट्रीय हो या अन्तराष्ट्रीय, तनाव, टकराव, सचर्चे छिड़ जाते हैं। इनसे बचने के लिए तथा मनुजित जीवन-यापन करने के लिए अनेकान्त स्याद्वाद को अपीकार करना आवश्यक है।

स्याद्वाद के महत्व को विदेशी विद्वानों ने स्वीकार किया है। प्रो० हर्न जेकोबी ने लिखा है—“जैन धर्म के सिद्धान्त प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञान और धार्मिक पद्धति अभ्यासियों के लिए बहुत महत्वपूर्ण है। इस स्याद्वाद से सर्व सत्य विचारों का द्वार खुल जाता है।” आज का विश्व जटिल, गुटबन्दी में सघर्षशील है। प्रत्येक राष्ट्र एक-दूसरे का विरोध खो बैठा है। सभी राष्ट्र स्वयं को शक्तिशाली मानते हैं। किस समय एक-दूसरे पर प्रहार कर दें कुछ पता नहीं। भौतिक उपलब्धियाँ मिलीं किन्तु मानव आन्तरिक रूप से भीत है। कुछ समान सम्पन्नता वाले राष्ट्र आपस में गुट बनाकर अन्य राष्ट्रों को बचाने के यत्न में हैं। जिससे चारों तरफ हाहाकार मचा हुआ है। गुटबन्दी का

1. “स्वरराजोपाध्यायगोहृन्व्यवस्था साह हि वस्तुभो वस्तुत्वम्”, तत्पारंराजवार्तिक, पृ० २४

निराकरण करने के लिए बुद्धनिरपेक्षता की अपनाकर ही शान्ति व्यवस्था लाई जा सकती है। इस गुट निरपेक्षता का आधार स्याद्वाद है।

महावीर का दृष्टिकोण

अथवा महावीर ने कहा था कि कोई मत, सिद्धान्त असत्य नहीं है। विरोधियों द्वारा स्वीकृत सत्य भी सत्य है क्योंकि विरोधियों के साथ में भी सुचनात्मक सत्य विद्यमान रहते हैं। स्व-सत्य से सामनेल न बैठने के कारण उनकी उपेक्षा विष्वसामक भावों की जन्म देती है। यह सत्य है कि मानव प्रत्येक के सम्पूर्ण रूप को एक साथ नहीं समझ सकता यदि ऐसा ही हो तो सर्वज्ञ बन जाय। कोई एकमार्ग नहीं है जिस पर जाने बहुतकर सत्य के सभी पक्षों का ज्ञान हो जाय। स्याद्वाद में दुराग्रह नहीं है। इस सिद्धान्त को अपनाते हुए राष्ट्रीय नीतियों की स्वीकृति के साथ अन्य राष्ट्र की नीतियों में ओ ग्रहण करने योग्य हो, उसे भी अपनाना चाहिए। जिस प्रकार दूसरों के विचारों को सत्य व प्रमाणिक रूप में स्वीकार करते हैं। उसी प्रकार अन्य राष्ट्रों की नीतियों, उनकी सार्वभौमिकता के प्रति भी सम्मान का आव रक्षना आवश्यक है। जब किसी 'बाद' को ऐकात्मिक रूप से सत्य मानते हैं और अन्य 'बादों' को असत्य मानते हैं तब द्वन्द्वात्मक स्थिति सामने आती है। स्याद्वाद ही असहिष्णुता तथा मनमानी विचारधाराओं में परिमार्जन कर उन्हें नया रूप दे सकता है। स्याद्वाद का गिज्ञान अपने प्रति ही नहीं समस्त मानव जाति के प्रति आकर अनुराग उत्पन्न कर समन्वय की ओर अग्रसर होने की प्रेरणा देता है।

स्याद्वाद सम्पूर्ण जैनेतर दर्शनों का समन्वय करता है। जैन दार्शनिकों का कथन है —

बीडानाम्बुल्लभतो मतमद्भुतेवान्तिनां संग्रहात् ।
सांख्यानां तत एव नैगमनमाद् योगस्य ईशेषिक ॥
शास्त्रज्ञाद्विदोऽपि शास्त्रमयतः सर्वमैवंमुक्तितां ।
जैनी बुद्धिरितिह सारतरता प्रत्यक्षमुद्गीक्यते ॥

—अध्यात्मसार, जिनमतिस्तुति

अभिप्राय यह है कि सम्पूर्ण दर्शन नयवाद में समाहित हो जाते हैं, अतएव सम्पूर्ण दर्शन नय की अपेक्षा से सत्य है। उदाहरणतः ऋतुसुवनन की अपेक्षा बीड, संग्रहनय की अपेक्षा वेदान्त, नैगमनय की अपेक्षा न्याय-बौद्धिक, शास्त्रनय की अपेक्षा शास्त्रज्ञावादी तथा ध्यवहारनय की अपेक्षा चार्वाकरांशों को सत्य कहा जा सकता है। ये नयरूप समस्त दर्शन परस्पर विरुद्ध होकर भी समुचित होकर सम्यक्त्व रूप कहे जाते हैं। सच्चा अनेकान्तवादी किसी भी दर्शन से द्वेष नहीं करता। वह सम्पूर्ण नयरूप दर्शनों को इस प्रकार वास्तव्य-दृष्टि से देखता है, जैसे कोई पिता अपने पुत्रों को देखता है। क्योंकि अनेकान्तवादी की मूलनामिक बुद्धि नहीं हो सकती। वास्तव में सच्चा शास्त्रज्ञ कहे जाने का अधिकारी नहीं है, जो स्याद्वाद का अवमन्त्रन लेकर सम्पूर्ण दर्शनों में समान भाव रखता है। वास्तव में माध्यस्थ्य भाव ही शास्त्रों का गूढ़ रहस्य है, यही धर्मवाद है। माध्यस्थ्य भाव रहने पर शास्त्रों के एक पद का ज्ञान भी सफल है, अन्यथा करोड़ों शास्त्रों के पठ जाने से भी कोई लाभ नहीं।

यस्य सर्वज्ञ समता जयेयु तनयेष्टिब ।
तस्यानेकान्तवाक्यस्य क्व मूलनामिकतेमुच्यते ॥
तेन स्याद्वादमात्मन्य सर्ववर्तमानमुक्तमात् ।
मोक्षोद्देशाविशेषेण यः पश्यति तः शास्त्रवित् ॥
माध्यस्थ्यमेव शास्त्रार्थो येन तत्त्वज्ञ सिध्यति ।
त एव धर्मवादः स्यादन्वद्वालिशक्त्यनम् ॥
माध्यस्थ्यसहितं ह्येकपक्षानामपि प्रभा ।
शास्त्रकोटिः पूर्वज्ञान्या तथा चोत्तमं महात्मना ॥

—अध्यात्मसार, ६१, ७०, ७२, ७३

—स्याद्वाद

सत्य की सर्वाङ्ग साधना

श्री देवेन्द्र मुनि शास्त्री

एक सिक्के के दो पहलू

सत्य विराट् है। वह अनन्त आकाश की तरह व्यापक है। वह आत्मा का शुद्ध स्वरूप है, यथार्थ अभिव्यक्ति है। अतः विषय के सभी सूर्यमय मनीषियों ने एक स्वर से सत्य के महत्त्व को स्वीकार किया है। सत्य की आराधना और साधना ही सर्वश्रेष्ठ और सर्वश्रेष्ठ आराधना और साधना है। सत्य सूर्य की तरह जन-जन के अन्तर्मानस को आलोकित करने वाला व्रत है, तो असत्य अमा की रात्रि की तरह गहन अन्धकारमय है। सत्य और अहिंसा ये दोनों एक सिक्के के दो पहलू हैं। अहिंसा के अभाव में सत्य अस्तित्वहीन है और सत्य के अभाव में अहिंसा निर्मूल्य है। अहिंसा को यदि निवेद्यात्मक माना जाय तो सत्य उसका विधेयात्मक पक्ष है। सत्य जीवन का मूल तत्त्व है, व्यावहारिक जीवन का मूल आधार है और आध्यात्मिक साधना का प्राण है। सत्य की आराधना के बिना सारी साधना भिन्ना है और सारा व्यावहारिक जीवन भी अस्त-व्यस्त है।

सत्य की परिभाषा

भारतीय चिन्तकों ने सत्य पर गहराई से चिन्तन करके उसकी परिभाषा करते हुए लिखा है—जो शब्द सञ्जनता का पावन संदेश प्रदान करता है, सौजन्य भावना को उद्बुद्ध करता है और जो यथार्थ व्यवहार का पुनीत प्रतीक है, वह सत्य है। जिस शब्द के प्रयोग से जन-जन का हित होता है, कल्याण होता है, आध्यात्मिक अभ्युदय होता है, वह सत्य है।^१ सत् वह है, जिसका कभी भी नाश नहीं होता। जो नष्ट हो जाता है, वह सत् नहीं है। कुशलार्थ के मैदान में अर्जुन की विज्ञासा पर कर्मयोगी श्रीकृष्ण ने कहा—जो असत् है, उसका कभी जन्म नहीं होता। वह कभी अस्तित्व में नहीं आता और जो सत् है, वह कभी भी नष्ट नहीं हो सकता।^२ सत् हर समय विद्यमान रहता है। वह अतीत काल में भी था, वर्तमान में है और भविष्य में भी रहेगा। वह निकालवर्ती है।

जैनदर्शन के महान् चिन्तक आचार्य उमास्वामि ने सत् की परिभाषा करते हुए लिखा है—जो पदार्थ उत्पाद, व्यय और प्रीम्य से मुक्त है, वह सत् है।^३ जैन दृष्टि से विषय के सभी पदार्थ या तत्त्व जब और कैतन्य इन दो तत्त्वों में समाविष्ट हो जाते हैं। ऐसा कोई समय नहीं, जिनमें इन दोनों तत्त्वों का कोई अस्तित्व न रहा हो, प्रत्येक वस्तु द्रव्य रूप से नित्य है, पदार्थ रूप से उसमें उत्पाद भी होता है, और विनाश भी होता है। बदलती हुई पर्यायों में भी जो अपने मूल स्वभाव को नहीं छोड़ता, वह द्रव्य है। पदार्थ का मूल गुण हर समय अपने ही स्वरूप में स्थित रहता है। सत्य यथार्थ है, वास्तविक है, उसमें किसी भी प्रकार का सम्मिश्रण नहीं है। इसीलिए सत् से सत्य शब्द निष्पन्न हुआ है। जिसका अस्तित्व तीनों कालों में है वह सत् है वही सत्य है।^४ सत्य शब्द तथ्य के अर्थ में भी व्यवहृत हुआ है। जो वस्तु जैसी वैसी है, या सुनी व समझी है, उस वस्तु को जन-जन के हित के लिए उसी रूप में कहना, बचन के द्वारा उस तथ्य को प्रकट करना ही सत्य है। महर्षि पतञ्जलि ने व्यास-आचार्य में सत्य का लक्षण बतते हुए कहा—सत्यं यथार्थं बाह्यमन्तरी यथार्थं यथार्थं।^५

सत्य की महिमा

एक विज्ञान में भगवान् महावीर ने पुछा—इन विराट् विषय में ऐसी कौन-सी वस्तु है, जो सारपूर्ण हो! भगवान् ने कहा—

१. 'सत्सु हीन सत्यम्', आचार्य मासिहुरि : उत्तराख्यन होका

२. 'मासो विभक्ते मासो, मासासो विभक्ते सतः', नीता

३. 'उत्पादव्ययप्रीम्यमुक्त सत्', सत्यार्थसूत्र, ५/१२८

४. 'कालत्रये तिष्ठतीति सत् तथैव वाच्यम्'

५. योगदर्शन, बाह्यपाद, सूत्र ३

इस लोक में सत्य ही सारभूत है।^१ सत्य रहित जो भी है, वह निस्सार है क्योंकि सत्य समस्त भावों का प्रकाश करने वाला है।^१ सत्य की महत्ता प्रकटित करते हुए भगवान् महावीर ने कहा—सत्य महासागर से भी अधिक गम्भीर है, चन्द्र से भी अधिक सौम्य है और सूर्यमण्डल से भी अधिक तेजस्वी है।^१

सत्य केवल बाणी तक ही सीमित नहीं है। वह अभिव्यक्ति का ही प्रकार नहीं है। सत्य का जन्म सबसे पहले मन में होता है और बाद में वह बाणी के द्वारा व्यक्त होता है तथा आचरण के द्वारा वह मूर्तरूप लेता है। यदि मन में असत्य विचारधारा चल रही है, बाणी से असत्य विचार उगने जा रहे हैं और आचरण दूसरे ही रूप में किया जा रहा है, तो वस्तुतः वह व्यक्ति सत्यनिष्ठ नहीं है। उसके जीवन में सार्थता नहीं है। सत्यनिष्ठ व्यक्ति के मन, वचन और आचरण में एकरूपता रहती है, अनेकता नहीं। उसके अन्तर्मनस में जो चिन्तन चलता है, वही बाणी के द्वारा मूल रूप लेता है और वही आचरण के द्वारा जन-जन को अभिनव प्रेरणा देता है। यदि मन में असत्य का मिश्र व्याप्त है और बाणी से सत्य का अमृत बरस रहा है तो वह केवल वाक्छल है। वह वाक्छल दूसरों के विनाश के लिए है। ऐसी मधुर बाणी जो सत्य प्रतीत होती है किन्तु सार्थक सत्य नहीं है, वह किपाक फल के सदृश है। जिसमें हलाहल विष रहा हुआ है। ऐसे व्यक्ति को भारतीय चिन्तकों ने भूत माना है।

वह विषकुम्भपयोमुख है। वह महात्मा नहीं, दुरात्मा है। भगवान् महावीर ने कहा—सत्य की निर्मल धारा सर्वप्रथम मन में बहनी चाहिए, फिर वचन में, और फिर आचरण में।^१ जिसके मन, वचन और कर्मा में सत्य समान रूप से प्रवाहित है, वह महात्मा है—पवित्र आत्मा है।^१ सत्य जब तक जीवन के अणु-अणु में व्याप्त नहीं होता, तब तक उसमें चमत्कार पैदा नहीं होता है। कोई व्यक्ति प्रसिद्धा ग्रहण करता है कि मैं अमुक कार्य कर दूँगा, यदि वह कार्य नहीं करता है तो वह सत्य का आचरण नहीं हुआ। राजा हरिश्चन्द्र ने सत्य के लिए ही सब कुछ छोड़ दिया था। प्रथम व्याकरण ने कहा है—“जैसा कहा है वैसा किया के द्वारा साकार करना सत्य है।” सत्य अहं भविष्यं सह स कम्बुधा होह (संवरदार)।

सत्य प्रज्वलित प्रदीप

सत्य जगत्माता हुआ एक प्रज्वलित प्रदीप है, जो जन-जन को आलोक प्रदान करता है। सत्य की चर्चा नहीं, अर्थात् आवश्यक है। एक बार पण्डित अजामहलाल नेहरू ने अपने वक्तव्य में कहा—“मैंने डाक्टर राजेन्द्रप्रसाद जी को जीवन में कभी असत्य बोलते हुए नहीं देखा और न सुना ही।” राजनीति में रहकर भी सत्य का प्रयोग जीवन में किया जा सकता है। जो लोग यह समझते हैं कि राजनीति में असत्य के बिना कार्य नहीं चल सकता, उनके लिए प्रस्तुत उदाहरण सर्व-नाइट की तरह उपयोगी है।

जीवन की ऊष्मा : सत्य

सत्य मानव के उज्ज्वल चरित्र का सजग प्रहरी है। वह प्रहरी जब तक सजग रहता है, तब तक दुरादमी फटकने नहीं पाती। शरीर में से ऊष्मा यदि निकल जाये तो व्यक्ति जीवित नहीं रह सकता। जब तक ऊष्मा है, शरीर के कण-कण में प्राण है, तब तक वह जीवित है। उसमें चमक-दमक है, वह बढ़ता है, सुन्दर बना रहता है और प्राण निकलते ही वह सटता है, गलता है, उसमें कीड़े कुलबुलाने लगते हैं, उस मुर्दे शरीर का स्थान ग्रह नहीं होता, दमशान होता है। श्व का चाहे कितना भी श्रुयार किया जाय, वह निरर्थक है। वैसे ही सत्य रहित जीवन की स्थिति होती है। वह भी सत्य की ऊष्मा से रहित निष्प्राण हो जाता है। असत्य धूप के बादल के सदृश है। वे बादल भले ही उमड़-बुमडकर आये, किन्तु वे बिलरने के लिए होते हैं, बारसने के लिए नहीं। उन बादलों से भूमि की प्यास नहीं बुझ सकती, और न खेती ही सहलहा सकती है।

असत्य का मूल स्रोत

हृत् सर्वप्रथम यह समझना होगा कि असत्य का मूल स्रोत कहा है? ऐसी कौन-सी आन्तरिक वृत्तियाँ हैं जिसके कारण असत्य जन्म लेता है। न्याय का यह पूर्ण निश्चित मिश्रान्त है कि बिना कारण के कार्य नहीं हो सकता। कारण वे जो पुण होंगे, वे कार्य में भी अपने

१. 'सत्यं शीतमि सारभूतम्', प्रथमव्याकरण, २।२

२. 'सत्यं...पञ्चाशकं अर्थात् सत्यधारावाह' १, वही, २।२

३. 'सत्यं...गभीरतरं महासमुद्रादौ, सत्यं...सौम्यतरं वदमन्त्रज्ञाने, शिततरं सूर्यप्रकाशे' १, वही, २।०

४. 'यवसत्यं, वचसत्यं, कायसत्यं' १

५. 'यवसत्यं वचसत्यं काये वैश्वं महात्मनाम्'।

यवसत्यं वचसत्यं काये वैश्वं दुरात्मनाम् ॥'

आप आयेंगे।^१ यदि कारण असत्य है तो कार्य सत्य कदापि सम्भव नहीं।

कल्पना कीजिए—एक कुम्भकार मिट्टी के बर्तन बना रहा है। वे मिट्टी के बर्तन जिनके धूल मे मिट्टी है, वे सोने-चाँदी के नहीं बन सकते। जैसा कारण होगा, वैसा ही कार्य होगा। कारण-कार्य के नियमों मे परिवर्तन नहीं हो सकता।

जैन दार्शनिकों ने कहा—असत्य का मूल-कारण मिथ्यात्व है। मिथ्यादृष्टि के सत्य भाषण को व्यवहार की भाषा मे सत्य कहा जा सकता है किन्तु वास्तविक दृष्टि से वह सत्य नहीं है, क्योंकि उसे सत्य-दृष्टि प्राप्त नहीं है। एक व्यक्ति जिसने मदिरा पी रखी हो और उस मदिरा के नशे मे उन्मत्त बना हुआ हो। उस समय वह पिता को पिता, पुत्र को पुत्र, पत्नी को पत्नी और माता को माता कहता है और उनके साथ उसी प्रकार का व्यवहार भी करता है, स्थूल दृष्टि से वह सत्य प्रतीत होता है, तथापि वह अपने होश मे नहीं है, उसका दिमान धुल्लत नहीं है। अतः वह दूसरे क्षण दूसरी बात भी कह सकता है। भाष्य के अंशों से जो कुछ भी मुह से निकल जाये। पर वह स्वयं नहीं समझता है कि मैं क्या बोल रहा हूँ ? ऐसी ही स्थिति एक पागल व्यक्ति की भी होती है। वह एक क्षण में प्रेम से वार्तालाप करता है तो दूसरे क्षण सूक्ष्माग्नेयि के मयान मारने के लिए भी नपक सकता है। उसके मुह से निकली हुई सत्य बात भी प्रमाण रूप नहीं मानी जा सकती, क्योंकि उसने विवेक और विचार का आभोग नहीं है। जिसकी दृष्टि मे मिथ्यात्व की मलिनता है, अज्ञान का गहन अन्धकार है, उसका सत्य, सत्य नहीं है। सत्य बही होता है, जिसे विवेक-दृष्टि प्राप्त हो चुकी है और जिने सत्य-दृष्टि उपलब्ध हो जाती है, वह अनन्त, अपरिमित, और असीम सत्य के सदर्शन कर सकता है।

मत्य-दृष्टि और सत्य

माय और सत्य की दृष्टि मे अन्तर है। जो सम्यग्दृष्टि साधक है, उसकी दृष्टि सम्यक् होती है जिसके कारण वह जो भी ग्रहण करता है, वह सत्य के लिए होता है। यदि सम्यग्दृष्टि आनिबन्ध असत्य का आचरण कर भी ले किन्तु ज्ञात होने पर वह अपनी भ्रान्ति और तत्त्वज्ञ आचरण को स्वीकारने मे भी सकोच नहीं करना और उसी समय उस आचरण को छोड़ देता है। जब उसे यह परिज्ञात हो जाये कि उसका कथन सत्य नहीं है तो वह उसी क्षण सत्य को स्वीकार कर लेता है। आचार्य देवबाचक ने स्पष्ट शब्दों मे कहा है—“यदि मिथ्या-दृष्टि सम्यक्भूत को भी ग्रहण करेगा तो वह भी सम्यक्भूत उसके लिए मिथ्या मे ही परिणत होगा और यदि सम्यग्दृष्टि मिथ्याभूत को ग्रहण करेगा तो वह भी उसके लिए सम्यग्भूत के रूप मे परिणत होगा।” जैसे—गाय चाम को भी दूध के रूप मे परिणत करती है और सर्व दूध को भी जहर के रूप मे परिणत कर देता है, वैसे ही जिसकी दृष्टि सम्यक् है उसके द्वारा जो भी ग्रहण किया जायेगा, वह सम्यक् ही होगा और मिथ्यादृष्टि द्वारा ग्रहण किया हुआ मिथ्या बनेगा। सम्यग्दृष्टि जहर को भी अमृत के रूप मे परिणत कर देता है और मिथ्यादृष्टि अमृत को जहर के रूप मे। यदि हमारा मन सत्य को ग्रहण करने मे समर्थ नहीं है तो हम सत्य को ग्रहण नहीं कर सकते। यदि हमारे मे सत्य-दृष्टि है तो हमें प्रत्येक परिस्थिति और वस्तु मे सत्य के दर्शन हो सकते हैं।

असत्य सोचने के कारण

अपमान सहायीर ने असत्य भाषण के कारणों पर चिन्तन करते हुए कहा है—मुख्य रूप से असत्य चार कारणों से बोला जाता है—क्रोध से, मोह से, भय मे और हास्य से।^१ जब मन में क्रोध की आँधी चल रही हो, लोभ का बवन्धर उठ रहा हो, भय का सूत मन पर हो, और हास्य का प्रसंग हो, उस समय मानव सत्य हो असत्य-भाषण करता है, क्योंकि ये विकार जीवन की पवित्रता और मानव के विवेक को नष्ट कर देते हैं, जिनमें उसकी बाणी और व्यवहार मे असत्य प्रस्फुटित होता है।

यदि मन मे दया की आनयिनी प्रवाहित नहीं हो रही हो, अपितु प्रतिशोध की अग्नि भडक रही हो, एक-दूसरे को हीन बताने का प्रयत्न चल रहा हो तो मनुष्य कर्कश भाषा का प्रयोग करता है। इस प्रकार की कर्कश, कठोर, प्राणियों को परित्याप देने वाली, सपायकारी सत्य भाषा भी असत्य है, क्योंकि अन्तर्मानस मे जो वैभाविक भावनाएँ पनप रही हैं वे सत्यवाणी को भी असत्य से परिणत कर देती हैं। इसके विपरीत यदि मन मे अहिंसा का आनोक्त जगमगा रहा हो, करुणा-दया की क्षीतल सरिता प्रवाहित हो, तो बाणी के द्वारा असाधवाणी से निकला हुआ असत्य भी सत्य है।

जैन दार्शनिकों ने व्यक्ति की बाणी की अपेक्षा विचारों को और भाषा की अपेक्षा भावों को अधिक महत्त्व दिया है।

१. 'कारणमुपबन्धको हि कार्यमुपो दृष्टः ।'

२. 'एवाणि मिच्छादिदृष्टसं सम्यक्सपरिग्रहादसं मिच्छामुब ।'

एवाणि केव सम्यग्दृष्टसं सम्यक्सपरिग्रहादसं सम्यग्मुब ॥', माण्डूक्य

३. 'सत्य अने । सुव(वाय पचबन्धामि—से कीहू का, मोहू का, बया बा, हाया बा नेव सय मुव बय्ज्वा...)', दसवैकालिक, ५/१२

आचार्य अमर्यासिंह स्वधिर', आचार्य जिनदास 'यहसर' और आचार्य हरिचन्द्र' ने असत्य के चार कारणों का विश्लेषण करते हुए उन्हें उपसन्नमान्य बताया है। कोष से मान को भी लुप्त किया गया है। सोम से माया को भी ग्रहण किया गया है। भय और हास्य का कथन करने से राग-द्वेष, कलह, अस्वास्थान आदि कारणों का भी ग्रहण किया गया है। इस तरह अनेक वृत्तियों से असत्य बोला जाता है। दशवैकालिक की अमर्यासिंह 'भूणि' और जिनदास 'भूणि' में मृषावाद के चार प्रकार बताये गये हैं—

- (१) सव्यभाव प्रतिषेध—जो है, उसके सम्बन्ध में यह कहना है कि यह नहीं है, जैसे—जीव, पुष्प, पाप, दन्ध, मोक्ष आदि के सम्बन्ध में कहना कि ये नहीं हैं।
- (२) असव्यभाव उच्चारण—जो नहीं है, उसके सम्बन्ध में कहना कि वह है, जैसे—आत्मा के सर्वगत और सर्वव्यापी न होने पर भी उसे उस प्रकार का ब्रह्मत्व या आत्मा को दयाभाव, तन्मूल के समान कहना।
- (३) अचरितार—एक वस्तु को अन्य बताया, जैसे—गाय को बोझा कहना, घोड़े को गाय कहना आदि।
- (४) गृही—जैसे—काणों को काणा कहना, अन्धों को अन्धा कहना, मनुष्य को मनुष्य कहना। इस प्रकार के वचन बोलना जिसमें सुनने वाले को पीड़ा हो।

यदि कोई मानव दुर्भाग्य से काणा या अन्धा हो गया है, उसे एकाक्षी या अन्धा कहना, लौकिक दृष्टि से भले ही सत्य हो, पर मर्मकारी भाषा होने से वह सत्य नहीं है।^१ ऐसे कथन में व्यर्थ और भ्रूषा रही हुई होती है। बोलने वाला व्यक्ति सुनने वाले के चित्त पर छोट करके हर्षित होता है। उसे हीन बताकर अपनी महानता प्रदर्शित करना चाहता है। उसके अन्तर्मान में आसुरी वृत्ति अट्ठेलियी कर रही होती है। जिससे वह उस व्यक्ति को लिहाना व बिहाना चाहता है। अन्धों का अन्धा और काणों को काणा कहना यह तथ्य हो सकता है पर सत्य नहीं। तथ्य हितकर ही हो यह बात नहीं है, वह अहितकर भी होता है। उद्यमे राग-द्वेष का सम्मिश्रण भी होता है, इसलिए वह सत्य भी असत्य है।

सत्य कहो पर धुमने बाना न हो, जो असर करे पर हृदय में छेद न करे। वही सत्य बोलो, जो जन-जन का कल्याण करने वाला हो।

सत्यं शिवं सुन्दरम्

सत्य के लिए भारतीय चिन्तकों ने कहा—'वह सुन्दर हो, कल्याणकारी हो।' जो केवल सुन्दर ही है और कल्याणकारी नहीं है तो वस्तुतः वह सत्य नहीं है। इसीलिए सत्यं शिवं सुन्दरम् कहा गया है। सत्य एक ऐसी साधना है जिस प्रत्येक व्यक्ति स्वीकार कर सकता है। व्यक्ति अपनी सामर्थ्य के अनुसार उसे ग्रहण कर सकता है।

स्कन्दपुराण में कहा है—सत्य बोलो, प्रिय बोलो, किन्तु अग्रिय सत्य कभी मत बोलो। और प्रिय असत्य भी मत बोलो।^२ परहित में वाक् और मन का यथार्थ भाव ही सत्य है।^३ योगसूत्रकार पतञ्जलि ने कहा है—सत्य-प्रतिष्ठित व्यक्ति को वाक्सिद्धि प्राप्त होती है।^४ यदि कोई व्यक्ति बारह वर्ष तक पूर्ण रूप से सत्यवादी रहे तो उसकी प्रत्येक बात यथार्थ होती। एतदर्थ ही यजुर्वेद के ऋषि ने कहा—सत्य के पथ पर चलो।^५

१. दशवैकालिक, अमर्यासिंहभूणि

२. दशवैकालिक, आचार्यजिनदासभूणि, पृष्ठ-१४८

३. दशवैकालिक, हरिचन्द्राष्टीका, पृष्ठ-१४६

४. दशवैकालिक, अमर्यासिंहभूणि

५. दशवैकालिक, जिनदासभूणि, पृष्ठ-१४८

६. तदेव काणं काये चित्, यद्यपि यद्यपि चित्।

वाक्ये वाचं गोचरितं, तेन चोद्रे चित् नो वर ॥, दशवैकालिक, ७१९२

७. 'सत्यं ब्रूयात् प्रियं वृथात्, न ब्रूयात् सत्यमग्रियम्।

प्रियं च वागुत् ब्रूयादेव धर्मः समागतः ॥', स्कन्दपुराण, भा० ब० मा०, ६१८८

८. 'परहितार्थं वाक्प्रवक्तुं यथार्थम्।'

९. 'सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाकलापसत्यम्', योगसूत्र, २।३६

१०. 'असत्यं यथा प्रेत !', मनुस्मृति, ७।४३

मानव का श्रेष्ठ गुण : सत्य

ऋग्वेद में कहा गया है—जो व्यक्ति दुष्कर्मी है, वे सत्य के पवित्र पथ को पार नहीं कर सकते।^१ इसीलिए यजुर्वेद में ऋषि ईश्वर से प्रार्थना करता है—मैं असत्य से बचकर सत्य का अनुगामी बनूँ।^२ सत्य ही बोली, असत्य कभी मत बोलो।^३ अथर्ववेद के अनुसार असत्यवादी भवन के पास में पकड़ा जाता है। उसका उबर फूट जाता है।^४ आचार्य मनु का मतव्य है कि इस लोक में जी असत्य बोलने वालों को चोर पापी माना जाता है। तत्पर केवल दूसरों के धन का अपहरण करता है, पर भूखावादी अपनी आत्मा के सदगुणों का भी अपहरण करता है।^५ सम्बन्धों के बीच किसी बात को न बतलाना भी असत्य है। शब्द और अर्थ को तोड़-मरोड़कर उल्टे-सीधे रूप में प्रस्तुत करना, असत्य के साथ ही स्तेय-कृत्य की तरह है।^६ शतपथ ब्राह्मण में सत्य को मानव का सर्वश्रेष्ठ गुण कहा है। इसके अभिमतानुसार असत्यभाषी अपवित्र है। वह किसी भी यज्ञ आदि पवित्र कार्य को करने का अधिकारी नहीं है।^७ सत्य के द्वारा ही मानव में तेजस्विता आती है। उसका नित्य अभ्युदय होता है तथा वह सिद्धि को वरण करता है। जो व्यक्ति सत्य बोलता है, उसका तेज प्रतिपल-प्रतिक्षण बढ़ता है और असत्य बोलने वाले का तेज क्षीण होता चला जाता है। अतः सदा सत्य भाषण करना चाहिए।^८

सृष्टि सत्य पर प्रतिष्ठित है

ऋग्वेद के ऋषि ने सत्य को सर्वोच्च स्थान दिया है। उनका अभिमत है कि सृष्टि की उत्पत्ति के क्रम में सर्वप्रथम ऋत और सत्य उत्पन्न हुए। सत्य से ही आकाश, पृथ्वी, वायु मिश्र है। सत्य के समक्ष असत्य की किंचित् भी प्रतिष्ठा नहीं है।^९ एक अन्य वैदिक आचार्य ने भी कहा है—पृथ्वी सत्य पर आयु है। मर्य के कारण ही आकाश-मण्डल में चमचमाता हुआ सूर्य सारे विषयों को प्रकाश और ताप देता है। सत्य के कारण ही शीतल-मधु-मुपुन्य पवन प्रवाहित है। और तो क्या ? विषय की जितनी भी वस्तुएं हैं, वे सत्य पर प्रतिष्ठित हैं।^{१०} शिव-पुराण में कहा है—साराज्ज के एक पलके में हजारों अप्सवेष यज्ञ के पुष्प को रखा जाये और दूसरे पलके में सत्य को रखा जाये तो हजारों अप्सवेष यज्ञ के पुष्प से बढ़कर सत्य का पुष्प है।^{११} इसीलिए वाल्मीकि ऋषि ने राम के पवित्र चरित्र का उद्घटन करते हुए लिखा है कि राम ने अपने प्राणों के लिए भी कभी मिथ्याभाषण नहीं किया।^{१२} राम ने स्पष्ट शब्दों में कहा—न मैं पहले कभी झूठ बोला हूँ और न कभी आगे झूठ बोलूंगा।^{१३} सन्त तुलसीदास ने भी मनी मुकुत्यो का मूल सत्य को बताया है।^{१४} अथर्ववेद के मंत्र विभाग में महर्षि शौनक की जिज्ञासा का समाधान करते हुए आचार्य अग्निग ने सत्य की गौरव-मरिमा गाते हुए कहा—सत्य की विजय होती है, असत्य की नहीं। सत्य से देवयान मार्ग का विस्तार होता है, जिससे आनन्दकाम ऋषिगण प्रस्तुत पद को प्राप्त होते हैं। जहाँ पर सत्य का परम विधान है।^{१५} शतपथ ब्राह्मण ने लिखा है—सत्यवादी को प्रारम्भ से अले ही विजय प्राप्त न हो, पर अन्त में विजय सत्यवादी की ही होती है। जैसे—देवताओं और असुरों

१. 'ऋतस्य पन्था न तरति दुष्कर्म', ऋग्वेद, ८/७३/६

२. 'इयमहमनुता सत्यमुपैमि', यजुर्वेद, १/५

३. (क) 'सत्यं वद', उपनिषद्

(ख) 'सत्यमेव वद तानुतम्', शोषामनसर्वसूत्र, ६/६

४. अथर्ववेद, ४/१६

५. मनुस्मृति, ४/२२५

६. 'सर्वस्तेयकृत', मनुस्मृति, ६/२५६

७. शतपथब्राह्मण, १/१/२/१० तथा १/१/१/१

८. शतपथब्राह्मण, २/२/१/१६

९. ऋग्वेद, ७/१०४/२२

१०. 'सत्येन धार्यते पृथ्वी, सत्येन सपते रविः।

सत्येन वायवो बालि, सर्वं सत्ये प्रतिष्ठितम्॥'

११. 'अप्सवेष सहस्रं य सत्यं व मुनयानुतम्।

अप्सवेष सहस्राब्धि, सत्यमेक विधिभ्यते॥', शिवपुराण, ८० स०, १२/२५

१२. 'वचानं प्रतिमुञ्जीयात् सत्यं हृदयं तानुतम्।

अपि जीविहेतोर्वा, राम' सत्यपरायण ॥', वाल्मीकि रामायण, ५/३३/२५

१३. 'अनुत मोक्षपूर्वं मे न व मने कदाचन।'

१४. 'सत्यं मूलं सब सुकृतं सुहाए', रामचरितमानस, २/२७/६

१५. 'सत्यमेव अस्ति तानुतं, सत्येन पन्था विस्तरो देवयानः।

देवाकामत्युचयो ह्यानुकामा, यत तत् सत्यस्य परमं निधानं॥', अथर्ववेद

के बीच भयंकर युद्ध हुआ। उस युद्ध में पहले देवता पराजित होते रहे, अन्त में विजय उन्हीं की हुई।¹

आत्म-साक्षात्कार का साधन : सत्य

सत्य से ही देवताओं ने असुरों पर विजय-बीजवन्ती कहराई थी। उनका अग्रतिम यस सन्निहित हुआ था। सत्य कष्टों को भी दूर करता है।² ऐतरेय ब्राह्मण में मनु के पुत्र नामनिदिष्ठ का एक मधुर प्रसंग है। नामनिदिष्ठ ने सत्य बोलकर बहुमूल्य पारितोषिक प्राप्त किया था। इसलिए उसने बिको को यह आदेश दिया कि आप सत्य बोला करें। मानवमात्र भूल का पात्र है। जीवन में भूल होना उतना बुरा नहीं है। यदि जीवन में कोई पाप भी हो गया है और उस पाप को मानव सत्य रूप में स्वीकार कर लेता है तो वह उस पाप से मुक्त हो जाता है।³ उपनिषत्कार का मन्त्रव्य है कि सत्य से आत्मा उपलब्ध होता है।⁴ सत्य आत्म-साक्षात्कार का साधन है। आत्मानुभूति का हेतु है।

सत्य पर चलना कठिन

जैन पुराण साहित्य में ऐसे प्रसंग प्राप्त होते हैं, जहाँ असत्य भाषण से अनेक व्यक्तियों का पतन हुआ है। किंचित् असत्य भाषण भी विविध द्विबिम्बों और पतन का कारण बन जाता है। जैसे— राजा वसु ने जान-बूझकर अर्धश्रेष्ठव्यस्य पद के मिथ्या अर्थ को सत्य मानकर उसका प्रतिपादन कर दिया था तथा मिथ्या अर्थ के पक्ष में निर्णय कर दिया था, जिससे उसका सिंहासन पृथ्वी में धस गया था।

मानव-जीवन में यदि सत्य-निष्ठा नहीं है तो उसके जीवन में धर्म का कोई अस्तित्व ही नहीं है। धर्म की जड़ सत्य पर आवृत्त है। सामान्य रूप से सत्य पर दृढ़ रहना सहज नहीं है। सत्य का पथ तलवार की धार पर चलने से भी अधिक कठिन है। तलवार पर दो पैसे लेकर बाजीगर भी चल सकता है, अपनी कला बिलाकर जन-जन के मन को मुग्ध कर सकता है। किन्तु सत्य के मार्ग पर चलना अत्यधिक कठिन है। तलवार की धार पर चलने के लिए सतत जागरूकता अपेक्षित है। बिना तन्मयता के चुकीनी धार पर चलना स्वतरे से खाली नहीं है। जरा-सी असावधानी से धार वीर को काट सकती है। किन्तु सत्य का मार्ग तलवार की धार से भी अधिक लीला है। किंचित्मात्र भी असावधानी यहाँ नहीं बल सकती।⁵ अतः सत्य के पथिक साधक को अत्यन्त जागरूकता के साथ अपने कर्तव्य पथ पर बढना चाहिए।

सत्य और आचरण

भारत की शासकीय मुद्रा पर सत्यमेव जयते अंकित है। धार्मिक स्थलों पर भी सत्य बोलने के लिए प्रेरणा प्रदान की जाती है। चाहे धर्मनेता हो, समाजनेता हो या राष्ट्रनेता हो—वे सभी सत्य बोलने की प्रेरणा देते हैं और असत्य के परिहार के लिए कहते हैं। पर आज जीवन से और व्यवहार में सत्य कितना अपनाया जा रहा है, यह एक चिन्तनीय प्रश्न है।

पादशास्त्र धार्मिक आरंभ—इन्द्रभू—एमसं ने एक बार कहा था—सत्य का सर्वश्रेष्ठ अभिनन्दन यह है कि हम जीवन में उसका आचरण करें। राष्ट्रपिता महात्मा गांधी ने भी स्पष्ट शब्दों में कहा—जो व्यक्ति सत्य को जानता है तथा मन, बचन, कामा से सत्य का आचरण करता है, वह परमात्मा को पहचानता है। एक दिन वह मुक्ति को भी बरण कर सकता है।

सत्य : जीवन का आधार

एक पादशास्त्र चिन्तक ने लिखा है कि मानव-जीवन की नींव सत्य पर आवृत्त है। सत्य सम्पूर्ण जीवन और सृष्टि का एकमात्र आधार है। एमसं ने कहा है—सत्य वह है, जिसे सुन्दरतम और श्रेष्ठतम आधार पर मानव अपना जीवन अवस्थित कर सकता है। सत्य का आधार ही सर्वोपरि तथा सर्वश्रेष्ठ आधार है।

महामातव्य के उद्योगपथ में यह बताया गया है कि जिस प्रकार नौका के सहारे से व्यक्ति विशाल समुद्र को पार कर जाता है, वैसे ही मानव सत्य के सहारे नरक-तिर्यक के अपार दुःखों को पार कर स्वर्ग प्राप्त कर लेता है।⁶

१. अतपब्राह्मण, १/४/२/५

२. अतपब्राह्मण, ११/४/३/११

३. अतपब्राह्मण, ३/४/३/२०

४. बृहदारण्यक-उपनिषद्, ४/१/४

५. 'सुख्य शारात्रिमिता दुरवस्था, दुर्गव्यस्तत् कथयो वरति।'।

६. 'सत्यं स्वर्गस्य सोमान, वारदारस्तु गीरिज'।, महाभारत, उद्योग पर्व

सत्य का मरहम

शरीर में अब तक ऊष्मा रहती है तब तक यदि शरीर पर मक्खी-मच्छर आदि बैठते हैं तो शरीर उसे सहन नहीं कर पाता। ऊष्मा समाप्त होने के पश्चात् यदि शरीर के टुकड़े-टुकड़े भी कर दिये जायें तो भी उसे पता नहीं लगता। साधक के जीवन में भी सत्य की ऊष्मा रहती है, तब तक कोई भी दुर्गुणरूपी मक्खी-मच्छर उसे बर्दाश्त नहीं होता। शास्त्रों में बताया गया है—यदि किसी श्रमण से मोह की तीव्रता के कारण महाव्रत भंग हो गया हो और वह आचार्य, उपाध्याय या गुरुजन के समक्ष जाकर अपनी उस भूल को उनके सामने यथातथ्य बताकर तथा प्रायश्चित्त लेकर सुद्ध हो जाता है तो उस श्रमण को आचार्य आदि वरिष्ठ पद भी दिया जा सकता है। महाव्रत-भंग जैसे मयंकर पाश को भी सत्यरूपी मरहम बन देता है। जिस श्रमण का सत्य महाव्रत पूर्ण रूप से सुरक्षित है, वह श्रमण अन्य महाव्रतों को बंध कर देने पर भी सुधर सकता है। वह अपनी गलती को गलती के रूप में स्वीकार कर अपनी शुद्धि कर सकता है। यदि साधक भूल करके भी भूल को भूल नहीं मानता है, उनका प्रायश्चित्त नहीं करता है तो उसका सुधार कभी भी सम्भव नहीं है, वह आराधक नहीं बन सकता।

जैसे गुरुतर व गुप्त व्याधि से ग्रस्त रोग व्यक्त चिकित्सक के सामने गुप्त से गुप्त बात भी प्रकट कर देता है तो चिकित्सक उसके रोग का सही निदान कर देता है। चिकित्सक रोग व्यक्त के गलत कार्यों की निन्दा और भर्त्सना नहीं करता, अपितु औषधि देकर तथा शाल्य चिकित्सा कर उस जीवन-दान देने का प्रयास करता है। वैसे ही सदगुरु रूपी चिकित्सक भी पापी से घृणा नहीं करते, पर प्रायश्चित्त देकर उसके अध्यात्म रोग को नष्ट कर स्वस्थ बनाते हैं।

सत्य का अपूर्व बल

सत्य का उपासक साधक स्वयं की गलतियों को गलती समझकर उन गलतियों को सुधारता है। एतदर्थ ही सत्य को स्वयंभू, सर्व-शक्तिमान् और स्वतीर्थगुप्त (रक्षित) कहा गया है।

सत्य में अपूर्व बल है। जिस साधक में सत्य का बल व्याप्त हो, वह साधक तोप व मशीनगनों के सामने भी सीना तानकर खड़ा हो जाता है, वह भय से कांपता नहीं है। बाइबिल में कहा है—सत्य ही महान् है और परमशक्तिशाली है। यह जनबल, परिजनबल, धनबल और सत्ताबल से भी बलकर है।

असत्य का बल चाहे किनता भी बड़ा क्यों न हो वह कामज की नौका की तरह और बालू के महल की तरह है। जिनके दृबने और डूबने में समय नहीं लगता। मैंने देखा है—दिल्ली में रामलीला के अवसर पर विशालकाय रावण के पुतले निर्मित होते हैं। जिसे देखकर मन में एक कुतूहल होता है कि इतने विशालकाय रावण को एक मनुष्य सा राम कैसे समाप्त कर देगा? पर वह पुतला कामज और बांस की लपचिपियों से बना हुआ होता है जिसमें बाण्य होता है। जरा-सी बिनशारी का स्पर्श पाते ही कुछ ही क्षणों में जलकर भस्म हो जाता है। यही स्थिति असत्य के आधार पर खड़े हुए बाण्य-आचरण की है। उसमें वास्तविकता एव स्थिरता का अभाव होता है।

सत्य का दिव्य प्रभाव

सत्य का बट दूध शनैः शनैः बढ़ता है, फलता है, फूलता है, पर उसकी जड़ें बहुत ही गहरी होती हैं। वह शाताधिक वर्षों तक अपना अस्तित्व बनाये रखता है, आधी और तुफान भी उसे धराशायी नहीं कर पाते। जबकि सत्ताएँ बहुत ही शीघ्रता से बढ़ती हैं और शीघ्र ही नष्ट भी हो जाती हैं। हल्का सा सूर्यताप उन्हें सुखा देता है। और मासुली वर्षा से ही वे सड़ जाती हैं। इसीलिए कहा है—“सत्य में हजार हाथियों के बराबर बल होता है”। सत्यनिष्ठ व्यक्ति में इतना अधिक आत्मबल होता है कि उसके सामने भौतिक व अनैतिक बल टिक नहीं सकता।

आवश्यकमूल और प्रदत्तव्याकरणशुद्ध में सत्यवादी का महत्त्व प्रतिपादित करते हुए लिखा है कि सत्यवादी सत्य के दिव्य-प्रभाव से विराट्काय समुद्र को तैर सकता है। पानी उसे डूबा नहीं सकता और अग्नि उसे जला नहीं सकती। खोलता हुआ तेल, तप्त-मोहरा, गर्म शीशा सत्यवादी के हाथ का सस्पर्श होते ही बर्क की तरह धीतल हो जाते हैं। पर्वत की ऊंची चोटियों से गिरकर भी वह मरता नहीं। शत्रुओं से घिरने पर भी शत्रु उसका बाल-बाका नहीं कर पाते। यहा तक कि देव भी उसके चरणों की भूल लेने के लिए लालाशित रहते हैं।

योगदर्शन में सत्य की अपार शक्ति का परिणाम प्रतिपादित करते हुए कहा है—सत्य-प्रतिष्ठायां विद्याफलाभ्यस्तस्य सत्य का पूर्ण परिष्कार हो जाने पर किसी भी प्रकार की कोई कमी नहीं रहती। वह चाहे जिसे बरदान या अविद्याप दे, वह सत्य होकर ही रहता है।

सत्य सुबुद्ध कवच है

पाश्चात्य दार्शनिक कांट का अभिमत है, सत्य वह तत्त्व है जिसे अपनाने पर मानव भले-बुरे की परख कर सकता है। हृदय में

रहे हुए सभी सद्गुणों के विकास की खासी माग की सत्यनिष्ठा में समिहित है। असत्य दुर्गुणों की सान है। सत्य सभी सद्गुणों में श्रेष्ठ है, अतः आत्मबल की अभिवृद्धि और ईश्वरसत्य संप्राप्त करने के लिए भारतीय सत्यचिन्तकों ने सत्य को सभी सद्गुणों में श्रेष्ठ सद्गुण माना है। चीन के महान् विमलक कम्प्युलियस का अभिमत है कि जो सत्यार्थी होगा, वह कर्मठ भी होगा। आत्मस्य और चिन्तासिता असत्य की वेग है।

सत्य का पवित्र पथ ऐसा पथ है, जिस पर चलने वाले को न अहकारी सतायेगा और न माया ही परेशान करेगी। सत्य ऐसा सुषुप्त कण्ठ है, जिसे बारण करने पर दुर्गुण बाढ़े किन्ता भी प्रहार करे किन्तु सत्यवाद पर उनका कोई असर नहीं होगा। सत्य अजीब फल प्रदान करने वाला है।

एक कवि ने कहा है—इस पृथ्वी पर ऐसा कौन सा माग है जिसके हृदय को मधुर व सत्य वचन हरण नहीं करता है। वह सभी के हृदय को आकर्षित करने वाला महामर्म है। ससार का अत्येक प्राणी प्रतिपल-प्रतिक्षण सत्य वचन सुनने की ही आकांक्षा करता है। देव भी सत्य वचन से प्रसन्न होकर मनोबोद्धि फल प्रदान करते हैं। इसीलिए तीन लोकों में सत्य से बढ़कर अन्य कोई भी व्रत नहीं है।⁹ उपनिषद्-कार ने कहा है—‘सत्य ज्ञानस्य और जननब्रह्मस्य है।’¹⁰

सत्य महाव्रत की भावनाएं

गृहस्य सायक सत्य को स्वीकार तो अवश्य करता है, पर परिपूर्ण रूप से वह सत्य का पालन नहीं कर पाता। उसका सत्य अनुव्रत होता है, किन्तु धमन सत्य को पूर्णरूप से स्वीकार करता है, इसलिए उसका सत्य सिर्फ व्रत नहीं, महाव्रत होता है।

क्रोध, लोभ, हास्य, भय, प्रमाद आदि मोहनीय कर्म की प्रकृतियों के अस्तित्व में रहने पर भी मन, वचन और कर्मा से तथा कृत, कारित और अनुमोदना से कभी भी झूठ न बोलकर हर जग सावधानीपूर्वक हितकारी, सार्थक और प्रियवचन बोलना सत्य महाव्रत है।¹¹ निर्विकार और अहितकारी बोलना यथा सत्य वचन भी त्याग्य है। इसी तरह सत्य महाव्रती को असम्य वचन भी नहीं बोलना चाहिए।¹² ‘यह भोजन बहुत ही अच्छा बना है, यह भोजन बहुत ही अच्छी तरह से पकाया हुआ है’ इस प्रकार सायक वचन भी उसे नहीं बोलना चाहिए।¹³ ‘मैं प्रस्तुत कार्य को आज अवश्य ही कर लूंगा’ इस प्रकार निश्चयात्मक भाषा का भी प्रयोग धमन को नहीं करना चाहिए। क्योंकि सायक भाषा से हिंसा की और निश्चयात्मक भाषा के बोलने से असत्य होने की आशंका रहती है। इसलिए सायक को सदैव हितकारी, प्रिय व सत्य भाषा का ही प्रयोग करना चाहिए।

मन से सत्य बोलने का सकल्य करना भावसत्य है, सत्य बोलने का प्रयास करना करणसत्य है और सत्य बोलना योगसत्य है। भावसत्य से अन्तःकरण विमुक्त होता है, करणसत्य से सत्यरूप क्रिया को करने की अपूर्व शक्ति प्राप्त होती है तथा योगसत्य से मन-वचन-कर्मा की पूर्ण मुक्ति होती है।

अहिंसा के उपासक संस्कारों को मन में सुदृढ़ बनाने के लिए जैसे पांच भावनाओं का निरूपण किया है, वैसे ही सत्य महाव्रत की सुदृढ़ता के लिए पांच भावनाएं प्रतिपादित की गई हैं। जो धमन इन भावनाओं का मनोयोगपूर्वक चिन्तन करता है, वह ससार सागर में परिजलमग्न नहीं करता।¹⁴ भावनाओं के निश्चिन्तासन से व्रतो में स्थिरता आती है।¹⁵ मनोबल बुद्ध होता है और निर्मल सम्कार मन में सुदृढ़ होते हैं। अतः भावनाओं का आगम-साहित्य में विस्तार से विवलेषण किया गया है। आचारार्य¹⁶, सनमाचार्य¹⁷, और प्रदमव्याकरण¹⁸ में भावनाओं का निरूपण है, पर नाम व क्रमों में कहीं-कहीं अन्तर है। उनके नाम इस प्रकार हैं—

१. ‘मिम सत्यं वाक्यं हरति हृदयं कस्य न मुचि ?

मिर सत्यां शोकः प्रतिपदमिवाभ्यर्षयति च ॥

दुःखः सत्याद् वाक्याद् बदति मुदिताः कामितकम् ।

मृतः सत्याद् वाक्याद् वतपचिमतं मारितं भुवने ॥’

२. ‘सत्यं ज्ञानमननं ब्रह्म ।’

३. उत्तराध्यायन, २५/१४, १६/२७

४. उत्तराध्यायन, २१/१४

५. उत्तराध्यायन, १/२४, ३६

६. उत्तराध्यायन, २१/१७

७. ‘सत्यैर्विर्भ वाक्या संघ-संघ ।’

८. आचार्यार्य, द्वितीय ध्युतकण्ड, १५वां भावना-अध्यायन

९. सनमाचार्य, २२वां सनमाय

१०. प्रलम्भाकरणसूत्र, संघ-प्रहार, सातवां अध्यायन

आचार्य में—(१) अनुवीचिभाषण (२) कोषप्रत्याख्यान (३) लोभप्रत्याख्यान (४) भय (भयप्रत्याख्यान) (५) हास्य-प्रत्याख्यान ।

समवायां में—(१) अनुवीचिभाषण (२) कोषविवेक (कोष का परित्याग) (३) लोभविवेक (लोभ का परित्याग) (४) भयविवेक (भय का त्याग) (५) हास्यविवेक (हास्य का त्याग) ।

प्रत्यव्याकरण में—(१) अनुचिन्त्यसमितिभाषना (२) कोषनिग्रहकृप्य समाभाषना (३) लोभविजयकृप्य निर्वोभभाषना (४) भयमुक्तिरूप धैर्ययुक्त भयभाषना (५) हास्यमुक्तिवचनसंयमकृप्य भाषना ।

चरित्रप्राप्त^१ में—(१) अलोभ (२) भय (३) अहास्य (४) अलोभ (५) अमोह ।

प्रत्यव्याकरण की भाँति ही तत्पार्थसूत्र की टीकाओं सर्वावसिद्धि और राजवातिक^२ में भी क्रम मिलता है ।

इन पाँचों भाषनाओं में जिन कारणों से सत्य की साधना में स्वसत्ताएँ हो सकती हैं उनसे अलग-अलग रहने के लिए प्रेरणा प्रदान की गई है । प्रसिध्द-प्रसिद्ध चिन्तन करने से साधक ने के संस्कार बढभूल हो जाते हैं, जिससे वह किसी भी समय और परिस्थिति में असत्य का उपयोग नहीं कर सकता ।

हम यहाँ प्रत्यव्याकरण को मूल आधार मानकर ही उन भाषनाओं पर चिन्तन कर रहे हैं ।

(१) अनुचिन्त्य-समिति-भाषना

अनुचिन्त्य अथवा अनुविचिन्त्य से तात्पर्य है सत्य के विभिन्न पहलुओं पर पुनः पुनः चिन्तन कर बोलना । जब तक जीवन के कलक में एवं मन के अणु-अणु में सत्य पूर्णरूप से रम नहीं जाता, वहाँ तक सत्य की साधना व आराधना पूर्ण नहीं होती । सत्य की महिमा और गरिमा का तभी पता चलता है जब तक साधक मनोयोगपूर्वक उस पर गहराई से चिन्तन करता है । सत्य के महत्त्व को समझकर साधक उसके बाधकतत्वों^३ का परित्याग करता है ।

सत्य के बाधक तत्व ये हैं—

- (१) अलोभ बचन—जो बात नहीं है उसे कहना, स्वयं की प्रशंसा करने के लिए और दूसरों को नीचा दिखाने के लिए झूठ बोलना ।
- (२) विद्युत बचन अथवा चुपकी—नारद की भाँति एक-दूसरे के विपरीत बात कहकर लड़ना । एक राजस्थानी कवि ने चुपच-खोर का वर्णन करते हुए कहा—वह बहुत ही लटरनाक प्राणी है, जिसके कारण सरसम्भ बाग बीरान और गहर उजड़ जाते हैं । वैद्युत्य ऐसा चालाक तत्त्व है जो सत्य कभी बन को चुरा लेता है ।
- (३-४) कठोर बचन तथा कटु बचन—ये दोनों भी सत्य के शत्रु हैं । हित की बात भी कटु शब्दों में नहीं कहनी चाहिए । दूध को एक मिट्टी के बर्तन में रखकर पिलाया जाय और उसी दूध को चमचमाते हुए बाँदी या स्वर्ण-पत्र में पिलाया जाय तो पीने वाले को अधिक आह्लाद किसमें होगा ? स्वर्ण या बाँदी के पात्र में । वैसे ही सत्य को भी सधुर शब्दों में कहा जाय तो वह अधिक प्रभावशाली होगा ।
- (५) बचन बचन—बहुत ही उतावली से, जल्दबाजी से बिना सोचे बोलना । व्यवहारमाध्य^४ में आचार्य ने लिखा है—अन्धा व्यक्ति जैसे अपने साथ आस वाले व्यक्ति को रखता है, वैसे ही बाणी जो अन्धी है उसे अपने साथ बुद्धिरूपी नेत्र रखना चाहिए अर्थात् पहले अच्छी तरह बुद्धि से सोचकर फिर बाणी का प्रयोग करना चाहिए ।

साधक को सत्य के इन पाँच बाधक तत्वों से बचना चाहिए ।

यहाँ पर यह स्मरण रखना होगा कि आचार्य, समवायां और प्रत्यव्याकरण में उल्लिखित 'अनुवीचि भाषण' या 'अनुविचिन्त्य

१. 'कोह भव होम सोहा मोहा विचरी प्रावना केव ।

विचिन्त्य भाषणा ए पथेव म तद्वा होति ॥', आचार्य कुम्भकुम्भ : वटप्राप्त में चरित्रप्राप्त, ३२

२. तत्पार्थसूत्र, ७/३ की टीकाएँ

३. 'अविचि-विद्युत-कटु-कटु-बचन परित्यज्यतुमाएँ', प्रत्यव्याकरणसूत्र, संवर द्वार, साधना अण्डवत

४. 'पुनिक बुद्धि ए पावेता ततो बन्धमुदाहरे ।

अचरकृप्यो व शिवार बुद्धिमत्तेस एरा ॥', व्यवहारमाध्य, पीठिका-७६

‘समिति’ के स्थान पर आचार्य कुलकुल ने ‘अनोह’ भावना का उल्लेख किया है। पर चारित्रप्राप्त के टीकाकार ने ‘अनुवीचिभाषण’ ही रखा है। और अनोह का अर्थ अनुवीचिभाषणकुललता किया है। आशय के टीकाकारो ने ‘अनुवीचिभाषण’ का अर्थ चिन्तनपूर्वक बोधना किया है, जबकि चारित्रप्राप्त की टीका में ‘वीचि’ का अर्थ ‘बचन-सहर’ तथा ‘बचन-तरंग’ किया गया है। और उत बचन-तरंग का अनुसरण करके बोली जाने वाली भाषा को ‘अनुवीचि’ कहा गया है। दूसरे शब्दों में यो कहा जा सकता है कि सुत्रों का अनुसरण करने वाली और पूर्वाचार्य व पूर्व परम्परा का अनुसरण करने वाली भाषा ‘अनुवीचि’ भाषा है। उसके परन्तु प्रस्तुत भाषा के सम्बन्ध में भी चिन्तन चलता। अट्टककमल ने दोनों ही अर्थों को स्वीकार किया है।^१

सारास यह है कि प्रस्तुत भावना में भाषा व उसके गुण-दोषों पर चिन्तन करके सत्य के प्रति मन में दृढ़ता बनाये रखी जाती है।

(२) क्रोध विग्रह रूप क्षमा भावना

यह द्वितीय भावना है। प्रथम भावना में चिन्तनपूर्वक विवेकयुक्त बचन बोलने का अभ्यास किया जाता है। निरन्तर अभ्यास करने से संस्कार सुदृढ़ हो जाते हैं।

असत्य भाषा के प्रयोग का प्रथम कारण क्रोध है। क्रोध का भूत जब मस्तिष्क पर सवार होता है तब विवेक लुप्त हो जाता है। वह दूसरे पर सिध्दा दोषों का आरोपण करने लगता है। उसे यह भाव ही नहीं रहता कि मैं किसके सामने और क्या बोल रहा हूँ। क्रोध अनेक दुर्गुणों की लिखदो है, इसीलिए प्रस्तुत भावना में क्रोध से बचकर क्षमा को धारण करने का सक्तप किया जाता है। मन को क्षमा से भावित करने का उपक्रम करना ही इस भावना का मूल उद्देश्य है।

(३) लोभ विजय रूप निर्लोभ भावना

क्रोध की तरह लोभ भी सत्य का संहार करने वाला है। क्रोध से द्वेष की प्रघातता होती है तो लोभ में राग की प्रघातता। सूर्य के चमकमाते हुए विषय प्रकाश को उमड़-भुमड़ कर आने वाली काली-कजरानी घटाए रोक देती है और अन्धकार भडराने लगता है। वैसे ही लोभ की घटाओ से भी मानव का विवेक लुप्त हो जाता है, सत्य सूर्य का प्रकाश मन्द हो जाता है।

लोभ के कारण मानव असत्य भाषण करता है। सत्य का साधक लोभ से बचने के लिए इस प्रकार चिन्तन करता है कि जिन पर-पदावीं पर मैं मुख्य हो रहा हूँ, वे सभी वस्तुएँ क्षणिक हैं। सत्तार के अपार कष्ट इन वस्तुओं के प्रति भवत्य एव लोभ के फल ही हैं। अतः वह निर्लोभ-भावना का चिन्तन कर लोभ की वृत्ति को नष्ट करने में सतत प्रयत्नशील रहता है।

(४) भयमुचितयुक्त अभय भावना

लोभ सीढ़ा जहर है जो साधक के जीवन रस को बूझ नेता है, उसे विषयभ्रमित कर देता है तो भय कटुक जहर है जो साधक के जीवन को संभस्त कर देता है। भय का सत्कार होते ही व्यक्ति की बुद्धि कुटिल हो जाती है, वह करणीय तथा अकरणीय का यथातथ्य निर्णय नहीं कर पाता।

स्थानांग^२ में सतत भय बताये हैं—(१) इहलोकभय (२) परलोकभय (३) आदानभय (४) अकस्मात्भय (५) वैद्यनाभय

(६) मरणभय (७) अपयशाभय। इन भयों के कारण मानव असत्य भाषण करता है।

अयभीत व्यक्ति सत्य नहीं बोल पाता। इसीलिए आशय साहित्य में साधक को यह स्पष्ट आदेश दिया है कि मुझ्में भयभीत नहीं होना चाहिए। भय के दुष्परिणामों पर चिन्तन कर अभय बनाने का प्रयास करना चाहिए।

सुप्रसिद्ध विचारक इयर्सन ने लिखा है—भय अज्ञान से उत्पन्न होता है।

साधक भयविमुक्ति के लिए अभय भावना से आत्मा को भावित कर सत्य के चिन्तन को सुदृढ़ करता है।

१. ‘अनोह’ को अनोहो व अय हस्त विचित्रियों।

अनुवीचि शास्त्रकुललो विविध बर्धमस्तो ॥’, चारित्रप्राप्त, भाषा ३२ की टीका

२. ‘वीचा वाग्वहरी तामनुकुल वा भाषा वर्तते सानुकी भाषा—जिह्वानुसारिणीभाषा-अनुवीचिभाषा-पूर्वाचार्यद्वयपरिपाटीमूलस्थ भाषयीयमित्यर्थः।’,

चारित्रप्राप्त, भाषा ३२ की टीका

१. ‘अनुवीचिभाषण अनुलोमभाषणमित्यर्थ—विचार्यभाषण अनुवीचिभाषणमित्यर्थ वा १’, तत्पार्थरात्रवार्तिक, ७/५

४. स्थानांगपूत्र, स्थान-७

(क) हास्य-मुक्तिवचन संयम रूप भावना

स्वास्थ्य के लिए मानव को सदा प्रफुल्लित रहना चाहिए। सिते हुए फूल की तरह उसका चेहरा होना चाहिए।

उत्तम मानवों की आंखें हसती हैं। जब भी हसने का प्रसंग आता है, उनकी आंखों से ऐसी रोशनी चमकती है कि मानव का मन आनन्द से विभोर हो जाता है। मध्यम मानव लिललिलाकर हसता है और अश्वम मानव अट्टहास करता है। उसके ठहाके से दीवारें गूजन लगती हैं। इस प्रकार की हसी अमम्यता व जगत्पीपन का प्रतीक है। समसदार व्यक्ति बहुत कम हसता है। वह हसी-मजाक का परि-त्वाण कर इन्ट्रियों को संयत करता है। 'राजस्थानी कहावत भी है—'रोग की जड़ खाली, लड़ाई की जड़ हासी।' हास्य सत्य का शत्रु है। एक कवि ने कहा—ए मानव! हस मत! हंसना उच्छता का प्रतीक नहीं है। हसने से अनेक दोष आ जाते हैं और गुण चले जाते हैं तथा लोग पायल समझते हैं।'

हसी-मजाक करने वाला गम्भीर नहीं हो सकता। वह विवेकयुक्त शब्दों का चयन नहीं कर पाता, सत्य-असत्य का विवेक नहीं रख पाता। लोगों को हसाने के लिए वह जोकर, विद्रूपक या भांड की तरह चेष्टा करता है, जिससे लोग हँसें। वह दूसरों का उपहास भी करता है, जिससे दूसरों के हृदय को आघात लगता है। एतदर्थ ही शास्त्रकारों ने साधक को हंसी-मजाक न करने के लिए प्रेरणा दी है।

यहां यह स्मरण रखना होगा कि हनी-मजाक और विनोद में अन्तर है। विनोद में सीम्यता होती है, यथार्थता होती है। विनोद में इस प्रकार से शब्दों का प्रयोग होता है, जिससे किसी के दिल को पीड़ा नहीं होती, किन्तु हंसी-मजाक में दूसरों के मन में पीड़ा होती है। 'एक व्यंग्य-वचन हजार गालियों से भी भयानक होता है' तथा 'एक मसखरी लो गामी' आदि लोकोक्तियां व्यंग्य-हास्य की भयंकरता का दिग्दर्शन कराती हैं। अतः साधक हसी-मजाक का परिस्थाण करता है और संयम के द्वारा ऐसे सस्कार जामृत करता है जिससे उसकी बारी पूर्ण संयत, निर्दोष और यथार्थ होती है। हित, मित, प्रिय, तथ्य व सत्य से संयुक्त होती है।

उपयुक्त पक्षियों व सत्य के सम्बन्ध में संक्षेप में कुछ चिन्तन किया है। यो सत्य का स्वरूप बहुत ही विराट है। शब्दों के संकीर्ण घेरे में उसे बांधना सम्भव नहीं, किन्तु संक्षेप में ममसा तो जा ही सकता है।

प्रामाणिक हितकारक सद्बचन बोलना सत्य है।

असत्य भाषण के त्याग करने से सत्य वचन प्रकट होता है।

मनुष्य लोभ, भय, मनोरजन, अज्ञानता आदि अनेक कारणों से असत्य बोलता है। क्रोध, अग्निमान, व्यंग्य रूप से अन्य व्यक्ति को दुःखकारक, निन्दाजनक, पापवचन बोलना भी असत्य के सम्मिलित है, अतः सत्यवादी मनुष्य को ऐसे वचन मुख से उच्चारण नहीं करने चाहिए।

कोहनयनोहृत्हासयद्गन्ना अमुकीविभाषं वैव।

विचियस्स भाषावावो ववस्स वंचिय ता होत्ति॥ —मुलाचार, ३३८

सदैव अपने मुख से प्रामाणिक, सत्य, स्व-परहितकारी, मृदु वचन बोलने चाहिए, अपने सेबकों से, भिक्षारी, दीन, दरिद्र व्यक्तियों से सात्वता तथा शास्त्रिकारक मृदु वचन बोलने चाहिए। पीडाकारक कठोर बात न कहनी चाहिए क्योंकि उनका हृदय पहले ही दुःखी होता है कठोर वचनों से और अधिक दुःखेगा। यह जिझ्सा यदि अच्छे वचन बोलती है तो यह अयुक्त है। यदि यह असत्य, भ्रामक, भयोत्पादक, पीडादायक, कलहकारी, लोभकारक निन्दनीय वचन कहती है तो यह जीम चमड़े का अशुद्ध टुकड़ा है।

सत्यं प्रिय हितं चाहुः सुपुनं सुपुनस्तताः।

सतसत्यमपि नो सत्यमप्रिय चाहितं च यत्॥ —अनगार-धर्मावृत, ४२

(आचार्यारत्न श्री वेशभूषण जी महाराज कृत उपदेशसारसंग्रह, भाग-१, अयुवर, वि० सं० २०३६ से उद्धृत)

१. 'सत्यं हासं परिष्करणं असौख्यं दूरी परिष्पष्ट' १, आचार्यार, ३१२

२. 'होधि नहीं निवार, हसिवा हलवाई हुई।

हंसिवा दोष अपार, गुण कार्य यहलौ कहें ॥'

निःसन्देह समीचीन अद्वान, समीचीन विवेक तथा समीचीन आचरण का परम्परागत त्रित्व ही एकमात्र कल्याण का हेतु है, इसके अतिरिक्त अन्य सब कुछ बूझा है, परन्तु देखना तो यह है कि क्या वास्तव में हमारा अद्वान, विवेक तथा आचरण 'समीचीन' विशेषण को धारण करने के योग्य है। क्या किसी व्यक्ति विशेष से प्रभावित होकर उसकी बातों पर अद्वान कर लेना समीचीन है अथवा अन्य धर्मों का तिरस्कार करने वाली विविध साम्प्रदायिक अद्वानों की भांति ही यह कोई साम्प्रदायिक अद्वान है। क्या शास्त्रज्ञान समीचीन ज्ञान है अथवा विश्वविद्यालयों से बड़ी-बड़ी उपाधि प्राप्त कर लेने वाले स्नातकों के ज्ञान की भांति ही वह कोई शब्द-संघर्ष है। क्या 'शरीर बुद्धा, आत्मा बुद्धा' इस मन्त्र की माला जपना समीचीन विवेक है अथवा केवल शब्द-विन्यास है। क्या शास्त्रानुसार क्रियायें करना या बात आदि धारण कर लेना समीचीन आचरण है अथवा तज्जा, धय, गौरव के कारण धारण किया गया कोरा लदाव है।

शास्त्रों का उल्लेख है कि समीचीन त्रित्व को धारण करने वाले व्यक्तियों की सख्या प्रायः अत्यल्प हुआ करती है, तब क्या स्कूल, कॉलेज की भांति शास्त्रों का अभ्यास करके तथा कराके अथवा तत्तादि धारण करके तथा कराके इनकी सख्या में वृद्धि करना समीचीन है अथवा शब्दादम्बर तथा बाह्यादम्बर के कारण उत्पन्न हुई भ्रान्ति है। क्या इस प्रकार के मानवीय प्रयासों के द्वारा स्वाभाविक-विज्ञान बाधित किया जा सकता है। ये तथा अन्य भी अनेक प्रश्न हैं जो कि पग आगे रखने से पहले किसी भी कल्याणकांक्षी मुमुक्षु के हृदय में उदित हुआ करते हैं। परन्तु इनका उत्तर यह कहा से तथा किनसे प्राप्त करें, क्योंकि सभी तो धर्म पर दृढ़ आस्था रखते हैं, सभी शास्त्रज्ञ हैं, सभी वेद तथा आत्मा को पृथक् समझते तथा कहते हैं और सभी शास्त्रानुकूल आचरण का यथासक्ति पालन कर रहे हैं।

यह एक पहेली है। किसकी सामर्थ्य है कि इसको बूझ सके। क्या इसको बूझने वाला भी उसी श्रेणी में न गिना जायेगा, जिसमें कि 'मैं बन्ध्या का पुत्र हूँ' ऐसा कहने वाला। तब क्या आध्यात्मिक क्षेत्र में तथा साधना के क्षेत्र में जो इतना बड़ा विकास आज चारों ओर दिखाई दे रहा है, वह सब बूझा है अथवा मिथ्या है। इस बात का उत्तर देने का भी सर्वज्ञ के अतिरिक्त और किसको अधिकार है। गुल्मी पर गुल्मी चढ़ी जाती है, उलझन पर उलझन पड़ी जाती है।

सन्तुष्टार्थों को बूझा मताना इष्ट नहीं है, केवल यह मताना इष्ट है कि समीचीनता सत्य है और सत्य को सत्य ही पड सकता है, तत्त्वज्ञ ही तत्त्वज्ञ को पहचान सकता है। परन्तु जो तत्त्वज्ञ होगा वह दूसरों को सत्यता या असत्यता का प्रमाण-पत्र देने का अहंकार करेगा ही क्यों। दूसरों को छोटा-बड़ा देखने वाली विषम दृष्टि है तो तत्त्वज्ञता नहीं और तत्त्वज्ञता है तो विषम दृष्टि नहीं। यह एक विचित्र पहेली है।

तथापि इतना तो निश्चित रूप से कहा ही जा सकता है कि तत्त्वज्ञता का सम्बन्ध शब्द से नहीं जीवन से है। इसका यह अर्थ नहीं कि शब्द अथवा शास्त्रज्ञता सर्वथा व्यर्थ है। निःसन्देह शब्द इस मार्ग में सबसे बड़ा साधक है परन्तु सबसे बड़ा बाधक भी यही है। साधक तो यह किसी-किसी की ही होता है, प्रायः सबको बाधक ही होता देखा जाता है। भ्रान्ति उत्पन्न कर देना इसकी सबसे बड़ी बाधा है क्योंकि कौन शास्त्रज्ञ अपनी दृष्टि को असमीचीन मानता है। जब उसकी सभी बातें सत्य होती हैं, उसकी सभी व्याख्यायें सत्य होती हैं, उसकी सभी चर्चायें सत्य होती हैं और उसका अध्ययन तथा अध्यापन भी सत्य होता है तब वह अपने को असमीचीन कैसे मान सकता है। उसे यह भी पता लगने नहीं पाता कि जो कुछ व्याख्यायें या चर्चायें अथवा अध्ययन-अध्यापन वह कर रहा है वह स्वयं अपने जीवन को पडकर कर रहा है या शास्त्रों की देखकर अथवा शास्त्र में पढ़ी गई बातों को सत्कारण कर रहा है। शास्त्रों में २१ अक्ष के पाठी इत्यतिनी को मिथ्यादृष्टि कहा गया है। सभी शास्त्रज्ञ प्रायः शास्त्रज्ञता की गोथता बयानि के लिए इसका उदाहरण देते हैं परन्तु कौन ऐसा है जो अपने को भी उसी श्रेणी का समझता हो। यही शब्द की सबसे बड़ी भ्रान्ति है।

शास्त्रों में शास्त्राध्ययन को स्वाध्याय कहा है। इसका क्या तात्पर्य है इसका विचार करने वाले कोई बिरले ही हो तो हों क्योंकि स्वाध्याय का सीधा-सीधा अर्थ Self reading या अपने जीवन का अध्ययन करना है शब्द पढ़ना नहीं। शब्द उसमें निमित्त अवयव होता है, क्योंकि शब्द बाधक है और उसका बाध्य अध्येता के अपने जीवन में पडा जाने योग्य है। जो अध्येता बाधक पर से बाध्य का अध्ययन करने में

सफल हो जाता है उसके लिये ही शास्त्राध्ययन स्वाध्याय कहा जा सकता है। अन्य सभी के लिये तो वह शास्त्राध्ययन ही है, स्वाध्याय नहीं। स्वाध्याय को ही परम तप कहा गया है शास्त्राध्ययन को नहीं, क्योंकि स्वाध्याय से जिस प्रकार कर्मों के सतसङ्ग होते देखे जाते हैं उस प्रकार शास्त्राध्ययन से नहीं देखे जाते। स्व-अध्ययन से निरपेक्ष शास्त्राध्ययन तो अर्थात् भी ज्ञानाभिमान उत्पन्न करने कर्मों की वृद्धि का ही हेतु होता है, हानि का नहीं।

इसी प्रकार आचरण के क्षेत्र से भी समझा जा सकता है। आचरण सम्बन्धी जीवन की सहज गति का शोधक है। चारित्र्य कसु बन्ने, यह सून चारित्र्य को धर्म अथवा स्वभाव घोषित करता है, क्योंकि धर्म का पारमार्थिक अर्थ वस्तु का स्वाभाव किया गया है, बाह्य का कियार्थक नहीं। वह जीवन को समता स्वभाव को हस्तगत कराने में निमित्त अवश्य हो सकता है। परन्तु जिस प्रकार शास्त्राध्ययन पर से कोई विरला ही स्वाध्यायन करने में सफल होता है और परमार्थतः उसी के प्रति उसे निमित्त कहा जा सकता है सबके प्रति नहीं, उसी प्रकार बाह्य कियार्थकता पर से भी कोई विरला ही समता स्वभाव की प्राप्ति में सफल होता है, और परमार्थतः उसी के प्रति उसे निमित्त कहा जा सकता है, सबके प्रति नहीं।

निमित्त कहो या साधन एक ही बात है और प्राप्त्य कहो या साध्य एक ही बात है। साधन को शास्त्रीय भाषा में व्यवहार कहा जाता है और साध्य को निश्चय। इसीलिये व्यवहार को सर्वत्र निश्चय का साधन कहा गया है। जिस प्रकार साध्य या निश्चय की प्राप्ति साधन या व्यवहार के बिना होनी सम्भव नहीं है, उसी प्रकार निश्चय या साध्य की प्राप्ति से निरपेक्ष रहता हुआ व्यवहार साधन कहलाने के लिये समर्थ नहीं है। यही साधन तथा साध्य की अथवा व्यवहार तथा निश्चय की मीमांसा है।

स्वाध्याय के नाम पर शास्त्राध्ययन करने वाले हो या चारित्र्य के नाम पर बाह्य कियार्थकता करने वाले, दोनों इस न्याय की वृद्धि में समान हैं। दोनों ही एक नाथ के पथिक हैं। इनमें से किसी भी एक को छोटा या बड़ा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि स्वाध्याय से निरपेक्ष शास्त्राध्ययन जिस प्रकार ज्ञानाभिमान जगुन करने कर्मों में वृद्धि करता है उसी प्रकार समता से निरपेक्ष बाह्य कियार्थकता भी चारित्र्याभिमान या तपामिमान जगुन करने कर्मों में वृद्धि ही करता है। "ये दोनों कर्म के इस वेग से अपनी रक्षा किस प्रकार करें" इस प्रश्न का उत्तर देना बहुत कठिन है क्योंकि जब तक वे स्वयं अपनी असमीचीनता को नहीं पहचान जाते तब तक इससे छुटकारा सम्भव नहीं। विश्वास किसी दूसरे के कहने से नहीं स्वयं अपने मन के कहने से होता है।

तत्त्वज्ञ की वृद्धि कुछ विविध ही होती है जिसका परिचय इन दोनों को ही नहीं है। वह ही समीचीनता के रहस्य को छिप-छिप जानता है, वह ही शास्त्राध्ययन का प्रयोग स्व-अध्ययन के लिये और बाह्य कियार्थकता का प्रयोग समता की प्राप्ति तथा वृद्धि के लिये करता है, पाकर कर सकता है। उसके डग निगाने हैं जिसे पहचानना साधारण वृद्धि की पहुँच से बाहर है। अपने भीतर-बाहर, सार्थ-वार्थ, ऊपर-नीचे, आगे-पीछे सर्वत्र ही वह एक तथा अवलक्ष्य तात्त्विक विधान के दर्शन करता है, जो सहज तथा स्वाभाविक होने के कारण प्राकृतिक है, कृतक नहीं। उसे न यहाँ कुछ भी दीलता है न मेरा, न तू न तेरा, न मनुष्य न तिर्यक्य, न स्त्री न पुरुष, न बच्चा न बुढ़ा, न बाह्य न धृष्ट, न जैन न अजैन, न हिन्दू न मुस्लिम, न धर्म न अधर्म। उसे न यहाँ कुछ जन्म दीलता है न मृत्यु, न इहलोक न परलोक, न इष्ट न अविष्ट, न मनोह न अमनोह, न अनुकूल न प्रतिकूल, न स्व न पर। ये तत्त्व इन्द्र मनुष्य के मन में उपवी बिद्यम्यकृत उपधि हैं जिनका तात्त्विक विधान से कोई स्थान नहीं। जहाँ-जहाँ केवल तत्त्व ही तत्त्व में वर्तन करते प्रतीत हो रहे हैं वहाँ इन इन्द्रों को अवकाश कहा ? सभी प्रकार के सम्बन्ध या रिस्ते-नास्ते, मनुष्यकृत हैं, प्राकृतिक या तात्त्विक नहीं। तब कौन पिता और कौन पुत्र, कौन माई और कौन बहिन, कौन पति और कौन पत्नी, कौन मित्र और कौन शत्रु, कौन स्वामी और कौन सेवक। इन सब लौकिक सम्बन्धों की तो बात नहीं यहाँ तो साध्य-साधक, बाध्य-बाधक, उपास्य-उपासक, भगवान्-भक्त आदि के उस द्वैत को भी कहीं अवकाश नहीं है जिसका उत्प्रेक्ष्य तात्त्विक विधान समझाने के लिये अध्यात्म-शास्त्रों में प्रायः किया जाता है। इतना ही क्यों यहाँ तो गुरु-शिष्य का वह भेद भी विलय को प्राप्त हो जाता है जो कि साधक वशा में गुरुमुखा का मूल आचार है और जिसका आशय लिये बिना तीन काल में भी कल्याण नहीं।

परन्तु अरे ! यह क्या ? तत्त्वज्ञ के मुख से इस प्रकार की व्यवहार विरुद्ध बातें सुनकर तू भी समस्त व्यवहार का लोप करने लगा ? याद रख, नष्ट हो जायेगा, व्यवहार की चक्की में पिसकर रह जायेगा। जब तक चित्त में तनिक सा भी द्वैत है तब तक तत्त्ववृद्धि नहीं और जब तक तत्त्व-वृद्धि नहीं तब तक व्यवहार की भूमि का अतिक्रम सम्भव नहीं। पिता-पुत्र, जन्म-मित्र, स्त्री-पुरुष, बाह्य-भूत आदि के लौकिक-द्वैत का लोप करने से पहले ही भगवान्-भक्त, गुरु-शिष्य, धर्म-अधर्म, साध्य-साधक आदि के परमार्थिक द्वैत का लोप करने से क्या तू व्यवहारातीत हो जायेगा। यही तो वह भ्रान्ति है जो कि शब्दाध्ययन के द्वारा प्रायः उत्पन्न हुमा करती है। रक्षा कर, इस भ्रान्ति से अपनी रक्षा कर। मनुष्य के लिये इससे अधिक विनाशकारी अन्य कुछ नहीं है।

वृद्धि में सदा आचरण से द्वैत के जीवित रहने केवल मुख से अब्दत के राग अलापना किसको कल्याणकारी सिद्ध हो सकता है। अन्तर कुछ और बाहर कुछ, इस प्रकार की चक प्रवृत्ति को शास्त्रों में मायाचारी कहा गया है, माय-बंधन कहा गया है। क्या तू नहीं जानता

कि इस प्रकार की आत्म-बंधन से दूसरों का कुछ बिगाड़ हो या न हो, तेरा तो सर्वनाश हो ही रहा है।

तत्त्व में यह आत्मिकारक बकता सम्भव नहीं। वह भीतर तथा बाहर से समान होता है। इसी में वह केवल दृष्टि-सम्पन्न नहीं आचरण-सम्पन्न भी होता है। इस प्रकार की दृष्टि जागृत हो जाने पर विषय व्यवहार सम्भव नहीं है। लेने-देने में, बोलने-बालने में, पढ़ने-पढ़ाने में, करने-कराने में उसका समस्त व्यवहार स्वतः समता के रंग में रंग जाता है। यही है दृष्टि, विवेक तथा आचरण का पारमार्थिक निष्पत्ति, जिसके जागृत हो जाने पर भीतर तथा बाहर संबंध जो कुछ भी दिखाई दे रहा है उसमें कुछ भी वैचित्र्य रह नहीं जाता है।

व्यवस्थापर होने वाली यह अवलम्ब नाट्यमयीता अनादिकाल से ऐसे ही चलती रही है और ऐसे ही चलती रहेगी। न इसे कोई बलाने वाला है बल न बियाड़ने वाला। अहंकार की दृष्टि के द्वारा अहंकारकृत छोटे-छोटे विधान ही बनते-बनाते अथवा बिगड़ते-बिगड़ाने दिखाई देते हैं परन्तु जिसकी दृष्टि इस क्षुद्र अहंकार का अतिक्रम करके सकल विश्व में व्याप्त गई है, जो व्यष्टि को न देखकर समष्टि को देखती है, एक-एक को न देखकर समग्र को युगपत् देखती है, इस अखिल विश्व को तथा इसकी व्यवस्था को एक तथा अवलम्ब एकाई के रूप में देखती है, उसके लिये कर्तृत्व को कहा अवकाश है। विश्वव्यापी इस एकाई में अहंकारकृत क्षुद्र व्यष्टियें न जाने कहा विलीन होकर रह गई हैं। न यहाँ देशकृत व्यवधान है और न कालकृत। देशकालानवच्छिन्न यह समग्र तथा इसका सकल विधान केवल प्राकृतिक तथा स्वाभाविक है जिसमें हेर-फेर करने के लिये कोई समर्थ नहीं। सर्वज्ञ भी जब इसे केवल देख ही सकते हैं, इसमें कुछ कर नहीं सकते, तब अस्मद्-युष्मद् की तो बात ही क्या ?

वास्तव में हेर-फेर करने की बुद्धि अहंकार की उपज है। क्षुद्र होते हुए भी वह अपने को बड़ा समझता है और समस्त विश्व को अपने अनुकूल परिणामन का देने की कल्पनायें किया करता है। अपने को बदलने के बजाय दूसरे को बदल देना यही उसका सकल पुरुषार्थ है और यह पुरुषार्थ ही सकल प्रपञ्च का आधार है। जब तक अहंकार का लेश भी जीवित है व्यक्ति इस विश्वव्यापी सहज तात्त्विक विधान को कैसे देख तथा समझ सकता है। यही कारण है कि तात्त्विक विधान को शास्त्री में पढ़कर तथा समासकर भी वह अपने उस ज्ञान का प्रयोग दूसरों की दृष्टि को बदल देने के प्रति ही करता है, अपनी दृष्टि को बदल देने के लिये नहीं।

यदि एक क्षण के लिये भी कदाचित् वह देख पाये कि वस्तु स्वभाव के आधीन होने के कारण विश्व का जटिल विधान सहज तथा स्वाभाविक है और इसलिए अकृत्रिम, तो इसमें हस्तक्षेप करने की अथवा बदल देने की इसकी कल्पना को कही अवकाश न रह जाये। यदि एक क्षण के लिये भी कदाचित् वह देख ले कि इस सकल विधान का शासक तथा सद्भाट्य कर्म है जो मानवीय विधान की भांति किसी की सिकाटिका की प्रतीक्षा नहीं करता, तो इसमें हस्तक्षेप करने की अथवा बदल देने की उसकी कल्पना को कही अवकाश न रह जाये। यदि एक क्षण के लिए भी कदाचित् वह देख ले कि उत्थान-पतन, बुद्धि-ह्रास, जन्म-मरण, सृष्टि-प्रलय, सुख-दुःख, धर्म-अधर्म आदि इन्द्रो का यह चक्र अनादि काल से यों ही चला आ रहा है और अनन्त काल तक यों ही चलता रहेगा। काल की नियत तथा निर्बाध दस महागति को किंचित्-यान भी बाधित करना तो दूर इसे बाधित करने का विचार करने वाला भी इनके जबड़े का बचीना बनकर रह जाता है, तो इसमें हस्तक्षेप करने की अथवा बदल देने की उसकी कल्पना को कही अवकाश न रह जाये। यदि एक क्षण को भी कदाचित् वह यह विश्वास कर ले कि विश्व की यह अवलम्ब तथा निर्बाध व्यवस्था वैसी ही नियत तथा टकोलीर्ण है जैसी कि सर्वत्रदेव ने देखी है तो इसमें हस्तक्षेप करने की अथवा बदल देने की उसकी कल्पना को कही अवकाश न रह जाये।

तत्त्वज्ञ ही ठीक जानता है कि विश्व की व्यवस्था में स्वभाववाद की अथवा कर्मवाद की अथवा कालवाद की अथवा नियतिवाद की चर्चा करने वाले स्वयं जगत् के इस विधान के अन्तर्गत हैं, अन्यथा दूसरों को बदल देने की उनकी यह श्रुति अवश्य विराम पर जाती। सर्वत्र तात्त्विक विधान के दर्शन करने वाले में कर्तृत्व बुद्धि का सत्य सम्भव नहीं और कर्तृत्व बुद्धि के सद्भाव में तात्त्विक विधान के दर्शन सम्भव नहीं। शास्त्र इस बात की स्पष्ट घोषणा कर रहा है कि जो कर्ता है वह ज्ञाता नहीं और जो ज्ञाता है वह कर्ता नहीं—“कोई एक अकेला व्यक्ति सारे विश्व को बदल सके यह निःसन्देह असम्भव है परन्तु अपनी सामर्थ्य के अनुसार वह अपने सीमित क्षेत्र में तो परिवर्तन कर ही सकता है अन्यथा पुरुषार्थ निष्फल हो जायेगा” ऐसी चर्चा करने वाले-पुरुषार्थवादी नहीं जानते कि उनकी यह आवाज वास्तव में सत्यपुरुषार्थ की है या कि उसकी आवाज केवल अहंकार की गर्जना है, अन्य कुछ नहीं। जब तक यह अहंकार जीवित है तब तक उसके समस्त विश्वास, विवेक तथा आचरण समीचीनता को स्पष्ट करने के लिये समर्थ नहीं हैं।

इस तथ्य को यदि वह अपने जीवन में प्रत्यक्ष कर ले तो उसकी कर्तृत्व बुद्धि विश्रान्त हो जाय, अहंकार विलय हो जाये, ज्ञाता-बुद्धा-बुद्धि जागृत हो जाय। उस अवस्था में वह जगत् की भांति तमाशा न बनकर इसका तमाशाई बन जाये, दृष्ट न रहकर दृष्टा बन जाय, ज्ञेय न रहकर ज्ञाता बन जाये, रागी न रहकर वीतराग बन जाये और बही होगा उसका समीचीन पुरुषार्थ जिसमें श्रद्धा, विवेक तथा आचरण का जित् एकर-रस होकर अपने जित् को भी लो देता है। उस अवस्था में वह स्वयं कुछ न करके तटस्थ तथा साक्षी की भांति जगत् प्रसिद्ध पुरुषार्थ की नाट्य-मयीता को देखा करे और इसे धन्यवाद दिया करे क्योंकि यदि यह न हो तो जगत् ही न हो।

व्यष्टि से समष्टि और समष्टि से व्यष्टि भिन्न नहीं है। नृणामात्र में भी हेरफेर करने का विकल्प विकल्प है। तृण में वह परमार्थतः कुछ कर सकता है या नहीं यह बात तो अनुभव ही बता सकता है, परन्तु इतना तो स्पष्ट है ही कि करने-धरने के विकल्प से उसकी जो पार-मायिक हानि होने वाली है उससे वह किसी प्रकार भी बच नहीं सकता। इस प्रकार तत्त्वज्ञता का अवसान अकर्तृत्व में अकर्तृत्व का शाता-दृष्टा-भाव में, शाता-दृष्टा का वीतरागता में और वीतरागता का अवसान समता में होता है। यही समीचीन आचरण है जिसे प्राप्त करने पर अन्य कुछ भी प्राप्तव्य नहीं रह जाता, जीवन की महायात्रा समाप्त हो जाती है। उस अवस्था में न कहीं व्यवहार का पदचिह्न दिखाई देता है और न निश्चय का, न साधन का और न साध्य का। यही परमानन्द है, यही परमानन्द है।

| कल्प | वस्तु के द्रव्य की अपेक्षा विभाग | वस्तु के वस्तु की अपेक्षा विभाग |
|---|----------------------------------|--|
| १. सत्ता | | सत् |
| २. जीव, अजीव | | जीवभाव-अजीवभाव । विवि-निविष । मूर्त-अमूर्त । अस्ति-काय-अनस्तिकाय |
| ३. भव्य, अभव्य, अनुभव | | द्रव्य, गुण, पर्याय |
| ४. (जीव) ससारी, अससारी, (अजीव) पुद्गल, अपुद्गल | | बद्ध, मुक्त, बन्धकारण, मोक्षकारण |
| ५. (जीव) भव्य, अभव्य, अनुभव, (अजीव) मूर्त, अमूर्त | | औद्यमिक, औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, पारिणामिक |
| ६. जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, काल, आकाश | | द्रव्यवत् |
| ७. जीव, अजीव, आत्म, बन्ध सवर, निर्जरा, मोक्ष | | बद्ध, मुक्त, पुद्गल, धर्म, अधर्म, काल, आकाश |
| ८. जीवात्म, अजीवात्म, जीवसवर, अजीवसवर, जीवनिर्जरा, अजीवनिर्जरा, जीवमोक्ष, अजीवमोक्ष | | भव्य ससारी, अभव्य ससारी, मुक्त जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल |
| ९. जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आत्म, सवर, निर्जरा, बन्ध, मोक्ष | | द्रव्यवत् |
| १०. (जीव) एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुर्न्द्रिय, पचेन्द्रिय, (अजीव) पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल | | द्रव्यवत् |
| ११. (जीव) पृथिवी, अप्, तेज, वायु, बनस्पति, जल, (अजीव) पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल | | द्रव्यवत् |
| १२. (जीव) पृथिवी अप्, तेज, वायु, बनस्पति, सजी, असंजी, (अजीव) पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल | | — — |
| १३. (जीव) भव्य, अभव्य, अनुभव, (पुद्गल) बाह्य-बाह्य, बाह्य, बाह्यसूक्ष्म सूक्ष्मबाह्य, सूक्ष्म-सूक्ष्म, (अमूर्त अजीव) धर्म, अधर्म, आकाश, काल | | — — |

(श्री जैनेन्द्रवर्णी कृत जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग ३ से उद्धृत)

जैन-दर्शन में द्रव्य की अवधारणा

श्री कपूर चन्द जैन

जीव और जगत्—मानव की आविष्टत समस्यायें रही हैं, क्या नहीं किया है उसने इन समस्याओं को सुलझाने के लिए, किन्तु क्या फिर भी मानव आज तक इन समस्याओं को सुलझा पाया है ? उत्तर नकारात्मक ही होगा। किन्तु क्या उत्तर को नकारात्मकता की सीबते हुए चिन्तन छोड़ा जा सकता है, पशुओं के खाने के जय से बेती नहीं छोड़ी जाती, यही कारण है कि ससार के लगभग सभी दर्शनों ने जीव और जगत् की विस्तृत व्याख्या की है।

भारतीय दर्शनों में जैन-दर्शन ने जगत् की उत्पत्ति और उसके स्वरूप पर विस्तृत विचार किया है। आज जिस अणु या परमाणु का विचार में संहारक रूप बिखार दे रहा है तथा जिसकी उपलब्धि वैज्ञानिकों की अप्रतिम उपलब्धि कही जा रही है उसके सम्बन्ध में सर्विर्षों पूर्ण जैनाचार्य विस्तृत विवेचना कर चुके थे। जैन-दर्शन के अनुसार विषय छः द्रव्यों में बटा है। द्रव्य का लक्षण करते हुए आचार्य कुन्वकुन्ध ने कहा है—

द्रव्यं सतलक्षणमिदं उत्पादज्यव्यवसत्सत्तुल्यं ।
गुणपरम्यासायं वा अंतं भव्यति सत्त्वम् ॥^१

जहाँ द्रव्य का लक्षण तीन प्रकार से है, प्रथम—द्रव्य का लक्षण सत्ता है, द्वितीय—द्रव्य का लक्षण उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य समुक्त है, तथा तृतीय—द्रव्य का लक्षण गुणपर्यायविशित है। इन्हीं लक्षणों का विषदीकरण करते हुए आचार्य उमास्वामी कहते हैं— सत्त्वद्रव्यलक्षणम् तथा उत्पादज्यव्यवसत्त्वद्रव्यमुक्तं सत्त्वं द्रव्यं का लक्षण सत्त्वं तथा सत्त्वं वह है जिसमें उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य तीनों हों। अपनी जाति को न छोड़ते हुए, चेतन और अचेतन द्रव्य को जो अन्य पर्याय को प्राप्त होती है उसे उत्पाद कहते हैं। अपनी जाति का विरोध न करते हुए चेतन-अचेतन द्रव्य की पूर्ण पर्याय का जो नाश है वह व्यय कहलाता है तथा अनावि स्वभाव के कारण द्रव्य में जो उत्पाद, व्यय का अभाव है, वह ध्रौव्य है।^२

द्रव्य का तीसरा लक्षण गुणपर्यायवद्द्रव्यम्^३ है अर्थात् द्रव्य, गुण और पर्यायों वाला होता है। यहाँ भी द्रव्य का बही लक्षण है जो ऊपर है, केवल शब्दों का अन्तर है। द्रव्य की विशेषता को गुण कहते हैं तथा द्रव्य के विकार को पर्याय कहा जाता है। इस विकार या क्रिया शब्द का अर्थ उत्पाद और व्यय है। किसी वस्तु की जब उत्पत्ति होती है तो उसमें पूर्ण स्थिति का विनाश (व्यय) और नयी स्थिति का सृजन (उत्पाद) होता है। यही क्रिया या विकार है। जीव के असाधारण गुण ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य आदि हैं और साधारण गुण वस्तुत्व, प्रमेयत्व, सत्व आदि स्वीकार किये गये हैं। इसी प्रकार रूप, रस गन्ध, स्पर्श पुद्गल के असाधारण गुण हैं तथा धर्म, अधर्म, आकाश और काल के क्रमशः गति-हेतुत्व, स्थिति-हेतुत्व, अवागाहननिमित्तत्व और वर्तमानहेतुत्व असाधारण गुण स्वीकार किये हैं। इन पाचों (पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल) के साधारण गुण वस्तुत्व, सत्व, प्रेमयत्व आदि हैं।

यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि उत्पाद और व्यय परस्पर विरोधी गुण हैं और दो विरोधी गुणों का एक आधार में रहना सम्भव नहीं है। फिर ये दोनों कैसे रहते हैं ? किन्तु ऐसा प्रश्न निराधार है। अतः एक ही द्रव्य में अवस्था विशेष से तीनों गुण रह सकते हैं। यह बात एक वृष्टान्त द्वारा सुगम रीति से स्पष्ट हो सकेगी—कौड़ी व्यक्तित्व, जिसके पास मोने का हार है, अपने हार से कहा बनना चाहता है। ऐसी

१. कुन्वकुन्ध : पञ्चास्तिकाव, परम मुद्रप्रभावक सम्मल, वि. सं. १६७२, भाषा १०

२. उमास्वामी : तत्त्वार्थसूत्र, वर्षी ग्रन्थालय, बी. वि. सं. २४७६, ५/२६-३०

३. समुत्पन्न सूत्र तत्त्वार्थसार, वर्षी ग्रन्थालय, सन् १६७० ई०, ३/६-७-८

४. उमास्वामी : तत्त्वार्थसूत्र, ५/१८

स्थिति में सोने की हार रूप पर्याय का तो विनाश (व्यय) हुआ तथा कड़ा रूप पर्याय का वृद्धन (उत्पाद) हुआ, किन्तु सोना तो दोनों ही अवस्थाओं में उन्हीं का त्यों (प्रोध्य) है; पहले भी सोना था अब भी सोना है।

द्रव्य शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए कहा गया है—**द्रव्यं भूतं, द्रव्यति, द्रव्यति तांस्तान् पयं विभान् इति द्रव्यम्** जो भिन्न-भिन्न अवस्थाओं की प्राप्ति हुआ, हो रहा है और होगा वह द्रव्य है अर्थात् अवस्थाओं का उत्पाद और विनाश होते रहने पर भी जो ध्रुव रहता है वह द्रव्य है। इससे यह भी कल्पित होता है कि ससार में जितने द्रव्य थे, उतने ही हैं और उतने ही रहेंगे। उनमें से न कोई बटा है, न बट रहा है और न बढेगा ही। न कोई बढा है, न बढ रहा है और न बढेगा ही। सभी द्रव्य नित्य अवस्थित रहते हुए जन्म और मृत्यु, उत्पाद और नाश पाते रहे हैं, पा रहे हैं और पाते रहेंगे।

द्रव्य-भेद

जैन दर्शन में द्रव्यों की संख्या छः स्वीकार की गई है जबकि वैशेषिक दर्शन में नव द्रव्यों की अवधारणा है। जैन दर्शन सम्मत छः द्रव्य जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल है।^१ वैशेषिक दर्शन सम्मत नव द्रव्य—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन हैं।^२ इनमें आकाश और काल द्रव्य दोनों में समान हैं। आत्मा और जीव एक ही हैं। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु शरीर रूप होने से अर्थात् भूतिक होने के कारण पुद्गल में ही अन्तर्भूत हो जाते हैं। दिक् भूति आकाश का ही एक विशिष्ट रूप है अतः उसे आकाश में अन्तर्भूत माना जा सकता है। मन-द्रव्यमान और भावमान के भेद से दो प्रकार का है अतः द्रव्यमान का पुद्गल में तथा भावमान का जीव में अन्तर्भूत हो जाता है। धर्म और अधर्म की कल्पना वैशेषिक दर्शन में नहीं है। ये दोनों केवल जैन दर्शन में ही कल्पित हैं।

इन द्रव्यों का विभाजन तीन दृष्टियों से किया जा सकता है—

१. चेतन-अचेतन की दृष्टि से। इस दृष्टि से जीव चेतन द्रव्य तथा बाकी पांच अचेतन द्रव्य।^३

२. भूतिक-अभूतिक की दृष्टि से। इस विभाजन में पुद्गल भूतिक होगा, बाकी पांच अभूतिक।^४

३. अस्तिकाय-अनास्तिकाय की दृष्टि से। इस दृष्टि में काल अनास्तिकाय होगा तथा बाकी पांच अस्तिकाय।^५

यह विभाजन निम्न प्रकार होगा—

| | द्रव्य | | | | | |
|-------------------------------------|----------|----------|----------|----------|----------|------------|
| | जीव | पुद्गल | धर्म | अधर्म | आकाश | काल |
| १. चेतन-अचेतन दृष्टि से | चेतन | अचेतन | अचेतन | अचेतन | अचेतन | अचेतन |
| २. भूतिक-अभूतिक दृष्टि से | अभूतिक | भूतिक | अभूतिक | अभूतिक | अभूतिक | अभूतिक |
| ३. अस्तिकाय-अनास्तिकाय की दृष्टि से | अस्तिकाय | अस्तिकाय | अस्तिकाय | अस्तिकाय | अस्तिकाय | अनास्तिकाय |

जीव

जैन दर्शन में जीव द्रव्य, जिसे आत्मा भी कहा जाता है, स्वतन्त्र और भौतिक माना गया है। जीव का सामान्य लक्षण उपयोग है उपयोगो लक्षणम् क्योंकि यह जीव को छोड़कर अन्य द्रव्यों में नहीं पाया जाता। उपयोग का अर्थ है—चेतना। चेतना जीव का लक्षण है अर्थात् जिसमें चेतना है, वह जीव है, जिसमें चेतना नहीं, वह जीव नहीं। उपयोग दो प्रकार है। प्रथम ज्ञानोपयोग—घटपट आदि बाह्य पदार्थों को जानने की शक्ति ज्ञानोपयोग है। ज्ञानोपयोग में अनेक विकल्प होते हैं, जैसे यह घट है, यह घट नहीं है आदि। दूसरा धर्मोपयोग—वस्तुओं के सामान्य रूप को जानने की शक्ति धर्मोपयोग है। ज्ञानोपयोग स्वभावज्ञान तथा विभावज्ञान—दो प्रकार का है। स्वभावज्ञान अर्थात् सत्यज्ञान, इसके मति, भूत, अवधि, मन-पर्याय और केवल ये पांच प्रकार हैं तथा विभावज्ञान के कुमति, कुभूत तथा विभंगावधि ये तीन भेद हैं।^६ इन्द्रिय और मन की सहायता से होने वाला ज्ञान मतिज्ञान है। मतिज्ञान के पश्चात् जो अन्य पदार्थ का ज्ञान होता है, वह

१. उपात्तामी : तत्त्वार्थसूत्र, १/१-३ तथा ३६

२. 'तत्र द्रव्याणि पृथिव्यज्जोद्वाद्याकाशकालदिगामवमनाणि नवैव', तर्कसंग्रह, भोतीलाल बनारसीदास, १९७१, पृ० ६

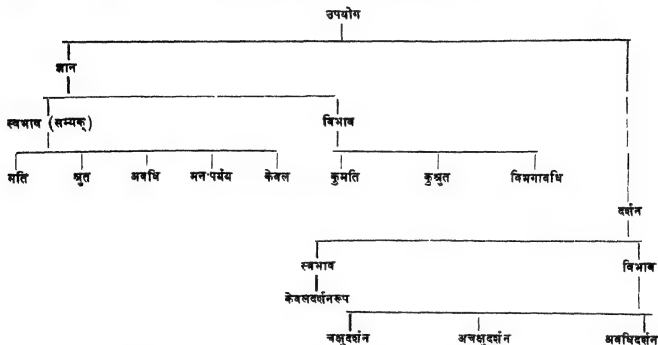
३. तत्त्वार्थसार, १/२

४. मैत्रिकाण्ड : द्रव्यसंग्रह, वर्षा प्रपञ्चाला, सन् १९६६ ई०, भाषा १५

५. कुल्लुकभट्ट, पञ्चास्तिकाय, भाषा ४

६. बहो, भाषा ४१ और तत्त्वार्थ सूत्र, २/६

वृत्तज्ञान है। इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना 'स्वी' पदार्थों का जो ज्ञान होता है वह अवधिज्ञान है। इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना दूसरे के भावों का जो ज्ञान होता है वह मनःपर्यय ज्ञान है। स्वैताम्बर परम्परानुसार दूसरे को मन की पर्यायों का ज्ञान तथा परम्परया पदार्थों का ज्ञान मनःपर्यय द्वारा होता है। अन्त में विकासवर्ती समस्त पदार्थों का युगपत्-ज्ञान केवल-ज्ञान है। मिथ्या-मतिज्ञान कुमति, मिथ्याभूत-ज्ञान कुभूत, और मिथ्या-अवधिज्ञान विमगावधि है, दर्शनोपयोग भी स्वभाव और विभाव के भेद से दो प्रकार का है। केवल-दर्शन-स्वभाव दर्शनोपयोग है। केवल-ज्ञान के साथ जो दर्शन होता है वह केवल-दर्शन है। विभाव-दर्शनोपयोग तीन प्रकार का है—चक्षुरिन्द्रिय से जो दर्शन होता है वह चक्षुदर्शन है। चक्षु के अतिरिक्त अन्य इन्द्रिय से होने वाला दर्शन अचक्षुदर्शन है तथा अवधिज्ञान से प्राप्त होने वाला दर्शन अवधिदर्शन है।^१ उपयोग के इन भेदों को देसाचिन्म द्वारा निम्न प्रकार से दिखाया जा सकता है—



प्रक्रान्तर से जीव का स्पष्ट और सुगम लक्षण नेमिचन्द्र कृत द्रव्यसङ्ग्रह में प्राप्त होता है—

जीवो ज्ञानोपयोगमनो अणुति कृता तदेहपरिणामो।

जीवता संसारतपो सिद्धो तो विस्मयोद्भूद्वयः॥^१ गाय २

अर्थात् जीव उपयोग स्वरूप है, अमूर्तिक है, कर्ता है, स्वदेहपरिणाम है, भोक्ता है, ससारी है, सिद्ध है और स्वभाव से ऊर्ध्वगमन करने वाला है। जीव के उपयोग के सम्बन्ध में ऊपर विस्तृत चर्चा की जा चुकी है। मूर्तिक का अर्थ है—जिसमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श से चारों पाये जायें। चूँकि जीव में ये नहीं पाये जाते हैं, अतः जीव अमूर्तिक है। ज्ञानावरणाधिक कर्मों को करने वाला होने से कर्ता है। प्रवेशों में सकोच और विस्तरणशील होने से स्वदेहपरिणाम है। अर्थात् जीव अपनी देह के अनुसार छोटे-बड़े स्वरूप (परिणाम) वाला है। सासारिक पुद्गल कर्म सुख-दुःख आदि का भोगने वाला होने से भोक्ता है। अनेक संसारी भेदों वाला होने से या संसार में भ्रमण करने के कारण संसारी है। ज्ञानावरणी, दर्शनारवणी, मोहनीय, वेदनीय, आयु, नाम, गोच, अन्तराय—उन आठ कर्मों से रहित होकर ऊर्ध्वगमन करने वाला होने से ऊर्ध्वगामी कर्ता और सिद्ध है। अर्थात् जीव का अन्तिम सोपान मोक्ष है।

ऊपर के विवेचन से स्पष्ट है कि जैन-दर्शन में जीव जहा कर्ता है वहा भोक्ता भी है। जैसे अण्डे-बुढ़े कर्म उसने किये हैं उसका वह बैसा फल अवश्य प्राप्त करेगा। वह अपने सकारों की सरणि में बसा हुआ है। अपने पुरुषार्थ से वह संसार में बचा भी रह सकता है और मुक्त भी हो सकता है। जीव ससारी भी है और मुक्त-सिद्ध भी है। अर्थात् जो ससारी है वह मुक्त भी हो सकता है। जो सामान्य आत्मा है

१. कुपपुत्रः नियमसारा, विमम्बर जैन पुस्तकालय, सूत, को. नि. व. २४२२, गाय १४

सह परमात्मा भी बन सकती है। इस प्रकार आत्मा से परमात्मा बनने का अद्भुत कीचल जैन-दर्शन में बताया गया है।

जीवों के भेद

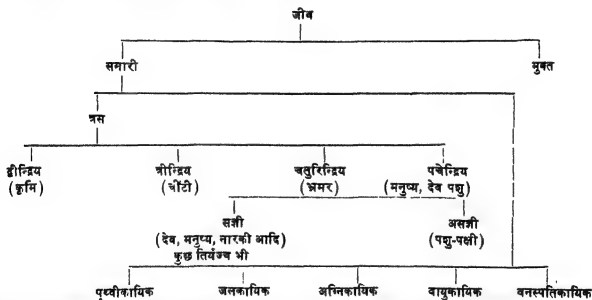
जीव दो प्रकार के हैं—ससारी और मुक्त^१ जिनके कर्म नष्ट हो गये हैं, जो सिद्धांशला पर विराजमान हैं, वे मुक्त जीव हैं। वे अपने सुख-दुःख भौतिक रूप में स्थित हैं। निद्रा-स्वरूप का वर्णन करते हुए कुन्दकुन्द कहते हैं—

नट्टटठकम्मसंवा अट्ठासहायुजमभिविधा परमा।

सोयगठिहा निष्णा, सिद्धा वे एरिसा होति ॥^२

जिन्होंने ज्ञानावरणाधि आठ कर्मों को नष्ट कर दिया है, जो सम्यक्त्व, ज्ञान, दर्शन, धीर्य, अवगाहनत्व, अनुबलबुद्ध तथा अज्या-बाध—इन आठ गुणों^३ से युक्त हैं, परम अर्थात् बड़े हैं, जो लोक के अग्रभाग में स्थित है तथा जो नित्य—अविनाशी हैं, वे सिद्ध हैं।

कर्मों के कारण जो समार की नाता मोनियों में नष्ट कर रहे हैं वे ससारी जीव हैं। ससारी जीव त्रस और स्वावर के भेद से दो प्रकार के होते हैं। दो इन्द्रियो वाले—स्पर्श तथा रसना से युक्त, तीन इन्द्रियो वाले—स्पर्श, रसना, घ्राण से युक्त, चार इन्द्रियों वाले—स्पर्श, रसना, घ्राण, चक्षु से युक्त तथा पांच इन्द्रियो वाले—स्पर्श, रसना, घ्राण, चक्षु और कर्ण से युक्त। ये ४ प्रकार के त्रस जीव हैं। उदाहरणार्थ क्रमशः कृमि, पिपीलिका, (बीटी) भ्रमर, मनुष्य को ले सकते हैं। पंचेन्द्रिय जीव सत्री तथा असत्री के भेद से दो प्रकार के हैं। जो मन सहित हैं वे सत्री^४ तथा जो मन रहित हैं वे असत्री हैं। देव, नारकी, मनुष्य आदि सत्री तथा कुछ पशु असत्री हैं। जिनकी केवल एक स्पर्शनेन्द्रिय होती है वे स्वावर हैं। ये भी पृथ्वीकायिक, जलकायिक, अग्निकायिक, वायुकायिक तथा वनस्पतिकायिक के भेद से पांच प्रकार के हैं। जीवों के उपर्युक्त भेद एक रेखाचित्र द्वारा निम्न प्रकार दिखाये जा सकते हैं—



जीवों के कार्य के सम्बन्ध में भी जैन-दर्शन विवेचना करता है। आचार्य उमास्वामी कहते हैं—परस्परोद्देशो जीवाणाम्^५ परस्पर में सहायक होना जीवों का उपकार है। ससारी की व्यवस्था एक दूसरे की सहायता के बिना नहीं बन सकती। परस्पर में उपकार करना जीवों का कार्य

१. 'ससारिणो मुक्ताश्च', तत्त्वार्थसूत्र, २/१०

२. कुल्लुक्यः नियमसार, सूत्र, की. नि. ख. २४६२, भाषा ७२

३. 'सम्यग्दर्शनं ज्ञानं, अनुबलबुद्धं अवगाहनं'

सूत्रमं औरजवानं, निदाघचतुष्टयं सिद्धकं ॥', श्रीवाचस्पत्य

४. 'कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैव त्रिवर्ण्यं', तत्त्वार्थसूत्र, २/२२

५. 'सन्निनः सवतस्काः', वही, २/२४

६. तत्त्वार्थसूत्र, ५/२२

है। पति सुल-सुविधा की व्यवस्था कर और अपने जीवन की सच्ची संमित्री बनाकर पत्नी का उपकार करता है और पत्नी अनुकूल प्रवर्तन द्वारा पति का उपकार करती है।^१

जीव संस्था में अनन्त, असंख्यात प्रवेशों वाले तथा समस्त लोकाकाश में व्याप्त हैं। जीव अपने वास्तविक रूप में स्वयम्भू, सर्वज्ञ, सार्वक, सर्वगत हैं, किन्तु कर्मों के संयोग से भय-भ्रमण करता है। ज्यों ही कर्मों का संयोग छूट जाता है, त्यों ही जीव का भय-भ्रमण समाप्त हो जाता है, और वह अपने वास्तविक रूप में आकर अनन्त-दर्शन, अनन्त-ज्ञान, अनन्त-सुख और अनन्त-वीर्य का अधिकारी होकर सिद्धा-वस्था को प्राप्त हो जाता है।

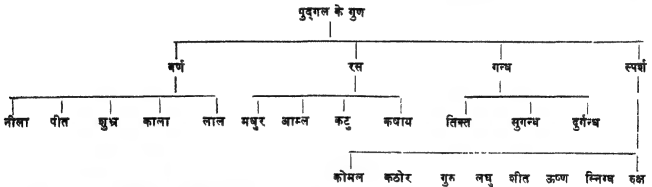
पुद्गल

जैन-दर्शन में पुद्गल द्रव्य भूतिक स्वीकार किया गया है। पुद्गल की व्युत्पत्ति बताते हुए बताया गया—**पूरयन्ति गमन्तीति पुद्गलाः**^२ अर्थात् जो द्रव्य (स्कन्ध अवस्था में) अन्य परमाणुओं से मिलता (/पु० + गिच्) है और गलन (/गल्) = पृथक्-पृथक् होता है, उसे पुद्गल कहते हैं। आचार्य कुम्भकुम्भ कहते हैं—

वस्त्वरसगंधकासा विष्मन्ते योग्यतस्त पुद्गमावो।

पुद्गोपरिव्यस्तस्य सहो सो योग्यो विज्ञो ॥^३

अर्थात् पुद्गल द्रव्य में ५ रूप, ५ रस, २ गन्ध, और ८ स्पर्शों से चार प्रकार के गुण होते हैं तथा शब्द भी पुद्गल का पर्याय है। ५ रूप हैं—नीला, पीला, सफेद, काला, साल। ५ रस हैं—तीखा, कटुक, आम्ल, मधुर और कसेला। दो गन्ध हैं—सुगन्ध तथा दुर्गन्ध और ८ स्पर्श हैं—कोमल, कठोर, गुरु, लघु, पीत, उष्ण, स्निग्ध तथा रुक्ष। इनमें से प्रत्येक के सख्यात, असख्यात और अनन्त भेद कहे गये हैं। एक रेखाचित्र द्वारा इन्हें इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है—



सख्यात, असख्यात, अनन्त बीसों उपभेदों के ये तीन-तीन भेद होते हैं।

पुद्गल के भेद—पुद्गल दो प्रकार का है—एक अणुरूप, दूसरा स्कन्धरूप।^४ आगे स्कन्ध के तीन रूप होकर पुद्गल के चार भेद भी स्वीकार किये गये हैं—(१) स्कन्ध (२) स्कन्ध देश (३) स्कन्ध प्रदेश (४) परमाणु। अनन्तानन्त परमाणुओं का पिण्ड स्कन्ध कहा जाता है, उस स्कन्ध का अर्धभाग स्कन्ध देश और उसका भी अर्धभाग अर्थात् स्कन्ध का चौथाई भाग स्कन्ध प्रदेश कहा जाता है तथा जिसका दूसरा भाग नहीं होता उसे परमाणु कहते हैं।^५

स्कन्ध दो प्रकार के हैं—बाह्य तथा सूक्ष्म। बाह्य स्मून् का पर्यायवाची है। स्मून् अर्थात् जो नेत्रेन्द्रिय-ग्राह्य हो और सूक्ष्म अर्थात् जो इन्द्रिय-ग्राह्य न हो। इन दोनों को मिलाकर स्कन्ध के छः वर्ग स्वीकार किये गये हैं—

१. यही, पृ० पुनश्च सिद्धान्तशास्त्री कृत व्याख्या, पाठ २२४

२. आचार्यार्यः वर्षावर्गसहस्र, चौधन्मा विद्या मन्थ, १६६४, पृ० १२३

३. कुम्भकुम्भ प्रथमसंस्करण, श्रीमद् राजचन्द्र-भाष्य, अष्टाद. वि. सं. २०२१, भाषा २/४०, 'वस्त्वरसगंधकासावन्त. पुद्गलाः' तत्प्राप्तं सुल, ५/२३

४. 'अणव स्कन्धाव', तत्प्राप्तं सुल, ५/२५

५. पञ्चास्तिकाव, भाषा ७५

(१) बाहर-बाहर (स्वूल-स्वूल) — जो स्कन्ध छिन्न-भिन्न होने पर स्वयं न मिल सकें, ऐसे ठोस पदार्थ, यथा-सफ़ी, पत्थर आदि ।

(२) बाहर (स्वूल) — जो छिन्न-भिन्न होकर फिर आपस में मिल जायें ऐसे द्रव पदार्थ, यथा-नी, दूध, जल, तेल आदि ।

(३) बाहर-सूक्ष्म (स्वूल-सूक्ष्म) — जो विलने में तो स्वूल हों अर्थात् केवल नेत्रेन्द्रिय से द्राष्टुं हों किन्तु पकड़ में न आवें, जैसे—छाया, प्रकाश, अन्धकार आदि ।

(४) सूक्ष्म-बाहर (सूक्ष्म-स्वूल) — जो दिखाई न दें अर्थात् नेत्रेन्द्रिय-द्राष्टुं न हों, किन्तु अन्य इन्द्रियो स्पर्श, रसना, ध्राणादि से द्राष्टुं हों, जैसे—ताप, ध्वनि, रस, गन्ध, स्पर्श आदि ।

(५) सूक्ष्म — स्कन्ध होने पर भी जो सूक्ष्म होने के कारण इन्द्रियों द्वारा ग्रहण न किये जा सकें, जैसे—कर्म, वर्णना आदि ।

(६) अतिसूक्ष्म — कर्म वर्णना से भी छोटे द्रव्ययुक्त (बो अणुबो = दो परमाणुबो वाले) आदि ।

परमाणु सूक्ष्मानिबूझ है, अविभागी है, सापेक्ष सम्बद्ध रहित तथा एक है । परमाणु का आदि, मध्य और अन्त वह स्वयं ही है । आचार्य कुम्भकुम्भ लिखते हैं—

अंतर्निवि अंतमज्जं, अतंतं जेच इन्धिए गेज्जं ।
अविभागी जं इत्थं परमाणु तं विजायाहि ॥^१

अर्थात् जिसका स्वयं स्वरूप ही आदि, मध्य और अन्त रूप है, जो इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण योग्य नहीं है, ऐसा अविभागी — जिसका दूसरा भाग न हो सके द्रव्य परमाणु है । यथा यह द्रष्टव्य है कि परमाणु का यही रूप आधुनिक विज्ञान भी मानता है । इस सम्बन्ध में श्री उत्तमचन्द्र जैन का निम्न कथन द्रष्टव्य है—“परमाणु किसी भी इन्द्रिय या अणुबीक्षण यन्त्रादि से भी द्राष्टुं (दृष्टिगोचर) नहीं होता है । इसे जैनदर्शन में केवल पूर्णज्ञानी (सर्वज्ञ) के ज्ञानगोचरमान माना गया है । इस तथ्य की पुष्टि एक निरिचत बोधया करने हुए ‘प्रोफ़ेसर जाल, पिप्ले विश्वविद्यालय, बिस्वन्’ लिखते हैं—”

We can not see atoms either and never shall be able to—“Even if they were a million times bigger it would still be impossible to see them even with the most powerful microscope that has been made (An Outline for Boys, Girls and their Parents (collaunery) Section Chemistry, p. 261)

इससे स्पष्ट है कि ‘अणु’ के विषय में वो हजार वर्ष पूर्व कुम्भकुम्भाचार्य द्वारा लिखे गए नियमसार में जेच इन्धिए गेज्जं अर्थात् इन्द्रिय द्राष्टुं (परमाणु) है ही नहीं वह लक्षण कितना वैज्ञानिक एवं सारा है ।^१ रूप, रस, गन्ध, स्पर्श उसने पाये जाते हैं अतः सूतं है । ऐसी अवस्था में कहने का भाव यह है कि - परमाणु में वो स्पर्श, शीत और ऊष्म में से एक तथा तिग्म और रक्त में से एक होते हैं । ५ वर्णों में से एक कोई, रसों में से एक तथा गन्ध में से एक (क्योंकि ये तीनों मदैव परिचरित होते रहते हैं) गुण होता है । यह एक प्रवेष्टी है ।^१ पुद्गलो को परमाणु अवस्था स्वाभाविक पर्याय है तथा स्कन्धादि अवस्था विभाव पर्याय है ।

परमाणु नित्य है, वह सावकाश भी है और निरवकाश भी ।^१ सावकाश इस अर्थ में है कि वह स्पर्शादि चार गुणों को अवकाश देने में समर्थ है तथा निरवकाश इस अर्थ में है कि—उसके एक प्रदेश में दूसरे प्रदेश का समावेश नहीं होता । परमाणु—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु आदि का कारण है (अर्थात् पृथ्वी आदि के परमाणु मूलतः भिन्न-भिन्न नहीं हैं) वह परिणामवशो है, वह किसी का कार्य नहीं अतः वह अनादि है । यद्यपि उपचार से उमं कार्य कहा जाता है ।

परमाणु की उत्पत्ति

परमाणु शाश्वत है अतः उसकी उत्पत्ति उपचार से है । परमाणु कार्य भी है और कारण भी । जब उसे कार्य कहा जाता है तब

१. कुम्भकुम्भ - नियमसार, पाया २६

२. श्री उत्तमचन्द्र जैन - ‘जैन दर्शन का सम्प्रति’ नामक पुस्तक में संकलित निबन्ध ‘जैन दर्शन का तात्त्विक एवं परमाणुवाद’, इन्दौर विश्वविद्यालय प्रकाशन, अक्टूबर १९७६

३. ‘आमोः’ (अणु के प्रदेश नहीं होते), तत्त्वार्थ सूत्र, ४/११; पञ्चासिकाव्य, पाया ६१

प्रवेष्ट - वायुविषं वायव्यं अविभागी पुणसाणु उट्ठु ।

जं बु पवेष्टं जाये सज्जानुदुहाणसाणहि ॥^१, इत्थं सज्जह, २७

अर्थात् सावकाश के विषये स्वान्त को अविभागी परमाणु रोकता है, वह एक प्रवेष्ट है ।

४. कुम्भकुम्भ ; पञ्चासिकाव्य, पाया ८०

उपचार से ही कहा जाता है; क्योंकि परमाणु सन्-स्वस्थ है, प्रीत्य है, अतः उसकी उत्पत्ति का प्रयत्न ही नहीं उठता। परमाणु पुद्गल की स्वाभाविक दशा है। दो या अधिक परमाणु मिलने से स्कन्ध बनते हैं, अतः परमाणु स्कन्धों का कारण है। उपचार से कार्य भी इस प्रकार है कि लोक में स्कन्धों के भेद से परमाणु की उत्पत्ति देखी जाती है। इसी कारण आचार्य उपास्वामी ने कहा है—**भेदाद्यणुः**^१ अर्थात् अणु भेद से उत्पन्न होता है, किन्तु यह भेद भी प्रक्रिया तब तक चसनी चाहिए जब तक स्कन्ध द्वयणुक न हो जाए।

स्कन्धों की उत्पत्ति

स्कन्धों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में उपास्वामी ने तीन कारण दिए हैं—१. भेद से, २. सञ्चात से और ३. भेद-सञ्चात (दोनों) से।^२

१. **भेद से**—जब किसी बड़े स्कन्ध के टूटने से छोटे-छोटे दो या अधिक स्कन्ध उत्पन्न होते हैं; तो वे भेदज्य स्कन्ध कहलाते हैं। जैसे, एक ईंट को तोड़ने से उसमें से दो या अधिक टुकड़े होते हैं। ऐसी स्थिति में वे टुकड़े स्कन्ध हैं तथा बड़े स्कन्ध टूटने से हुए हैं, अतः भेद-ज्य स्कन्ध हैं। ऐसे स्कन्ध द्वयणुक से अनन्ताणुक तक हो सकते हैं।

२. **सञ्चात से**—सञ्चात का अर्थ है जुड़ना। जब दो परमाणुओं अथवा स्कन्धों के जुड़ने में स्कन्ध की उत्पत्ति होती है तो वह सञ्चात-ज्य उत्पत्ति कही जाती है। यह तीन प्रकार से सम्भव है—(अ) परमाणु + परमाणु (आ) परमाणु + स्कन्ध (इ) स्कन्ध + स्कन्ध। ये भी द्वयणुक से अनन्ताणुक तक हो सकते हैं।

३. **भेद सञ्चात (दोनों) से**—जब किसी स्कन्ध के टूटने के साथ ही उसी समय कोई स्कन्ध या परमाणु उस टूटे हुए स्कन्ध से मिल जाता है तो वह स्कन्ध 'भेद तथा सञ्चातज्य-स्कन्ध' कहलाता है, जैसे दायर के छिद्र से निकलती हुई वायु उसी क्षण बाहर की वायु से मिल जाती है। यहाँ एक ही काल में भेद तथा सञ्चात दोनों हैं। बाहर से निकलने वाली वायु का दायर के भीतर की वायु से भेद है तथा बाहर की वायु से सञ्चात। ये भी द्वयणुक से अनन्ताणुक तक हो सकते हैं।

पुद्गल की पर्यायें

शब्दव्यवसौस्कन्यस्थैत्यसंस्थानभेदतन्महायतयोद्योतबन्तश्च^३ अर्थात् वे पुद्गल शब्द, बन्ध, सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व, सत्त्वान, भेद, अंधकार, छाया, मातप और उद्योत बाने होते हैं।

शब्द—शब्द को अन्यान्य दर्शनों, यथा वैशेषिक आदि में आकाश का गुण माना है^४ किन्तु जैनदर्शन में इसे पुद्गल की ही पर्याय स्वीकार किया गया है। आज के विज्ञान ने भी शब्द को पकड़कर ध्वनि-यन्त्रों, रेडियो, ग्रामोफोन आदि में एक स्थान में दूसरे स्थान पर भेजकर जैनभाष्यता का ही समर्थन किया है। पुद्गल के अणु तथा स्कन्ध भेदों की जो २३ अवातर जातियाँ स्वीकार की गयी हैं उनमें एक जाति भाषा वर्णणा भी है। ये भाषा वर्णणाएँ लोक में सर्वत्र व्याप्त हैं। जिस वस्तु से ध्वनि निकलती है, उस वस्तु में कम्पन होने के कारण इन पुद्गल वर्णणाओं में भी कम्पन होता है, जिससे तरंगें निकलती हैं। ये तरंगें ही 'उत्तरोत्तर' पुद्गल की भाषा वर्णणाओं में कम्पन पैदा करती हैं, जिससे शब्द एक स्थान से उद्भूत होकर दूसरे स्थान पर पहुँच जाता है।^५ विज्ञान भी शब्द का वहन इसी प्रकार की प्रक्रिया द्वारा मानता है।

शब्द भावात्मक और अभावात्मक के भेद से दो प्रकार का है। भावात्मक शब्द पुनः अक्षरात्मक और अनक्षरात्मक के भेद से दो प्रकार का हो जाता है। संस्कृत, अंग्रेजी, हिन्दी आदि भाषाओं के जो शब्द हैं, वे अक्षरात्मक शब्द हैं तथा गाय आदि पशुओं के शब्द-संकेत अनक्षरात्मक शब्द हैं। अभावात्मक शब्द भी प्रायोगिक और वैज्ञानिक के भेद से दो प्रकार का है। मध आदि की गर्जना वैज्ञानिक शब्द है। प्रायोगिक चार प्रकार का है। (क) तत—मृदग, ढोल आदि का शब्द, (ख) वितत—बीणा, मारग्री आदि वाद्यों का शब्द, (ग) घन—झालर, घण्टा आदि का शब्द, (घ) सौधिर या सुधिर—झल, बासुरी आदि का शब्द। ये भेद एक रेखाचित्र द्वारा निम्न प्रकार से देखे जा सकते हैं।

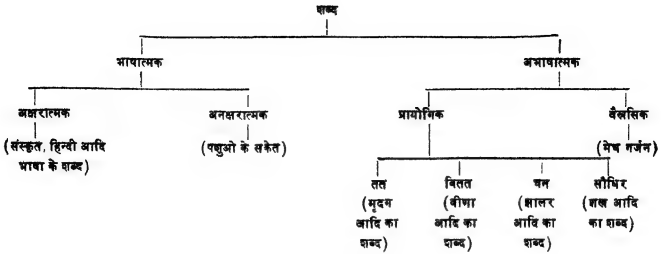
१. तत्त्वावर्ण सूत्र, ५/२७

२. 'भेदसञ्चातज्यः उत्पद्यन्ते', तत्त्वावर्णसूत्र, ५/१२

३. तत्त्वावर्णसूत्र, ५/२४

४. 'अणुपुन्यमाकाशम्', तर्कसंग्रह, पृ० ४३

५. तत्त्वावर्णसूत्र (पं० कृष्णचन्द्र सिन्हातन्त्रालयी द्वारा व्याख्या), पृ० २३०



बन्ध

परस्पर में श्लेष बन्ध कहलाना है बन्ध का ही पर्यायवाची शब्द है सयोग, किन्तु सयोग में केवल अन्तर रहित अवस्थान होता है जबकि बन्ध में एकत्व होता, एकाकार हो जाना आवश्यक है। प्रायोगिक और वैयक्तिक के भेद से बन्ध दो प्रकार का है। प्रायोगिक भी अजीब प्रायोगिक तथा जीवाजीब प्रायोगिक के भेद से दो प्रकार का है। नाब और लकड़ी आदि का बन्ध अजीब प्रायोगिक बन्ध है तथा कर्म और नोकर्म का बन्ध जीवाजीब प्रायोगिक बन्ध है।^१ वैयक्तिक भी साध और अनादि के भेद से दो प्रकार का है। चर्मास्तिकाय आदि ड्रव्यों का बन्ध तो अनादि है और धुधुगनों का बन्ध सादि है। जो धुधुग आदि स्कन्ध बनते हैं वह सादि बन्ध है। परमाणुओं में परस्पर में बन्ध बंधी और कैसे होता है इस समस्या पर दिग्भ्रम और श्वेताम्बर दोनों दार्शनिकों ने प्रयत्न प्रकाश डाला है। यह बात दोनों को ही माय्य है कि स्निग्धत्व और रुक्त्व में कारण बन्ध होता है— स्निग्धरुक्तात्मा बन्ध^२ यह ऊपर कहा जा चुका है कि परमाणु में दो स्पर्श-शीत और ऊष्म में से एक, तथा स्निग्ध और रुक्त्व में से एक पाये जाते हैं। इनमें से स्निग्ध और रुक्त्व के कारण इनमें बन्ध होता है और स्कन्धों की उत्पत्ति होती है। स्निग्धत्व का अर्थ है चिकनापन और रुक्त्व का अर्थ है रूखापन। वैज्ञानिक परिभाषा में ये पाजिटिव और निगेटिव है।^३ इस प्रकार यह बन्ध तीन रूपों में होता है (१) स्निग्ध + स्निग्ध परमाणुओं का (२) रुक्त्व + रुक्त्व परमाणुओं का तथा (३) स्निग्ध + रुक्त्व परमाणुओं का।

दिग्भ्रम परम्परा में **इयमधिक्काविधुषानांतु**^४ सूत्र के अनुसार दो गुण अधिक वाले परमाणुओं का बन्ध होता है। गुण का अर्थ है शक्त्यंश (शक्ति का अंश) बन्ध होने के लिए यह आवश्यक है कि जिन दो परमाणुओं में बन्ध हो रहा है उनमें दो शक्त्यंशों का अन्तर होना चाहिए। जैसे कोई परमाणु दो स्निग्ध शक्त्यंश वाला है तो दूसरा परमाणु जिसके साथ बन्ध होना है—उसे ४ शक्त्यंश (स्निग्ध या रुक्त्व) वाला होना चाहिए। इसी प्रकार ३ शक्त्यंश वाले के लिए ५ शक्त्यंश तथा ८ शक्त्यंश वाले के लिए १० शक्त्यंश वाला होना

१. तत्त्वार्थसार, ३/५०

२. तत्त्वार्थसूत्र, ५/३३

३. श्री० श्री० आर० बी० जी के अनुसार स्निग्धत्व और रुक्त्व वैज्ञानिक परिभाषा में निगेटिव और पाजिटिव हैं, वे लिखते हैं—‘तत्त्वार्थसूत्र के ५वम अध्याय के सूत्र ५० ३३ में कहा गया है—‘स्निग्धरुक्तात्मा बन्ध’ अर्थात् स्निग्धत्व और रुक्त्व गुणों के कारण घटन एक सूत्र में बना रहता है। इयमपाद स्वामी ने तत्त्वार्थसिद्धि टीका में एक स्थान पर लिखा है—‘स्निग्धरुक्तात्मा बन्ध’ अर्थात् स्निग्ध और रुक्त्व गुणों में स्निग्ध और रुक्त्व गुणों के कारण विद्युत् की उत्पत्ति होती है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि स्निग्ध का अर्थ चिकना और रुक्त्व का अर्थ खुरदुरा नहीं है। ये दोनों शब्द वास्तव में विशेष टैपिकल अर्थों में प्रयोग किये गये हैं। वित्त तत्त्व एक अत्यंत मोटर इन्जिन बेंटों के एक तार को ठण्डा और दूसरे तार को गरम करता है (यद्यपि उनमें से कोई तार न ठण्डा होता है न गरम) और बिज्जे विज्ञान की भाषा में पाजिटिव व निगेटिव कहते हैं, टीक उसी तरह जैन ग्रंथ में स्निग्ध और रुक्त्व शब्दों का प्रयोग किया गया है। डा० बी० एन० लील ने अपनी कीर्तिका में प्रकाशित पुस्तक ‘पाजिटिव नैगटिव आद एप्लिकेटड हिन्दू’ में स्पष्ट लिखा है—‘जीनाचार्यों को वह बात सामान्य थी कि भिन्न-भिन्न वस्तुओं को आपस में रखने से पाजिटिव और निगेटिव बिजली उत्पन्न की जा सकती है। इन सब बातों के समक्ष हमने कोई संशय नहीं रह जाता कि स्निग्ध का अर्थ पाजिटिव और रुक्त्व का अर्थ निगेटिव है’^५, इष्टव्य ‘तीर्थंकर महावीर हस्त लिख’, बीबीसी विश्वविद्यालय, व्याख्यान प्रकाशन, पृ० २७५-७६

४. तत्त्वार्थसूत्र, ५/३६

आवश्यक है। अथ यह है कि बन्ध में सर्वत्र २ शक्तियों (गुणों) का अन्तर होना चाहिए, न इससे कम और न इससे अधिक।

स्वेताम्बर परम्परा इसे नहीं मानती। उसके अनुसार सदृश परमाणुओं में तीन-चार आदि अथ अधिक होने पर भी बन्ध हो जाता है।

उपर्युक्त कथन से यह स्पष्ट है कि समान शक्त्यंश होने पर सदृश परमाणुओं का बन्ध नहीं होगा। उमास्वामी का पुनरावृत्ति सधुक्तानाम्^१ सूत्र भी यही कहता है।

बन्ध न होने की दूसरी स्थिति है न जघन्यगुणानाम्^२ अर्थात् जघन्यगुण वाले परमाणुओं का बन्ध नहीं होता है। गुण का अर्थ है शक्त्यंश। शक्ति के अर्थों में सर्वत्र हानि वृद्धि का कम चलता रहता है। ऐसा होते होते जब शक्ति का एक ही अंश बाकी रह जाता है तो ऐसे परमाणु को जघन्यगुण वाला परमाणु कहते हैं। दिगम्बर परम्परा के अनुसार जघन्यगुण वाले परमाणु अर्थात् एक शक्त्यंश वाले परमाणु का अजघन्य गुण वाले परमाणु अर्थात् तीनादि शक्त्यंश वाले परमाणु का बन्ध नहीं होता सामान्यतः द्व्यधिकविगुणानां तु सूत्र के अनुसार १+३ शक्त्यंश वाले परमाणुओं का दो गुणों का अन्तर होने से बन्ध होना चाहिए था, परन्तु न जघन्यगुणानाम् सूत्र के अनुसार १+३ गुणों वाले परमाणुओं में बन्ध नहीं होगा। असदृश+असदृश में भी यही नियम लागू होगा।

स्वेताम्बर परम्परा ऐसा नहीं मानती उसके अनुसार जघन्य अथ वाले परमाणु का अजघन्य अंश वाले परमाणु के साथ बन्ध होता है।

उपर्युक्त बन्ध प्रक्रिया को एक सारिणी^३ द्वारा निम्न प्रकार दर्शाया जा सकता है—

| अश | स्वेताम्बर सदृश | परम्परानुसार विसदृश | दिगम्बर सदृश | परम्परानुसार विसदृश |
|------------------------------------|--------------------|------------------------|-----------------|------------------------|
| १. जघन्य अजघन्य | नहीं | नहीं | नहीं | नहीं |
| २. जघन्य एकाधिक | नहीं | है | नहीं | नहीं |
| ३. जघन्य द्व्यधिक | है | है | नहीं | नहीं |
| ४. जघन्य त्र्यधिक अधिक | है | है | नहीं | नहीं |
| ५. जघन्येतर सम जघन्येतर | नहीं | नहीं | नहीं | नहीं |
| ६. जघन्येतर एकाधिक जघन्येतर | नहीं | है | नहीं | नहीं |
| ७. जघन्येतर द्व्यधिक जघन्येतर | है | है | है | है |
| ८. जघन्येतर त्र्यधिक अधिक जघन्येतर | है | है | नहीं | नहीं |

बन्ध हो जाने के पश्चात् अधिक अश वाले परमाणु हीन अथ वाले परमाणुओं को अपने में परिणाम लेता है। तीन अश वाले परमाणु को पांच अश वाला परमाणु अपने में मिला लेता है अर्थात् तीन अश वाला परमाणु पांच अश वाला हो जाता है—**अथ अधिको परिणामिकी च।^४**

सूक्ष्मत्व—सूक्ष्म भी अत्य और आपेक्षिक के भेद में दो प्रकार का है। अत्य सूक्ष्मत्व परमाणुओं में तथा आपेक्षिक सूक्ष्मत्व बैल, आंबला आदि में होता है।^५

स्थीत्य—यह भी अत्य और आपेक्षिक के भेद में दो प्रकार का है। अत्य स्थीत्य शोक रूप सहा-स्कन्ध में होता है तथा आपेक्षिक स्थीत्य वेद, आवला आदि में होता है।^६

संस्थान—संस्थान का अर्थ है आकृति। यह इत्यलक्षण और अनित्यलक्षण भेद रूप में दो प्रकार की है। कलश आदि का आकार गोल, चतुष्कोण, त्रिकोण आदि रूपों में कहा जा सकता है, वह इत्यलक्षण है। तथा जो आकृति शब्दों से नहीं कही जा सकती वह अनित्य

१. उत्पत्त्यसूत्र, ५/३५

२. वही, ५/३५

३. मुनि मन्थनः : तीन दर्शन . मगध और बीकानेर, आदर्श साहित्य सच प्रकाशन, चूर, १९७७ की सारिणी से साधार

४. उत्पत्त्यसूत्र, ५/३७

५. उत्पत्त्यसूत्र, ३/६५

६. वही, ३/६५

नसल है, जैसे—मेघ आदि की आकृति ।^१

मेघ—एक पुद्गल पिण्ड का भंग होना मेघ कहलाता है । यह उत्कर, भूमिका, चूर्ण, खण्ड, अणुचटन और प्रतर रूप छह प्रकार का है ।^२ लकड़ी या पत्थर आदि का भारी से भेद उत्कर है । उड्डर, भूंग आदि की चूनी भूमिका है । गेहूँ आदि का आटा चूर्ण है । घट आदि के टुकड़े खण्ड हैं । गर्म लोहे पर धन-प्रहार से जो स्फुलिंग (कण) निकलते हैं, वे अणुचटन हैं तथा मेघ, मिट्टी, अन्न आदि का बिसरना प्रतर है ।

अन्धकार—अन्धकार भी पीद्गलिक स्वीकार किया गया है । नेत्रों को रोकने वाला तथा प्रकाश का विरोधी तम—अन्धकार है ।

छाया—शरीर आदि के निमित्त जो प्रकाश आदि का रुकना है, वह छाया है । यह भी पीद्गलिक है । छाया दो प्रकार की है—एक छाया वह जिसमें वर्ण आदि अविकार रूप में परिणमते हैं, यथा—पदार्थ जिस रूप और आकार वाला होता है दर्पण में उसी रूप और आकार वाला चित्राई देता है । आप्तिज चलचित्र इसी के अन्तर्गत आया । दूसरी छाया वह है, जिसमें प्रतिबिम्ब मात्र पड़ता है, जैसे चूप या चाँदनी में मनुष्य की आकृति है ।^३

आतप और उद्योत—सूर्य आदि का ऊष्ण प्रकाश आतप कहलाता है तथा चन्द्रमा-शुक्रनू आदि का ठण्डा प्रकाश उद्योत कहलाता है । जैन-दर्शन में वे भी पीद्गलिक स्वीकार किये गए हैं ।^४

इस प्रकार जैन-दर्शन में पुद्गल तथा परमाणु के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन उपलब्ध होती है । आज के राकेट आदि की गति वस्तुतः परमाणु की गति से कम है । अतः परमाणु को उत्कृष्ट गति एक समय में १४ राज् बटाई गयी है । (मन्द गति से एक पुद्गल परमाणु को लोकाकाश के एक प्रदेश पर से दूसरे प्रदेश पर जाने में जितना काल लगता है उसे एक समय कहते हैं) । 'एक समय' भी काल की सबसे छोटी इकाई है । वर्तमान एक सेकण्ड में जैन पारिभाषिक असंख्यात समय होते हैं । राज् सबसे बड़ा प्रतीकात्मक माप है—एक राज् में असंख्यात किलोमीटर ममा आयेगे ।^५ इसी कारण विषयविख्यात दार्शनिक विद्वान् डा० राधाकृष्णन् ने लिखा है—“अणुओं के श्रेणी-विभाजन से निमित्त वर्णों की नागाविष आकृतिया होती हैं । कहा गया है कि अणु के अन्दर ऐसी गति का विकास भी सम्भव है जो अत्यन्त बेगवान् हो, यहां तक कि एक क्षण के अन्दर ममस्त विषय को एक छोर से दूसरे छोर तक परिक्रमा पर आए ।”^६

धर्म—यहां धर्म-अधर्म के पुष्प पाप गृहीत नहीं हैं । अपितु ये दोनों जैन दर्शनों के पारिभाषिक शब्द हैं । धर्म का अर्थ है 'गति में सहायक द्रव्य' । दार्शनिक जगत् में जैन दर्शन के सिवाय किसी ने भी धर्म और अधर्म की स्थिति नहीं मानी है । वैज्ञानिकों में सबसे पहले न्यूटन ने गति तत्व (Medium of motion) को स्वीकार किया है । प्रसिद्ध गणितज्ञ अलबर्ट आइन्स्टीन ने भी गति तत्व की स्थापना करते हुए कहा है—'लोक परिमित है, लोक के परे अलोक अपरिमित है, लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती । लोक के बाहर उन् शक्ति का द्रव्य का अभाव है जो गति में सहायक होता है । वैज्ञानिकों द्वारा सम्मत ईथर (Ether) गति तत्व का ही दूसरा नाम है ।’^७ और यही जैन दर्शन का धर्मद्रव्य है । धर्मद्रव्य अमूर्तिक स्वीकार किया गया है । यह रूप, रस, गन्ध और स्पर्श में रहित है । ससार के निर्माण के लिए पदार्थों की गति और स्थिरता के किन्ही नियमों में बद्ध होना आवश्यक है । धर्म गति का और अधर्म स्थिरता का सूचक है । यदि धर्म न हो तो पदार्थ चल ही नहीं सकेंगे और यदि अधर्म न हो तो पदार्थ सदा-सदा चलते ही रहेंगे । धर्मद्रव्य क्रिया रूप परिणमन करने वाले क्रियावान् जीव और पुद्गलों की गति में सहायक होते हैं । यहां यह ध्यातव्य है कि धर्मद्रव्य स्वयं निष्क्रिय है, वह स्वयं न तो चलता है और न दूसरों को चलने के लिए प्रेरित करता है, अपितु वह उनकी गति में सहायक अवश्य है । जिस प्रकार जल न तो स्वयं चलता है और न ही मछली आदि को चलने के लिए प्रेरित करता है, किन्तु मछली के चलने में सहायक होता है । वैसे ही धर्मद्रव्य भी जीव और पुद्गलों के चलने में सहायक होता है । जैसे पानी के बिना मछली का चलना सम्भव नहीं वैसे ही धर्म के बिना जीव और पुद्गलों की गति असम्भव है । आचार्य अमृतचन्द्र ने बड़े ही सुन्दर शब्दों में लिखा है

१. तत्त्वार्थसार, १/४४

२. बही, ३/७२

३. बही, ३/६६-७०

४. बही, ३/७१

५. श्री उत्तरचन्द्र जैन : जैन दर्शन का तात्त्विक पक्ष परमाणुवाद (जैन धर्म और संस्कृति, पृ० ३६-३७) विषयक से

६. डा० राधाकृष्णन् : भारतीय दर्शन, अथर्व भाग, राजपाठ एण्ड सन्स, दिल्ली, १९७१, पृ० २६२

७. द्रष्टव्य, जैन दर्शन : जैन और श्रीमंता, पृ० १८८

किमपरिणतानां यः स्वयमेव किमावतान् ।
 आवासात् सहायत्वं तं धर्मः परिणीयते ॥
 जीवानां पुद्गलानां च कर्मस्य नपुनरुपहै ।
 असंयमस्तत्पमने धर्मः साधारणाभ्यः ॥

अर्थात् स्वयं किमा रूप परिणमन करने वाले कियवान् जीव और पुद्गलों को जो सहायता देता है, वह धर्मद्रव्य कहलाता है । जिस प्रकार मछली के चलने में जल साधारण निमित्त है, उसी प्रकार जीव और पुद्गलों के चलने में धर्मद्रव्य साधारण निमित्त है ।

धर्मद्रव्य असंख्यात-प्रदेशी एव एक है, अलक्ष्य है । किसी का कार्य नहीं ।^१ उदासीन अर्थात् निष्क्रिय है । इसका अस्तित्व लोक के भीतर तो साधारण है, पर लोक की सीमाओं पर नियन्त्रण के रूप में है । सीमाओं पर ही पता चलता है कि धर्मद्रव्य भी कोई अस्तित्वधर्मांगी द्रव्य है, जिसके कारण जीव तथा पुद्गल अपनी यात्रा उसी सीमा तक करने को विवश है, उसके आगे नहीं जा सकते । आगे धर्मद्रव्य न होने के कारण जीव और पुद्गल में गति सम्भव नहीं है ।^२

अधर्म

लोक में जिस प्रकार जीव और पुद्गलों की गति में धर्मद्रव्य सहायक है, उसी प्रकार उनकी स्थिति में अधर्मद्रव्य सहायक है । अधर्म भी रूपादि रहित होने से कारण अमूर्तिक है । यह भी निष्क्रिय है । यद्यपि यह जीव और पुद्गलों की स्थिति में सहायक है, किन्तु यह जाते हुए जीव और पुद्गलों को स्वयं नहीं रोकता । आचार्य कुन्वकुन्द कहते हैं :

अहं ह्यधि धर्मवध्यं तह तं जाणेह दध्यमधर्मवधं ।
 ठिठिकिरियाजुसाधं कारणमूवं तु पुद्गवी ॥^३

अर्थात् जैसे धर्मद्रव्य गति में सहायक है, वैसे ही अधर्मद्रव्य स्थिर होने की क्रिया से युक्त जीव-पुद्गलों के लिए पृथ्वी के समान सहकारी कारण है । जैसे पृथ्वी अपने स्वभाव से अपनी अवस्था लिए पहले से स्थिर है और बोझ आदि पदार्थों को जबरदस्ती नहीं ढहराती, अपितु यदि वे ठहरना चाहें तो उनकी सहायक होती है । अथवा जैसे वृक्ष पत्र में चलते पत्थिक को स्वयं नहीं रोकते, अपितु यदि वे रुकना चाहें तो उन्हें छाया अवश्य देते हैं, ऐसे ही अधर्मद्रव्य भी अपनी सहज अवस्था में स्थित रहते हुए जीव और पुद्गलों की स्थिति में सहायक कारण होते हैं ।

अधर्म द्रव्य असंख्यात-प्रदेशी, एक, निर्य, अलक्ष्य तथा किसी का कार्य नहीं है । उदासीन अर्थात् निष्क्रिय है । समस्त लोकाकाश में व्याप्त है तथा उसी के बराबर भी है । इसके अस्तित्व का पता लोकाकाश की सीमा पर जाना जाता है । लोकाकाश की सीमा समाप्त होते ही वहाँ धर्मद्रव्य भी समाप्त हो जाता है तब द्रव्यों (जीव और पुद्गलों) की गति उनसे आगे नहीं हो पाती और स्थिति के लिए इसकी सहकारिता अपेक्षित होती है ।

धर्म और अधर्मद्रव्य के कारण ही आकाश के लोकाकाश और अलोकाकाश में दो भेद हुए हैं । जहाँ धर्मोपम द्रव्य है वह लोकाकाश है तथा जहाँ ये नहीं हैं, वहाँ अलोकाकाश है । गति तथा स्थिति दोनों के ही कारण नहीं होती है । ये दोनों एक-दूसरे से भिन्न हैं, किन्तु एक ही क्षेत्र में रहने के कारण अभिभूत हैं ।^४

सिद्धसेन विवाकर के मन में निश्चय नय से जीव और पुद्गल—ये दो ही सद्भूत (शुद्ध परिपूहीत) पदार्थ हैं ।^५

आकाश

लोक में जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म तथा काल को अवकाश देने वाला द्रव्य है, साध ही वह स्वयं अपने को भी अवकाश देने वाला है । रूपादि से रहित होने के कारण यह अमूर्तिक है । लोक में कोई ऐसा द्रव्य होना चाहिए जो सभी को अवकाश दे सके । यद्यपि ऐसा देखा जाता

१. तत्त्वसंग्रह, ३, ३३-३४

२. पञ्चास्तिकाय, भाषा ८३-८४

३. प० महेन्द्र कुमार जीव दर्शन, वर्षी ग्रन्थमाला, १९७४, पृ० १३१

४. पञ्चास्तिकाय, भाषा ८६

५. वही, भाषा ८७

६. निम्बक द्वात्रिंशिका-२४, १६/२४-२६

७. पञ्चास्तिकाय, भाषा ८०

है कि पुद्गल द्रव्य आपस में अवकाश देने वाले हैं। जैसे मेज पर पुस्तक। वहाँ पुस्तक, जो पुद्गल है, को पुद्गल-द्रव्य मेज से ही अवकाश दिया है, किन्तु मेज को अवकाश देने वाला कीन है वह ही है जो सभी आकाश को अवकाश देने वाला है। अवकाश दो प्रकार का है—लोकाकाश और अलोकाकाश। लोकाकाश वह है जहाँ जीव और पुद्गल सयुक्त रूप से रहते हैं तथा जो धर्माधर्मास्तिकाय और काल से भरा हुआ है। अलोकाकाश वह है—जहाँ केवल आकाश ही आकाश है, धर्म-अधर्मद्रव्यों का अभाव होने से वहाँ जीव और पुद्गलों की गति नहीं है। आकाश अनन्तप्रदेशी, नित्य, अनन्त तथा निष्क्रिय है। आकाश के मध्य चौदह राजू ऊँचा पुराकार लोका है, जिसके कारण आकाश के लोकाकाश और अलोकाकाश दो विभाग हुए हैं। धर्म और अधर्म लोकाकाश में उसी तरह व्याप्त है, जैसे तेल में तेल।¹

काल

काल भी द्रव्य है।² श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार काल औपचारिक द्रव्य है। वस्तुतया यह जीव और अजीव की पर्याय है। जहाँ इसके जीव अजीव की पर्याय होने का उल्लेख है वहाँ इसे द्रव्य भी कहा गया है। ये दोनों कथन विरोधी नहीं किन्तु सापेक्ष हैं। निश्चय दृष्टि से काल जीव-अजीव की पर्याय है। और व्यवहार दृष्टि में यह द्रव्य है। उसे द्रव्य मानने का कारण उसकी उपयोगिता है—उपकारक द्रव्य्य वर्तना आदि काल के उपकार है इन्हीं के कारण यह द्रव्य माना जाता है। पदार्थों की स्थिति आदि के लिए जिसका व्यवहार होता है, वह आबलिङ्गादि रूप काल जीव अजीव से भिन्न नहीं है, उन्हीं की पर्याय है।³

विशम्बर परम्परा के काल अणु रूप स्वीकार किया गया है। प्रत्येक लोकाकाश के प्रदेश पर एक-एक कालाणु रत्नों की राशि के समान अवस्थित है।⁴ कालाणु असंख्यात हैं वे परमाणु के समान ही एकप्रदेशी हैं।

काल द्रव्य विशम्बर और श्वेताम्बर दोनों परम्पराओं के अनुसार अनस्तिकाय है। श्वेताम्बर परम्परा की दृष्टि से औपचारिक और विशम्बर परम्परा की दृष्टि से वास्तविक काल के उपकार या लिंग, पाच हैं बर्तनापरिणामास्तिकायाः परत्वापरत्वे च कालस्य⁵ वर्तना परिणाम, क्रिया, परत्व और अपरत्व। वर्तना शब्द के दो अर्थ हैं बर्तन करना तथा वर्तन कराना। प्रथम अर्थ काल के सम्बन्ध में तथा द्वितीय अर्थ बाकी द्रव्यों के सम्बन्ध में प्रयुक्त होता है। तात्पर्य यह है कि काल स्वयं परिवर्तन करता है तथा अन्य द्रव्यों के परिवर्तन में भी सहकारी होता है। जैसे कुम्हार का चाक स्वयं परिवर्तनशील (—घूमनेवाला) होता है तथा अन्य मिट्टी आदि को भी परिवर्तन कराता है उसी प्रकार काल भी है। ससार की प्रत्येक वस्तु उत्पादक्यप्रोद्घातक होने से परिवर्तनशील है, काल उस परिवर्तन में निमित्त है। काल परिणाम (द्रव्यो का अपनी मर्यादा के अनुसार भीतर प्रतिसमय जो परिवर्तन होता है उसे परिणाम कहते हैं) भी कराता है। एक देश से दूसरे देश में प्राणित हेतु हलन-चलन रूप व्यापार किया है। परत्व का अर्थ उन्नयन बढ़ा, और अपरत्व का अर्थ उन्नयन में छोटा है ये सभी कार्य भी काल द्रव्य के है। नयानन पुरानापन आदि भी कालकृत ही हैं।

काल के विभाग⁶

विशम्बर परम्परानुसार काल निश्चय और व्यवहार के भेद से दो प्रकार का है। श्वेताम्बर परम्परानुसार काल चार प्रकार का है—प्रमाण-काल, यथावृत्तिवृत्तिकाल, मरणकाल और अढाकाल। काल के द्वारा पदार्थ मापे जाते हैं इसलिए उसे प्रमाण काल कहा जाता है। जीवन और मृत्यु भी काल सापेक्ष है इसलिए जीवन के अवस्थान को यथावृत्तिवृत्ति-काल और उसके अन्त को मरण-काल कहा जाता है। सूर्य, चन्द्र आदि की गति से सम्बन्ध रखने वाला अढा-काल कहलाता है। काल का प्रमाण रूप अढा-काल ही है। शेष तीनों इसी के विशिष्ट रूप हैं। अढा-काल व्यावहारिक है। वह मनुष्य लोक में ही होता है इसीलिए मनुष्य-लोक को समय-लोक कहा जाता है। निश्चय काल जीव-अजीव का पर्याय है। वह लोक-अलोक व्यापी है, उसके विभाग नहीं होते। समय से लेकर पुद्गल परावर्त तक के जितने विभाग हैं वे सब अढा काल के हैं। इसका सर्वसूदम भाग समय कहलाता है जो अविभाज्य होता है। इसकी प्रकृणा कमल पत्रभेद और वस्त्र विधारण के द्वारा की जाती है। मर्यादा से एक पुद्गल परमाणु को लोकाकाश के एक प्रदेश से दूसरे प्रदेश पर जाने में जितना समय लगता है उसे एक 'समय' कहते हैं। इस दृष्टि से जैन धर्म की समय की अवधारणा आधुनिक विज्ञान के बहुत समीप है। १९६५ की परिभाषा के अनुसार सीधियम बाहु नं० १३३ के परमाणुओं के ११२२६३१७७६ कम्पनी की निश्चित अवधि कुछ विशेष परिस्थितियों में एक सेकण्ड के बराबर होती है।⁷

१. उपाहारण मूल ग्रन्थों में नहीं है।

२. 'कालरूप', सत्त्वार्थसूत्र, ५/३६

३. जैन दर्शन : मनन और मोक्षांश, पृ० १६३

४. सत्त्वार्थसूत्र, ३/४४

५. सत्त्वार्थसूत्र, ५/२२

६. प्रस्तुत धीर्षक में 'समिप्त सामग्री, जैन दर्शन : मनन और मोक्षांश' के आधार पर है।

७. द्रव्यध्व, नवमी, भारतीय विज्ञानमन, नवम्बर, जून १९६०, पृ० १०६

समयों के समूहों से बनने वाली काल की भिन्न-भिन्न पर्याय निम्न हैं—

अविद्याकाल

एक समय

असंख्य समय

एक आवलिका

२५६ आवलिका

एक क्षुल्लक भव (सबसे छोटी आयु)

२२२३ १२२६ भावनिका

एक उच्छ्वास—निःश्वास

४४४६ २४५८ आवलिका }
३७७३

या

साधक १७ क्षुल्लक भव }

एक प्राण

या

दो श्वासोच्छ्वास }

७ प्राण

एक स्तोक

७ स्तोक

एक लव

३८ १ लव
२

एक षडी (२४ मिनट)

७७ लव

दो षडी या ६५४३३ क्षुल्लक

भव या १६७७७२१६ आवलिका

या ३७७३ प्राण या

एक मुहूर्त (४८ मिनट)

३० मुहूर्त

एक दिन रात (अहोरात्रि)

१५ दिन

एक पक्ष

२ पक्ष

एक मास

२ मास

एक ऋतु

३ ऋतु

एक अयन

२ अयन

एक वर्ष

५ वर्ष

एक युग

७० लाख कोट, ५६ हजार कोट वर्ष

एक पूर्व

असंख्य वर्ष

एक पत्थोपम

१० कोडाकोट पत्थोपम

एक सागर

२० कोडाकोट सागर

एक काल चक्र

अनन्त काल चक्र

एक पुद्गल परावर्तन

इस सारे विभागों को संक्षेप में अतीत प्रत्युत्पन्न (वर्तमान) और अनागत कहा जाता है।

इस प्रकार विश्व स्रचना के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचना जैन दर्शन में उपलब्ध होती है। जैन-दर्शन के अनेक सिद्धान्त ऐसे हैं जो आधुनिक विज्ञान से पूर्णतः मेल खाते हैं।

The Jaina Idea of Universe

Prof. M. S. Ranadive

In metaphysics, man through different ages and stages of philosophy has observed the self and the non-self. He has always tried to give importance to the one or the other or to strike a sort of compromise between the two. He has formulated either one substance, like the *Brahma* of the Vedāntist or the matter of the materialist or else many substances like the *Sāṃkhya*. Jainism takes its stand upon a common-sense basis, which can be verified by everyone for himself. Jaina metaphysics divides the Universe into two everlasting, uncreated, coexisting but independent categories (i) *Jīva* (the soul) and (ii) *Ajīva* (the non-soul). Logically it is a perfect division and unassailable. The soul is the higher and the only responsible category. Except in its perfect condition in the final stage of *Nirvāṇa* (liberation), it is the always in combination with matter. The body (the non-soul—*Ajīva*) is the lower category, and must be subdued by the soul.

According to Jainism, the Universe is uncreated and existing from eternity though undergoing modifications. Any object of knowledge that exists is called *Artha* which must be associated with *Dravya* (substance), *Guna* (quality) and *Paryāya* (modification)¹. A substance exists in its own nature and has its own attributes and modifications. Moreover, it is united with *Utpāda* or *Sambhava* (origination), *Vyaya* or *Nāśa* (destruction) and *Dhruvanya* or *Sihiti* (permanence), which are at one and the same time². One modification of a substance originates and other one vanishes; but the substance remains the same. Viz., the golden ring is changed into a new form called an earring, one form vanishes and the other one originates; but the substance gold remains the same.

Substance is divided into (I) *Jīva* (soul) and (II) *Ajīva* (non-soul)³.

1. **Jīva**—Soul is the central theme in the Jaina system. The soul is not created by anybody, nor is anybody created by the soul. It is essentially an unit of *Cetanā* (consciousness) and *Upayoga* (conation)⁴. The soul is eternal but not of a definite size, since it contracts or expands according to the dimension of the body in which it is incorporated for the time being⁵. Souls are classified under two principle heads: *Samsāri* (mundane) and *Mukta* (liberated)⁶. Liberated souls will be embodied no more; they have accomplished absolute purity, they dwell in the state of perfection in *Nirvāṇa* at the top of the universe and have no more to do with worldly affairs. Mundane souls are the embodied souls of living beings in the world and still subject to the Cycle of Birth. Mundane souls are *Sthāvara* (immobile) and *Trasa* (mobile).

1. 'त दत्तोपाधि बन्धुं तुष्टं च गुणपञ्चमसूत्रम् ।
सहस्रं बान्धि ताहं पुनः कनसुखं वज्रतः सुनु ॥', परमात्मप्रकाश, I/57
2. 'बन्धुं बलवन्निर्धुं उपारब्धव्यसुखसत्तासु ।
गुणपञ्चमादास्य वा त त दन्धति सम्बन्धम् ॥', वचनात्मिका, 10
3. 'जीवमजीव बन्धुं', द्रव्यसंग्रह, 1
4. 'जीवो गुण सैरलोचकोमजो', प्रवचनसूत्र, II 35
5. 'अन्ता देहपान्धुं मुनिः', परमात्मप्रकाश, I, 51,
6. 'संसारिणो मुक्ताराध', तत्त्वार्थाभिप्रेतसूत्र, II/10

Being caused by *Aśubha* (inauspicious) and *Śubha* (auspicious) *Karman*, they wander in the cycle of the four grades of existence, i.e., *Nārakī* (denizens of hell), *Tiryakā* (lower animals), *Manuṣa* (men) and *Deva* (gods).

II. *Ajīva*—Non-soul is lacking of sentiency and it comprises five substances: matter, principle of motion, principle of rest, space and time¹.

i. *Pudgala*—Matter is non-sentient concrete principle. It is either in the form of *Paramāṇu* (primary atoms) or *Skandha* (aggregates)². These *Skandhas* are the lumps of *Paramāṇus*. The aggregatory process is going on because of their inherent qualities of *Snigdha* (cohesiveness) and *Rūkṣa* (aridity)³. It possesses the four qualities as touch, taste, fragrance and colour⁴. They are grasped by sense organs. Matter also possesses origination, destruction and permanence.

ii. *Dharma*—It is the principle of motion. It assists the movement of moving souls and matters as water helps the moving fish⁵.

iii. *Adharma*—It is the principle of rest. It serves as the medium of rest as the shadow helps the resting of travellers, or like the earth to falling bodies⁶.

We see around us things moving, coming to rest, again moving and so on. There must be some media to help the moving and resting things. If there were no medium of motion, all things in the universe will be at a standstill. There will be universal cosmic paralysis. If there were no medium of rest, the things in the world will be scattered and flying about in the space and instead of cosmos there will be only chaos. Hence, the existence of these substances is postulated.

iv. *Ākāśa*—Space gives accommodation to all the five substances⁷. It is eternal, pervasive and formless and it includes our world (*Loka*) and beyond (*Alōka*).

v. *Kāla*—Time is a substance characterised by *Varanā* (continuity), being an accessory cause of change. The moments of time are individually separate like jewels in a heap of jewels⁸.

Of these matter alone is corporal or concrete (*Mūrta*) and the rest, including soul, are incorporeal or non-concrete (*Amūrta*), i.e., devoid of sense qualities and hence cannot be grasped by sense-perception. Time is devoid of *Pradeśa* (space-points), while the remaining five substances have innumerable space-points, and therefore they, are called *Astikāyas* (magnitudes).

It is not maintained these six causes created the world at some particular time; but they are eternally existing, uncreated and with no beginning in time. As substances, they are eternal and unchanging; but their modifications are passing through a flux of changes. Their mutual co-operation and inter-action

1. 'जीवु तदेवमु दम्बु मुनि दच अवेयव वण्ण ।
वायवु इमाहमु णहु कासें तहिया पिण्ण ॥', *वरणात्तकथा*, II / 17
2. 'अचच. वण्णवाच १', *तत्त्वाधीनियमसूत्र*, v / 28
3. 'लित्तचकालात्तु वण्ण १', *तत्त्वाधीनियमसूत्र*, v / 32
4. 'स्पर्शरसगन्धस्पर्शतत्त्वः पुद्गला. १', *तत्त्वाधीनियमसूत्र*, v / 23
5. 'पाद परिचयाच वण्णो पुग्गलजीवण वण्णसहारागे ।
होय वहु मण्णाल अचउता नेय हो येउ ॥', *इण्डसवह*, 17
6. 'आमवुआय वण्णो पुग्गलजीवण आणसहारागे ।
आवा वहु तहियाण वण्णते नेय हो वरउ ॥', *इण्डसवह*, 18
7. 'आकाशात्पादवाह १', *तत्त्वाधीनियमसूत्र*, v/18
8. 'कालु मुनिजगहि वण्णु तुहं वट्टवण्णवण्णपूरु ।
रचणहं एति विणिण्ण जिण तत्तु अण्णहं तहपेउ ॥', *वरणात्तकथा*, II / 21

explain all that we imply by term 'creation'. There are always two causes in any event, namely, the *Upādāna* (substantial cause) and the *Nimitta* (the instrumental cause). Viz., fire would be the instrumental cause determining water to boil, water being the substantial cause of the event 'boiling'. Each of the above named substances or realities is both substantial cause and instrumental cause, each act upon the others and is itself acted upon by the others. Each has the power of originating new states, destroying old ones and keeping permanent. The basic substance with its qualities is something that is permanent, while the modes or accidental characters appear and disappear. Viz., the soul is eternal with its inseparable character of consciousness; but at the same time it is subjected to accidental characters like pleasure and pain and super-imposed modes such as body etc., both of which changing constantly. This power is called '*Sattā*'. It is not a separate entity existing outside these six realities. It is a power inherent in them and inseparable from them.

The modern physics also proved "Nothing new is created, nothing is destroyed, only modifications appear. Nothing comes out of nothing, nothing altogether goes out of existence; but only substances are modified."

As Jainism is a dynamic realism, its doctrine is similar to the views held by the philosophers in the west, especially those belonging to the Realistic School. The Jaina conception of *Dravya*, *Guṇa* and *Paryāya* is approximately similar to Spinoza's view of substance, attributes and modes, though he uses the term 'attribute' with a technical meaning, while in Jaina metaphysics it means qualities. Hegel had a conception of reality similar to the Jaina conception of *Dravya*. *Sattā* and *Dravya* are one and the same as Hegel maintained. Thing-in-itself and experience are not absolutely distinct. *Dravyas* refer to facts of experience and *Sattā* refers to existence or reality. The French philosopher Bergson also recognised substance as a permanent thing existing through change.

The position is the same in Jainism and Sāṃkhya so far as the initial start is concerned. One accepts the thesis and antithesis of *Jīva* and *Ajīva* and the other of *Puruṣa* and *Prakṛti*. Thus both are dualistic of even pluralistic in view. But in Jaina system, *Jīva* is an active agent, while in Sāṃkhya system *Puruṣa* is always *Udāsīna* (indifferent) and is only a passive spectator. Jainism is a realistic religion with a philosophical background, while Sāṃkhya remained till the end only a system of intellectual pursuit.

Jainas and Mīmāṃsakas agree in holding that *Ātman* is constituted of *Caitanya* and that there is a multitude of separate souls. But according to Jainism pleasure and pain come to be experienced because of Karmic association; while Mīmāṃsakas simply say that they are changes in the Soul. In the condition of liberation, the soul, according to Mīmāṃsakas, exists without cognition; but Jainism holds that the liberated soul is an embodiment of entire cognition (Ananta-Darśana), omniscience (Ananta-Jñāna), infinite energy (Ananta-Vīrya) and the highest bliss (Ananta-Sukha).

The Jaina *Ātman* is a permanent individuality and will have to be distinguished from Buddhistic *Vijñānas* which rise and disappear, one set giving rise to a corresponding set.

Unlike in the Nyāya system the soul in Jainism is not physically all-pervading but of the same size as that of the body which it comes to occupy. Jainism does not accept any idea like the individual souls being drawn back into some Higher soul *Brahman* or *Īvara* periodically.

Soul's inherent qualities cognition (Darśana) and knowledge (Jñāna) are similar to that of Kant's view of sensibility and understanding.

The Jaina conception that *Jīvas* are potentially divine and are found in different states of existence is echoed in the following lines of the Sūfī Mystic :

'God sleeps in the minerals
Dreams to consciousness in animals

**To self-consciousness in man
And to God consciousness in
Man made perfect.'**

Matter in Jainism is concrete, gross, common place stuff amenable to multifarious modifications and realistic; while Sāṃkhya *Prakṛti*, though it involves much that is gross as well as subtle, stands for what is ordinary termed as undeveloped primordial matter, and it is an idealistic concept.

Some Buddhist heretics known as Vātsīputrīyas too, as Śāntaraksita says, take Puḍgala equal to *Ātman*.

That body, mind and speech are material corresponds to the Sāṃkhya view according to which they are all evolved from *Prakṛti*. The four kinds of *Ahaṅkāras* : *Vaiśārīka*, *Taijasa*, *Bhūvādi* and *Karmānman* remind us of the four bodies in Jainism: *Āhāraka*, *Vaikṛīyika*, *Taijasika* and *Kārmaṇa*.

In explaining the phenomenon of Saṁsāra, the Karmic matter plays the same part in Jainism as *Māyā* or *Avidyā* in the Vedānta system. The *Karma* doctrine, as an aspect of Jaina notion of matter, is complex and elaborated subject by itself.

The Jainas and Vaiśeṣikas agree in holding that an atom is beyond sense-perception. According to Nyāya-Vaiśeṣika, it is the will of God, the creating agency, that produces motion in the atom; and so they combine *Dryanukas*, *Tryanukas* and so forth, till masses of earth, water, fire and air (Pṛthivī, Ap, Teja and Vāyu), the four elements are produced. The Nyāya-Vaiśeṣika ideas and hair-splitting discussions of *Dryanukas* and *Tryanukas* have no place in Jaina exposition.

The Jaina *Paramāṇu* is similar to the atoms recognised by Lencippus and Democritus in its basic conception that it is an eternal and indivisible minute particle or matter, that it is beyond sense-perception, that it is made of the same substance and that there are no four classes of atoms corresponding to elements ; but the varying size and form of atoms with corresponding sourness etc., accepted by them is not possible in Jainism.

As in Jainism, *Dharma* and *Adharma* are never used as the medium of motion and rest anywhere else. The Sāṃkhya idea that *Dharma* leads upwards and *Adharma* downwards is merely the ethico-religious idea quite usual in Gītā and other works. In Jainism, they are non-corporal and homogeneous-whole substances. Dr. Hermann Jacobi holds this as mark of antiquity of Jainism. The function of *Adharma* *Dravya* corresponds to Newton's theory of gravitation

Like the Jainas, the European mathematicians Cantor, Peano and Frege have accepted the reality of Space and Time. Jainism and Nyāya-Vaiśeṣika agree in holding *Ākāśa* as all pervading and eternal, but Jainism does not accept that spand is a quality of *Ākāśa*; but it is produced only when molecules strike against one another. This view is now moved by the modern science also. The realistic philosopher Bertrand Russell also says that though Time is the existent substance; still it is not merely experienced. Jainism holds that Time is unilateral and in mathematical language it is called monodimensional

Considering the above discussion, I now conclude my article in H. Warren's words:

"The power which creates and destroys things is not extra-cosmic outside the above named six realities, the power is inherent in the things themselves, and is found in both the intelligent and in the non-intelligent realities. This power is not called God in Jainism. That is the Jaina position."

Jain Concept of Living

Dr. J. D. Bhosani

तस्मादहंति पूजामहंनेवोत्तमोत्तमो लोके ।
देवपिनरेन्द्रेभ्यः पूज्येभ्योऽप्यन्यसत्त्वानाम् ॥

Prelude

Whenever something is claimed to be super-excellent and different, its supernal quality must be proved and distinguished from the rest the different and sole expects to be experienced. The separate ingredients must be fully convinced by realistic science. Mere belief or the superstitious creed is of no avail. Even holding the commonly accepted or established faith in the religious system or confirmed as represented in the acumenical creed, having so-called world-wide scope, cannot be justified, realised and convinced by all. Even the theological discourse, culminating in a synthesis or philosophy of worship may not by existing in real sense. Also the share Testimony brought fourth from whatever high source, is not accepted or embraced as such, when it remains outside the measuring and knowing power of the human knower.

Formal or so-called pure logic does not withstand actually. There cannot be any formal system to know the phenomena. Whatever remains beyond the scope of knowledge ultimate, is null and void. Pure knowledge does encompass everything, visible or invisible, inward or outward, finite or infinite, organic or inorganic, physical or mental, space or time, perpetual or perishable, transient or permanent, static or kinetic, stagnant or dynamic, atom or mass, virus or giant, might or meek, pervading or shrinking, grasped by senses or not, having from or not, tangent or intangent, having taste, smell, colour or not. As the knowledge knows everything in existence, every existant must be known by the knower. Under ontology and epistemology whatever is not knowable, is not the existing reality at all. So all the existing things are necessarily knowable and known by the knower.

Jain Schooling

Accordingly, all the *REALITY* is knowable under the Jain concept. Jains, the followers of the Omniscient-Jinas, do not rely upon anything like the so-called Creator or The Father-God of the heavens, or The Supreme Soul, nor wait for the favour of the Angels or Apostles, nor they consider themselves, alongwith the rest of things and beings, as the part and parcel of the supposed God-Supreme. In spite of this, they are not heterodox nor atheist. On the other hand, they do have their own ontology of Religion and Theism, Doctrine of purity of souls, concept of mundane creatures and the school to cognize other phenomena in the universe.

Thus, it is clear that they know all the Realities in their own way. They do not rely upon anything supposed or sponsored by others. They themselves perceive, understand, think, consider, experience and know everything in the universe. They have established their own way of scrupulous scrutiny. It is their firm conviction that the Soul is the Supreme knower and knowable too. Knowledge is the fundamental virtue, attributed to soul. Anything cannot be known unless the knower knows himself first. Any

thing could be known only when the Self is known. There is nothing that knows others but does not know itself. The faculty of knowledge works like the light, which illuminates itself at the first event and in accordance with the span and scope of vigour, it illuminates the rest of things in its realm. Light never requires another lamp to shine upon it. The sun is the best example. He is illuminated by his own virtue and in course of it, He illuminates the universe.

So the Jain exerts to know the Self that knows everything. Knowing the Self becomes the sole motto of his life. For a real devotee of the Jina, to know his own Self directly and realisingly is have it experienced continuously, outside and the Godhood, including the God, if there be any, is the secondary thing for him. Primarily he believes in the realization of the Self Which is the only source of universal knowledge.

The Special Seed of Life

On the fundamental principle of the Self-realization the real Jain happens to be different in the worldly walks of life. There by he seems clearly distinct, quite apparently, from the other sects in the varied world outside. Even though all the herbs are conceived collectively alike for the botanical sense, they individually do differ, depending on the class and power of the seeds. It is the seed that prevails! In the same way the Jain seed of life is quite unique and distinguished from those of others. In principle, the conception of the element called *SAUL* and the direct experience of the independent illumination of the Self, are of multifarious nature. It is the distinct vim of the seed that thrives in its own way unlike others. Its blossoms are found quite different. Eventually the harvest also is distinguished from others. It comes out of individuality, forming its own class. It displays the distinct quality and efficacy owing to the vim of the seed.

Varily the psychic seed of a Jain is quite different in principle. It is the psychological and scientific truth that the inward power of man controls his behaviourism and characteristic development. The inward vim and the inclinations of a Jain are different, so his way of life does become different. The nature and virtue of his self governs his inclinations and behaviours. He is quite alike in the event of the birth system. His physical, organic and metabolic conditions do resemble alike others. The awakenings for food, sleep, protection, sex appeal and so also the sense of health, ease of mind, greed, will, pride, revenge etc., may be present in his physical and mental systems. But sincerely clinging to the real sense of the epithet of the Jina, a Jain strives for the victory over the mundane elements of life. He never likes to be carried away by the force of secular currents. Normally all other persons are living the mundane life as it comes to them, whereas the Jain selects the kind of it, to his own choice. He endeavours more for the spiritual life. Thus his spirit involves in the Self-realization. And this is the main focus that takes altogether different direction to develop his individuality into a distinct cult. If at all the others make their life course like a water current that always runs down the level, the Jain makes his life like vapour that flies upward, becoming more and more light, by way of austerity, instead of addiction.

The Import of Life

Any person as an individual must exist as a single and free unit. He ought to live on, as a separate entity and distinguish his element from others even of the same class. He must differentiate himself by his special virtues and characteristics. His personality be kept on ever developing in independence, in the realm of action, thought and self-respect. His individuality must clearly become a social theory that emphasises on the importance of his distinctive character, quality and personal achievements. This kind of success and accomplishment sprout from the seed of self-realisation put to the course of sublimation.

But whenever and wherever the sense of self is neglected or misunderstood or misled, the ingradient vim moves the faculty to reveal the hidden image towards the reaction of light, to advance maturity to

the higher stage, to expand the potentiality, to evince the quality and to educe piety, purity and holiness in him. Any human not enhancing his own faculty of virtue like these, may become demon-like. If this kind of growth of personality is not maintained, the human cannot continue to remain even as a real human-being. The mind if not put in good duty, it necessarily indulges into evilness, as it cannot remain inactive. The cycle-rider must advance on, and on lest the fall is certain. It holds good in the principle of human advancement. So to avoid the evil, the mind must embrace piety.

The human mind and the individual faculty are powerful enough to undertake the evergrowing recourse of life to sustain and maintain the progress of evolution. In this course, the Self very naturally develops its vigour to accomplish the goal of its purification to the infinity. This course of life knows no stop, and responds no break, alike the wheel of chronology. If it does not shoot up by way of sublimation, varily it agitates the hidden passions. To the effect the person falls victim to vices like addiction, regimentation, mechanization etc., like the beasts in the world of creatures. The recourse resorted by a Jain adverbs to embrace the line of vigorous virtues.

By birth man may resemble the base metal. If it is not made stainless it gets spoiled and rusted. It remains blunt it not sharpened and put to continuous use. The human faculties also do not remain sober and balanced it not put its austereness and auspicious work. The motion always runs on obverse or reverse. There is no third course. So to avoid reverse position, one must keep on moving up and on. Only hard working does not solve the problem. One has to strain while digging or climbing. But the former confines entrenchment and the latter elevates to the summit. Knowing the significance of the rising life full well, a Jain prefers to sublimation, purification and perfection of virtues of his soul, even by austerity.

Base of Distinction

Biological life alone is not covetable for a Jain, even though he has to look after physical needs. The bio-physic forces must be adhered to for sustaining and improving the healthy disposition of life. The Metabolism should be maintained. One cannot live on without one's body. But for this kind of biological welfare, one is not required to be beastly. While working, fuel is consumed by an engine. But it does not mean that an engine is to be kept running for consumption only. The bio-physical working also needs consumption beyond doubt. Even than a wise person should not live like an engine. On the other hand he has to be very expert-engineer to achieve his personal welfare by operating the mechanical forces, so as to get his purpose served. Just as engine is not devised for the sake of engine, the biological system should not be cared for its own sake only. It ought to serve or be made to serve the human cause of the Master.

Whether to become a slave or to earn the mastery over the forces of the body, is the factor that distinguishes the route of life. A Jain does master his life and gets his religious and spiritual purpose served, instead of being a victim to it. He governs and regulates his life towards the fulfilment of his spiritual aim. He established deliberate discipline of his activities in the life. The purpose of life may be wholesome or otherwise, just as the case of machine or instrument. Exactly at this juncture, there crops up the so-called Guardian Knot which should be considered very difficult to solve or ever remaining unsolved or solved to the otherwise effect or worked out purposelessly or reacted upon, to bring to desired efficacy. They happen to advert to variety of ways, producing diversity in the walks of life.

Just as there happen to be cross roads, side roads, diversions or footprints, scattered away or along the highway, there are different traits and tenets come across the life-route. They bring forth the diversity in the courses of life and in the life-philosophy. The wanton life cares no discipline leading towards some decided goal. Some ignorants follow any path they came across around. They have no power of faculty discriminate wrong from right. Some lacking self-awareness embrace superstitious passively. Some

lacking self-awareness embrace superstitious passively. Some practise hypocrisy to hide the inward feelings and to make a good show. Some shoot astray by the force of egoism, distortion and misunderstanding. Some are aware of the right path but are feeble to traverse. Some are striving hard but not achieving success to the expected degree. And there are a very few who can conduct the right course, evincing the self and the powers of virtues on and on.

Out of these seven classes a Jain decidedly disapproves and rejects the first four types totally. On the merit of his faculty of knowledge, he is well qualified to do so, on the vigour of self-awareness and realization of the virtues and properties of his own soul, distinguished from any other substance that are bereft of consciousness. It is this awareness and realization of the self that paves the foundation of difference in the course of life. So all the Jains, even unto this era, are found embracing only the last three stages aforesaid.

The Analysis of Living

Even though one likes his own self very much, the carnal and emotional side of life cannot be neglected. At the most, one can give more preference to his option and undertake spiritual affairs. No soul or self could be evinced without body in this world of creatures. Thus one has to attend, even though a strict—Jain, all the sides of life. Consequently life becomes multifarious. So the proper balance retains it over all importance. As the world is absolutely unable to experience the self outside the corporeal life, the maintenance of a physique is a must. And the realm of bio-physical affairs is far and wide. The body cannot be singled out. It has to be accepted as a whole, with all its internals and externals. There are many branches and sub-branches belonging to the trunk. As such we can consider only a few, that represent the rest.

(A) The Bio-Physical Life

Having the body accepted, the normal strength and vigour is usually maintained. The sense organs require sensuality and it is kept up for the good state of body, speech and mind. The span of life period is cared to enjoy the long life. The respiratory system is protected to provide oxygen for the purification of blood and combustion to produce energy. The physical functions like these, has to be kept intact and orderly. If harm is levied unto these functions, the life undergoes danger. So also the inborn drives like hunger, slumber, protection, sexappeal etc, become active and forceful. If these drives are not quenched to a certain degree, they bring about very urgent pressure on the various capacities and activities of the self. Mental powers and spiritual urges are disturbed. Sometimes the life itself comes to an end. Thus the corporeal life has got its own importance in its realm.

(B) The Psycho-Mental Life

It covers the entire field of feeling affairs. The lively impulses like emotional, intellectual and mindful activities are brought under this designation. Passions like revenge, pride, strangeness, timidity, greed, lust etc. and emotions, like affection, pity, joy, jest, amuse, play etc., emerge to expose and reaction. These inward forces tend to produce motion, inter-action, kidnap, rape, etc. These are the uncultured and unreasoned forceful inclinations attend to induce action unto others. They are actuated by an impulse rather than reflection. They have the forceful influence to incite the life to action. So they are not negligible. They are to be controlled and diverted for wholesome living. They turn the life to make one human or demon.

There are the basic sensations that make one feel alive and be aware of self. They create a strong surge of feeling to outward expression. They often accompany the complex reactions. They re-inforce the faculty of feeling and sensibility. They arouse the tendencies towards transactions. They over indulged the emotions and make them much affected. The extreme, intense or overwhelming impulsions and

notions are known as passions. They take the form of ardent affection or love, of intense impulse for sex and lust. Overpowering anger, enragement, cruelty etc., set forth. An out-burst of violence against some object or event, inclines towards strong excitement. They make the person rash-tempered and display the vehement action of revenge. Persons under such emotional impulse become harmful. But if they are put to cultural and disciplined vent, the expression being mild and tender, they could be turned innocent. This kind of cultural life results in social morality and personal morale. The healthy and wholesome control over these impulses, lays the foundation for spiritual and religious way of life.

(C) Religio-Spiritual Life

Having the personal control and mental discipline established one is free to advanced towards virtuous and pious living. The rational power to think and the deliberation could be improved so as to master the force and source of passion. The bio-physical needs are cultured, moderated and minimised. The emotions and passions are well governed and brought under good control. All the forces are yoked to cultivate the field of right knowledge, philosophy, faith and spiritual conduct. Further on abstinence and austerity is practised to win over the self. This victory sheds more light and delight. The inward peace springs up. The stains of carnal pleasures are removed and purity of self enjoyed. The pious vision enlightens the living, where pure knowledge is manifested and the soul attributes are revealed.

Discernment

When the sensuality is replaced by sensefulness, indulgence by indifference, addiction by aversion, illusion by vision, eye-sight by insight, delight by enlight, will by wisdom the course of living ascends more and more spiritual stages. Otherwise it descends. The life of a Jain is always improving and ascending by, the power of knowledge, belief and conduct of the soul itself. The range of his learning, is not confined to the lessons in texts. He knows all the basic substances with their ingredients. He realises his own soul endowed with eternal awareness and knowledge insight and conscience, bliss and vim and all that comes under spirituelle vitals. It is realization of the self that tosses up the Soul to the fourth stage of spiritual life. And lo, the living status changes at this juncture, just like the litmus turns its blue-colour to redness, being treated with acidity. This self-realization and insight make oneself a Jain in real sense. Otherwise nobody is a Jain by mere birth or any other creed.

The new achievement, acquired at this stage, incites discernment. It re-acts upon everything with insight and rationality. It recognises all the aspects of the things outside and of the mental affairs inside. It is confirmed on this merit, that the bio-physical drives are separate and different from the spirituelle vitals of the self. The expression of volition is completely changed. He is empowered with a keen discernment. Even though not disembodied as yet, and still carried with the body, his spirituality remains aloof from the domain of bio-physical affairs. He refrains himself doing harm to his own soul. He abstains from sinful activities. Meditates and recollects the attributes of his pure self.

In the field of mundane activities, he grasps everything reacted by his insight and discernment. He recognises them as quite separate from his soul and different in attributes. He seeks the life way that suits his choice. He chooses everything healthy and wholesome, atleast harmless, to experience the holy spirit, of his self. He becomes expert in discriminating the mundane livings from religious life. He keeps up his judging power very sharp, keen and accurate.

On the power of his discernment he gets his life activities newly classified, to suit and promote the degree of self-realization. Because he is more and more inclined ascend higher and higher stages of the spiritual life. The output of the power of discernment is heightened ability to realise, good and bad in reality, and to avoid bad actually to embrace good in the practical life. The only scale of measurement utilised, is the purification of soul. The passions are harmful to the real and eternal spirit of soul. So the promoters of the virtues of soul, are upheld. Taking right decision over the worthful and worthless for the spiritual

life becomes the core of his mental affairs. Practically he avoids the pervert and tries to embrace the right. He goes on achieving success more and more, as he knows the real attributes of his soul, full well. On the merit of a disarming he discards and rejects the devious states of his mind, which indulges and yields to the surge of passions.

This way of life becomes a warfare as it were. So a Jain remains very alert and cautious for his protection from sinful and passionate side. He earns more power to keep on progressing towards the meritorious spiritual life. While living on such a pious life, he becomes very vigilant in the way of appeasement of the senses. He avoids the corrupt usury that looses the virility of his self. He sees that no merit of the soul is spoiled by the over pleasures or addictions. While giving way to mundane affairs also, he becomes vigilant to maintain the weal and welfare of the self. He scrupulously scrutinizes the fitness of the things accepted.

It resembles a tug of war between the forces of the sense organs and the spirit of Soul or his mundane affairs on one side and religious duties on the other. A real Jain at least stands still and not moved by the worldly forces, when he is unable to proceed on and on, gaining the spiritual heights. He goes on keeping the quiescence of his mind and Faith only on the strength of his discernment. Lacking it, the non-Jains are just blasted away by the gale of pleasures and addictions very easily. So this is the central line for the tug of war, that makes the difference of life—course of a Jain and a non-Jain. Jains mean the follower of the path of the Jainas, the victors.

Self-vigilance

It is the power of insight and discernment that makes the analysis of life and classifies the modes and elements to suit his own conscious that brings forth weal, tranquility, trance and peace for himself. Slowly he becomes so vigilant in keeping up the spirit of his soul, that the forces and drives of his body, sense organs and mentality, are duly subdued and controlled. Notwithstanding they are used for the purpose of religious progress. The spirit earned by discernment and self vigilance becomes such a vigorous soldier to fight like a commando, silently enlarging the stronghold of the enemy and destroying it completely.

To the effect, the philosophical vision, scope of insight, light and delight of the self, go on increasing. His mind attains contentment, senses are appeased, body seeks its own way of maintenance by itself and even by the environment. In such a suitable condition, he uses his inward virility to purify the virtue of knowledge to the higher degree. He earns bliss and peace in the domain of the purified soul and in the virtual spring of happiness. To become on with knowledge is the real life of the Self. So the invincible Jain lives on, or seeks for this kind of life, where he is engrossed in knowledge and the other attributes of soul.

Generally to live on like this, is not easily possible. But it is made possible on the merit of pure self-realization. To the non-Jains, this is not convincing, because they do not believe in the independent power and virtue of the 'Self'. It is the distinct kind of faith that is based on different elements and concepts of Theism. It is the wrong concept of God that leads the devotees to the multifarious way of worship, practice of religion and diversity of living.

No belief, wrong belief and right belief are the chief elements that govern the life and living principles. So the nature of belief must be correctly scrutinised and reacted by rationality. Discernment is the prime power to get oneself distinguished from the nonself. The Self is the master of all rest. It is the Self who is endowed with happiness, who actually lives on seeking the sense of safeness and avoidance of dangers. Thus self is the central principle of life belief and behaviour. Those who do not believe in Self, do not consider any thing good or bad. They are simply led away by any current of force or drive in the outside world. But those who find out the SELF and believe in virtuous life, try to discriminate virtue from vice. While doing so, some do not seek for the real master of their own virtue or vice, producing happiness and

misery unto them. They happen to seek and search for the source of virtue and happiness or some idea of power to unto their misery, somewhere outside themselves. And this outside view leads to illusion and diversity is the concept of *Theism*. There illusionary mistakes are not apprehended by a Jain in its true sense.

On the contrary the Jain belief is well centred on the Self. Their Theism is established in knowing and realizing the Self, with-in only, and not anywhere else. On the merit of the Self-based religion they pave the way leading to Self-Theism and as such they are well distinguished. Their rites, rituals, church (Chaitya) cults, worshipping modes etc., stand in different position, in the practice of religion. So also the look-out for daily life takes its own focus. Accordingly, the picture of life is displayed in a different perspective. The different angles of the spectators also tell upon the sight pose of Jain. This is the basic reason, why the Jain religion and philosophy are misunderstood at times. Eventhough they seem strange to strangers they are quite homely to the Faith of Self-Theism.

Lenity

The confused diversity never sets forth in the life affairs of a Jain. The realization of the Self has no foundation for confusion, illusion and mirage. The mathematical functions could be either wrong or right. There cannot be any diversity in the correct decipher. If the existence of knower is not firmly and finally decided the existence of any other element could be questioned very easily. The knower himself is the sound realization of the knowledge. But if the existence of the knower himself is in question, any knowledge, philosophy, gospel, discourse, Testimony etc., are eventually elapsed by danger. The Self-Theism is out of the realm of such danger. In knowing the self, any other outward proof is superfluous.

The mundane existence of a Jain may remain similar to others. His apparent consumption, worldly activities, some playful pleasures, the way of satiating his bio-physical needs etc., may seem all alike. The inwardness achieved by a Jain on the merit of Self-vigilance and Self-awareness etc., creat content, satisfaction and satiability. So his peace of mind is not disturbed. He is never given to addiction. He lives sober. He masters his sense organs other passions and inborn drives. Instead of being moved by them, he directs them to his own notions and proves himself the Indra in real sense to govern the Indriyas. In the daily life, he prefers inward peace and contentment to the external pleasures in secularity. He becomes a Bhoga-Yogi

Not only his secular course of life is transformed but also his lookout in the wide zone of sociality becomes an optimism. He cultures his mind to look at the better side of things and events around. He cultivates a view of equanimity on the merit of Self-like out-look. He becomes more and more lenient to consider the liberty of others in the range of pursuit of pleasure, peace and happiness in the living. His own way of treating the sense organs, results, so unto himself that he becomes more and more lenitive. His lenity softens his mind so much, that he grows quite fit to educe social qualities like equality, fraternity leading toward the Universal Liberty to live on. The equity he breeds in his mentality and disposition endows repose for himself. It arouses a sense of life leading to "Live, let live and help to live-on" policy. Whatever he takes, he allows others to like it freely. Whatever his soul tries to avoid, he helps others to avoid. In this kind of life discipline, the harmfulness, falsehood, theft, sexuality, hoarding and the other antilife elements never crop up. The otherwise pleasures are when strictly avoided, what of sinfulness and criminality? He remains far away from the worthless and wickedness. His Lenity is the gentil seed sowed in the living realm to reap the repose and mercy for all. Thus the Jain way of life is covated by all alike.

The Blossoms

Jainism, more rightly Jinology, is not the empty drum that sounds aloud to summon up others only. Jain way of life in the prima facie, is devised for self-living in its wide sense. The principle of living,

cannot be modified for any individuality. It is always practised first and then discoursed. Even though the purest of all, its gospel comes not from heavens. Neither it is an order or command issued to others, by any power or by Heavenly. Being it is the universal truth that applies alike to all. It never favours nor disfavors any one, Jain or non Jain.

Even though the least spread in the world, Jainism (Jinology) is ever universal by its virtue. It is based on pure knowledge of intrinsic properties of the universal substances and realities. The Jina is ever invincible as he evinces victory over his Self. He considers no friend or foe. He cannot be a devotee, servant, obedient or ward of anybody in any sense. He embraces Self-Theism and becomes God himself. Likewise he considers other beings also are able and free to advance on the way to Master themselves. If at all the full mastery over Self-Knowledge is established, the Godhood is automatically achieved.

A true Jain sets forth an example in the practical life, for every expression of his philosophy and belief. There is no high-sounding word that does not yield to the practical living range. His lenity and modesty blossom into fruits like universal friendship, mindful appreciation of any virtue in anybody, sincere pity for the suffering ones and retard at opposition. This tendency brings out peace and co-operation in the social living in the world. He also found an example for living, sans conflict. Actually he practises the policy of living with malice towards none and with generosity towards all. His living is, sans sort and sans criminality. His life goes on lovely and lively.

Alike knowledge, bliss, virility etc. the other spiritualities are manifested in the pure soul to the infinity. Every virtue is eventually experienced and practically evinced. All the disturbing and harmful elements are removed from the Self. Thus every woe is undone and weal is enjoyed, to its infinity. Facing no harm as break, and manifesting eternal bliss is the virtual life. Being faultless in it self and harmless to others, it is considered as the achievement par excellent. Thus the Jain concept of living leads to the real life that suffers no death or any other loss. Eventually it blossoms into the pure, virtuous and eternal status for the ever living soul.

It is useful like a tree in its full bloom. It is the full life to the tree itself, so also it helps others to live on. They can use its shade, leaves, flowers, fruition to their choice. It upholds the real spirit of life as such, without making any discrimination in any sense. Thus it is the Best concept of life in the universal sense, as everything expounded by Jains is true to the universality

सर्वे भवन्तु सुखिनः
सर्वे सन्तु निरामयाः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु
न कश्चिद्दुःखभाग्यवेत् ॥

जन दर्शन सम्मत आत्मा जनेतर दर्शनों के बालोक में

डॉ० प्रेमचन्द जैन

भारतीय विचार-जगत् के दार्शनिक-वाङ्मय में सुदीर्घ काल से अनुभूतिधारक तत्त्व अर्थात् आत्मा के सम्बन्ध में उत्सुकता एवं विचारालसक अनुसन्धान चला जा रहा है। अब तक अनेक तीर्थरक्ष, ऋषि-मुनि, तत्त्व-विस्तक, संन्यासी, ईश्वर-भक्त, सत्त, मनीषा-निधि, दार्शनिक गुरुप ओर सर्वोच्च कोटि के विमल चरित्र संपन्न लोक-सेवक नागाविध भौतिक एव आध्यात्मिक प्रभूद समस्याओं का चिन्तन-मनन करते हुए इस विचार-मन्थन में अनुरक्त रहे हैं कि इस महान् अज्ञात ओर अन्वेष रहस्य वाले ब्रह्माण्ड में मौलिकता तथा अमरता का कौन-सा साधन है।

इस दार्शनिक विचारणा की धारा शनैः शनैः विभिन्न कोटि के बन्तको के अस्तित्व के प्रमाणित होने लगी और परिणामस्वरूप नित्य नये-नये विचार और नई-नई व्यवस्थाएँ तथा अपूर्व कल्पनाएँ इस अनुभूतियय तत्त्व के सम्मुख ही उपस्थित होने लगी। उन्हीं को आधार करके मैं यहाँ यह बताने का प्रयास कर रहा हूँ कि विभिन्न भारतीय दर्शनों में आत्मा के विषय में क्या अन्तःस्था है ?

चार्वाक दर्शन

चार्वाक दर्शन प्रत्यक्ष को ही एकमात्र प्रमाण मानता है। अतः उसके मत में स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं हैं। यह संसार इतना ही है जितना दृश्यमान है। जब जन्म पुण्य आदि बार-बार के तत्त्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चुने और कच्चे से अल-अलग से ललाई-दीपी दीकती, पर उनके मिलाने से सदाही उत्पन्न हो जाती है और मादक द्रव्यों के संयोग से मद्यिरा से मादकता का आधिभाष्य होता है, वैसे ही पुण्य आदि बारो मूल तत्व से लेहयों से परिणत होते हैं, तब उन परिणामविषयों से उसने भीतय उत्पन्न हो जाता है।¹ उस भीतय-निर्मिष्ट देह को जीव कहा जाता है।² "मै स्पृश हूं", "मै कुश हूं", "मै दुःखो हूं" आदि अनुभवों का ज्ञान हमें भीतयमुक्त शरीर से होता है। इन तत्वों (मूर्तों) के नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।³ अतः भीतय-निर्मिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है। उसके भिन्न आत्मा के अस्तित्व का कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक है, अतः उसलक्ष से जीव भी अनेक है। शरीर के साथ उत्पत्ति एवं विनाश स्वीकार करने से यह शरीरकार और अनित्य है। चार्वाक का एकेश्वर कोई इन्द्रिय को, कोई आत्मा को और कोई मन को भी आत्मा मानते हैं।⁴ कोई भीतय को ज्ञान और देह को यह मानते हैं। उनके मत में आत्मा ज्ञान-अज्ञानलक्ष है।⁵

बीज्य-दर्शन

बौद्ध धार्मिकों ने नित्य शाश्वत आत्म-सत्ता का निषेध किया है, परन्तु आत्मा के अस्तित्व का निषेध नहीं किया। इनके अनुसार आत्मा से किसी स्थायी द्रव्य का बोध नहीं होता है, किन्तु विज्ञान-प्रवाह का बोध होता है।¹ विज्ञान के गुणरूप होने के कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्ध को उपनिषद् प्रतिपादित आत्मा के रहस्य को समझाना प्रधान-विषय था। समस्त दुष्कर्मों के मूल में इसी आत्मबाध

१. 'किष्कादिभ्यो मवक्षतिवर्च्यैतन्वमपजायते ।', सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० २

२. 'वैतन्व्यविनिष्ठदेह एवात्मा ।', सर्व० द० सप्रह, पृ० ४

३. 'विज्ञानमन एवैतेभ्यो ज्ञतेभ्यः समत्वाय तान्येवानुबिन्ध्यति न प्रेत्य सञ्जास्ति ।', ष०, २/४/१२

४. 'आत्मैकिकेति एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एव-आत्मा अपरे च मन एवात्येति मन्यन्ते ।', सर्व० ६० संग्रह, पृ० ३६

५. जीतव्यावितिष्ठे देहे च जीतव्यांगो धीधुर्यः । येनान्धं जडरूपं शरवेतगते चकडोर्ध्वतुल्यरूपो जीवो भवति ।', सर्व० ब० सप्तमः, पं० ५३

६. 'विक्रान्तस्वरूपो श्रीबात्मा ।', सर्व० द० संग्रह, पृ० ५७

को कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पुरुष पदार्थ की सत्ता को अस्वीकार किया है।¹ विज्ञानों का प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण गच्छ होने के कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञान में कारण रूप होने से मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की अतिरिद्ध नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्ष को स्वीकार करते हैं। डॉ० फरेकहोर का मत है कि बुद्ध पुनर्जन्म को मानते थे किन्तु आत्मा के अस्तित्व में उनका विश्वास नहीं था।²

यदि बुद्ध आत्मा की नित्यता को नहीं मानते थे तो पुनर्जन्म में उनका विश्वास कैसे हो सकता था। भाव्य, बुद्ध और बुद्धत्वशा में एक ही ध्येयित का अस्तित्व कैसे माना जा सकता है। प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवाद के कारण नित्य आत्मा का अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओं का एक प्रवाह है, जीवन की विभिन्न अवस्थाओं में पूर्वापर कार्य-कारण संबंध रहता है, इसीए सम्पूर्ण जीवन एकमय प्रतीत होता है। जैसे — दीपकज्योति, वह प्रतिक्षण भिन्न होने पर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है। एक बार बुद्ध ने आत्मा के विषय में पृष्ठने पर कहा था कि यदि मैं यह कहूँ कि आत्मा है तो मोग शास्त्रवादी बन जाते हैं और यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।³ बुद्ध ने मध्यम मार्ग बताया।

राहुल सांकृत्यायन का मत है कि बुद्ध के समय में आत्मा के सम्बन्ध में दो प्रकार के विचार प्रचलित थे पहला तो यह कि आत्मा शरीर में बसने वाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिसके रहने से शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जाने से वह शव हो जाता है। दूसरा आत्मा शरीर से भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीर में ही रसो के जोष से आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीर को जीवित रखती है। रसो का मूलाधिक्य होने से इस शक्ति का सोप हो जाता है, जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्ध ने अन्य की तरह बहों पर भी मध्यम मार्ग अपनाया और बताया कि आत्मा न तो समाप्त है, न कूटस्थ और न ही वह शरीर के रसो पर अवलम्बित है और न ही शरीर से भिन्न है। वह असल में मूर्तो (स्कन्धो) और मन के योग से उत्पन्न एक शक्ति है। जो अन्य बाह्यमूर्तो की भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियों के अनुच्छेदवाद को स्वीकार किया और न उपनिषद्वादियों के शास्त्रवाद को। आत्मा के विषय में उनका मत अशास्त्रानुच्छेदवाद का पर्याय था।⁴ माध्यमिक बौद्धों के अनुसार व्यवहार दशा में जीवात्मा प्रतिभासित होता है, किन्तु उसका मूलस्वरूप धूम्य ही है।⁵

वेदान्त-दर्शन

शकराचार्य का मत है कि स्वभावतः जीव एक और वस्तु है, परन्तु शरीरवि उपार्थियों के कारण अनेक प्रतीत होता है। एक विषय का दूसरे विषय के साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेय का भेद, जीव और ईश्वर का भेद ये सब माया की सृष्टि हैं। उपनिषदों में प्रतिपादित जीव और ब्रह्म की एकता के ये पूर्ण समर्थक हैं। शकराचार्य का कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारों का आश्रय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारों से पहले ही उस आत्मा की सिद्धि है। आत्मा का निराकरण नहीं हो सकता, निराकरण होता है तो आत्मनुक वस्तु का, स्वभाव का नहीं।⁶ मनुष्य, शरीर और आत्मा के संयोग से बना हुआ जान पड़ता है परन्तु जिस शरीर को हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यत्र भौतिक विषयों की तरह माया की सृष्टि है, इस बात का ज्ञान हो जाने पर आत्मा और ब्रह्म में कुछ अन्तर नहीं है। रामानुज के बिशिष्टाद्वैत के अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीर-भूत जीव और जगत् उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः जीव और जगत् उसमें भिन्न हैं तथा नित्य है, अतः पदार्थ एक नहीं तीन हैं — चित्, अचित् तथा ईश्वर। जीव (चित्) अपुपरिमाण है किन्तु अनन्त है।⁷

सांख्य-दर्शन

सांख्य दर्शन के अनुसार प्रकृति और पुरुष (आत्मा) दो मूल तत्त्व हैं। प्रकृति जड़ है परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्मा को नित्य और निष्कल्प मानता है। सांख्य पुरुष को अनूर्त, चेतन, मोक्षता, नित्य, संबंधापी, कियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सूक्ष्म मानता

१. बसवेय उपपाध्याय : शारीर्य दर्शन, पृ० १२५

२. निमकर : संस्कृति के चार अध्याय, पृ० ११४-११५

३. 'अस्तीति शास्त्रसंग्रही, मास्तीत्युच्छेदवर्तनम्।

तत्त्वावस्तित्व-नास्तित्वे, माश्रीते विश्वासः' ॥, भा० का०, १०/१०

४. निमकर : संस्कृति के चार अध्याय, पृ० ११६

५. बही, पृ० ११६

६. 'आत्मा तु प्रमाथाधिक्यवहारावभावात् शानेय प्रमाथाधिक्यवहारात् तिष्ठति।

७. वेदव्यास निराकरण समनति, भाग्यनुष्ठ हि निराश्रित्ये न स्वयम्' ॥, शंकरभाष्य, २/३/०

८. 'आत्मवस्तुनात्मन सतथा कल्पितवत्। मायो जीवः स चिद्वैतः स चानन्त्याय कल्पते' ॥, ज्ये०, ५/६

हैं। सांख्य पुरुष को कर्ता नहीं मानता किन्तु प्रतिबिम्बित कर्ता और फल भोक्ता मानता है।^१ उसका मानना है कि कर्तृत्वशक्ति प्रकृति में है।^२ “मैं हूँ” ‘यह मेरा है’, इस प्रतीति के द्वारा आत्मा का अस्तित्व निश्चिन्त सिद्ध है। बुद्धि में चेतना-शक्ति का प्रतिबिम्ब पड़ने से आत्मा (पुरुष) अपने को अविन्न समझता है, अतः आत्मा में ‘मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ’, ऐसा ज्ञान होता है।

मीमांसा दर्शन

मीमांसकों का मानना है कि आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक है और प्रत्येक शरीर में विद्यमान है। ज्ञान सुख-दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं। आत्मा ज्ञानबुद्ध्यादिरूप नहीं है। आहु-मीमांसक आत्मा को अविभेद से ज्ञानस्वरूप और अविभेद से अङ्गस्वरूप मानता हो उसकी मान्यता है कि आत्मा बोध-अबोध रूप है।^३ आहु आत्मा के क्रिया-स्वरूप को मानते हैं उनके अनुसार परिणामशील होने पर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदांश से प्रत्येक ज्ञान को प्राप्त करता है और अविदग्ध में वह परिणाम को प्राप्त करता है।^४ कुमारिन आत्मा को चैतन्यस्वरूप नहीं किन्तु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषय से संयोग होने पर आत्मा में चैतन्य का उदय होता है पर स्वप्नावस्था में विषय से सम्पर्क न होने के कारण आत्मा में चैतन्य नहीं रहता।

जैन-दर्शन

दर्शन-क्षेत्र में जैन-दर्शन व। विशेष महत्त्व है। इसका जीव-अजीव का सिद्धान्त महत्वपूर्ण है। जैन-दर्शन वैज्ञानिक दर्शन है। इसकी मान्यता है कि चेतना ही ‘जीव’ या आत्मा है। चैतन्य ही प्रत्येक जीव का स्वरूप है।

चेतना लक्षणो जीवः^५

आत्मा जड़ में भिन्न और ‘चैतन्यस्वरूप’ है। साम्ययोग में जिसे ‘पुरुष’ कहा गया है, जोड़ जिसे ‘विज्ञान-प्रवाह’ कहते हैं, चार्वाक जिसे ‘चैतन्य-विशिष्ट-देह’ मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमत से जो आत्मा है, वह जैन-दर्शन की दृष्टि में जीव है। इतने पर भी जैन दर्शन की आत्माविषयक विचारधारा अन्य दर्शनों से स्वतन्त्र है।

द्रव्यमश्रम में जीव की व्याख्या दम प्रकार है—

जोषो उबजोममओ अनुलो कला सवेहपरिवाओ।

ओला संसारलो सिद्धो लो बिस्तोदुदगई।^६

अर्थात् जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, संसारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः ऊर्ध्वगतिवाला होता है। इसी प्रकार की व्याख्या कुन्दकुन्दाचार्य ने भी पञ्चात्मिकाय में की है—

जोबोसि हवसि चेवा उबजोम बिसेसिबो वहु कला।

जोला व देहमलो ण हि मूलो कम्मसंयुत्तो॥^७

अर्थात् जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगमय, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमान, अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।^८

जैनो ने आत्मा की सूर्य से उपमा दी है। आत्मा के साथ ही जीव है अन्यथा मृत है। बन्धनयुक्त होने पर आत्मा की शक्ति परिमित हो जाती है। आत्मा जीव है और जीव का अस्तित्व जीव शब्द से ही सिद्ध है। आत्मा शरीर में भिन्न है और सर्वत्र व्याप्त है। इसका यह अर्थ नहीं कि यह जड़ द्रव्यों की तरह विस्तार करता है, परन्तु इससे शरीर के भिन्न अंगों के अनुभव वर्तमान हैं। आत्मा आत्मिक की तरह शरीर के प्रत्येक स्थान में चैतन्य द्वारा व्याप्त रहता है। यह शरीर का परिचायक है और इन्द्रिया साधन हैं। शरीर और चैतन्य में कार्य-कारण का सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। शरीर के साथ चैतन्य का साहचर्य नित्य नहीं होता जैसे निद्रा और सूच्छी के समय चैतन्य अपना कार्य करता है।

महावीर ने आत्मा को मग्न शब्दों में इस प्रकार बताया है—

१. ‘प्रकृतेरव बस्तुतः कर्तृत्वम् तन्त्र प्रकृतिमन्त्राऽजीवात्मनि प्रतिभासः,

अस्तत्प्रतिभासिकमिति साध्या पातञ्जलभाष्ये बर्हिनि भोक्तृत्वमप्येवमेव’, सर्व० प० सप्तह, पृ० १८

२. सांख्यकारिका, ६२

३. ‘आहुः आत्मामश्रमभेदेन जान्मरूप अङ्गस्वरूप वेच्छन्ति। तथा मत आत्मा बोधाबोधरूप इति...’, विजय प्रकरण, ६:६४

४. ‘विभेदेन दृष्टव्य सोऽप्यस्ति श्रयःपिता, विषयत्व व अविषयत्वं’, वही

५. पदार्थानुसूच्य, पृ० ४७

६. द्रव्यसह, भाषा २

७. पञ्चात्मिकाय।

अप्या कता विकता व पुहाय व पुहाय व ।

अप्या विलवमित' व सुपदिउय सुपदिउयो ॥

आत्मा ही कर्ता और विकर्ता है, यही तुल्य और तुल्य का भोक्ता है। आत्मा ही भिन्न, अमित्र, सुप्रयुक्त और दुष्प्रयुक्त है।
और भी—

अप्या बंते जुही होई अस्ति भोए वरत्तए १'

अर्थात् आत्मा का ध्वन करने वाला दोनों लोकों में जुही होता है। आत्मा के लक्षणों के बारे में इस प्रकार कहा गया है—

सायं व संसमं बीच करिचं व तयो तहा ।

विरिचं उचमोयो व एयं जीवस्त लक्खणं ॥१॥

अर्थात् ज्ञान, धर्शन, चारित्र, तप, शीघ्र और उपयोग आत्मा के लक्षण हैं। 'प्रमाणनयतत्वाभोकाकार' में यादिवेध सूरि ने ससारी आत्मा का स्वरूप बताया है कि—“प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध, १' चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, स्वदेहपरिमाण, प्रत्येक शरीर में भिन्न और पौद्गलिक कर्मों से युक्त आत्मा है।”

चार्वाक जड़ से भिन्न पदार्थों का अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनो से बौद्ध दार्शनिक इस बात से सहमत हैं कि चैतन्य जड़-पदार्थ का विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मा नामक एक सत् पदार्थ के अस्तित्व को नहीं स्वीकार करते, केवल विज्ञान-प्रवाह को मानते हैं। उनका मानना है कि प्रतिक्षण उदय और लय होने वाले इस विज्ञान-प्रवाह के भ्रूय में कोई स्थाई सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्य को, आत्मा से भिन्न, देह-इन्द्रिय और मन से उत्पन्न होने वाला आध्यात्मिक ब्रह्म मानते हैं।

प्रतिक्षण अप्रत्याय्य पर्यायों में घमन करने के कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोने के कुट्ट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतिधियों में भ्रमण करते हुए जीव की पर्यायें बदलती हैं, तो भी जीव-द्रव्य वैसा ही रहता है।

आत्मा का 'परिणामी' विशेषण होने के कारण न्याय, वैशेषिक, सांख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्मा को अपरिणामी कूटस्थमित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसा कर्म करता है वैसा फल भोगता है। ससारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियों के द्वारा बुधाभ्युप कर्मों का स्वयं सचय करता है और उसका फल साक्षात् भोगता है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणों के द्वारा सांख्य असंग्रहीत हो जाते हैं। कारण वे प्रकृति को कर्ता मानते हैं और पुनश्च को कर्तृत्वस्थिति-रहित, परिणामरहित, अपरिणाम भोक्ता मानते हैं।

आत्मा 'स्वदेह-परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कार्माणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त वसा में जीव शरीर की मर्यादा में बंधे हुए होते हैं, इसलिए उनका परिणाम स्वतन्त्र नहीं होता। जो आत्मा हाथी के शरीर में रहता है वह चीटी के शरीर में भी रह सकता है क्योंकि उसमें संकोच-विस्तार की शक्ति है।

आत्मा का 'स्वदेह-परिणामी' विशेषण होने के कारण न्याय, वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य भिन्न हो जाते हैं, कारण कि वे आत्मा को सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्मा प्रत्येक शरीर में स्वतन्त्र है। यह जैन-धर्शन की मान्यता सांख्य, नैयायिक और विभिष्टाद्वैतवादी के अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी का मत भिन्न है कारण कि वह मानता है कि स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण माना प्रतीत होता है।

जैनों की मान्यता है कि आत्मा कर्म-समुक्त है। जैसे मोना और मिट्टी का संयोग अनादि है वैसा ही जीव और कर्म का संयोग भी अनादि है। जैसे लाया हुआ भोजन अपने आप सत्त धातु के रूप में परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्म-योग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूप में परिणत हो जाते हैं।

आत्मा का 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होने के कारण न्याय-वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण कि चार्वाक अदृष्ट को मानते ही नहीं। न्याय-वैशेषिक अदृष्ट को आत्मा का विशेष गुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायास्वरूप मानकर उसकी सत्ता को ही स्वीकार नहीं करते।

निष्कर्ष रूप में जैन-धर्शन का आत्मा चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओं में परिणत होने पर भी नित्य (कूटस्थमित्य नहीं), बुधाभ्युप कर्मों का कर्ता तथा उसके फलों का भोक्ता, स्वदेह-परिणामी, न अण, न विष्णु किन्तु मध्यम-परिमाण का है।

१. दसवैकान्तिकसूत्र, अ० ४, शाला १६

२. उच्छराभ्ययनसूत्र, १/४५

३. 'प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा १', प्रमाणन० तत्त्वा०, सूत्र ७/४५

४. 'चैतन्यस्वरूप, परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाण प्रतिक्षण भिन्नः पौद्गलिकादृष्टवाङ्मयावस्थिति', प्रमाणनयतत्वाभोकाकार, सूत्र, ७/४५

जैनदर्शन में जीवद्रव्य

डॉ० श्रेयांस कुमार जैन

प्राचीन काल से भारत वर्ष में प्रधान रूप में आचार और विचार सम्बन्धित दो परम्पराएँ विद्यमान हैं। आचार पक्ष का कार्य धार्मिकों ने सम्पादित किया और विचार पक्ष का बीड़ा भारतीय-चिन्तक-अनीशियों ने उठाया। आचार का परिणाम धर्म का उद्भव और विचार का परिणाम दर्शन का उद्भव है।

दर्शन शब्द का सामान्य अर्थ है—देखना, साक्षात्कार करना तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से किसी वस्तु का निर्णय करना।

भारतीयों के सामने 'कुत्र से मुक्ति पाना' यही प्रधान प्रयोजन था। इसी प्रयोजन की सिद्धि हेतु विभिन्न दार्शनिक विचारधाराओं ने जन्म लिया। कुत्र से छुटकारा कराने वाली प्रमुख विचारधाराएँ इस प्रकार हैं—चार्वाक, जैन, बौद्ध, साख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा (वेदान्त)। इन्हीं विद्वानों ने आस्तिक और नास्तिक दो शाखाओं में विभाजित किया है। उत्तरवर्ती वैश्वविक दर्शनों (साख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा, उत्तरमीमांसा) को आस्तिक और प्रथम तीन (चार्वाक, बौद्ध, जैन) को नास्तिक सजा दी है।

वस्तुतः उक्त वर्गीकरण निराधार है। आस्तिक और नास्तिक शब्द अस्ति नास्ति शिष्टं अस्ति—वा० ४/४/३० इस पाणिनीय सूत्र के अनुसार बने हैं। मौलिक अर्थ उनका यही था कि परलोक-सत्ता को मानने वाला आस्तिक और न मानने वाला नास्तिक कहलाता है। स्पष्टतः इस अर्थ में जैन और बौद्ध जैम दर्शनों को नास्तिक कहा ही नहीं जा सकता है, क्योंकि इन दोनों में परलोक-सत्ता को दुष्टता से स्वीकार किया गया है।

कुछ दार्शनिकों ने षड्वर्णान् बौद्ध, नैयायिक, साख्य, जैन, वैशेषिक तथा जैमिनीय स्वीकार किये हैं।¹

जैन दर्शन भारतीय दर्शनों का समन्वित स्वरूप है। इसमें द्रव्य का महत्त्वपूर्ण स्थान है। द्रव्य उत्पादव्ययधीन्यात्मक होता है। गुणपर्याय वाला द्रव्य भी कहा गया है। अनेक गुण और पर्याय युक्त द्रव्य के मूल षड् भेद हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल।

प्रथम जीव-द्रव्य का जैन दर्शन में स्वतन्त्र द्रव्य के रूप में विशद विवेचन प्राप्त होता है, उसी का सक्षिप्त निर्देशन किया जा रहा है—

जीव का सामान्य स्वरूप उपयोग² है। उपयोग का अर्थ है—ज्ञान और दर्शन। ज्ञानोपयोग दो प्रकार का है—स्वभावज्ञान और विभावज्ञान। जो केवल—निरुपाधिकरूप, इन्द्रियातीत तथा असहाय अर्थात् प्रत्येक वस्तु में व्यापक है, वह स्वभावज्ञान है और उसी का नाम केवलज्ञान³ है। विभावज्ञान सज्जान और असज्जान के भेद से दो तरह का है। सज्जान चार प्रकार का है—मति, भ्रुत, अवधि और मनःपर्यय।

१. 'दर्शनानि षडेवाग्रमुनेदम्यपेक्षया—

बौद्ध नैयायिक सांख्य, जैन वैशेषिक तथा।

जैमिनीय च गामानि, दर्शनज्ञानमभूत्यहो ॥', षड्वर्णसमुच्चय, ३

२. 'उत्पादव्ययधीन्यवस्तु सत्, तत्त्वात्सूत्र, ४/३०

३. 'गुणपर्ययषड्वर्णम्', वही, ४/३०

४. 'जीवोपयोग कावा धन्माधन्मा य काल आवाच।

सम्भवा हवि भविषा वासुपुण्यवह्नि रुमुत्ता ॥', नियमसार, पृ० ६

५. 'जीवो उपयोगस्यो उपयोगो वाचवत्तपो होई।

वासुपुण्यो दुविहो सहाववाय विभावपाणि ॥', वही, पृ० १३

६. वही, १५-१६

कुसति, कुमुत और बिम्बगावधि के भेद से अत्यन्त तीन प्रकार का है। इसी प्रकार दर्शनोपयोग भी दो प्रकार^१ का है—स्वभावदर्शनोपयोग और विभावदर्शनोपयोग। जो इन्द्रियरहित और असहाय है, वह केवलदर्शन स्वभावदर्शनोपयोग है। चक्षुदर्शन, अक्षक्षुदर्शन और अवचि-
दर्शन ये तीनों विभाव दर्शनोपयोग है।

ज्ञानदर्शनरूप उपयोगमय जीव ही आत्मा है। चेतयिता है। अकलंकदेव ने कहा है कि ब्रह्मणु प्राणेवुषोपास्तमावपयमिषु किमु कस्तेव जीवपापुभवात् जीवति अजीवीत् जीविष्यति वा जीवः, राख्यासिक, ६/४/७/२५।

जैन दर्शन में जीव (आत्मा) के स्वरूप का प्रतिपादन सभी दर्शनों को दृष्टि से रखकर किया गया है। इसके स्वरूप से सम्बन्धित प्रत्येक विशेषण किसी न किसी दर्शन से सम्बन्ध रखता है—जैसा कि नेमिचन्द्र सिद्धान्तदेव की गाथा से स्पष्ट है—

जीवो उबओगमओ अयुतो कसा सवेहेपरिणामो।

भीता संसारखो सिद्धो सो बिस्तसोदुइइ ॥, ब्रह्मसंग्रह, २

जीव, उपयोगमय है, अमूर्तिक है, कर्ता है, स्वदेहपरिणामी है, भोक्ता है, ससारी है, मित्र है, और स्वभाव से ऊर्ध्वगमन करने वाला है।

चार्वाक आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व न मानकर शरीर को ही आत्मा मानता है।

जीव सदा जीता है वह अमर है कभी नहीं मरता है। उसका वास्तविक प्राण चेतना है, जो उसी की तरह अनादि और अनन्त है। इसके व्यावहारिक प्राण भी होते हैं, जो पौर्वाय के अनुसार परिवर्तित होते रहते हैं। पाच ज्ञानेन्द्रियाँ, मनोबल, वचनबल, कायबल, स्वासो-
च्छ्वास और आयु ये दस प्राण सभी पशु, पक्षी, मनुष्य, देव, नारकियों में होते हैं। असजी पचेन्द्रिय के नव प्राण, चार इन्द्रिय वाले के आठ, तीन इन्द्रिय वाले के सात, दो इन्द्रिय वाले के छः और एकेन्द्रिय के चार प्राण होते हैं। योनियों के अनुसार प्राणों में परिवर्तन होता रहता है। शरीर का परिवर्तन होता रहता है किन्तु चैतन्य नष्ट नहीं होता। अतएव शरीर की अपेक्षा जीव (आत्मा) भीतिक है और चेतना की अपेक्षा अभीतिक है।

नैययिक और वैशेषिक आत्मा को ज्ञान का आधार मानते हैं। जैन दर्शन में आत्मा को आधार और ज्ञान को आधेय नहीं माना गया किन्तु जीव (आत्मा) ज्ञानस्वभाव वासा माना गया है जैसे कि अग्नि ऊष्णस्वभावात्मक है। अपने में संबंधा भिन्न ज्ञान से आत्मा कभी ज्ञानी नहीं हो सकता है।^२

भाट्टमतानुयायी मीमांसक और चार्वाक आत्मा को मूर्त पदार्थ मानते हैं किन्तु जैन दर्शन की मान्यता है कि पुद्गल में जो गुण बिद्यमान हैं, आत्मा उनसे रहित है जैसा कि कहा गया है—

अरसकवचमयं अवचलं वेदपापुमसत्तं।

आण अलिंगगह्वं जीवमधिदृष्टतंछात्रं।^३

जीव को रसरहित, रूपरहित, गन्धरहित, स्पर्शरहित, गन्धरहित, पुद्गल रूप लिंग (हेतु) द्वारा नहीं ग्रहण करने योग्य, जिसके किसी खास आकार का निर्देश नहीं किया जा सकता ऐसा और चेतना गुण वाला जानो।

इस प्रकार यह अमूर्त है तो भी अनादिकाल से कर्मों से बंधा हुआ होने के कारण व्यवहार दृष्टि में उसे कथञ्चित् मूर्त भी कहा जा सकता है। शुद्ध स्वरूप की अपेक्षा अमूर्त और कर्मबध की अपेक्षा मूर्त यदि उसे सर्वथा मूर्त माना जायेगा, तो उनका अस्तित्व सतरे में पड़ जायेगा। पुद्गल और उसमें भेद नहीं रहेगा। अतएव कथञ्चित् की दृष्टि से निर्धारित किया गया है।

भारतीय दर्शनों में आत्मा के आकार के सम्बन्ध में मतान्तर प्रचलित हैं। न्याय-वैशेषिक, मान्वा, मीमांसक आदि आत्मा का अनेकत्व स्वीकार करते हुए आत्मा को सर्वव्यापक मानते हैं। उनका कहना है कि जिस प्रकार आकाश सर्वव्यापक है उसी प्रकार आत्मा (जीव) भी सर्वव्यापक है। उपनिषद् में आत्मा के सर्वगत और सर्वव्यापक होने का उल्लेख है।^४ अमुष्माभ^५ तथा अयुमाभ^६ होने का भी निर्देश है।

१. निमग्नसार, १२-१४

२. 'जीवो नापसहायो बह गमो उज्ज्वलो सहायेव।

अवतरमुदेव हि पापेण न सो ह्ये मासी ॥', कार्तिकेयानुशेका, १७=

३. सम्यसार, ४६

४. 'सर्वव्यापिनमात्मान्', श्वेता०, १/१६

५. 'अमुष्माभपुष्पः', गौडी, ३/१३

६. कौश०, ६/२/२०

जैन दर्शन में कहा गया है कि आत्मा के प्रवेशों का शीघ्र के प्रकाश की भांति संकीर्ण और विस्तार होने से वह (जीव) अपने छोटे-बड़े शरीर के परिमाण का हो जाता है। अर्थात् हाथों के शरीर में उसी जीव के प्रवेशों का विस्तार और थोड़ी के शरीर में संकीर्ण हो जाता है। उक्तम्—

अहपदमरावरयम् भित्तं जीरे वनत्तयसि जीरे ।

सह बेही देहएवो सदेहभित्तं पमासयसि ॥, पञ्चास्तिकाय, ३३

जैसे दूध में डाली हुई पत्थरामणि उसे अपने रंग से प्रकाशित कर देती है, वैसे ही देह में रहने वाला आत्मा भी अपनी देहमान को अपने रूप से प्रकाशित कर देता है। अर्थात् वह स्वदेह में ही व्यापक है देह के बाहर नहीं, इसीलिए जीव स्वदेह-परिणाम वाला है। यह स्थिति समुद्रमातृ दशा के अतिश्लिप्त मय्य की है। समुद्रमातृ में तो उसके प्रदेश शरीर के बाहर भी फैल जाते हैं। यहा तक कि सारे लोक में व्याप्त हो जाते हैं। इसीलिए जैन दर्शन में आत्मा (जीव) को कश्चित्त् व्यापक तथा कश्चित्त् अव्यापक माना गया है।

सांख्य दर्शन में आत्मा के कर्तृत्व को स्वीकार न कर भोक्तृत्व को स्वीकार किया है।^१ कर्तृत्व तो केवल प्रकृति में है, पुरुष (जीव) निष्क्रिय है। जैन दर्शन के अनुसार जीव (आत्मा) व्यग्रहार नय से पुद्गल-कर्मों का, अशुद्ध निश्चय नय से चेतन-कर्मों का और शुद्ध निश्चय नय में अपने ज्ञानदर्शन आदि शुद्ध भावों का कर्ता है। उक्तम्—

कत्तासुहासुहाणं कम्मार्णं फलभोयओ जम्हा ।

जीवो सफलभोया भोया सेसा ज कत्तारा ॥, बसु० अ०, ३५

जीव अपने शुभ और अशुभ कर्मों का कर्ता है क्योंकि वही उनके फल का भोक्ता है। इसके अतिरिक्त कोई भी द्रव्य न कर्मों का भोक्ता है और न कर्ता है। कर्तृत्व और भोक्तृत्व का कोई विरोध नहीं। यदि भोक्ता मानना है तो कर्ता अवश्य मानना होगा। इस प्रकार एक दृष्टि से कर्ता और दूसरी दृष्टि से अकर्ता है।

बौद्ध दर्शन क्षणिकवादी है, अतएव वह आत्मा के कर्ता और भोक्ता रूप का ऐश्वर्य स्वीकार नहीं करता है। यदि आत्मा को कर्मफल का भोक्ता नहीं माना जायेगा, तो जो कर्म करेगा उसे फल प्राप्त न होकर अन्य को फल प्राप्त होगा। इससे अव्यवस्था हो जायेगी। इसलिए आत्मा अपने कर्मों के फल का भोक्ता अवश्य है। इतना अवश्य है कि आत्मा सुख-दुःख रूप पुद्गल-कर्मों का व्यवहार दृष्टि से भोक्ता है और निश्चय दृष्टि से वह अपने चेतन भावों का ही भोक्ता है। अतएव वह कश्चित्त् भोक्ता और कश्चित्त् अभोक्ता है।

सदाशिवदर्शन में कहा गया है कि आत्मा कभी भी संसारी नहीं होता, वह हमेशा शुद्ध बना रहता है। कर्मों का उस पर कोई असर नहीं पड़ता, कर्म उसके हैं ही नहीं। जैन दर्शन का इस मन्त्रव्य में भिन्न दृष्टिकोण है कि प्रत्येक जीव पहले संसारी होता है, तदनन्तर मुक्तावस्था को प्राप्त होता है। संसारी अशुद्ध जीव है। अनादि काल में जीव अशुद्ध है, वह ध्यान के बल से कर्मों का संवर-निर्जरा और पूर्ण क्षय करने में मुक्त होता है। पुरुषार्थ से शुद्ध होता है। यदि जीव पहले संसारी नहीं होता तो उसे मुक्ति के उपाय खोजने की भी आवश्यकता नहीं है। जैन दर्शन का यह भी कहना है कि जीव को संसारम्भ कहना व्यावहारिक दृष्टिकोण है। शुद्ध नय से तो सभी जीव शुद्ध हैं। इस प्रकार जैन दर्शन जीव को एक नय से बिकारी मानकर दूसरे नय में अविकारी मान लेता है।

भ्रातृ-भ्रातृनिक मुक्ति को स्वीकार नहीं करते हैं, उनके अनुसार आत्मा का अन्तिम आदर्श स्वर्ग है। आत्मा सदा संसारी ही रहता है, उसकी मुक्ति होती ही नहीं मुक्ति नाम का कोई पदार्थ नहीं है। चावों को जीव की सत्ता ही नहीं मानता है। तब मुक्ति को भी कैसे स्वीकार करेगा, वह तो स्वर्ग को ही नहीं मानता। आत्मा ज्ञानावरणादि अष्ट कर्मों को नष्ट करके सिद्ध हो जाता है, इसीलिए सिद्ध का स्वरूप बताते हुए सिद्धान्तदेव नेमिचन्द्र ने कहा है—

निकम्मा अटठगुणा किप्पा सरमवेहवोसिद्धा ।

सोयमाठिडा निष्वा उप्पाववएहि संभुता ॥, इत्यसंधह, १४

जो ज्ञानावरणादि आठ कर्मों से रहित हैं, सम्यक् आदि आठ गुणों के धारक हैं और अन्तिम शरीर में कुछ कर्म आकार पाते हैं, वे सिद्ध हैं और उर्ध्वगमन स्वभाव के कारण लोक के अधभाग में स्थित हैं, नित्य है तथा उत्पाद-व्यय से मुक्त है।

जीव के संसारी और मुक्त दोनों विशेषण सर्वसंगत है। हा जैन दर्शन में कुछ जीव अमय्य होते हैं, जिन्हें मुक्ति नहीं मिलती।

सांख्यिक का कहना है कि जीव निरन्तर गतिशील है वह कभी भी नहीं ठहरता चलता ही रहता है। जैन दर्शन उसे उर्ध्वगमन वाला मानकर भी वही तक गमन करने वाला मानता है, जहा तक धर्म द्रव्य है। वास्तविक स्वभाव उर्ध्वगमन है। अशुद्ध दशा में कर्म बिघर के जाते हैं, बह्रा जाता है किन्तु कर्मरहित जीव उर्ध्वगमन करता है और लोक के अधभाग में ठहर जाता है। इसके बाये द्रव्य की गति नहीं है इसलिए जीव उर्ध्वगामी होकर भी निरन्तर उर्ध्वगामी नहीं है, यह जैन दर्शन की मान्यता है।

जीव द्रव्य के हेतु प्रयुक्त सभी विशेषण सार्थक हैं तत्सर्व दर्शनों की भाष्यताओं के प्रतिपक्ष के रूप में उल्लिखित हैं।

यह जीवद्रव्य दो प्रकार का है (१) संसारी (२) मुक्त^१। जो अपने संस्कारों के कारण नाना योनिओं में शरीरों को धारण कर जन्म-मरणरूप से संसरण करते हैं, वे संसारी हैं। जो मत्, दचन और कायरूप इष्ट अर्थात् योगों से रहित हैं; जो किसी भी प्रकार के संघर्ष से अथवा घृण और मज्जु के द्वन्द्व से रहित हैं, जो बाह्य पदार्थों की तत्पूर्ण मयता से रहित हैं, जो शरीर रहित हैं; जिसे किसी प्रकार का आत्ममयन नहीं, जो रागरहित, द्वेषरहित, मूढतारहित और भयरहित है वही आत्मा मिथ्यात्मा^२ है।

इन्द्रिय की अवस्था से जीव के भेद—एकेन्द्रिय जीव के केवल स्पर्शान्द्रिय होती है।^३ पृथ्वीकाय, जलकाय, अग्निकाय, वायुकाय और वनस्पतिकाय ये पांच प्रकार के स्मारक एकेन्द्रिय हैं। दो, तीन, चार और पंचेन्द्रिय वाले सभी जीव मत् होते हैं। दो इन्द्रिय के स्पर्शन और रसना इन्द्रिय होती हैं जैसे सट आदि। तीन इन्द्रिय के स्पर्शन, रसना और घ्राणेन्द्रिया होती हैं जैसे पिपीसिका आदि। चार इन्द्रिय के स्पर्शन, रसना, घ्राण और श्रुति इन्द्रिय होती है जैसे भ्रमर आदि। पंचेन्द्रिय के भी दो भेद हैं, सभी और असभी। मनसहित मानव, पशु, देव, आरक्षी सभी हैं।^४ मनरहित तिर्यक्य जाति के जलचर, सर्प आदि असभी हैं।

उक्त विवेचन से स्पष्ट है कि वैदिक भारतीय दर्शनों में वर्णित जीव द्रव्य का स्वरूप जैन दर्शन का ही आधार है क्योंकि जैन दर्शन में व्यापक रूप से जीव द्रव्य का व्याख्यान किया गया है अन्य दर्शनों में एक-एक अंश का अवलम्बन लिया गया है। प्रस्तुत लेख में जीव-द्रव्य की महत्ता को बतवते हुए जैन दर्शन में इसके स्वतन्त्र अस्तित्व और बहु-व्यापकता पर संक्षिप्त प्रकाश भाग डाला गया है।

न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग तथा वेदान्त आदि वैदिक दर्शनों में ईश्वर को सृष्टि का कर्ता और कर्मफल का दाता माना गया है, परन्तु जैन दर्शन सृष्टिकर्ता और कर्मफल के दाता के रूप में ईश्वर की कल्पना ही नहीं करता। जैन दर्शन जीवों की विभिन्न परिणतियों में ईश्वर को कारण न मानकर, कर्म को ही कारण मानता है। अध्यात्म-भारत के मर्मस्पर्शां सन्त देवचन्द्र जी ने कहा है—

रे जीव साहस भादरो, मत बाधो सुख बीन।

सुख-दुःख सब्द आपदा दूरन कर्म अशीन ॥

जैन दर्शन के अनुसार जीव जिस प्रकार कर्म करने में स्वतन्त्र है, उसी प्रकार उनके फल का भोग करने में भी स्वतन्त्र है। इस सम्बन्ध में एक विद्वान् जैनाचार्य का कथन है—

स्वयं कर्म करोत्यात्मा, स्वयं तत्फलमनुते।

स्वयं भ्रमति संतारे, स्वयं तत्साहिबुष्यते ॥

अभिप्राय यह है कि आत्मा स्वयं ही कर्म का करने वाला है और स्वयं ही उसका फल भोगने वाला भी है। स्वयं ही ससार में परिभ्रमण करता है और स्वयं ही सांसारिक बन्धन से मुक्ति भी प्राप्त कर लेता है।

जीव को उसके कर्म ही सुख-दुःख देते हैं, कोई और नहीं। जैसे कि ध्वजा हवा के कारण अपने आप उलझती-सुलझती है।

को सुख को दुःख देत है, कर्म देत झकझोर।

उरझो सुरझो आप ही, ध्वजा यवन के जोर ॥

(आचार्यरत्न श्री देसभूषण जी महाराज कृत उपदेयसारसंग्रह, भाग ४, दिल्ली, बी० नि० सं० २४८४ तथा भाग २, जयपुर, वि० सं० २०३६ से उद्धृत)

१. 'संसारिणोऽमुताम्य', तत्कार्यसूत्र, १०

२. 'मिहो विद्वद्धो निम्नमो निम्नमो निरासको।

भीरावो मिहोतो निम्नमो निम्नमो अयो', निगमसार, ४३

३. 'एहियसक सुखम एकं पिय होइ तेन जीवम।

एवाहिम म ततो विमनाभापणि सोसाह ॥', पञ्चास्तिकाय, १/६०

४. 'संक्षिप्तः समस्तकाः १', तत्कार्यसूत्र, २/२४

पुद्गल और आत्मा का सम्बन्ध

आचार्य अनन्त प्रसाद जैन

व्यवहार और निषय दोनों की ही जैन धर्म में बड़ी महत्ता कही गई है। निषय तो लक्ष्य है और व्यवहार उस तत्त्व पकड़ने का मार्ग। षट्द्रव्य, सप्ततत्त्व, नववर्षाओं का शास्त्रोक्त ज्ञान तो व्यवहार-सम्यक्-दर्शन या व्यवहार-भूत-ज्ञान है। आत्मा (जीव), पुद्गल, कर्म, अक्षर्य, आकाश और काल ये षट्द्रव्य हैं। जीव (आत्मा) क्या है? पुद्गल क्या है? तथा दूसरे तत्त्व क्या हैं? यह सब गुरुओं या ज्ञानियों के उपदेश या स्वयं शास्त्रों के अध्ययन से जान लेना ही व्यवहार-सम्यक्-दर्शन है। इसे ही शुद्ध-सम्यक्-दर्शन मान लेना भारी भूल है। शास्त्रों में कही गई या गुरुओं और विद्वानों द्वारा उपदेशित जानकारी पराश्रित होती है। पुद्गल आत्मा से कैसे मिलता है इसकी स्वयं की अनुभूतियां जानकारी करना या हो जाना ही सही शुद्ध-सम्यक्-दर्शन और सम्यक्-ज्ञान है। लोग इस शुद्ध ज्ञान दर्शन को इसलिए नहीं पाते कि वे व्यवहार तथा भूत दर्शन ज्ञान को पाकर ही संतुष्ट हो जाते हैं या उसी में मूले रहते हैं।

शास्त्रों में कहा गया है कि 'योग' (मन, वचन, काय के हसन चमन) द्वारा पुद्गल आते हैं और निष्पत्त्य, अविरति, प्रसाद, विषय एव 'कपाय' (क्रोध, मान, माया, लोभ) के कारण आत्मा में सट (बंध) जाते हैं। पर आत्मा तो अक्षरी, अदृश्य, अप्रसूय है उससे पुद्गल कैसे सटता तथा बन्ध करता है— इस पर कभी कोई विचार नहीं करता। अतः ऐसा ज्ञान या दर्शन भ्रुतमान ही रहता है शुद्ध नहीं होता। स्वयं की अनुभूति हुए बिना ऐसी मान्यता व्यवहार ही है। इससे मोक्ष या सही मोक्षमार्ग में प्रवेश नहीं मिल सकता।

षट्द्रव्यों का ज्ञान होना तो आवश्यक ही है। ये सभी स्वतन्त्र द्रव्य हैं। कोई भी एक-दूसरे में नहीं मिलता न परिणत होता है। आत्मा और पुद्गल साथ-साथ—एक में एक घुल-मिलकर रहते हुए भी अपना-अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखते हैं। आत्मा क्या है इसकी कुछ जानकारी शास्त्रों या ज्ञानी गुरुओं के उपदेश से ही सकती है। अक्षरी-अक्षरी आत्मा को कर्म पुद्गल कैसे बाध लेते हैं—कैसे सट जाते हैं यह एक कठिन समस्या है जिसका समाधान किसी शास्त्र में नहीं मिलता। आत्मा और पुद्गल का सम्बन्ध एक वैज्ञानिक तथ्य है। परम्परा से ज्ञानी जाई यह गुप्ती आधुनिक विज्ञान द्वारा ही सुलझाई जा सकती है। इसका ज्ञान गुरुओं-पण्डितों में नहीं होने से आत्मा और कर्मों के सम्बन्ध का ज्ञान अधूरा ही रह जाता है। न तो शुद्ध-सम्यक्-दर्शन ही होता है न शुद्ध-सम्यक्-ज्ञान ही। फिर लोग अपने को रत्नमय का धारी समझ बैठते हैं जो महान् भूल है। ऐसे लोग कितना भी तप करें मोक्षमार्ग के पथिक नहीं हो सकते।

सम्यक् ज्ञान का अर्थ है किसी विषय या वस्तु के विषय में, वैज्ञानिक एव पूर्ण विधिबद्ध ज्ञान, जैसे—किसी ने अंगूर न खाए हों केवल सुन-सुनाकर या पुस्तकों में पढ़कर अंगूरों के विषय में जानकारी पा ली हो तो उसे शुद्ध सच्चा, सही ज्ञान नहीं कह सकते। जब वह व्यक्ति विभिन्न प्रकार के अंगूरों को देख ले और स्वयं खस भी ले, खा ले, तभी उसका अंगूर-विषयक ज्ञान अंगूर का सम्यक् ज्ञान कहा जा सकता है। उसे यह भी जानना जरूरी है कि अंगूर कैम, कहा, कैसा होता या पैदा होता है। उसकी पैदावार के लिए क्या-क्या जरूरतें होती हैं, इत्यादि। यह सब पूरी तरह जान लेने और स्वयं स्वाद से लेने के उपरान्त ही पूर्ण ज्ञान या शुद्ध ज्ञान या सम्यक् ज्ञान अंगूर के विषय का कहा जा सकता है। अन्यथा तो ज्ञान अधूरा ही कहा जाएगा। इसी प्रकार की कुछ बात आत्मा के साथ भी है। आत्मा और कर्म पुद्गल कैसे बन्धते छूटते हैं इसकी स्वयं की अनुभूति जब तक नहीं होती ज्ञान भूत-ज्ञान ही रहेगा और 'व्यवहार' का ही भाग रहेगा—'निषय' नहीं हो सकता।

जैन सिद्धान्त का 'पुद्गल' ही बर्तमान विज्ञान का इ-क्यूटोन, प्रोटोन, न्यूट्रोन आदि है। न्यूक्लियन के प्राथमिक सघ को 'परमाणु' कहा जाता है। इससे मैंने 'पुद्गल' (इ-क्यूटोन, प्रोटोन आदि) को 'परम-परमाणु' की संज्ञा दी है। इन परम-परमाणुओं, परमाणुओं आदि से सारा बालावरण भरा हुआ है और किसी भी जीवधारी का शरीर इन पुद्गलों से ही निर्मित है। हम जो भी खाते-पीते, स्वास लेते आदि हैं वे सब पुद्गलों के सब ही हैं। सारा दुस्य जगत् पुद्गल-निर्मित है। जीवधारियों में उनका शरीर भी पुद्गल निर्मित ही है। पुद्गल अजीव या अज्ञान, अज्ञ है। शरीर में बैठन आत्मा की विद्यमानता से ही सारा कार्य हो पाता है। दुःख-सुख की अनुभूति भी होती है। बिजली के

विभिन्न यन्त्रों एवं उपकरणों में जब तक बिजली प्रवाहित नहीं होती ये यन्त्र और उपकरण कुछ नहीं करते, परन्तु उनमें विद्युत् आते ही वे अपनी-अपनी संरचना या बनावट के अनुसार काम करने लगते हैं। बिजली हटाते ही पुनः चुप, बेकार हो जाते हैं। उसी प्रकार आत्मा की बीजूदगी में शरीरचारी अपने-अपने शरीर की संरचना एवं बनावट के अनुसार काम करते हैं। आत्मा के चले जाने पर वे जड़ हो जाते हैं उन्हें मरा हुआ कहा जाता है। आत्मा स्वयं कुछ नहीं करता, सब कुछ शरीर यन्त्र ही करता है। पर अकेला जड़ शरीर भी कुछ नहीं कर सकता पर चेतन आत्मा की विद्यमानता से सारा शरीर एक सजी इन्द्रियों कार्यशील रहती है और बुद्धि, सुख, आनन्द आदि की अनुभूति भी होती है। आत्मा न हो तो कोई अनुभूति न हो। इसीलिए यह कहते हैं कि आत्मा ही बुद्धि-सुख अनुभव करता है एवं कर्ता और मोक्षता है।

आत्मा आत्मकर्म, ब्रह्मचर्य तथा नोकर्मक्य पुद्गलपिंड से बद्ध होने के कारण जड़ व अचेतन शरीर के ससर्ग से स्वयं को रूपी मानता है और उसके साथ परिभ्रमण करता रहता है।

आत्मा का स्वरूप निर्विकार, नित्यानन्द, स्वसमयसार रूप अमूर्तिक है। वह चक्षुरादि बाह्येन्द्रियगम्य नहीं, अपितु ज्ञानगम्य है। अपने वास्तविक स्वरूप का बोध न होने के कारण वह अवास्तविक बाह्य शरीरादि को निजस्वरूप मान लेता है। यदि वह सात तत्त्व, नौ पदार्थ, छः द्रव्य तथा पाच अस्तिकायादि के बोध द्वारा स्थानिरीक्षक बन जाए, तो उसे अपनी वास्तविकता का पता चलेगा जिसके द्वारा वह अन्त तक अविनाशी फन को देकर अनन्तकाल-पर्यन्त सुख प्राप्त कर सकता है। यह आत्मा इस सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त है। कहा भी है—

अरविर्बि शिस्तलनकुमात्मनिष्ठं वेहं बोनीकनो तां।

पुरिबाव शित्तियोळुचुर्चनरलोळत्तोरम्यमासीरबोष् ॥

नपनेय्काळबोळगिर्धितेरविरीमेव्बोळीरिषिर्णे।

इरिबम्यासित्ते कान्मुर्बेवपिर्दे ! रत्नाकराबोत्तरा ॥४॥

वास्तविक, अमूर्तिक, नित्य-निरञ्जन आत्मस्वरूप बाह्य चर्मदृष्टि द्वारा दृष्टिगोचर नहीं होता, अपितु आत्मानन्द-स्थितिज्ञानरूपी चक्षु द्वारा दृष्टिगोचर होता है। यह आत्मा शरीर में सर्वांगरूप से व्याप्त है, अतएव व्यवहार और निश्चय धर्म के द्वारा उसका मन्थन करने से अपने आप वे ही बुद्ध्यात्मा की प्राप्ति हो जाएगी।

अपि च, सम्प्यग्दर्शन, सम्प्यग्ज्ञान तथा सम्प्यक्चारित्र्य रूपी रत्नत्रय से बाह्येन्द्रियवासना के आवरण को हटाकर आत्मा शीघ्र सुवर्ण के समान शुद्ध निर्मल केवलज्ञान रूप बनकर मोक्ष को प्राप्त हो जाता है।

(आचार्यरत्न श्री वेशभूषण श्री महाराज कृत उपदेशसारसंग्रह, भाग ४, दिल्ली, वी० नि० सं० २४८४ से)

जैन कर्म सिद्धान्त : तुलनात्मक विवेचन

डॉ० राममूर्ति त्रिपाठी

हिन्दू संस्कृति का प्रथमभिज्ञापक प्रतिमान है—पुनर्जन्मवाद में आस्था। पुनर्जन्मवाद का मूल है—कर्मवाद। हिंदू संस्कृति के अंतर्गत परिगणित होने वाली तीन धाराएँ—ब्राह्मण (शैव, शाक्त तथा वैष्णव), जैन और बौद्ध कर्मवाद में आस्था रखती हैं। ब्राह्मण अथवा वैदिक धर्म के अन्तर्गत परिगणित होने वाला मीमांसा दर्शन तो 'कर्म' ही को सब कुछ मानता है—कर्मैति मोक्षोक्तकाः। बौद्ध सुट्टिमत समस्त वैश्विच्य का मूल कर्म को स्वीकार करते हैं और जैन कर्म तथा जीवात्मा का अनादि सम्बन्ध स्वीकार करते हैं। तीनों ही धाराओं में सुट्टि का मूल 'कर्म' मानने वाले उपलब्ध हैं—मानवैतर किसी सर्वोपरि सत्ता 'ईश्वर' को अस्वीकार करते हैं। तीनों अनादिवाचना, कषाय और तप्या को कर्मबन्ध का मूल मानते हैं। तीनों ही इनका समुच्छेद स्वीकार करते हैं। इन तमाम ममानताओं के बावजूद 'कर्म' के स्वरूप के सम्बन्ध में जैन दर्शन की धारणा सर्वथा भिन्न है।

जैनैतर दर्शनों में वैशेषिक दर्शन 'कर्म' को एक स्वतंत्र पदार्थ मानता है। उनकी दृष्टि में 'कर्म' वह है जो द्रव्य समवेत हो, जिसमें स्वयं कोई गुण न हो और जो संयोग तथा विभाम में कारणांतर की अपेक्षा न रखता हो। गुण की तरह यहाँ कर्म भी द्रव्यावधि धर्म-विशेष है। गुण-द्रव्यगत मिश्र धर्म का नाम है, जबकि क्रिया 'साध्य' है। कर्म मूर्त द्रव्यों में ही रहता है और मूर्त द्रव्य वे होते हैं जो अन्य परिमाण वाले होते हैं। वैशेषिकों के यहाँ आकाश, काल, दिक् तथा आत्मा विभु या व्यापक है—अतः इनमें कर्म नहीं होता। पृथिवी, जल, वायु, तेज तथा मन इन्हीं मूर्त पांच द्रव्यों में कर्म की वृत्ति रहती है। यह कर्म पांच प्रकार का है—उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुचन, प्रसारण तथा गमन। अन्य सर्वविध क्रियाओं का अन्तर्भाव 'गमन' में ही हो जाता है। यहाँ कभी-कभी क्रिया और कर्म पर्याय रूप में भी समझे जाते हैं, कभी-कभी क्रिया के द्वारा प्राप्य 'कर्म' कहा जाता है। पाणिनि ने 'कर्म' जो कर्ता की क्रिया से ईप्सिततम रूप में प्राप्त होता है—उसे कहा है। विवेक-शील मानव के संदर्भ में मीमांसा दर्शन में 'कर्म' के नित्य, नैमित्तिक, काम्य और निषेध्य रूपों पर पर्याप्त विचार किया है। मानव के ही संदर्भ में प्राध्या, संचित और क्रियमाण कर्मचक्र का विचार उपलब्ध होता है। गीता में 'कर्म' शब्द का विशिष्ट और सामान्य, संदर्भ-सापेक्ष तथा संदर्भ-निरपेक्ष अनेक रूपों में प्रयोग मिलता है। शांकर अद्वैतवेदांत की दृष्टि से 'गीताकार' के मूलमन्त्रोद्भवकारः ब्रह्मणः कर्मसंज्ञितः की व्याख्या करते हुए लोकमान्य ने जो कुछ कहा है—उसका आशय यह है कि निःस्पंदब्रह्म में मायोपाधिक आध्यात्म्य या हलचल ही 'कर्म' है। इस प्रकार सारी सुट्टि ही गत्यात्मक होने से क्रियात्मक या कर्मात्मक है। स्थिति तो केवल ब्रह्म है। 'स्थिति' के बस पर ही 'गति' है—हलचल है—बनमा-बिगडना है—सारा है। वैशेषिक दर्शन का कर्म भी यही है। वैसे उसे भाषा अथवा मायोपाधिक स्पंद का पता नहीं है। जैन दर्शन भी जब काव्यावयमन, 'कर्म' को 'योग' कहता है, तब वह काय, वाक् तथा मन-प्रवेश में होने वाले आत्मपरिस्पंद को ही क्रिया या योग कहता है। यहाँ योग, क्रिया तथा कर्म को सामान्यतः पर्याय रूप में ही लिया गया है—वैशेषिक 'कर्म' का स्वरूप सर्वथा भिन्न रूप में कहा गया है।

जैन दर्शन में 'कर्म' के स्वरूप पर विचार करते हुए यह माना गया है कि कर्म और जीवात्मा का अनादि सम्बन्ध है। कर्म ही के कारण जीव एक साथ होता है। कर्मों के ही कारण जीव में कषाय आता है और कषाय के ही कारण कर्म के योग्य पुद्गलों का आत्मा में उपश्लेष होता है। इस प्रकार कर्म पौष्ट्यमिक, मूर्त तथा द्रव्यात्मक है—जीविक है—वह आयतन घेरता है। जैनार्थायों की धारणा है कि जिस प्रकार वायुविशेष में कल-कल तथा पत्रादि का यदिरात्यक परिणामविशेष होता है, उसी प्रकार आत्मा में एकज 'योग, कलाप तथा योग्य पुद्गलों' का भी जो परिणाम होता है—वही 'कर्म' है। कषायबन्ध काय, वाक्, मनःप्रवेश में आत्मपरिस्पंद होना है और इसी परिस्पंदबन्ध योग्य पुद्गल विज आते हैं। इस प्रकार कर्म से आत्मा का बंध या संबंध होता है और संबंध होने से विकृति या गुण प्रयुज्जति होती है। प्रवचन-सार के टीकाकार अनंतचन्द्र शूरि का कहना है कि आत्मा द्वारा प्राप्य होने से क्रिया को कर्म कहते हैं। उस क्रिया के निमित्त से परिणाम विशेषों को प्राप्त होने वाला पुद्गल भी कर्म कहा जाता है। जिन भावों के द्वारा पुद्गल आकृष्ट होकर जीव में सम्बद्ध होते हैं—वे

भाव कर्म कहता है और आत्मा में विकृति उत्पन्न करने वाले पुण्यलक्षिण को इच्छा-कर्म कहा जाता है। पंचाध्यायी में तो यह भी बताया गया है कि आत्मा में एक वैभाषिकवर्णित ही पुण्यलक्षिण के निमित्त को पाकर आत्मा में विकृति उत्पन्न करती है। यह विकृति कर्म और आत्मा के सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाली एक अन्य ही आगन्तुक अवस्था है। इस प्रकार आत्मा शरीर की कारक से कर्मकी भार का निरन्तर बहन करता रहता है। इसी से राहस्य पाना है—आत्मा को निराश्रित करना है।

आत्मा से कर्म का सम्बन्ध ही 'बन्ध' का कारण बनता है। यह कर्म या मूलक बन्ध चार प्रकार का होता है—प्रकृति, स्थिति, अनुभव या अनुभाव और प्रवेश। कर्म या बन्ध का स्वभाव ही है—आत्म की स्वभावात् विशेषताओं का आवरण करना। 'स्थिति' का अर्थ है—अपने स्वभाव से अभ्युत्ति। स्वभाव का तात्पर्य अनुभव है और 'इमता' प्रवेश। स्वभाव की दृष्टि से 'कर्म' आठ प्रकार के कहे गए हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोच तथा अन्तराय। इनमें से ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय तथा अन्तराय को भातिया कर्म कहते हैं, क्योंकि वे आत्म युग्म—ज्ञान, दर्शनादि का ध्यान करते हैं। अवस्थित चार अभावतिया हैं। जीवन्मुक्त के शरीर से ये सम्बद्ध रहकर भी उसके आत्मगत गुणों का भात नहीं करते। हाँ, विदेहमुक्त 'सिद्ध' में अभावतिया कर्मों की स्थिति नहीं रहती। जैन कर्म सिद्धान्त में इन कर्म में दो का बड़े विस्तार से वर्णन मिलता है। केवल कर्म प्रकृति के ही १५८ भेद हैं। सामान्यतः ज्ञानावरण के पाँच, दर्शनावरण के नव, वेदनीय के दो, मोहनीय के अट्ठाइस, आयु के चार, नाम के ब्यासिस, गोच के दो तथा अन्तराय के चार भेद हैं। फिर इनके अन्तर्गत भेद हैं।

इस कर्मबन्ध का जिस प्रकार बौद्ध दर्शन में 'बन्ध' मिलता है—वह कर्मचक्र यहाँ भी आचार्यों ने निरूपित किया है। ब्राह्मण दर्शनों में माना गया है कि किया गया कर्म अपने सूक्ष्म रूप में जो सत्कार (अदृष्ट या अपूर्व) रूप में छोछते हैं—वे 'संचित' होते जाते हैं। इस 'संचित' अण्डार का जो अस फलदान के लिए उन्मुख हो जाता है—वह 'आरब्ध' या 'प्रारब्ध' कहा जाता है और जो तत्पक्ष उन्मुख नहीं है—वह 'अनारब्ध' या 'संचित' कहा जाता है। किया आ रहा कर्म 'क्रियमाण' है। इस प्रकार 'क्रियमाण' से 'संचित' और 'संचित' से 'प्रारब्ध' और फिर 'प्रारब्ध' योग के रूप में 'क्रियमाण' कर्म और फिर इससे आगे-आगे का बन्ध चलता रहता है। बौद्ध दर्शन में उसे 'अविज्ज्ञप्ति कर्म' कहते हैं, जिसे ऊपर वैशेषिक दर्शन के अनुसार 'अदृष्ट' तथा मीमांसा दर्शन के अनुसार 'अपूर्व' कहा गया है। साध्य कर्म अन्य सूक्ष्म बात को 'सत्कार' नाम से जानता है। अविज्ज्ञप्तिकर्म का ही स्थूल रूप विज्ज्ञप्ति कर्म है। वस्तुतः बौद्ध दर्शन में 'धर्म' चित्त और भौतिक सूक्ष्म तत्त्व हैं जिनके भात-प्रतिभात से समस्त जगत् उत्पन्न होता है। एक अन्य दृष्टि से इन्हें 'संस्कृत' और 'असंस्कृत'—दो भेदों में विभक्त किया जाता है। इन्हें 'साक्षव' और 'असाक्षव' नाम से भी जाना जाता है। संस्कृत धर्म हेतुप्रत्ययजन्य होते हैं। इससे भी चार भेदों से दो में से एक है—रूप। रूप के ग्याह भेद हैं—पाच इन्द्रिय और पाच विषय तथा एक अविज्ज्ञप्ति। चेतनात्म्य जिन कर्मों का फल सदा प्रकट होता है—उन्हें 'विज्ज्ञप्ति' कर्म कहते हैं और जिनका कालान्तर में प्रकट होता है—उन्हें 'अविज्ज्ञप्ति' कहते हैं। इन्हें 'संचित' 'प्रारब्ध' के समानान्तर रखकर परलक्ष्य करते हैं। सामान्यतः यह विवेचन वैभाषिक बौद्धों के अनुसार है।

महर्षि कृष्णदत्त ने 'पञ्चान्तिका' में जैन चिन्ताधारा के अनुरूप 'कर्मचक्र' को स्पष्ट किया है। मिथ्यादृष्टि, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग—सभी बन्ध के कारण हैं। यह तो माना ही गया है कि जीव और कर्म का अनादि सम्बन्ध है। अर्थात् जीव अनादि काल से ससारी है और जो ससारी है वह राग, द्वेष आदि भावों को पैदा करता है, जिनके कारण कर्म आते हैं। कर्म से जन्म लेना पड़ता है, जन्म लेने वाले को शरीर ग्रहण करना पड़ता है। शरीर से इन्द्रियां होती हैं। इन्द्रियों द्वारा विषयों का ग्रहण होता है और विषयों के कारण राग द्वेष होते हैं। और फिर राग द्वेष से पीढ़्यात्मिक कर्मों का आकर्षण होता है। इस प्रकार वह बन्ध चलता ही रहता है।

इस कर्मचक्र से मुक्ति पाने के लिए तीनों ही धाराएँ चलनी हैं। तत्पक्ष की धील, समाधि और प्रज्ञा का ध्यान है और कहीं सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान तथा सम्यक् चारित्र्य तथा कहीं अवन, मनन तथा निर्विभ्यासन का उपदेश है। कहीं परमेस्वर अनुग्रह या शक्ति-पात, शोका तथा उपाय का निर्देश है। इस प्रकार विभिन्न मार्गों से हिंदू संस्कृति की विभिन्न धाराओं में कर्मचक्र से मुक्ति पाने और स्वकरोपलब्धि तक पहुँचने का क्रम निर्दिष्ट हुआ है। जैन दर्शन सम्यक् ज्ञान, सम्यक् दर्शन तथा सम्यक् चारित्र्य को सम्मिलित रूप से शोद्ध मार्ग मानता है।

कर्मशब्दोद्भवाः—स्वाचित्कृतं दीप्तिस्तमे वर्तते, यथा-वट करोतीति। स्वचित्कृतानुभवजनः, यथा—कुसला-कुसलं कर्म (आत्मलीनता, =) इति। स्वचित्कर्म क्रियाजनकः, यथा—उत्तोपमनवलोपमनाकुञ्चनं प्रसारण गमनमिति कर्माणि (वैशेषिक सूत्र, १/१/७) इति। तत्रेह (आसन्नप्रकरणे) क्रियाधातुभिर्ग्रहणम्।

—तत्पञ्चरात्राचार्य, ६/१/३

जैन दर्शन में बन्ध और मोक्ष

प्रोफेसर अशोक कुमार

जैन दर्शन मुख्य एक आचारवादी दर्शन है। इसकी मुख्य समस्या बन्धन और मोक्ष की समस्या है। अस्तित्ववादियों की तरह यह भी दुःख-मोक्ष में प्रारम्भ होता है। इसके अनुसार वर्तमान जीवन बन्धन का जीवन है और इसका निम्न है—दुःख की अनुभूति। भगवान् महावीर के अनुसार, 'जन्म दुःख है, जरा दुःख है, रोग दुःख है, मृत्यु दुःख है', सारा ससार ही दुःखमय है जिसमें व्यक्तित्व फंसा है।

जन्मं दुष्णं, जरा दुष्णं, रोगाणि, मरणाणि च।

जहो दुष्णो ह्यसंसारो, जत्थ कीसन्ति जत्थो ॥^१

महावीर मानते हैं कि अपने स्वभाव में नहीं होना ही बन्धन है, और स्वभाव में लीट आना ही मुक्ति है। दुःख का अनुभव हमारे विभाव में होने का परिचायक है। जैन दर्शन के अनुसार आत्मा स्वभावतः 'अनन्त-वस्तु' युक्त है। उसमें अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान, अनन्त वीर्य और अनन्त आनन्द हैं। लेकिन हमारी वर्तमान अवस्था गंभीर नहीं है। वर्तमान अवस्था में हम दुःखी, निर्बल, अज्ञानी और मूर्ख हैं। इससे स्पष्ट है कि हमारी आत्मा अपनी स्वाभाविक शक्तियों की अभिव्यक्ति में सक्षम नहीं है। उसका कारण यह है कि आत्मा का पुद्गल के साथ संयोग हो गया है। उसकी शक्तियों को पुद्गल ने आवृत कर रक्खा है, जैसे—सूर्य का प्रकाश बादलों में डक जाता है। अतः आत्मा के साथ पुद्गल का संयोग ही बन्धन है। इस संयोग के कारण आत्मा अपना स्वरूप व्यक्त देती है और पुद्गल को ही अपना मान बैठती है। फलस्वरूप पुद्गल के गुण-धर्म को वह अपना गुण-धर्म समझ लेती है और इसी कारण बन्धन उत्पन्न होता है। पुद्गल वह जो प्रक्रिया में है (प्रचलित गतिमान) और जहाँ प्रक्रिया है वहाँ बैबैनी और दुःख है। आत्मा प्रक्रियाहीन है। उस तल पर अनन्त शान्ति और आनन्द है, लेकिन पुद्गल के साथ तादात्म्य हो जाने के कारण उसकी स्वाभाविक शक्तियाँ डक जाती हैं, यद्यपि नष्ट नहीं होती। अतएव आत्मा में मुक्ति या स्वभाव लाभ की संभावना सदा बनी रहती है।

प्रश्न है कि बन्धन क्यों होता है? इसका उत्तर में जैन दर्शन का मत है कि अज्ञान की स्थिति में प्रसव के कारण कर्म करने से पुद्गल का संग्रह होता है जो आत्मा में संयोजित होकर उसे आवृत कर लेता है। अज्ञान या मूर्च्छा की स्थिति में स्वरूप-मोक्ष नष्ट हो जाता है और 'पर' की कामना एवं 'पशु' के साथ तादात्म्य होने लगता है। व्यक्ति जैसी कामना करता है, उसी के अनुरूप पुद्गलों का आलस उसकी ओर होने लगता है जो अन्तोगत्या आत्मा को बिन्कुन डक लेता है। इस कारण भगवान् महावीर ने कहा है कि 'मूर्च्छा ही परिग्रह है।' 'मूर्च्छा परिग्रह' वही बन्धन का कारण है। अज्ञान की स्थिति में किया गया कर्म जीव में कषाय की उत्पत्ति करता है। कषाय आत्मा के क्लेश हैं। वे आत्मा की वे प्रवृत्तियाँ हैं जो पुद्गल-कणों को अपनी ओर आकृष्ट करती हैं। क्रोध, लोभ, मान और माया वे चार कषाय हैं। जो आत्मा को बन्धन में डालती हैं। जैन-तेल से भीता कषाया धूलि कणों को अपनी ओर आकृष्ट करता है, उसी प्रकार कषाययुक्त आत्मा पुद्गल कणों को अपनी ओर आकृष्ट करती है, और इस प्रकार पुद्गल का संयोग आत्मा के साथ हो जाता है।

जैन दर्शन के अनुसार बन्धन के दो स्तर हैं—(१) भावबन्ध और (२) द्रव्यबन्ध। बन्धन का आरम्भ पहले भाव के स्तर पर होता है और तब वास्तव में आत्मा और देह का संयोग हो जाता है। पहले आत्मा में अज्ञान या मूर्च्छा के कारण किसी वस्तु के लिए आसक्ति आती है या भोग-लालसा का उदय होता है, जिसमें जीव का आकर्षण भौतिक पदार्थों की ओर होने लगता है और तब पुद्गल कणों का आलस जीव की कामना के अनुरूप उसकी ओर होने लगता है, जिसमें विभिन्न प्रकार के अपोपायों का विकास होता है। व्यक्ति जीवन में जो कुछ

१. जल सम्मयन सूत्र, १६/१६

२. कषायार्थ सूत्र, ७/१७

भी पाता है, वह सब उसके कर्मों का ही परिणाम है। उसकी सभी शारीरिक और मानसिक क्षमताएं जीव की प्रवृत्ति के अनुरूप होती हैं। इस कारण जैन दर्शन में कई प्रकार के कर्मों की चर्चा है। जैसे—नामकर्म, पोषकर्म, आयुर्कर्म, मोहनीयकर्म, वेदनीयकर्म, ज्ञानावरणीय कर्म इत्यादि। व्यक्तित्व जो शरीर प्रत्यक्ष करता है या उसकी जो शारीरिक और मानसिक क्षमताएं होती हैं, वे उसके कर्म के परिणाम हैं। व्यक्तित्व की आयु उसके 'आयुर्कर्म' द्वारा निर्धारित होती है। उसका पोष उसके 'पोषकर्म' से निर्धारित है। 'ज्ञानावरणीय' कर्म से उसका ज्ञान ढंक जाता है। 'वेदनावरणीय' कर्म से उसका दर्शन आवृत हो जाता है। 'मोहनीयकर्म' से उसमें मोह उत्पन्न होता है और 'वेदनीयकर्म' से उसमें सुख-दुःख विद्यमान हैं जिसका कारण है। अतः वे मानते हैं कि व्यक्तित्व के जीवन में जो भी होता है, वह आकस्मिक का संयोगवश नहीं, बरन् व्यक्तित्व के पूर्व कर्मों का परिणाम है। अतएव कर्म ही बन्धन का कारण है। भाव-बंध की अवस्था में केवल भावना के स्तर पर बन्धन होता है, जबकि द्रव्य-बन्ध की स्थिति में वास्तव में पुद्गल का संयोग आत्मा के साथ हो जाता है। साक्ष्य, वेदान्ति केवल भाव-बन्ध की मानते हैं। उनके अनुसार द्रव्य-बन्ध नहीं होता। आत्मा कभी वास्तव में बन्धन में पड़ती ही नहीं है, क्योंकि स्वभाव से वह शुद्ध, बुद्ध और मुक्त या सच्चिदानन्द है। परन्तु जैन दर्शन मुक्ति के सम्बन्ध में वस्तुवादी दृष्टिकोण अपनाता है। इस कारण यह मानता है कि वास्तव में आत्मा और पुद्गल का संयोग हो जाता है।

जैन दर्शन बन्धन के चार आशय मानता है। प्रकृति बन्ध, प्रवेश बन्ध, स्थिति बन्ध और अनुभाष बन्ध। आत्मा की ओर कौन-कौन प्रकार के पुद्गल कण आकृष्ट होते, उसे 'प्रकृति बन्ध' कहा जाता है। फिर ये पुद्गल कण आत्मा के किस प्रवेश में संयोगित होते, इसे 'प्रवेश बन्ध' कहते हैं। साथ ही साथ, पुद्गल कणों का संयोग आत्मा के साथ कितने समय तक होना उसे 'स्थिति बन्ध' और पुद्गल कणों का आत्मा पर जो प्रभाव पड़ता है, उसे 'अनुभाष बन्ध' कहते हैं। प्रकृति बन्ध, प्रवेश बन्ध तथा स्थिति बन्ध का निर्धारण 'कषाय' के द्वारा होता है और अनुभाष बन्ध का निर्धारण 'योग' द्वारा होता है। 'कषाय' बल की वृत्तियां हैं और 'योग' जोड़ने की आत्मा का क्षमता। कषाय के कारण विशेष प्रकार के पुद्गल कणों का आवेश आत्मा की ओर होता है और वे आत्मा के विभिन्न प्रदेशों में संगठित होते हैं तथा एक समय-विशेष के लिए उनकी स्थिति रहती है। ये पुद्गल-कण आत्मा के योग के कारण संगठित हो जाते हैं और इस प्रकार विभिन्न आकृतियों और क्षमताओं वाले देह का निर्माण होता है और भौतिक वातावरण प्राप्त होता है। इस प्रकार पुद्गल के जाल में आत्मा फंस जाती है (स कषायत्वात् जीवः कर्मणो गोम्यान्तु द्युलानादने स बन्धः)।¹

बोध बिचार—यूँकि पुद्गल का आत्मा की ढंक् सेना बन्धन है, अतः पुद्गल का आत्मा में अवश होना मोक्ष है इसलिए दो प्रक्रियाएँ आवश्यक हैं—'खबर' और 'निर्जरा'। पुद्गल कणों का आवेश बराबर आत्मा की ओर होता रहता है तथा कुछ पुद्गल-कण स्वाधीन रूप से संयुक्त हो गये हैं, अतः आत्मा को परिष्कृत करने के लिए दो बातें आवश्यक हैं—पहली यह कि जिन पुद्गल कणों का आवेश आत्मा की ओर हो रहा है उसे रोक देना, यह 'खबर' है। दूसरे, जो पुद्गल-कण पहले से आत्मा से संयुक्त हो चुके हैं, उन्हें हटाना इसे, 'निर्जरा' कहते हैं। इन दो प्रक्रियाओं से आत्मा कपी मण्डि से पुद्गल कपी रज कणों को साठ-पोछकर अलग किया जा सकता है, जिससे आत्मा की मणि पुनः चमकने लगती है और वह अपनी बोधी शक्तियाँ—अमल चतुष्टय—पुनः उपलब्ध कर लेती है। मोक्ष की स्थिति अनन्त दर्शन, ज्ञान, धर्म और आनन्द की स्थिति है। यह बुद्ध के 'निर्वाण' की भाँति निर्वैशाल्य नहीं, बरन् ध्यातात्मक है।

खबर और निर्जरा के लिए तीन मार्ग बताये गये हैं जिन्हें जैन दर्शन में 'त्रिरत्न' की मज़ा दी गई है। वे हैं—सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र।

सम्यक् दर्शन—हमारे भीतर जो कुछ भी हो रहा है उसके तटस्थ दर्शन को सम्यक् दर्शन कहा जाता है। इस तटस्थ दर्शन से व्यक्तित्व जो कुछ भी हो रहा है उसके मुक्त हो आत्म-स्थित हो जाता है। कुछ लोग मानते हैं कि सम्यक् दर्शन का अर्थ तीर्थंकरों के बचन में आत्मा है। भगवान् महावीर के अनुसार "जिसमें स्वयं ज्ञान है, उसे आत्मा की आवश्यकता नहीं है,"² किन्तु जो अज्ञानी है, उसके लिए आत्मा भी मार्ग है। फिर भी भगवान् का जोर स्वयं में ज्ञान के जागरण पर ही है, क्योंकि उन्होंने भगवतुकरण का विरोध किया—**जो बोधस्स सेषम् चरे**। जो कुछ हो, सम्यक् दर्शन बोधयुक्त आत्मा है, अच-विषयास नहीं। जैन दार्शनिक मणिसूत्र में कहा है—**'न मेरा महावीर के लिए कोई पलायन है, न कपिल के लिए कोई ढंक्'।** युक्तियुक्त वचन ही मुझे आहूँ, चाहें वे किसी के हो।

पलायतो न मे वीरे, न ढंक् कपिलादिषु

युक्तिमद्वचनं वस्य, तस्य कार्यं परिहृतः ।

१. तत्त्वमं पुन, ५/२

२. उद्देशो वास्तवस्त नत्थि', आचार्यसूत्र, २/३

३. 'संनिष्ठाव नमयमपमप' १, दशैकान्तिक सूत्र बुधिका, २/१२

२. सम्यक् ज्ञान—बाहर से जो कुछ भी हो रहा हो, उसके पूर्ण ज्ञान को सम्यक् ज्ञान कहते हैं। बाह्य के प्रति तटस्थ दर्शन हमें उनके सारस्वत का बोध करा देता है। इस प्रकार भीतर और बाहर के प्रति मौन-सजगता से भ्रष्टाई टूटती है, जबता मिटती है और आत्म-चेतना जाग्रत होती है। जिससे पुराने संस्कारों का क्षय हो जाता है। अतः व्यक्ति 'निर्ग्रन्थ' होकर अपने स्वस्थ में बसा जाता है।

३. सम्यक् चारित्र्य—साध दर्शन और ज्ञान ही पर्याप्त नहीं है, वरन् इसे व्यवहार में डालना भी आवश्यक है। सम्यक् चारित्र्य सम्यक् ज्ञान और सम्यक् दर्शन का आवश्यक परिणाम है क्योंकि चारित्र्य ज्ञान का अनुमनन करता है। सुकरात ने कहा था, 'ज्ञान ही सद्गुण है' और महावीर ने भी कहा, 'पढ़ते ज्ञान है, तब क्षमा' यद्यपि साधों को ब्रह्म अहित कायों का वर्जन एवं हित कायों का साधन 'सम्यक् चारित्र्य' है। सम्यक् चारित्र्य कोई कर्मपात्र नहीं, वरन् एक जीवन शैली है जो सम्यक् दर्शन और ज्ञान से अनुप्राणित है। यह एक समस्त और संतुलन का जीवन है—समयाये समर्थो होई।^१ सम्यक् चारित्र्य 'पंच महाव्रत' में अभिव्यक्त होता है, वे हैं—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह।

१. अहिंसा—प्रमादवश दूसरों को कष्ट देना हिंसा है और अप्रमत्त होकर सब में प्रेम करना एक किसी को मन, वचन और कर्म से कष्ट नहीं देना अहिंसा है। भगवान् महावीर के अनुसार, सभी प्राणी जीना चाहते हैं, कोई मरना नहीं चाहता, अतः प्राणी-वध का परित्याग करना चाहिए। अहिंसा की धारणा स्वादिष्ट के 'रेबरस ऑफ लाइफ' की धारणा के अनुकूल है। यह असम्भ्र लोभों की जीवन के प्रति आतंकित दृष्टि नहीं जैसा कि मैकेन्जी ने माना था। महावीर मानते हैं कि वनस्पति से लेकर 'केवली' तक सभी सजीव हैं, सभी की आत्मा बराबर है, अतः सबको समान आकर मिलना चाहिए। दूसरी बात यह कि ज्ञान की स्थिति में सबके साथ रक्त-सम्बन्ध सा हो जाता है। सभी अपने से हो जाते हैं, अतः जानी किसी का अहित कर ही नहीं सकता। अहिंसा का आधार समानता और पारस्परिक सहानुभूति है, क्योंकि भगवान् महावीर ने कहा है कि 'हम दूसरों के साथ वैसा ही व्यवहार करना चाहिए, जैसा हम दूसरों से अपने प्रति चाहते हैं।'^२ यदि कोई स्वयं दुःख पमान नहीं करता है, तो उसे दूसरों को भी दुःखी नहीं करना चाहिए। आत्मा ही उचित-अनुचित की परख की आधार-शिला है।

२. सत्य—जो जैसा है, उसका उनी रूप में कथन करना सत्य है। जैन दर्शन 'अनेकान्त' में विश्वास करता है। इसके अनुसार, सत्य के अनन्त पङ्क्त हैं—अनन्तवर्त्मकं वस्तु, फलस्वरूप 'ऐसा ही है,' नहीं कहा जा सकता, वरन् 'ऐसा भी है' कहना अधिक उचित है। अतः निष्कल्पक बानी का उपयोग नहीं करना चाहिए। यह भी हिंसा का कारण हो सकता है। अतएव 'सत्य' के साथ 'शील' जुड़ा हुआ है। फलस्वरूप जैन दर्शन भी सर्वत्र ब्रह्मत्, मिथ ब्रह्मत्, न ब्रह्मत् सत्यमभिधं में विश्वास करता है।

३. अस्तेय—'स्तेय' का अर्थ है—'चोरी'। अस्तेय इसके विपरीत है अर्थात् किसी की वस्तु को बिना उसकी आज्ञा के नहीं लेना चाहिए (अवसा वाग स्तेयम्)।^३ जैन दर्शन मानता है कि ससार में जीवन-यापन के लिए वन आवश्यक है। सांसारिक दृष्टि से धन जीवन का दूसरा रूप है। अतः किसी की वस्तु का अपहरण नहीं करना चाहिए। मार्क्स की तरह महावीर भी मानते हैं कि वन का सम्यक् विभाजन होना चाहिए। अतः उन्होंने कहा है कि जो वन का सम्यक् विभाजन नहीं करते, वे मोक्ष के अधिकारी नहीं हो सकते हैं (असंविभागी ननु तस्म मोक्षो)।^४

४. ब्रह्मचर्य—इन्द्रियों का सयम ब्रह्मचर्य है (मैयुन ब्रह्म)।^५ जैन दर्शन आत्म-संयम और इन्द्रिय-निग्रह पर जोर देता है। उसके अनुसार, आत्म-संयम व्यक्तिगत और सामाजिक उत्थान के लिए आवश्यक है। ज्ञान की स्थिति में 'ब्रह्मचर्य' मित जाता है और 'ब्रह्मचर्य' की उपलब्धि होती है। ब्रह्मचर्य की स्थिति में व्यक्ति 'सृष्ट' न रहकर 'स्रष्टा' हो जाता है और उसका दृष्टिकोण विशाल और जीवन-व्यापी हो जाता है, जिसमें सर्वकल्याण की भावना निहित होती है।

५. अपरिग्रह—आवश्यकता से अधिक न लेना 'अपरिग्रह' है। जैन दर्शन के अनुसार प्रत्येक मनुष्य को इच्छाओं में परिमितता बरतनी चाहिए, क्योंकि तुष्ठा दुष्पूर है—दुष्पूर अर्द्धं अथा। इच्छाएं आकाश के समान अनन्त हैं। क्योंकि वे कभी पूरी होने वाली नहीं हैं। ज्यों-ज्यों लाभ होता जाता है, त्यों-त्यों लोभ भी बढ़ता जाता है।^६

१. उत्तराख्ययन सूत्र, २४, २२

२. आचार्य सूत्र, १/३/३

३. तत्त्वार्थ सूत्र, ७/१४

४. दशवैकालिक सूत्र, ६/२२

५. तत्त्वार्थ सूत्र, ७/१६

६. 'अहो वाहो तदा लोभो।

भाहो लोभो पण्डरी ॥', उत्तराख्ययन सूत्र, ८/१७

अतः व्यक्ति को इच्छाओं पर संयम रखना चाहिए और उतना ही सेना चाहिए जितना जीवन-रक्षा हेतु आवश्यक हो। भगवान् महावीर ने माना है कि 'जैसे औरा फूल के सौन्दर्य को नष्ट किये बिना केवल आवश्यकता भर मधु ले लेता है और कोई सचय नहीं करता, वैसे ही व्यक्ति को जीवन-नापन करना चाहिए।'^१

इस प्रकार जैन दर्शन ईश्वरवादी परिप्रेक्ष्य से हटकर मात्र आत्मावादी परिप्रेक्ष्य में बन्धन और मोक्ष की व्याख्या करता है। इसके अनुसार मनुष्य अपने बलसे बन्धन में है, इसलिए अपने प्रयत्न से ही मुक्त हो सकता है।^२

स्वयं पर विजय पाना ही असली विजय है—सत्यमन्ये हि ए किं।^३

कर्मों के पूर्ण विनाश को ही मुक्ति कहते हैं और वही शुद्धात्मा का स्वरूप बीतराग अवस्था है - स आत्मस्थः सर्वकर्मनिक्षेपो मोक्ष इत्युच्यते (तत्त्वार्थराजभाष्य, १/१/३७)। कर्मों का निर्मूल नाश करने के लिए मनुष्य जीव को सर्वप्रथम मिथ्यात्व, अद्विष्टता, प्रमाद, कषाय तथा योग के स्रोतों से बंधने वाले नवागन्तुक कर्मों को रोकना चाहिए, तदनन्तर पूर्व बद्ध-कर्मों को तपस्या आदि के द्वारा नष्ट करना चाहिए। इनमें से प्रथम प्रयत्न को सब्द तथा द्वितीय को निर्जरा कहते हैं। इस प्रकार आत्मा और (कर्म के) बन्ध का पृथक्करण ही मोक्ष कहा जाता है—

आत्मबन्धयोद्घाटनमोक्षः, (समयसार, २८८)

मिथ्यात्व, अद्विष्टता, प्रमाद, कषाय और योग—ये पांच आत्मबन्ध के हेतु मोक्ष के कारण माने गए हैं। मोक्ष मिथ्यात्व का विलिप्त हेतु है, इसी के कारण जीवात्मा चारों गतियों तथा सातों तरकों में सदैव भ्रमण करता है। जहां मिथ्यात्व है, वहां अद्विष्टता, प्रमाद, कषाय और योग भी है। इन पांचों के माध्यम से आत्मा कर्मावच के द्वारा बन्ध में पड़ जाता है।

तत्त्वार्थशब्दान को सम्यक्त्व कहते हैं, इसने विपरीत अशब्दान मिथ्यात्व कहनाता है। यह दो प्रकार का है— नैतिक तथा गृहीत। छः कान्ति जीवों की हिंसा का त्याग न करना पांचों इन्द्रियों तथा मन को विय्यासक्ति से न रोकना अद्विष्टता है। शुभ कार्यों में आलस्य करना प्रमाद कहलाता है। भोजन, स्त्री, देश तथा राज—ये चार कषाय, क्रोध, मान, माया और लोभ—ये चार कषाय; पांचों इन्द्रिया, निद्रा और स्नेह ये पन्द्रह प्रमाद हैं। सोनह तथा नौ कषाय—ये पच्चीस कषाय हैं। चार मनोयोग, चार वचनयोग और मात काययोग—ये पन्द्रह योग हैं। ये सब मिलकर अलग-अलग आत्मा के बन्ध के कारण हैं। यदि आत्मा अपने निर्विकल्प स्वरूप के विपरीत उपर्युक्त पांचों आश्रयों में पराङ्मुख होकर स्वस्वरूप में निमग्न हो जाए तो अबध (मोक्ष) का कारण होकर असंख्य सुख का स्वामी बन सकता है।

(आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज कृत उपदेशसारसंग्रह, भाग ४, दिल्ली, वी० नि० सं० २४८४ में उद्धृत)

१. 'जहां दुःखस्त पुण्ड्रेण धनरी जातिबई रह। न य पुण्ड किलामेह, सो ब पीयेह बापप', दशवैकालिक सूत्र, १/२

२. 'बन्धन मोक्षो दुष्क अन्त्येभ', आचार्यराज सूत्र, १/४/२

३. उत्तराध्यायन सूत्र, ६/३६

आचार्य कुन्दकुन्द की संतुलित दृष्टि

डॉ० लालबहादुर शास्त्री

विशम्बर जैनाचार्यों में आचार्य कुन्दकुन्द का प्रमुख स्थान है और वह इसलिये कि अगर आचार्य कुन्दकुन्द न होते तो आज विशम्बर जैन धर्म का अस्तित्व न होता। श्रुतकेवली भद्रबाहु के समय में १२ वर्ष के युवक के बाद जो जैनत्व की परंपरा चली आ रही थी उसमें इतना विकास आ गया था कि सच्चा जैनत्व क्या है लोग इसको भूल ही गये थे, अतः इस विकृति को हटाने के लिए आचार्य कुन्दकुन्द ने पाहुड ग्रन्थ^१ की रचना की और अनेक सुदृढ़ एवं व्यवस्थित निर्णय दिये। साथ ही धर्म के नाम पर भोग विनाशिता के आह्वान को दूर कर अध्यात्म का उपदेश दिया समयपाहुड ग्रंथ उसी का परिणाम है। यह सही है कि विभक्त और अपने आप में अद्वैत आत्मा का वर्णन करने के लिए आचार्य कुन्दकुन्द ने निश्चयदृष्टि को प्रधान रखा है, पर व्यवहार दृष्टि को उन्होंने भुलाया नहीं है। प्रत्युत बीच-बीच में वे विषय को समझाने के लिये व्यवहार-दृष्टि का भी संकेत करते गये हैं। यहा हम कुछ उदाहरण देंगे जिनमें पाठक यह समझ सकेंगे कि कुन्दकुन्द अपने कथन के लिये सदा सापेक्ष रहे हैं, निरपेक्ष नहीं।

समयमार की छठी गाथा में कुन्दकुन्द कहते हैं कि यह आत्मा न प्रमत्त है न अप्रमत्त है शुद्ध आपक है।^२ यहाँ तक कि आत्मा में ज्ञान, दर्शन, चारित्र भी नहीं है। किन्तु आगे सातवी गाथा में कहते हैं, आत्मा में ज्ञान, दर्शन, चारित्र व्यवहार-नय से है। निश्चय से न ज्ञान है, न दर्शन है।^३

गाथा न० ८ में वे लिखा है कि बिना व्यवहार के परमार्थ का उपदेश नहीं है। गाथा न० ९ व १० में कहा है कि जो श्रुत से आत्मा को जाने वह परमार्थ से श्रुतकेवली है। जो समस्त श्रुत को जाने वह (व्यवहार से) श्रुतकेवली है। १२वीं गाथा में लिखा है कि परमभाव में जो स्थिति है उनको शुद्ध नय का उपदेश है और जो अपरम भाव में स्थिति है उनको व्यवहार का उपदेश है। इसी गाथा के अन्तर्गत अमूलचन्द्र आचार्य ने दो कलश दलोंक दिये हैं जिनका आशय है 'यदि जिनैः के मत में दीक्षित होना चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय दोनों को मत छोड़ो व्यवहार के बिना तीर्थ नष्ट हो जायेगा और निश्चय के बिना तल नष्ट हो जायेगा।'^४

'दोनों नयों के विरोध को दूर करने वाले स्वाह्वाह में अकिंत जिनैः अगवान् के वचनों में जो रमण करते हैं वे शीघ्र ही उस समय-सार ज्योति को देखते हैं जो सनातन है और किन्हीं नय पक्ष में लुण्ण नहीं।'^५

गाथा १४ से लेकर पुनः शुद्ध नय की प्रधानता से कथन है और लिखा है 'कर्म, नो कर्म (शरीर) आदि सबसे पृथक् यह आत्मा है। किन्तु गाथा न० २६ में व्यवहार का नमर्शन करते हुए लिखते हैं कि व्यवहार नय की अपेक्षा जीव और शरीर एक है किन्तु निश्चय नय से वे कभी एक नहीं हैं।

इसके बाद आचार्य ने अध्यवसान आदि भावों को पुद्गल बताया है। किन्तु गाथा ४६ में वे पुनः व्यवहार दृष्टि देते हुए लिखते हैं। भगवान् जिनैः ने अध्यवसानादि भावों को व्यवहार दृष्टि से जीव के भाव बताया है और आगे की गाथाओं में दृष्टान्त देकर अपने कथन का दृढीकरण किया है।

१. अष्टपाहुड इत्यारि

२. 'यदि होषि अप्पमत्तो न पमत्तो भावमो दु वो भावो।'

३. 'वहहारे शुच विस्तदि जापिस्स चरित्तदसथ भाव।

यदि माय य चरित्त न दसथ भावमो दुओ ॥'

४. 'अह विमत्तप पवणह सा मा वहारि विष्णव मुहं।

एकैव विणा किण्णह सिल्ल अण्णं उग तण्ण।'

५. 'उभयमतं विरोधमवसानं स्यात्पदाके जिन वचनं रमतं ये स्वयं बालावीहा वपदि समय सार ते स्वयं ज्योतिरवर्णितमवयवसाधुभावीकृत एव', गाथा न० ४

पुनः गाथा ५० से ५५ तक बर्मा, रत, बन्ध, रागद्वेष, उदयस्थान, योगस्थान, गुणस्थान, मार्गगा आदि का जीव में निवेश किया है। परन्तु ५६वीं गाथा में लिखते हैं कि बर्मा आदि से लेकर गुणस्थानपर्यन्त भाव व्यवहार नय से नहीं है। ६०वीं गाथा में भी इसी अभिप्रायः को पुनः दोहराया है।

कर्तृ कर्म अधिकार में आत्मा के परद्रव्य के कर्तृत्व का निवेश किया है किन्तु ८५वीं गाथा में लिखा है व्यवहार नय की दृष्टि से आत्मा अनेक प्रकार के पुद्गल आदि कर्मों को करता है और उन्हीं कर्मों का वेक्षण करता है अर्थात् भोक्ता है।

आगे चलकर पुनः ८८वें अकर्तृत्व का प्रतिपादन करते हैं और आत्म-भावक, ज्ञेय-भावक भाव का विश्लेषण करते हुए लिखते हैं व्यवहारनय नय से आत्मा घट, पट, रय आदि द्रव्यों को करता है। स्पृशंन आदि पञ्च इन्द्रियो को करता है। ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मों को तथा कोषादि भावकर्मों को करता है।

इस तरह व्यवहार दृष्टि देकर पुनः निश्चय दृष्टि पर आ जाते हैं और कहते हैं कि जीव न घट बनाता है न पट बनाता है न अन्य शेष द्रव्यों को करता है। जीव के योग-उपयोग ही उक्त वस्तुओं को बनाते हैं लेकिन पुनः व्यवहार दृष्टि की ओर संकेत करते हुए कहते हैं—आत्मा पुद्गल द्रव्य को व्यवहार नय से उत्पन्न करता है बनाता है परिणमात्ता है ग्रहण करता है।

इस तरह दोनों नयो का यथास्थान संकेत देते हुए आचार्य कुन्धकुन्द शिष्य के द्वारा प्रश्न उठाते हैं तब आत्मा कर्मों से बद्धस्पष्ट है या अबद्धस्पष्ट है इस सम्बन्ध में वास्तविक स्थिति समझाइये। इसका उत्तर कुन्धकुन्द निम्न प्रकार देते हैं—

हमने जो यह कहा है कि व्यवहार नय से जीव कर्म से बद्धस्पष्ट है और शुद्ध नय से बद्धस्पष्ट नहीं है। इसका तात्पर्य यह है कि जीव में कर्मों की बद्धस्पष्टता या अबद्धस्पष्टता ये दोनों ही नयपक्षपाती हैं समयसार (शुद्धात्मा) तो इन दोनों नय पक्षों से रहित है।

आचार्य अमृतचन्द्र जी ने इसी गाथा को अपने कलश-श्लोक में इस प्रकार स्पष्ट किया है—

य एष शुक्ला नमपक्षपातं स्वकपुण्या निवसति नित्यम् विकल्पजातपुञ्जातचिन्तात् एष साक्षाद्भूतं विवर्जितः।

जो नयो के पक्षपात को छोड़कर अपने आत्मस्वरूप में लीन रहते हैं। वे सभी विकल्प-ज्ञातो से रहित शान्तचित्त होकर साक्षात् अमृतपान करते हैं।

आचार्य अमृतचन्द्र ने इस कलश के बाद अपने कथन के समर्थन में २० कलशों की रचना की है। जिनमें नित्य-अनित्य, मूढ़-अमूढ़, एक-अनेक आदि परस्पर विरोधी धर्मों के प्रतिपादक व्यवहार और निश्चय को पक्षपात बतनाया है और लिखा है जो तत्त्वज्ञानी है वह इन दोनों पक्षपातो से रहित होकर चित्त-सामान्य को ही ग्रहण करता है।^१

आचार्य कुन्धकुन्द की मुलगाथाओं में यह विषय प्रतिपादित है, जैसे—

दोषो विषयाद्य अभिव जायते न चरितुं समयविविद्धो।

य तु शय दुष्कर्म निवृत्तिं किंचिदपि, ययपक्षपरिहोतो॥

शुद्ध आत्मस्वरूप में लीन रहने वाला पुरुष दोनों नय के विषय को जानता है पर दोनों नयो के पक्ष को ग्रहण नहीं करता क्योंकि वह नय-पक्ष से रहित है।

आगे की गाथा में इसी का पुनः समर्थन किया है और कहा है कि समयान्तर दोनों पक्षपातो से रहित है।

इस तरह उक्त दोनों आचार्यों ने निश्चय और व्यवहार को समान कोटि में ला दिया है यदि व्यवहार-नय एक पक्ष है तो निश्चय-नय भी वही है दूसरा पक्ष है आत्मस्वरूप में लीन होने के लिये दोनों पक्षों की आवश्यकता नहीं है किन्तु वस्तु को समझने तक ही दोनों नयों के पक्षपात की आवश्यकता होती है।

कर्तृ कर्म अधिकार में जहां यह लिखा है कि एक द्रव्य अन्य द्रव्य का कर्ता नहीं है वही आगे चलकर परद्रव्य का कर्ता भी मानते हैं। वे लिखते हैं, समयान्तर को रोकने वाला मिथ्यात्व कर्म है उसके लक्ष्य से यह जीव मिथ्यादृष्टि होता है। गाथा ६९ बंधाधिकार में वे लिखते हैं कि ज्ञानी पुरुष स्वयं रागादिरूप परिणमन नहीं करता है, जैसे म्फटिक गणि जपा पुष्प आदि से साल होती है स्वयं साल नहीं होती।

मोक्षाधिकार गाथा ३०६ में लिखा है प्रतिक्रमण, प्रतिलक्षण, परिहार, धारण, निवृत्ति, निन्दा, गहरी और बुद्धि यह आठ प्रकार विष-कुम्भ हैं किन्तु सर्वविशुद्ध अधिकार में लिखा है 'पूर्वकृत अनेक प्रकार के जो बुभ-अबुभ कर्म हैं उनसे अपने आपको निवृत्त करता है प्रतिक्रमण है। आचार्य अमृतचन्द्र इससे भी आगे बढ़कर लिखते हैं जहां प्रतिक्रमण को ही विष कहा है वहां अप्रतिक्रमण अमृत कैसे हो सकता है इसलिये यह जीव प्रमाद से नीचे-नीचे क्यों गिरता है। प्रमाद रहित लेकर ऊपर क्यों नहीं चढ़ता। इसी सर्वविशुद्ध अधिकार में एक ओर तो कुन्धकुन्द

१. वेदो—गाथा न० १४४ की छंदा

मुनिलिंग गृहीलिंग दोनों को मोक्ष मार्ग होने का निषेध करते हैं और दूसरी ओर लिखते हैं कि व्यवहार नय से दोनों लिंग मोक्षमार्ग हैं किन्तु निषेधनय सभी लिंगों को मोक्षमार्ग में नहीं चाहता इस प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य कुन्दकुन्द और उनके प्रमुख टीकाकार अमृतचन्द्र निषेधप्रधान कथन का सहारा लेते हुए अपनी संतुलित दृष्टि को नहीं छोड़ते।

यही कारण है कि निषेध का व्याख्यान करते हुए भी व्यवहार दृष्टि को भी कहना चाहते हैं। आचार्य अमृतचन्द्र ने तो अपनी इस संतुलित दृष्टि के लिये स्याद्वाद अधिकार में उपाय और उपेय आब का चिन्तन किया है। जिसमें उपाय को व्यवहार और निषेध को उपेय माना है अर्थात् दोनों में साधनसाध्यभाव माना है। व्यवहार को भेद रत्नत्रय कहकर उसे अभेद रत्नत्रय का साधन माना है और अभेद रत्नत्रय को साध्य माना है। यह अधिकार उन्हें एकांत के विरोध में स्याद्वाद के लिये मिलाना पड़ा है।

आचार्य कुन्दकुन्द ने भंगवाचरण में समयसार को कहने की प्रतिज्ञा की है और समयसार का उद्भव श्रुतकेवली से बताया है। यद्यपि टीकाकारों ने श्रुतकेवली का अर्थ श्रुत और केवली दोनों के द्वारा कहा हुआ भी बताया है। पर वस्तुतः कुन्दकुन्द का समयसार को श्रुतकेवली कथित कहने का अभिप्राय विशेष रहा है। शास्त्रों में केवली अरिहन्त को अर्थकर्ता बताया है और गणधर श्रुतकेवली को ग्रन्थकर्ता बताया है। इसका सीधा अर्थ यह है कि केवली मान-वस्तु का प्ररूपण करते हैं। किन्तु गणधर उसमें स्याद्वाद का पुट देकर उसे श्रुत का रूप देते हैं। श्रुत शब्द का अर्थ ही 'सुना हुआ है'। श्रुति गणधर इसे केवली तीर्थंकर के मुख से सुनते हैं और सुनने के बाद जब उसे प्रेषित करते हैं वह श्रुत का रूप से जाता है। क्योंकि वह सुना हुआ है। अतः गणधर श्रुतकेवली की रचना नयप्रधान होती है। जैसा कि आचार्य अमृतचन्द्र के 'उत्पन्नयथासा हि पारमेध्वरीदेवना' इस वाक्य से स्पष्ट है अर्थात् परमेश्वर द्वारा उपदिष्ट श्रुत व्यवहार और निषेध दोनों नयी को लेकर होता है। श्रुति प्रस्तुत ग्रन्थ समयसार किसी एक नय को प्रधान करके लिखा जा रहा है अतः नयप्रधान कथन की प्रामाणिकता श्रुत के आधार पर ही हो सकती है और श्रुत केवलीकथित होता है। इसलिये कुन्दकुन्द भी समयसार को श्रुतकेवली-कथित बताते हैं। शास्त्रों में केवली के ज्ञान को प्रमाणज्ञान बताया है क्योंकि वह पदार्थ की अनन्तगुणपर्यायों को युगपत् देकता है किन्तु क्रमिक ज्ञान स्याद्वाद से सम्पन्न होकर ही प्रमाणभूत होता है। इस तरह हम देखते हैं कि आचार्य कुन्दकुन्द ने समयसार की परम्परा को जो श्रुतकेवली से जोड़ा है वह विशेष अभिप्राय से खाली नहीं है, क्योंकि आगम का वाक्य है कि 'भगवान् का उपदेश दोनों नयों (व्यवहार, निषेध) के आधीन है'। अतः कुन्दकुन्द का समयसार भी परम्परा से भगवान् का उपदेश ही है अतः वह एक नय (निषेधनय) के ही आधीन कैसे हो सकता है। इससे सिद्ध है कि कुन्दकुन्द ने अपने विषय के प्रतिपादन में दोनों नय-दृष्टियों को अपनाया है यही उनकी संतुलित दृष्टि है।

जीवात्मा के साथ जब तक नित्य-नैमित्तिक का सम्बन्ध अशुद्धभाष से है, तब तक आत्मा को स्व-पर का ज्ञान होना अत्यन्त कठिन है। इस सन्दर्भ में कुन्दकुन्दाचार्य अपने ग्रन्थ नियमसार में स्पष्टीकरण देते हैं—

यो ज्ञानु सहायभाषा, यो व्याचक्षणा भाषाया वा।

यो हरिस्माद्यभाषा, यो जीवस्स हरिस्स ज्ञाया वा।

श्रुत, भविष्य तथा वर्तमान—तीनों काल में जो निरुपाधि-स्वभाष है अर्थात् जिसकी कोई परावृत्त्यसम्बन्धी उपाधि नहीं है। इस प्रकार के शुद्ध जीवास्तिकाय का निषेध से कोई विभाग रूप स्वभाष नहीं है, युग-अयुग समस्त मोह, राग और द्वेष के अभाव से उस शुद्ध जीव में मान-अपमान के कारणभूत किसी कर्म का उदय नहीं होता। निषेध से भी उसकी बुभोपयोग रूप परिणति नहीं होती, इसलिए शुद्ध-कर्म का बन्ध नहीं होता। शुद्ध-कर्म का बन्ध न होने से सारहीन सांसारिक सुख नहीं होता, सांसारिक सुख का अभाव होने से उस शुद्ध आत्मा (जीव) में कोई हर्ष-स्थान सिद्ध नहीं होता। इस अवस्था में आत्मा में अशुभ परिणयन नहीं होता।

(आचार्यरत्न सी देशभूषण जी महाराज कृत उपदेशारसंग्रह, भाग ३, दिल्ली, वि० सं० २०१३ से उद्धृत)

प्रवचनसार में संसार और मोक्ष का स्वरूप

डॉ० रमेश चन्द जैन

संसार—आचार्य कुन्दकुन्द के अनुसार संसारण करते हुए (गोल फिरते हुए, परिवर्तित होते हुए) द्रव्य की क्रिया का नाम संसार है।^१ संसार में स्वभाव से अवस्थित कोई नहीं है।^२ जीव द्रव्यपने से अवस्थित होने पर भी पर्यायो से अनवस्थित है। उसमे मनुष्यादिक पर्यायों होती हैं।^३ अब प्रश्न यह उपस्थित होता है कि जीव के साथ किस कारण पुद्गल का सम्बन्ध होता है कि जिससे उसकी मनुष्यादि पर्यायें होती हैं? इनका उत्तर यह है कि कर्म से यत्नि आत्मा कर्मसमुत्पन्न परिणाम को (द्रव्यकर्म के संयोग से होने वाले अशुद्ध परिणाम को) प्राप्त करता है, उससे कर्म विपक जाता है, इसलिए परिणाम कर्म है।^४ द्रव्यकर्म परिणाम का हेतु है; क्योंकि द्रव्यकर्म की सयुक्तता से ही (अशुद्ध) परिणाम देखा जाता है।

प्रश्न—तेला होने में इतरेतराश्रय बोध आया।

उत्तर—नहीं आया; क्योंकि अनादि सिद्धद्रव्य कर्म के साथ सम्बद्ध आत्मा को जो पूर्व का द्रव्यकर्म है, उसका यहां हेतु रूप से ग्रहण किया गया है।^५

पुद्गल पिण्डों को कर्म रूप करने वाला आत्मा नहीं है—लोक चारों ओर सूक्ष्म तथा बादर और कर्मत्व के अयोग्य तथा योग्य पुद्गल स्कन्धों के द्वारा अवगाहित होकर गाढ़ भरा हुआ है। कर्मत्व योग्य स्कन्ध जीव की परिणति को प्राप्त करके कर्मभाव को प्राप्त होते हैं, जीव उनको नहीं परिणमता।^६ कर्मरूप परिणत वे पुद्गल पिण्ड देहान्तर रूप परिवर्तन को प्राप्त करके पुनः पुनः जीव के घाटीर होते हैं।^७

अमूर्तिक आत्मा का मूर्तिक पुद्गल के साथ बन्ध—जैम रूपान्तर रहित जीव रूपी द्रव्यो को और उनके गुणों को देखता है और जानता है, उसी प्रकार अरूपी आत्मा का रूपी पुद्गल के साथ बन्ध होता है।^८

भावबन्ध—जो उपयोगमय जीव विविध विषयों को प्राप्त करके मोह करता है, राग करता है अथवा द्वेष करता है वह जीव उन मोह, राग, द्वेष के द्वारा बन्ध रूप है।^९

द्रव्यबन्ध का निमित्त भावबन्ध—आचार्य कुन्दकुन्द का कथन है कि जीव जिस भाव से विषयगत पदार्थ को देखता और जानता है, उसी से उपरक्त होता है और उसी में कर्म बध्ना है।^{१०} इसी की व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं—‘यह आत्मा साकार और निराकार प्रतिभास स्वरूप (ज्ञान और दर्शनस्वरूप) होने से प्रतिभास्य (प्रतिभासित होने योग्य) पदार्थ समूह को जिस मोहरूप, रागरूप या द्वेषरूप भाव से देखता और जानता है, उसी से उपरक्त होता है। जो यह उपराम (विकार) है, वह वास्तव में स्निग्ध क्लृप्तस्वस्थानीय भावबन्ध है और उसी से अवश्य पौद्गलिक कर्म बध्ता है। इस प्रकार यह द्रव्यबन्ध का निमित्त भावबन्ध है।’^{११}

१. ‘ससारो गुण किरिया सत्तममाणस्य दव्यस’, प्रवचनसार, १२०

२. ‘सन्धा दु पत्थि कोई सहाससमदिठ्ठो ति सलारे’, बही, १२०

३. बही, तत्त्वप्रदीपिका व्याख्या, पृ० २४७-२४८

४. प्रवचनसार, १२१

५. बही, तत्त्वप्रदीपिका व्याख्या, १२१

६. प्रवचनसार, १६८-१६९

७. बही, १३०

८. बही, १३४

९. बही, १३५

१०. बही, १३६

११. तत्त्वप्रदीपिका व्याख्या, १३६

जब आत्मा रागद्वेषयुक्त होता हुआ शुभ और अशुभ में परिणमित होता है, तब कर्मरज ज्ञानावरणादि रूप से उसमें प्रवेश करती है।^१ इस विषय में आचार्य अमृतनग्न ने नेचजन का इष्टांत दिया है। जब नया नेचजन भूमिसंयोगरूप में परिणमित होता है तब अन्य पुद्गल स्वयमेव विचित्रता को प्राप्त हुईरानी, कुकुरमुत्ता (छत्ता) और इन्द्रगोप (बाहुगर्भ) में उत्पन्न बाल कीड़ा आदि रूप में परिणमित होता है। इसी प्रकार जब यह आत्मा रागद्वेष के प्रीतिभूत होता हुआ शुभाशुभरूप परिणमित होता है तब अन्य योगद्वारों से प्रविष्ट होते हुए कर्म-पुद्गल स्वयमेव विचित्रता को प्राप्त ज्ञानावरणादि भावरूप में परिणमित होते हैं।^२ प्रवेशयुक्त वह आत्मा यथाकाल मोह-राग-द्वेष के द्वारा कषायित होने से कर्मरज से निवृत्त या बद्ध होता हुआ बन्ध कहा गया है।^३

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि कुलकुल की सृष्टि के कर्म दो प्रकार का होता है—एक वह कर्म जो आत्मा में होता है, जिसे जैन दर्शन में भावकर्म कहा जाता है, दूसरा द्रव्यकर्म जो पौद्गलिक होता है, जिसकी संकुलता से आत्मा मलिन होती है। वैशेषिक दर्शन में कर्म एक स्वतन्त्र पदार्थ है। जैन दर्शन में कर्म स्वतन्त्र पदार्थ न होकर आत्मा का अशुद्ध परिणाम अथवा पुद्गल का विषेय परिणमन है, जिसे क्रमशः द्रव्यकर्म और भावकर्म कहा जाता है। वैशेषिक दर्शन में कर्म केवल मूर्तद्रव्यों में ही रहता है। इस दर्शन के अनुसार आत्मा व्यापक है, अतः इसमें कर्म नहीं होता। जैन दर्शन में भावकर्म आत्मा में होता है और द्रव्यकर्म भी आत्मा के प्रवेशों के साथ संसारी अवस्था में एक क्षोबावगाही रहता है, अतः वह आत्मा का कर्ता होता है। वैशेषिक दर्शन में कर्म और क्रिया दोनों को एक ही माना गया है। इसीलिए वहाँ कर्म पाप प्रकाश के बतलाए गए हैं—(१) उत्सेपण (२) अवसेपण (३) आकुषण (४) प्रसारण और (५) वमन। जैन दर्शन में क्रिया चाहे वह स्वप्रत्ययक हो अथवा परप्रत्ययक हो, प्रत्येक द्रव्य में पाई जाती है, क्योंकि वहाँ प्रत्येक द्रव्य को उत्पाद-व्यय-प्राप्तियुक्त माना गया है, जब कि कर्म या तो आत्मा का (वैभाषिक) परिणाम होता है अथवा पौद्गलिक कर्म होता है, अन्य किसी प्रकार का कर्म नहीं होता है। वेदान्त दर्शन में यद्यपि निष्कण्ड ब्रह्म में मायोपाधिक आद्यस्वयं या ह्यन-जनन कर्म माना गया है, किन्तु उस माया को वे मिथ्या मानते हैं, जैनधर्म उसे संवेधा मिथ्या नहीं मानता है। वेदान्त ब्रह्म को स्थितियय और सृष्टि को गत्यात्मक मानता है। जैनधर्म सब पदार्थों को स्थितिगतियय मानता है।

सांख्य दर्शन में सृष्टि-निर्माण के सम्बन्ध में प्रकृति की मुख्यता है, क्योंकि पुरुष कर्ता नहीं है, वह निष्क्रिय है, कर्ता स्वयं प्रकृति है। इसलिए परिणमन भी प्रकृति में होता है। कारण यह है कि पुरुष निष्क्रिय है और प्रकृति सक्रिय। जैन दर्शन में संसार का कारण आत्मा और कर्मपुद्गल दोनों हैं; क्योंकि आत्मा रागद्वेष करता है, उनसे कर्मपुद्गल आकृष्ट होते हैं, कर्म पुद्गल के निमित्त से जीव रागद्वेष करता है, इस प्रकार का चक्र निरन्तर चलता रहता है। पुरुष अर्थात् आत्मा कर्षित् कर्ता है और कर्मपुद्गल भी कर्षित् कर्ता है। पुरुष या आत्मा सत्त्वशक्तिमन् नहीं है। जब और चेतन दोनों में परिणमन होता है। सांख्य दर्शन में पुरुष को कर्म नहीं होता है, जैन दर्शन में संसारी अवस्था में पुरुष का बन्ध होता है; क्योंकि जिसका बन्ध होता है, उसी का मोक्ष होना युक्तियुक्त उल्लेख है। सांख्य दर्शन में धुम-अधुम, सुख-दुःख प्रकृति के धर्म हैं। जैन दर्शन के अनुसार ये समारी अवस्था में आत्मा को होते हैं और इनके होने में कर्षित् प्रकृति या कर्म निमित्त है। सांख्य दर्शन में पुरुष कर्ता नहीं भोक्ता है। जैन दर्शन में पुरुष कर्ता भी है और भोक्ता भी है। जो कर्ता होता है, वही भोक्ता होता है, भोक्ता संवेधा भिन्न नहीं होता है। सांख्य आत्मा को ज्ञानमय न मानकर ज्ञान को जड़ प्रकृति का धर्म कहता है। जैन दर्शन ज्ञान को आत्मा का धर्म कहता है।

बन्ध के भिन्नत्व हो भव—बन्ध के निरूपक दो नय हैं—(१) निश्चय नय (२) व्यवहार नय। राग परिणाम ही आत्मा का कर्म है, वही पुण्य पाप रूप द्वैत है, आत्मा राग परिणाम का ही कर्ता है, उसी का ग्रहण करने वाला है और उसी का त्याग करने वाला है—यह शुद्ध द्रव्य का निरूपणस्वरूप निश्चय नय है और जो पुद्गल-परिणाम आत्मा का कर्म है, वही पुण्य-पाप रूप द्वैत है, आत्मा पुद्गल-परिणाम का कर्ता है, उसका ग्रहण करने वाला और छोड़ने वाला है, ऐसा अशुद्ध द्रव्य का निरूपणस्वरूप व्यवहार नय है। द्रव्य की प्रतीति शुद्ध रूप और अशुद्ध रूप दोनों प्रकार से की जाती है। निश्चयनय यहाँ साधकतम है, अतः उसका ग्रहण किया गया है। सांख्य के शुद्ध होने से द्रव्य के शुद्धत्व का द्योतक होने से निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धत्व का द्योतक व्यवहारनय साधकतम नहीं है।^४

जीव की शुभ, अशुभ और शुद्ध अवस्थाएँ—जीव परिणाम स्वभावही होने से जब शुभ या अशुभ भावरूप परिणमन करता है, तब शुभ या अशुभ स्वयं होता है और जब शुद्ध रूप परिणमन करता है तब शुद्ध होता है।^५ धर्म से परिणमित स्वरूप बाला यदि शुद्ध उपयोग से मुक्त हो तो मोक्षसुख को प्राप्त करता है और यदि शुभोपयोग बाला हो तो स्वर्ग के सुख को प्राप्त करता है।^६ अशुभ उदय से आत्मा कुममुष्य,

१. प्रवचनसार, १०७

२. तत्त्वप्रदीपिका व्याख्या, १०७

३. प्रवचनसार, १०८

४. प्रवचनसार, तत्त्वप्रदीपिका व्याख्या, १०८

५. 'जीवो परिणमति ज्ञा सुद्वेगं अशुद्वेगं वा सुद्वेगं अशुद्वेगं।

सुद्वेगं तथा सुद्वेगं ह्यपि हि परिणामस्वरूपाः॥', प्रवचनसार, ८

६. गौरी, ११

जैन धर्म में भी अहंतात्मकता से वैयर्थीय कर्म का सम्भाव्य बतलाया गया है, किन्तु मोह (तृष्णा) कर्म के अभाव के कारण वह वैयर्थीय कर्म कुछ भी फल देने में समर्थ नहीं हो पाता है। अविद्या अथवा मिथ्यात्व के अभाव के कारण मोह नहीं रहता है।

बहोँ तक इन्द्रियाँ हैं बाहोँ तक स्वभाव से हो दुःख है—जिन्हें विषयों में रति है, उन्हें स्वाभाविक दुःख है। यदि वह दुःख स्वभाव न हो तो विषयार्थ से ध्यापार न हो।^१ धम्मपद में भगवान् बुद्ध ने कहा है कि जिनके चित्त में बहुत संकल्प विकल्प होते हैं और जिसके तीक्ष्णत्व होता है, वह सत्त्व शुभ ही शुभ देखता है, उसकी तृष्णा बढ़ती है। वह अपने बन्धन और अधिक बुद्ध करता है। जाने और भी कहा गया है जो राग से रत है, वह मकड़ी के द्वारा अपने बनाए हुए जाले की तरह प्रवाह में फँसे हुए है। तृष्णा रूपी सरिता लिम्ब होती है, सर्पों के चित्त को अच्छी लगती है। इनके बन्धन में बंधे सत्त्व आनन्द की खोज करते हैं। भगवान् सदैव ही सर्पों को इस अंकुरित होने वाली तृष्णा लता को प्रज्वाली कुठार से काटने की प्रेरणा देते हैं।^२ आचार्य कुन्दकुन्द ने सुशोषयोग और अशुशोषयोग दोनों का एक प्रकार से निवेध किया है। वे कहते हैं—उपयोग यदि शुभ हो तो जीव का पुण्य तथा अशुभ हो तो पाप संघर्ष को प्राप्त होता है। इन दोनों के अभाव में संघर्ष नहीं होता।^३

आत्मा ही सुख दुःख रूप होती है, वेह नहीं—स्पर्शनादिक इन्द्रिया जिनका आश्रय लेती हैं ऐसे द्रष्ट विषयों को पाकर (अपने सुख) स्वभाव से परिणमन करता हुआ आत्मा स्वयं ही सुखरूप (इन्द्रिय सुख रूप) होता है, वेह सुख रूप नहीं होता।^४ एकांत से अर्थात् नियम से स्वयं में भी शरीर शरीरी (आत्मा) को सुख नहीं देता, परन्तु विषयों के बश से सुख अथवा दुःख रूप स्वयं आत्मा होता है।^५ यदि प्राणी की दृष्टि तिमिरतामक हो तो दीपक से कोई प्रयोजन नहीं है अर्थात् दीपक कुछ नहीं कर सकता। उसी प्रकार जहाँ आत्मा स्वयं सुखरूप परिणमन करता है, वहाँ विषय क्या कर सकते हैं?^६

इन्द्रिय सुख दुःख ही हैं—जो इन्द्रियों ने प्राप्त होता है, वह सुख परमबन्धनयुक्त बाधासहित, बिच्छिन्न, बन्ध का कारण और विघ्न है, इस प्रकार वह दुःख ही है।^७ तात्पर्य यह कि इन्द्रियसुख को परद्रव्य की अपेक्षा होती है, अतः वह सपर है। पारमार्थिक सुख परद्रव्य से निरपेक्ष आत्मधीन होता है। तीव्र लुब्धा, तृष्णा आदि अनेक बाधाओं सहित होने के कारण इन्द्रियसुख बाधासहित है। निजात्यसुख पूर्वोक्त समस्त बाधाओं से रहित होने के कारण अव्याबाध है। इन्द्रियमय प्रतिपक्षभूत असातावैयर्थीय कर्म के उदय से बिच्छिन्न होता है, इसके विपरीत अतीन्द्रियसुख प्रतिपक्षभूत असातावैयर्थीय कर्म के अभाव से निरन्तर होता है। दृष्ट, श्रुत और अनुभूत भोगाकांक्षा प्रभृति अनेक अपध्यायन के बश से भावी नष्ट दुःखों के उत्पादक कर्म बन्ध का उत्पादक होने से इन्द्रिय सुख बन्ध का कारण है, अतीन्द्रिय सुख समस्त दुरे ध्यानों से रहित होने के कारण बन्ध का कारण नहीं है। इन्द्रिय सुख में परम शान्ति नहीं रहती अथवा उसमें हानिबुद्धि होती रहती है, अतः वह विषय है। अतीन्द्रिय सुख परमनृत्तिकर तथा हानि और बुद्धि में रहित है। इस प्रकार इन्द्रियों से लब्ध ससार सुख दुःख रूप ही है।^८

आत्मज्ञान का उपाय—जो अरहन्त को इच्छ्यपने, गुणपने और पर्यापने से जानता है, वह आत्मा को जानता है और उसका मोह अवश्य लय को प्राप्त होता है। जिसने मोह को दूर किया है और आत्मा के सम्बन्ध तत्त्व को प्राप्त किया है, ऐसा जीव यदि राग द्वेष को छोड़ता है तो वह बुद्ध आत्मा को प्राप्त करता है।^९

राग, द्वेष तथा मोह शय करने योग्य क्यों हैं?—मोहरूप, रागरूप अथवा द्वेषरूप परिणमित जीव का विविध बन्ध होता है, इसलिए वे सम्पूर्णतया शय करने योग्य हैं।^{१०} साम्य दर्शन में माने गए सत्त्वगुण, रजोगुण तथा तमोगुण प्रीति, अप्रीति तथा विषादात्मक हैं।^{११} तत्त्वकीमुदीकार में प्रीति का अर्थ सुख, अप्रीति का अर्थ दुःख तथा विषाद का अर्थ मोह किया है।^{१२} ये तीनों जैन दर्शन में कहे हुए राग, द्वेष और मोह ही हैं। आचार्य कुन्दकुन्द के अनुसार राग, द्वेष और मोह सम्मरदृष्टि के नहीं हैं। इसीलिए आलम्बभाव के बिना द्रव्य-अत्यय कर्म

१. प्रश्नचत्वार, ६४

२. 'वे रागसंज्ञानुवर्तित होत सपकन मक्कटको ब जात ॥', धम्मपद, ३४०, ३४१ व ३४०

३. प्रश्नचत्वार, १५६

४. बही, ६५

५. 'एगतेण हि वेहो सुह ग वेहस्स कुण्णहं लग्गे वा।

विस्सवसेण तु सोल्ल कुण्ण वा हवदि सवमादा ॥', बही, ६६

६. बही, ६७

७. बही, ७६

८. बही, तात्पर्यवृत्ति, ७६

९. प्रश्नचत्वार, तात्पर्यवृत्ति, ८०-८१

१०. बही, ८४

११. साध्वकारिका, १२

१२. साध्वतत्त्वकीमुदीकाराध्याय, कारिका १२

अन्ध के कारण नहीं है।^१ तात्पर्य यह कि सम्म्यग्दृष्टि में राग, द्वेष व मोह नहीं हैं, क्योंकि राग, द्वेष व मोह के अभाव के बिना सम्म्यग्दृष्टि नहीं बना जा सकता। राग, द्वेष व मोह के अभाव से उस सम्म्यग्दृष्टि के इच्छास्व युक्त स्वतन्त्र कर्म के बंधने का कारण नहीं बन सकते; क्योंकि इच्छास्व के—पुरुषत्व कर्म बंधने के कारणस्व के कारणस्व परावर्तिक ही है, इसलिए कारण के कारण का अभाव प्रसिद्ध है, इस कारण ज्ञानी का अन्ध नहीं होता।^२ उपर्युक्त राग, द्वेष तथा मोह साम्ब के अनुसार प्रकृति के बर्ण हैं तथा जैन दर्शन में भी इनका कारण कर्मचिन् प्रकृति (इच्छाकर्म) है।

मोह के चिह्न—पदार्थों का अन्वयाग्रहण, तिर्यक्-मनुष्यों के प्रति करुणाभाव तथा विषयों की संमति यह सब मोह के चिह्न हैं।^३ बुद्धात्माविषयाई जो कि अवात्सरूप स्थित है, उनमें विपरीताभिनिवेश से अग्रवाग्रहण अन्वयाग्रहण है। बुद्धात्मा की उपलब्धि लक्षण परम उपेक्षा संभव के विपरीत स्वापरिणाम करुणाभाव है अथवा व्यवहार से यहां करुणा का अभाव ग्रहण प्रत्यक्ष जा सकता है। ये सब दर्शनमोह के चिह्न हैं। निश्चय सुखान्वास से रहित अहिरात्मा जीवों के मनोह और अमनोह विषयों में जो प्रकृष्टता से संसर्ग है, उसे देखकर अतीति और अप्रीतिरूप किणों से चारित्रमोह नाम वाले रागद्वेष जाने जाते हैं। उक्त जानकारी के अनन्तर ही निर्धारक स्वबुद्ध भावना से राग, द्वेष तथा मोह नष्ट करने चाहिये।^४

मोहत्व के उपाय—प्रबचनसार में मोहत्व के निम्नलिखित उपाय बताए गए हैं—

१. **जिनसाक्षात् का अभ्यस्य**—जिनसास्त्र द्वारा प्रत्यक्षादि प्रमाणों से पदार्थों को जानने वाले के नियम में मोह का समूह अथ ही जाता है, इसलिए सास्त्र का सम्यक् प्रकार से अभ्यस्य करना चाहिए।^५ तात्पर्य यह कि बीतराग सर्वज्ञप्रतीत सास्त्र से कोई भ्रम्य एक साक्षत आत्मा ही मेरा है, इत्यादि परमात्मा के उपदेशक श्रुतज्ञान के द्वारा आत्मा को जानता है, तदनन्तर विविध भ्रम्यास के बंध परमसमाधि काल में रागादि विकल्प से रहित मानसप्रत्यक्ष से उसी आत्मा की जानकारी करता है, अथवा उसी प्रकार अनुमान से जानकारी करता है। जैसेकि 'हरी देह' में निश्चयनय से छुट, छुट, एकस्वभाव वाला परमात्मा है, क्योंकि निर्धारक स्वसेवक प्रत्यक्ष हो रहा है, जैसेकि सुखादि का प्रत्यक्ष होता है। इसी प्रकार अन्य पदार्थ भी बधासंभव आगम के अन्वयास के बल से उत्पन्न प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से जाने जाते हैं। अतः मोक्षार्थी भ्रम्य को आगम का अन्वयास करना चाहिए।^६ जो जितेन्द्र के उपदेश की प्राप्त करके मोह राग-द्वेष को हनता है, वह अल्पकाल में समस्त दुःखों से छुट जाना है।

२. **स्व-स्वर विवेक**—यदि आत्मा अपनी निर्माहता चाहता है तो जिनमार्ग से गुणों के द्वारा इन्द्रियो में स्व और पर को जाने^७ अर्थात् जिनानाम द्वारा ऐसा विवेक करना चाहिए कि अनन्त इन्द्रियो में से यह स्व है और यह पर है।

निर्वाण की सङ्ग्राप्ति—प्रबचनसार की आरम्भिक पाषाणों में पंचपरमेष्ठी को नमस्कार करके उनके विद्युद्ध दर्शन-ज्ञान प्राधान आक्षेप की प्राप्ति के अनन्तर साम्बभाव की प्राप्ति बतलाई है तथा साम्बभाव से मोक्ष^८ की प्राप्ति प्रतिपादित की गई है। आचार्य जयसेन और अमृतचन्द्र ने यहां लब्ध का अर्थ चारित्र माना है।^९ अमृतचन्द्राचार्य ने उसके बीतराग और सराग को भेद किए हैं तथा बीतराग चारित्र की प्राप्ति मुख्य ध्येय बतलाई है। वे कहते हैं कि सम्म्यग्दर्शन सम्पन्न होकर जिसमें कषाय-कण विद्यमान होने से जीव को जो पुण्यबन्ध की प्राप्ति का कारण है ऐसे सराग चारित्र को—वह (सराग चारित्र) क्रम से आ पठने पर भी दूर उत्सर्जन करके जो समस्त कषाय-क्लेश कृषी कलक से भिन्न होने से निर्वाण प्राप्ति का कारण है, ऐसे बीतराग चारित्र की प्राप्ति करता है। इसी बात को आचार्य कुन्दकुन्द ने इस रूप में वर्णित किया है कि चारित्र धर्म है और जो धर्म है वह साम्ब है तथा साम्ब मोह और लोभ से रहित आत्मा का परिणाम है। तात्पर्य यह कि धर्म, चारित्र और साम्ब ये तीनों शब्द एक ही अर्थ को व्यक्त करते हैं। इष्टय जिस समय जिस भाव से परिणमन करता है, उस समय तन्मय है। इसलिए धर्मपरिणत आत्मा को धर्म समझना चाहिए।^{१०} इस धर्म (चारित्र अथवा साम्बभाव) से ही निर्वाण की प्राप्ति होती है।

१. तत्त्वसार, १७७

२. वही, भावव्याप्ति टीका, पृ० २४४

३. प्रबचनसार तात्पर्यवृत्ति, ८५

४. वही

५. 'जिन सत्त्वो मद्वे पञ्चकषायोहि बुद्धादो विनया ।

जीववि मोहोचचयो तस्या तस्य सप्तद्विषय ॥', प्रबचनसार, ८६

६. वही, तात्पर्यवृत्ति ध्याख्या, ८६

७. प्रबचनसार, ६०

८. 'किष्णा अरुहाचार्य.....सत्तेति ।

तेति विद्युद्धसमापणपद्धानास्य समालेख्य ।

उपसपमाधि सम्म जसो पित्तास वपसी ॥', प्रबचनसार ४-५

९. वही, तत्त्वप्रदीपिका तथा तात्पर्यवृत्ति, ४/५

१०. प्रबचनसार, ७-८

अथचरैस्मोला के अभिलेखों में जैन-तत्त्व-चिन्तन

श्री जगदीर कौशिक

जैन धर्म संसार के प्राचीन धर्मों में से एक है। देवेन्द्रमुनि^१ के अनुसार जैनाचार्य जैन धर्म को एक ऐसा उदार एवं लोकप्रिय धर्म बनाया चाहते थे, जिससे ब्राह्मण सत्कृति के अनुयायी भी आकर्षित हो पायें तथा जैन समाज धार्मिक तत्त्वों में भी किसी प्रकार का विरोध न आए। यदि जैनतर आचार्यों के द्वारा किसी प्रकार का विरोध आता था तो उसका जैनाचार्य शास्त्रार्थ के द्वारा परिहार करते थे। आलोच्य अभिलेखों में इस प्रकार के एकाधिक वर्णन प्राप्त होते हैं।^२

धर्म का स्वल्प—पउमचरिय में^३ जीवों की दया और कषायों के निग्रह को धर्म कहा गया है। स्वच्छन्द प्रवृत्ति को रोकना निग्रह है। आलोच्य अभिलेखों में^४ इस प्रकार के निग्रह की स्थान-स्थान पर चर्चा आई है। मोह और अमोह से रहित आत्मा के शुद्ध परिणाम को भावप्राप्त^५ में धर्म माना गया है। अभिप्राय यह है कि मोक्ष को जैन परम्परा में धर्म माना गया है। आलोच्य अभिलेखों में मोक्ष का युक्ति, कैवल्य, प्रमोक्ष इत्यादि शब्दों में उल्लेख किया गया है।^६

आत्मा—दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य को जो सदा प्राप्त हो वह आत्मा है। आलोच्य अभिलेखों में^७ द्वादशात्मा का उल्लेख हुआ है। सम्यग् दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य को मोक्ष का मार्ग माना गया है। इस रत्नत्रय के अभ्यास करने की शिक्षा या मत को स्याद्वाद या अनेकान्तवाद कहा जाता है। आलोच्य अभिलेखों में स्याद्वाद^८ और रत्नत्रय^९ की विविध स्थानों पर चर्चा हुई है।

नयवाद—सचमां द्रुष्टान्त के साथ ही साधर्म्य होने से जो बिना किसी प्रकार के विरोध के स्याद्वाद रूप परमागम में विभक्त अर्थ (साध्य) विशेष का व्यञ्जक (गमक) होता है, उसे नय कहते हैं।^{१०} आलोच्य अभिलेखों में नय का उल्लेख आया है^{११} और इसके नैयम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवम्भूत आदि सात भेद बतलाते हैं।^{१२}

नैयम—सामान्य विशेष के समुन्नत रूप का निरूपण नैयम नय है।

संग्रह—केवल सामान्य का निरूपण संग्रह नय है।

व्यवहार—केवल विशेष का निरूपण व्यवहार नय है।

ऋजुसूत्र—क्षयवर्ती विशेष का निरूपण ऋजुसूत्र नय है।

शब्द—ऊँड़ से होने वाली शब्द की प्रवृत्ति का अभिप्राय शब्द नय है।

१. साहित्य और सत्कृति, वाचपथी, १६७०, पृ० ५७

२. जैन शिलालेखसंग्रह, भाग १, ले० सं० ५६२, १६२, ५०

३. पउमचरिय, २६/३४

४. जं० सि० सं०, भाग १, ले० सं० ५६/२७

५. भावप्राप्त, ६१

६. जं० सि० सं०, भाग १, ले० सं० १०८/५८, १०५/७, १०५/५

७. वही, ले० सं० १०८/३६

८. वही, ५४/५४, ८२/१

९. वही, ५४/७१, ८२/४

१०. प्राप्तापीयांसा, १०६

११. जं० सि० सं०, भाग १, ले० सं० ५४/३

१२. वही, ११३

सर्वविषय—श्रुत्युत्पत्ति से होने वाली शब्द की प्रवृत्ति का अभिप्राय समन्वित नय है।

एकम्भूत—वर्तमानकालिक या तत्कालभावी श्रुत्युत्पत्ति से होने वाली शब्द की प्रवृत्ति का अभिप्राय एवम्भूत नय है।

प्रमाण और उसका विषय—व्याप्ताद के अन्तर्गत प्रमाण, उसका विषय (प्रमेय) तथा नय की विवेचना की जाती है। तत्त्वार्थ सूत्र में सम्यग्ज्ञान को प्रमाण माना गया है। सम्यग्ज्ञान के पाव भेद होते हैं—मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवल। आलोच्य श्रवण-वैश्वोत्ता के अभिलेखों में इनमें से श्रुत और केवलज्ञान का उल्लेख हुआ है।

ज्ञानज्ञान—जैन दर्शन की मान्यता के अनुसार श्रुत ज्ञानावरण का क्षयोपशम होने पर निकृष्यमाण पदार्थ जिसके द्वारा बुद्धा जाता है, ओो सुनुता है या सुनुता मान्य 'श्रुत' कहलाता है। तत्त्वार्थ सूत्र में श्रुत ज्ञान को परोक्ष प्रमाण माना गया है।^१ वह एक ज्ञान विशेष के अर्थ से सिद्ध है। पहले वेत्तनक्रिया का जन्म न होने के कारण, संप्रचा ज्ञान वृक्षिष्यपरम्परा से सुन-सुनकर ही प्राप्त होता था। शास्त्रों में निबद्ध होने के परचात् भी वह श्रुत संज्ञा से ही अभिहित होता रहा। जैनाचार्यों के अनुसार वे ही शास्त्र श्रुत कहनायेने, जिनमें भगवान् की दिव्य ध्वनि का प्रतिनिधित्व हुआ है।^२

केवलज्ञान—केवल शब्द का अर्थ एक या असहाय होता है।^३ ज्ञानावरण का विषय होने पर ज्ञान के अवान्तर भेद भिन्नकर ज्ञान एक हो जाता है। फिर उसे इन्द्रिय और मन के सहयोग की अपेक्षा नहीं होती, इसलिए वह केवल कहलाता है। उमात्वाति ने केवलज्ञान का प्रत्यक्ष प्रमाण के रूप में विवेचन किया है।^४

जैन परम्परा में सर्वज्ञता का सिद्धांत मान्य रहा है। केवलज्ञानी केवलज्ञान उत्पन्न होते ही लोक और अलोक दोनों को जानने लगता है।^५

केवलज्ञान का विषय सब द्रव्य और पर्याय है। मन को छोड़ शेष चार ज्ञान के अधिकारी केवली कहाते हैं—श्रुतकेवली, अवधिज्ञानकेवली, मनःपर्ययज्ञानकेवली और केवलज्ञानकेवली।^६ इनमें श्रुतकेवली और केवलज्ञानी का विषय समान है। दोनों सब द्रव्यों और सब पर्यायों को जानते हैं। इनमें केवल जानने की पद्धति का अन्तर है। श्रुतकेवली शास्त्रीयज्ञान के माध्यम से तथा कमदाः जानता है और केवलज्ञानकेवली उन्हें साक्षात् तथा एक साथ जानता है।

आलोच्य अभिलेखों में केवलज्ञान का पर्यायवाची 'अपवर्ग' शब्द भी प्राप्त होता है।^७ यह मूलतः न्याय दर्शन का शब्द है, न कि जैन दर्शन का। न्याय दर्शन के अनुसार अपवर्ग दुःखदायी जन्म से अव्यक्त विमुक्ति का नाम है।

पदार्थ के भेद—श्रवणवैश्वोत्ता के अभिलेखों में प्रमाण के विषय का पदार्थ शब्द से उल्लेख किया गया है।^८ श्रवणवैश्वोत्ता के आलोच्य अभिलेखों में यद्यपि पदार्थ के भेदों का स्वतंत्र रूप से उल्लेख नहीं हो पाया तथापि कर्म^९, निरन्तकर्म^{१०}, अङ्ककर्म^{११} आदि शब्दों से उनका परोक्ष रूप से उल्लेख हो जाता है।

कर्म का अर्थ है, जो जीव को परतन्त्र करे अथवा मिथ्यादर्शन आदि रूप परिणामों से मुक्त होकर जीव के द्वारा जो उपार्जन किये जाते हैं, वे कर्म हैं।

आत्मा का मूल स्वरूप अनन्त दर्शन-ज्ञान-चारित्र-वीर्य रूप शक्ति का शाश्वत उज्ज्वल पिण्ड है। परन्तु उन पौद्गलिक कर्मों के कारण वह विकृत हो जाता है। कर्म के सन्दर्भ में जैनाचार्यों का कथन है कि जिस प्रकार पौद्गलिक मविरा अमूर्तिक चेतना में विकार भाव उत्पन्न कर देती है। उसी प्रकार पौद्गलिक कर्म भी अमूर्त आत्मा को प्रभावित करते हैं। अविद्या, माया, वामना, मन, प्रकृति, कर्म, मोह,

१. अ. ० शि. ० म. ०, ४४, ३१, १०४, ६, ८

२. वही, १०८ ४८, १०४/७, १४

३. 'पदार्थ परीक्षित', तत्त्वार्थसूत्र, १/१०

४. सदा नृपलकिशोर प्राचार्य समन्तभद्र व्रत समीचीन वर्मेशान्ध, गीर्वाण मन्दि-र, दिल्ली, १९४४, १९, वृ. ४३

५. विश्वोपाश्रयकाम्या, भाषा ८४

६. 'प्रत्यक्षमस्यत्', तत्त्वार्थसूत्र, १/९

७. दमर्बकालिकसूत्र, ४/२०

८. स्थानांगसूत्र, ३/४१३

९. अ. ० शि. ० म. ०, भाग १, ले. ८० ८२/४

१०. वही, १०४/१८

११. वही, ४४/३३

१२. वही, १०४/३

१३. वही, १०८/७

मिथ्यादर्शन, अज्ञान—ये सभी शब्द समानार्थक हैं ।

आचार—आलोच्य अभिलेखों में आचार मंशा का उल्लेख प्राप्त होता है।¹ जैन परम्परा में आचार और विचार को समान स्थान दिया गया है। अहिंसाभूतक आचार एवं अनेकान्तधूलक विचार का प्रतिपादन जैन विचारधारा की विशेषता रही है। उपर्युक्त अभिलेखों में पञ्चाचार (श्रमणाचार)² और श्रावकाचार (एकादशाचार)³ का उल्लेख हुआ है।

श्रमणाचार (पञ्चाचार)—श्रमण के व्रत महाव्रत अर्थात् बड़े व्रत कहलाते हैं। क्योंकि वह हिंसादि का पूर्णतः त्यागी होता है। श्रावक, उपासक, देशविरत, सागार, श्राद्ध, देससयत आदि शब्द एक ही अर्थ के द्योतक हैं। श्रावक के व्रत अनुव्रत अर्थात् छोटे व्रत कहलाते हैं क्योंकि वह हिंसादि का अक्षतः त्याग करता है। सर्वविरति अर्थात् सर्वत्याग रूप महाव्रत पाँच हैं— (१) सर्वप्राणातिपात-विरमण (२) सर्वमृषावाद-विरमण (३) सर्ववदतादान-विरमण (४) सर्वमैवून-विरमण (५) सर्वपरिग्रह-विरमण। इन पाँच महाव्रतों को ही श्रमणवैस्वोला के आलोच्य अभिलेखों में पञ्चाचार कहा गया है।⁴ प्राणातिपात अर्थात् हिंसा का सर्वतः विरमण यानि पूर्णतः त्याग सर्वप्राणातिपात-विरमण कहलाता है। इसी प्रकार मृषावाद अर्थात् झूठ, वदतादान अर्थात् चोरी, मैवून अर्थात् कामभोग और परिग्रह अर्थात् सग्रह अथवा आत्मिक का पूर्णतः त्याग क्रमशः सर्वमृषावाद-विरमण, सर्ववदतादान-विरमण, सर्वमैवून-विरमण और सर्वपरिग्रह-विरमण कहलाता है।

श्रावकाचार—जैन आचारशास्त्र में व्रतधारी-गृहस्थ श्रावक, उपासक, अनुव्रती, देशविरत, सागार आदि नामों से जाना जाता है। चूंकि वह श्रद्धापूर्वक अपने गुरुजनों अर्थात् श्रमणों से निर्ग्रन्थ-प्रवचन का श्रवण करता है। अतः उसे श्राद्ध अथवा श्रावक कहते हैं। श्रमण वर्ग की उपासना करने के कारण वह श्रमणोपासक अथवा उपासक कहलाता है। अनुव्रतरूप एकदेशीय अर्थात् अपूर्ण सयम अथवा विरति धारण करने के कारण उसे अनुव्रती, देशविरत, देशमयमी अथवा देससयत कहा जाता है। चूंकि वह आगार अर्थात् घरवाला है— उसने गृह-त्याग नहीं किया है। अतः उसे सागार, आगारी, गृहस्थ, गृही आदि नामों से पुकारा जाता है। श्रावकाचार से सम्बन्धित ग्रन्थों अथवा प्रकरण में उपासक धर्म का प्रतिपादन तीन प्रकार से किया गया है— (१) बारह व्रतों के आधार पर (२) स्यारह प्रतिमाओं के आधार पर (३) पक्ष, चर्चा अथवा निष्ठा एवं माघन के आधार पर। उपासकवशात्, तत्त्वायसूत्र, रत्नकरण्ड-श्रावकाचार आदि में सल्लेखना महित बारह व्रतों के आधार पर श्रावक धर्म का प्रतिपादन किया गया है। आचार्य कुन्दकुन्द ने चारित्रप्राप्त में, स्वामी कातिकेय ने अनुप्रेक्षा में एवं आचार्य वसुनन्दि ने वसुनन्दि-श्रावकाचार में स्यारह प्रतिमाओं के आधार पर श्रावक-धर्म का प्ररूपण किया है। इन एकादश श्रावकाचारों का आलोच्य अभिलेखों में भी उल्लेख मिलता है। कुन्दकुन्द⁵ और वसुनन्दि⁶ श्रावकों के स्यारह श्रेणों का वर्णन किया है। दार्शनिक, प्रतिक, सामयिकी, श्रोत्रधोपवामी, सचित्तविरत, राष्ट्रकृतविरत, ब्रह्मचारी, आरम्भविरत, परिग्रहविरत, अनुमतिविरत और उद्दिष्टविरत— ये श्रावकों के स्यारह श्रेणें हैं। इन स्यारह प्रतिमाओं के आधार पर एकादश श्रावकाचार बतलाये गये हैं।

सल्लेखना—श्रावनाचारों में से एक आचार सल्लेखना भी है। जिसका आलोच्य अभिलेखों में उल्लेख हुआ है।⁷ जीवन के अन्तिम समय में अर्थात् मृत्यु आने के समय तप विशेष की आराधना करना सल्लेखना कहलाता है। इसे शास्त्रीय परिभाषा में अपचिम-मारणान्तिक सल्लेखना कहते हैं। मारणान्तिक सल्लेखना का अर्थ होता है—सरणान्त के समय अपने भूतकालीन समस्त कृत्यों की सम्यक् आलोचना करके धारीर्य व कषामादि को क्षुब्ध करने के निमित्त की जाने वाली सबसे अन्तिम तपस्या। सल्लेखनापूर्वक होने वाली मृत्यु को जैन आचार-शास्त्र में समाधिमरण कहा गया है। जब धारीर्य भारभूत हो जाता है तब उससे मुक्ति पाना ही श्रेष्ठ होता है। ऐसी अवस्था में बिना किसी प्रकार का क्रोध किए प्रणाल एवं प्रमत्तचित्त से आहारादि का त्याग कर आत्मिक चिन्तन करते हुए समाधिपूर्वक प्राणोत्सर्ग करना सल्लेखना व्रत का महान् उद्देश्य है।

ज्ञानाचार—अपनी शक्ति के अनुसार निर्मल किए गए सम्मन्धर्शनादि में जो यत्न किया जाता है, उसे आचार कहते हैं।⁸ उपर्युक्त

१. अ. ० नि. ०, १०४/२

२. वही, ११३

३. वही, १०८

४. वही, ११३

५. चरितसार, ३/३

६. वसुनन्दि-श्रावकाचार, ४

७. अ. ० नि. ०, भाग १, से. ० ४४, १०८/६२

८. सागर-वर्णन, ७/३४

आचार्यों के अतिरिक्त सम्बन्धर्षणाचार, ज्ञानाचार, चारिमाचार, तपाचार और धीमाचार आदि पाँच आचार^१ और बतलाये हैं। इनमें से आलोच्य अभिलेखों में ज्ञानाचार^२ का उल्लेख हुआ है।

तप और समाधि—सत्यज्ञानरूपी नेत्र को धारण करने वाले साधु के द्वारा जो कर्मरूपी जैन को दूर करने के लिए तपा जाता है उसे तप कहते हैं।^३ अथगवेत्तोला के आलोच्य अभिलेखों में तप^४ और उसके बारह प्रकारों (द्वाषड तप)^५ का उल्लेख हुआ है।

जैनो में 'अनैकार्य निषण्डु' में 'षेडसथ समाधानं समाधिरिति गच्छते' कहकर चित्त के समाधान को ही समाधि कहा है।^६ उपर्युक्त अभिलेखों में समाधि^७ और उसके भेदों (सचिकत्सक और निचिकत्सक)^८ का एकाधिक बार उल्लेख हुआ है।

व्रत—हिंसा, असत्य, चोरी, अशुद्ध और परिग्रह से निवृत्त होना व्रत है।^९ आचार्य के अनुसार किन्ही पदार्थों के सेवन का अथवा हिंसादि अशुद्ध कर्मों का नियत या अनियत काल के लिए संकल्पपूर्वक त्याग करना व्रत है।^{१०} अथगवेत्तोला के अभिलेखों में व्रत का कई स्थलों पर उल्लेख आया है।^{११} एक अभिलेख में आचको के अशुव्रत या एकषेवस्रत तथा साधुजो के महाव्रत या सर्वेवस्रत—इन दो भेदों का उल्लेख मिलता है।^{१२}

देवी-देवता—आत्मा के ज्ञानरूप का विग्वर्शन कराने वाला कोई जीवाचार्य या राजा ऐसा नहीं हुआ, जिसने भगवान् के चरणों में स्तुति-स्तोत्रों के पुष्प न बिखेरे हो। जैनो में देवी-देवताओं की पूजा-स्तुति होती रही है, ऐसा अथगवेत्तोला के अभिलेखों के साक्ष्य से प्रमाणित होता है। आलोच्य अभिलेखों में अनेक जैन-अजैन देवी-देवताओं के उल्लेख मिलते हैं। इनकी सूची इस प्रकार है—धूर्जट (शिव)^{१३}, महेश्वर^{१४}, वन-देवता^{१५}, निमुवनतिलक^{१६}, शासनदेवता (चौबीस तीर्थंकर)^{१७}, परमेस्वर^{१८}, सरस्वती^{१९}, पद्मावती^{२०} आदि।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अथगवेत्तोला के आलोच्य अभिलेखों में धर्म, धर्शन तथा आचार के विविध पक्षों को व्यवस्थित रूप में प्रस्तुत किया जा सके।

१. प्रथमसारा, २०२

२. जं० लि० स०, भाग १, ले० स० ११३

३. पद्यमणि व्रत पद्यचिन्तामणि, १/४८

४. जं० लि० स०, भाग १, ले० स० ४४/६६, १०८/६०, १०४/१६

५. वही, ११३

६. धनञ्जयनाममाला सभाष्य, श्लोक १२४, पृ० १०४

७. जं० लि० स०, भाग १, ले० स० १०८/४४

८. वही, १०८/२४, १०८/३०

९. तत्पार्थसूत्र, ७१

१०. सामार-धर्मसूत्र, २, ८०

११. जं० लि० स०, भाग १, ले० स० ४४, १०४, १०८

१२. वही, १०८/६०

१३. वही, ४४/८, १०४/४४

१४. वही, ४४/१८

१५. वही, ४४/४

१६. वही, १०४/४६

१७. वही, ४४/१०

१८. वही, ४४/१७

१९. वही, ४४/१७, १०४/४४

२०. वही, ४४/६, ४४/१२

प्रमाणमीमांसा : एक अध्ययन

श्री श्रीचन्द चोरड़िया

एक विवेचन

आत्मा का स्वरूप-गुण चैतन्य है। आत्मा से भिन्न अङ्ग पदार्थों में यह लक्षण प्राप्त नहीं होता है। अतः यह चैतन्य गुण अङ्ग पदार्थों से आत्मा को भिन्न करने वाला होता है। ज्ञान और दर्शन की प्रवृत्ति को उच्योच्य कहते हैं।^१ चैतन्यलक्षण उपयोग रूप होता है। आत्मा के अनन्त गुणों में यह चैतन्यलक्षण उपयोग ही ऐसा असाधारण गुण है जिससे आत्मा लक्षित होता है।^१

वस्तु में दो प्रकार के गुण होते हैं—सामान्य गुण और विशेष गुण।^२ सामान्य गुण का प्राप्ति दर्शन और विशेष गुण का प्राप्ति ज्ञान है। दर्शन को निराकारोपयोग तथा ज्ञान को साकारोपयोग भी कहा जाता है। दर्शन का काल विषय और विषयी के सन्निपात के पहले है,^३ जिसमें अर्थ का प्रतिभास नहीं होता है।^४ दार्शनिक ग्रन्थों में दर्शन का काल विषय और विषयी के सन्निपात के अनन्तर है।^५ इस कारण से ही पदार्थ के सामान्यावलोकन के रूप से दर्शन की प्रसिद्धि हुई।^६ बौद्धों के द्वारा मानित निश्चल्य ज्ञान और नैयायिकादि सम्मत निश्चल्य प्रत्यक्ष नहीं है।

प्रमाण का लक्षण

ज्ञान के द्वारा वस्तु की विशेष अवस्थाओं का ज्ञान होता है। जिन ज्ञान का प्रतिभासित पदार्थ ठीक उसी रूप में मिल जाय जिस रूप में कि उसका बोध हुआ है। वह ज्ञान प्रमाण कहलाता है।^७ ज्ञान की तरह दर्शन वस्तुस्पर्शी न होने के कारण प्रमाण की कोटि में नहीं रखा जाता है। वह सामान्य अज्ञा का भी मात्र आलोचन ही करता है, निश्चय नहीं। जिस ज्ञान का प्रतिभासित पदार्थ जैसा का तैसा मिल जाता है, वह अविसर्वादी ज्ञान सत्य है और प्रमाण है।^८

यद्यपि आगमिक क्षेत्र में जो ज्ञान मिथ्यादर्शन का सहचारी है वह मिथ्या है और जो ज्ञान सम्यग्दर्शन का सहभागी है वह सम्यक् कहलाता है,^९ परन्तु दार्शनिक परम्परा साहित्य के अनुसार प्रतिभासित विषय का अव्यभिचारी होना ही प्रमाणता की कुञ्जी है।^{१०}

प्रमीयते तेन सत्यमात्रम् अर्थान् जिसके द्वारा पदार्थों का ज्ञान हो, उसे प्रमाण कहते हैं। ऐसा भी कहा जा सकता है जो प्रमा का साधकतम कारण हो, वह प्रमाण है। जानना या प्रमापक क्रिया चेतन है, अतः उसमें साधकतम उसी का गुण-ज्ञान ही हो सकता है। इन्द्रिय-सन्निकर्षादि स्वयं अचेतन है, अतएव अज्ञान रूप होने के कारण प्रमिति में साक्षात्करण नहीं हो सकते।^{११} अथकार की निवृत्ति में दीपक की

१. 'उच्योच्यलक्षणो जीवः', जैनसिद्धांतवैयर्थिका, प्र० २

२. 'उद्दिष्टदासाधारणधर्मवचनम्—रसवत्', प्रमाणमीमांसा, १/१

३. प्रमाणमीमांसा, १/१

४. 'विषयविषयिण्यन्तारात् पूर्वार्थसा इत्यर्थः', प्रवला टी०, १४६

५. बहुवृत्त्यसं टीका, मा० ४३

६. 'विषयविषयिण्यन्तारात् अति दर्शन सवर्ति', सर्वार्थसिद्धि, १/३५

७. 'विषयाकार एवास्त, प्रमाण तेन मीयते', प्रमाणतनुष्कय, प्र० २४

८. प्रमेयरत्नमासा, १/१

९. 'यथाविश्रुतवास्तव्यं तत् प्रमाणात्', सिद्धिचि०, १/२०

१०. गरीतुल

११. 'प्रकर्षेण संशयाविविधवच्छेदेन मीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्त्व वेग तत्त्वमात्र प्रमाया साधकत्वम्', प्रमाणमीमांसा, १/१

१२. 'सन्निकर्षादिरज्ञानाय प्रामाण्यमनुपपन्नमर्थान्तरवत्', लघु० इववृत्ति, १/३

तद्वद् अमाननिवृत्ति में प्रमाण ही साधकतम होता है। ज्ञानाति किया जानने रूप किया ज्ञान युग की पर्याय है, अतः उसमें अव्यवहित कारण ज्ञान ही हो सकता है। हितप्राप्ति और अहितपरिहार करने में समर्थ प्रमाण ही हो सकता है।^१

स्वरूप की दृष्टि से प्रत्येक ज्ञान अविस्मरणीय होता है, चाहे संघर्ष, विपर्यय, अनव्यवसाय रूप में क्यों न हो।^२ यह नियम नहीं है कि ज्ञान चटपटाई पदार्थों की तरह अज्ञात रूप में उत्पन्न हो जाय और पीछे मन आदि के द्वारा उसका ग्रहण हो। यदि ज्ञान अपने स्वरूप को न जाने तो उसके द्वारा पदार्थ का बोध भी नहीं हो सकता। अतः सत्यवादि ज्ञानों में भी ज्ञानाद्य का अनुभव अपने आप उसी ज्ञान के द्वारा होता है। जो ज्ञान स्वरूप का ही प्रतिभास करने में असमर्थ है, वह पर का अवबोधक कैसे हो सकता है।^३

स्वरूप की दृष्टि से सभी ज्ञान प्रमाण हैं। प्रमाणता और अप्रमाणता का विभाग बाह्य अर्थ की प्राप्ति और अप्राप्ति से संबंध रखता है। स्वरूप की दृष्टि से न कोई ज्ञान प्रमाण है और न प्रमाणभास।^४

आचार्यों ने प्रमाण के लक्षण में स्वपरावभासक विषय दिया है। उस तत्त्वज्ञान को भी प्रमाण कहा है जो एक साथ सबका अवभासक होता है। ज्ञान चाहे अपूर्व पदार्थ को जाने या गृहीत अर्थ को, वह स्वार्थव्यवसायात्मक होने से प्रमाण ही है।^५ कतिपय आचार्यों ने अविवर्तमान को प्रमाणता का आधार माना है।^६

उत्तरकालीन जैन आचार्यों ने प्रमाण का लक्षण—सम्बन्धान और सम्बन्धनिर्णय किया है अर्थात् जिसके द्वारा पदार्थ का यथार्थ रूप से निर्णय किया जाता है, उसे प्रमाण कहते हैं।^७

यथार्थ ज्ञान प्रमाण है। ज्ञान और प्रमाण का व्याप्य-व्यापक संबंध है। ज्ञान व्यापक है और प्रमाण व्याप्य है। ज्ञान यथार्थ और अवयवार्थ दोनों प्रकार का होता है। सम्यक् निर्णायक ज्ञान यथार्थ होता है और सद्य, विपर्यय आदि ज्ञान अवयवार्थ। प्रमाण केवल यथार्थ-ज्ञान होता है। वस्तु का सत्यवादि से रक्षित जो निश्चित ज्ञान होता है, वह प्रमाण है।

प्रमाण सामान्य लक्षण की तात्त्विक परम्परा के उपलब्ध इतिहास में कथाव का स्थान प्रथम है। उन्होंने अनुव्यवस्थित कहकर प्रमाण सामान्य का लक्षण कारण-बुद्धि-मूलक सूचित किया है। आचार्य बाल्म्यायन ने उपलब्धितुल्य को प्रमाण सामान्य का लक्षण कहा है।^८ संभवतः उन्होंने उपलब्ध रूप फल की ओर दृष्टि न रखकर ऐसा कहा हो। बाचस्पति मिश्र ने अर्थ पद का संबंध जोड़कर प्रमाण सामान्य का लक्षण सूचित किया।^९ प्रमाण सामान्य का यह लक्षण बाद के सभी न्याय-वैशेषिक दर्शनों में मान्य है।^{१०}

उपप्लुत प्रमाण-सामान्य की परिभाषा में स्वपरप्रकाशत्व की चर्चा का विवेचन नहीं मिलता, न सम्यक् रूप से जानने की क्रिया का उल्लेख है।^{११} अतः प्रमाण-सामान्य लक्षण सम्यक् प्रकार से चर्चित नहीं होता है।

यद्यपि प्राकार (सीमासक) में अनुवृत्ति मात्र की ही प्रमाण माना है^{१२} तथा कुमारिल भट्ट ने अनविधितार्थवन्तु को प्रमाण माना है,^{१३} परन्तु इस लक्षण से भी स्वपरप्रकाशत्व का बोध नहीं होता है।

१. 'हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थ हि प्रमाण ततो ज्ञानमेव तत्', पटीशानुब, १/२

२. 'चायप्रमेयावेकार्या प्रमाणामानिष्ठुवा।

बहिर्मेयावेकार्या प्रमाण तलिन च हे ॥', आचम्योमाभा, ७३

३. 'प्रमेय नाख्या बहुभासीति यथार्थत्वस्य', धिष्ठुन्याय, ०. १/१

४. 'अर्थ ज्ञान स्वार्थवसा प्रमाणमेव, न प्रमाणभासतम्।

बहिर्स्वविशया तु किञ्चित् प्रमाण, किञ्चित् प्रमाणभासतम् ॥', प्रमाणनयन-बालोकाकार, १/१६

५. 'प्रमाण स्वपराप्राप्ति ज्ञान बाधविनिर्जितम्', न्यायावतां ३०० १

'स्वपरावभासक यथा प्रमाण बुद्धि बुद्धिलक्षणम्', ३० ३५०, ६३

६. 'प्रमाणावित्वादिज्ञान अनविधितार्थाधिगमलक्षणम्', अष्टमह्वी, ५० १७

७. 'सम्बन्धान प्रमाण', न्यायवैशेषिका

'सम्बन्धनिर्णय प्रमाणम्', प्रमाणमीमांसा, १/२

८. न्यायभाष्य, १/१/३

९. तात्पर्य, ५० २१

१०. न्यायकुं, ४/१/१५

११. 'स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्', तत्त्वार्थशेखर, १/१०, ७७

१२. 'अनुवृत्तिश्च प्रमाणम्', गृही, १/१ ५

१३. 'अनविधितार्थवन्तु प्रमाणम्' इति गृहीभासका बाहु, १, कि० पञ्चो, २०

बीड़ दर्शन में प्रमाण सामान्य के लक्षण स्वसंश्लिष्ट, अग्रुत्तिसामर्थ्य, अविसर्वादिष्य आदि उपलब्ध होते हैं, परन्तु प्रमाण के इस लक्षण से सम्यक् रूप से निर्णय नहीं होता है अर्थात् स्वपरप्रकाशत्व नहीं करते हैं। यद्यपि बीड़ों द्वारा मानित जो प्रमाण का लक्षण स्वसंश्लिष्ट किया गया है, उसका एक या दूसरे रूप में अन्य दार्शनिकों पर प्रभाव अवश्य पड़ा। जैनैतर दर्शनों ने सिर्फ बीड़दर्शन में ही स्वसंश्लिष्ट विचार का प्रवेश हुआ। वस्तुतः बीड़ दर्शन की इस परिभाषा से ज्ञानसामान्य में स्वपरप्रकाशत्व का संकेत अवश्य उपलब्ध हुआ।^१

बीड़ दर्शन में प्रमा के करण के रूप में साधक्य, तदाकारता को स्वीकृत किया है।^२ परन्तु अर्थाकारिता ज्ञान के साथ अन्यत्र और व्यतिरेक न होने से प्रमा के करण के रूप में प्रयोजक नहीं हो सकती।^३ अर्थाभाव में भी उस वस्तु का ज्ञान हुआ देखा जाता है। सीप में चाँदी का प्रतिभास करने वाला ज्ञान प्रतिभास के अनुसार बाह्यार्थ की प्राप्ति न होने के कारण प्रमाण कोटि में नहीं डाला जा सकता।^४ संशय, विपर्यय, अनव्यवसाय—ये ज्ञान भी तो अततोत्पत्ता पक्षधर्माकार ही होते हैं।^५

संशय, विपर्यय, अनव्यवसाय—इनके द्वारा वस्तु का यथार्थ रूप से निर्णय नहीं किया जाता है, अतः आचार्यों ने इन्हें प्रमाण से वञ्चित किया है।^६ प्रमाण के अन्य लक्षणों में पाये जाने वाले निश्चित, बाधवर्जित, अदुष्टकारणज्यत्व, लोकसम्मतत्व, अव्यभिचारी और व्यवसायात्मक विशेषण सम्प्रदाय प्रमाण—इस एक ही विशेष पद से गृहीत हो जाते हैं।

जैनैतर व्याकरण में कहा है—साधकतम करण, इस परिभाषा के अनुसार प्रमाण सन्दर्भ करण साधन है, अतः कर्त्ता-प्रमाता, कर्म-प्रमेय और क्रिया-प्रमिति प्रमाण नहीं होते।^७ यद्यपि यही आत्मा प्रमितिक्रिया में व्याप्त होने के कारण प्रमाता कहलाता है^८ और वह फिर भी पर्याय की दृष्टि से यदि प्रमिति क्रिया में साधकतम हो तो प्रमाण कहलाता है।^९ आचार्यों ने प्रमिति, प्रमाण और प्रमाता को द्व्यव्युष्टि से अभिन्न माना है। प्रमाण शब्द का करणार्थक ज्ञान पद शब्द के साथ सामानाधिकरण्य भी सिद्ध हो जाता है।^{१०} इन्द्रियादि सामग्री ज्ञान की उत्पत्ति में तो साक्षात् कारण होती है परन्तु अर्थव्यतिथि (प्रमा) में साधकतम करणज्ञान ही होता है। ज्ञान को उत्पन्न किये बिना वह सीधे अर्थोपपत्ति नहीं कर सकती। प्रमा भावसाधन है और वह प्रमाण का कल है जबकि ज्ञान करण साधन और स्वयं करणभूत प्रमाण है।^{११}

युगप्रधान आचार्य श्री तुलसी ने जैनसिद्धांतदीपिका में कहा है—यथार्थनिर्णयिज्ञान प्रमाणम् अर्थात् जिसके द्वारा पदार्थ का सम्यक् रूप से निर्णय किया जाता है।^{१२} उसे प्रमाण कहते हैं। अतः सम्प्रज्ञान ही एकात रूप से प्रमाण हो सकता है।

यद्यपि दिग्गम्बर सम्प्रदाय के कतिपय आचार्यों ने बाराबाहिक और गृहीतप्राप्ती ज्ञान को प्रमाण नहीं माना है^{१३} परन्तु श्वेताम्बर सम्प्रदाय का कहना है कि ज्ञान की प्रमाणता का आधार अविसर्वाद या सम्यग्ज्ञान है, वह चाहे गृहीतप्राप्ती हो चाहे अगृहीतप्राप्ती। आधिक तात्पर्य में मतभेद न होने के कारण भी दिग्गम्बर-श्वेताम्बर आचार्यों के प्रमाण के लक्षण में शान्दिक भेद है। सभ्यतः यह भेद किसी अङ्ग में विचार विकास का सूचक और तत्कालीन भिन्न साहित्य के अम्यास का परिणाम है।

१. 'स्वसंश्लिष्ट, कल वाल तद्रूपपारदर्शनत्व'।

विषयद्वारा एवास्व प्रमाण नैव मीयते।', प्रमाणन०, १/१०

२. 'स्वपरव्यवसायिज्ञान प्रमाणम्', प्रमाणन०, १/२

३. 'प्रमाण तु साधक्य, योग्यता वा।', तत्त्वार्थसंगोष्ठात्मक, १३/४४

४. 'सर्वव्यवसायतिरेकानुभावाच्च', परिभाषा, पृ० १

५. 'अनुभवसौम्यकोटिप्रतीतिप्रत्यय सत्त्व', प्रमाणमीमांसा, १/५

६. अदुष्टहृत्वी

७. 'तल निषय' न सत्ताअभ्यवसायाविकल्पद्वयार्हित ज्ञानम्। ततो निषय-पदेनाज्ञानस्यैन्द्रियसमिपं यदि, ज्ञानरूपस्यापि सत्तायामेव प्रमाणत्वनिषेधः।',

प्रमाणमीमांसा, १/२

८. प्रमेयकमलार्थश्च

९. जैनसिद्धांतदीपिका, पृ० ६

१०. व्यापदीपिका, पृ० १

११. वही

१२. 'तस्याज्ञानरूपस्य प्रमेयार्थवत् स्वपरपरिच्छिन्नी साधकतमत्वाभावात्-प्रमाणस्यायोगात् तत्परिच्छिन्नी साधकतमत्वस्य अज्ञानविरोधिना ज्ञानेन व्यापत्वात्',

प्रमेयकमलार्थश्च, पृ० ८

'प्रमाणं स्वार्थनिर्णयित्वयाव ज्ञानम्', सप्तमिटीका, पृ० ५९

१३. 'सत्तावधिद्वयिण्येयं यथार्थनिर्णयिते इत्येव ज्ञानं प्रमाणम्', जैनसिद्धांतदीपिका, पृ० ६

१४. 'गृहीतमगृहीतं वा यदि स्वार्थं व्यवस्थिति।

सर्व लोके न सास्तेषु विजहाति प्रमाणात्', तत्त्वार्थसंगोष्ठा, १/१०/७८

आचार्य हेमचन्द्र ने पुराने आचार्यों द्वारा मानित स्व, अपूर्व, अनविनत आदि सबको न रखकर सम्मर्थाभिर्नयः प्रमाणम् कहा है। आचार्य विद्यानंद ने अम्भास के स्थान में व्यवसाय अथवा निष्पत्ति पर रखकर विशेष अर्थ समाविष्ट किया है। यह समंततम् के लक्षण का कब्जास्तर प्राप्त मालूम होता है।^१

एक ही प्रमेय में अनेक प्रमाणों की प्रवृत्ति को प्रमाणसंस्वर कहते हैं। बोझों का कहना है कि जिस विचलित पदार्थ से कोई एक प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न हुआ है, वह पदार्थ दूसरे क्षण में नियमितः नष्ट हो जाता है, अतः किसी भी अर्थ में ही, ज्ञान की प्रवृत्ति का अवसर ही नहीं है।^२ पर उनका यह कहना यथोचित नहीं है। पदार्थ एकांत रूप से क्षणिक नहीं हो सकता है। उसे कर्थाचित् नित्य और सामान्य-विशेषात्मक कहा जाता है। यही प्रमाण का विषय होता है। पदार्थ अनतर्थात्मक होता है। वस्तु के कतिपय अंशों के निश्चित होने पर प्रगृहीत अंशों की जानने के लिए प्रमाणांतर को अवकाश ही रहता है। अतः अनिश्चित अस के निश्चय में अथवा निश्चितांश में उपयोग विशेष हो जाने पर ही प्रमाणसंस्वर माना जाता है।^३

नैययिक का कहना है कि यदि इष्टिवादि कारण कलाप मिलते हैं तो प्रमाण की प्रवृत्ति अवश्य ही होगी। उन्होंने प्रत्येक अवस्था में प्रमाणसंस्वर स्वीकृत किया है। जैन दर्शन में अवग्रह-ईहा-अवाय-धाराणा ज्ञानों के ध्रुव और अग्रध्रुव भेद भी किये गये। नित्यानित्य पदार्थों में सजातीय या विजातीय प्रमाणों की प्रवृत्ति और सवाद के आधार पर उनकी प्रमाणता को स्वीकार करते ही हैं। विशेष परिच्छेद के अभाव में भी यदि सवाद है तो भी प्रमाणता अवश्य ही होगी।

यद्यपि कतिपय स्थलों पर गृहीतवाही ज्ञान को प्रमाणाभास में अंतर्भूत किया है। प्रमाण के लक्षण में दिग्भ्रम आचार्यों ने अपूर्वार्थ पद या अनविनत विशेषण दिया है, इस कारण इसे प्रमाणाभास में रखा है। वास्तव में प्रमाण का लक्षण सम्मर्ग्य का निर्णय करना है, अपूर्वार्थाप्राप्ति नहीं।^४ पदार्थ के नित्यानित्य होने के कारण उसमें अनेक प्रमाणों की प्रवृत्ति होने में किसी भी प्रकार की बाधा नहीं होती।^५

प्रमाण का प्रामाण्य

प्रमाण सत्य होता है, इसमें कोई द्वैध नहीं, फिर भी सत्य की कसौटी सबकी एक नहीं है। ज्ञान की सत्यता या प्रामाण्य के नियामक तत्त्व भिन्न-भिन्न माने जाते हैं।^६ जैन दृष्टि के अनुसार वह प्रामाण्य है। प्रामाण्य का अर्थ है—ज्ञान की सत्य के साथ संगति।^७

आचार्य विद्यानंद अवाचित तत्त्व, बाधक प्रमाण के अभाव या कथनों के पारस्परिक सामञ्जस्य को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं।^८ ज्ञान तब तक सत्य नहीं होता, जब तक वह कलदायक परिणामों द्वारा प्रामाणिक नहीं बन सकता। यह भी सार्थक सत्य नहीं है। इसके बिना भी सत्य के मास ज्ञान की संगति होती है। क्वचित् 'यह सत्य की कसौटी बनता है' इसलिए यह अमान्य भी नहीं है।

प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति परतः होती है। ज्ञानोत्पादक सामग्री में मिलने वाले गुण और दोष क्रमशः प्रामाण्य और अप्रामाण्य के निमित्त बनते हैं।^९ अर्थ का परिच्छेद प्रमाण और अप्रमाण दोनों में होता है। किन्तु अप्रमाण (सहाय-विपर्यय) में अर्थ-परिच्छेद यथार्थ नहीं होता और प्रमाण में वह यथार्थ होता है।

विषय की परिचित दशा में ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता होती है, विषय की अपरिचित दशा में प्रामाण्य का निश्चय परतः होता है।^{१०} अस्तु, प्रामाण्य का निश्चय स्वतः और परतः होता है, यह विभाग विषय (श्राद्ध वस्तु) की अपेक्षा से है।^{११} ज्ञान के स्वल्प ग्रहण की अपेक्षा उसका प्रामाण्य निश्चय अपने आप होता है।

अस्तु, प्रमाण जिस पदार्थ को जिस रूप में जानता है, उसका उसी रूप में प्राप्त होना अर्थात् प्रतिभास विषय का अर्थभिचारी होना

१. 'समाधनुषचरितविसमाहित प्रमाणस्य मलमलमिच्छता निर्णय प्रमाणमेष्टम् इति', प्रमाणमीमांसा, १, ८

२. 'प्रमाणस्य विषयो द्रव्यपदार्थात्मक वस्तु', प्रमाणमीमांसा, १, ३०

३. 'उपयोगनिर्वाहार्थे प्रमाणसंस्वरान्म्युपयुज्यात्', अष्टमहंसी, ५०, ४

४. 'प्रहीत्यमाध्यायिण इव गृहीतवादिणोऽपि वाप्रामाण्यम्', प्रमाणमीमांसा, १/४

५. जैनमिहिरटीपिका, ५०, ६

६. तत्त्वावधारकोपनिषद्, ५०, १७२

७. 'प्रमेय मायया गृह्यतीति यथार्थत्वमस्य', विजुत्यावकनिका, १/११

८. तत्त्वावधारकोपनिषद्, ५०, १७२

९. प्रमाणनवतत्त्वमीमांसाकार, १/२०

१०. 'अवगम्य विचारः विषयादेशया, स्वल्पे तु सर्वत्र स्वत एव प्रामाण्यनिश्चयः', ज्ञानविजु

११. 'तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्च', परीक्षासूत्र, ५०, १

प्रामाप्य कहलाता है।¹ प्रामाप्य हो या अप्रामाप्य, उसकी उत्पत्ति पर से होती है।² ज्ञप्ति की अभ्यास दशा में स्वतः और अनभ्यास दशा में परतः होती है। जिन स्थानों का हमें परिचय है उन जलाशयादि में होने वाला ज्ञान अपने आप अपनी प्रमाणता और अप्रमाणता की सूचित करता है। इसके विपरीत अपरिचित स्थानों में होने वाले जलज्ञान की प्रमाणता का ज्ञान 'यगहारीयों' का पानी भरकर माना, मेडकों का शब्द करना अथवा कमल की गंध आना, आदि जल के अविनाशायी स्वतः-प्रमाणभूत ज्ञानों से ही होता है।³

यद्यपि बीमासा दर्शन का प्रमाण की उत्पत्ति के विषय में यह अभिप्राय है कि जिन कारणों से ज्ञान उत्पन्न होता है उससे अतिरिक्त किसी अन्य कारण की प्रमाणता की उत्पत्ति के अपेक्षा नहीं होती।⁴ पर उनका यह कहना उचित नहीं है, क्योंकि कोई भी सामान्य अपने विशेषों में ही प्राप्त हो सकता है। दोषवान् कारणों से उत्पन्न होने के कारण अप्रामाप्य परतः मानने की तरह आपकी गुणवान् कारणों से उत्पन्न होने के कारण प्रामाप्य की भी परतः मानना चाहिए। प्रामाप्य हो अथवा अप्रामाप्य, उनकी उत्पत्ति परतः ही होगी।⁵

सर्ववर्णनसंग्रह में कहा गया है कि सांख्य प्रामाप्य और अप्रामाप्य⁶ दोनों को स्वतः तथा बोद्ध अप्रामाप्य को स्वतः⁷ और प्रामाप्य को परतः मानता है। पर उनके मूल ग्रन्थों में इन पक्षों का उल्लेख नहीं मिलता है। आपाचं क्षतिरक्षित ने बौद्धों का पक्ष अनियमबाध के रूप में रखा है अर्थात् जो प्रामाप्य और अप्रामाप्य दोनों को अवस्था विशेष में स्वतः और अवस्था विशेष में परतः मानने का है,⁸ सांख्य दर्शन में इसका कोई उल्लेख नहीं मिलता है।

नैयायिक दोनों को परतः मानते हैं। ये कहते हैं कि वेष की प्रमाणता ईश्वरकर्तृक होने से परतः है,⁹ पर उनका यह ऐकात्मिक दृष्टिकोण ठीक नहीं है। प्रमाणता या अप्रमाणता सर्वप्रथम तो परतः ही गृहीत होती है। गुण और दोष—दोनों ही वस्तु के वर्ण हैं। यदि काचकामलादि दोष हैं तो निर्मलता चक्षु का गुण है। अतः गुण और दोष रूप कारणों से उत्पन्न होने के कारण प्रमाणता और अप्रमाणता—दोनों ही परतः कारणों चाहिए। ज्ञप्ति के विषय में पहले कहा जा चुका है कि वे अभ्यास दशा में स्वतः और अनभ्यास दशा में परतः होती हैं।

यद्यपि वर्णनमात्रो में प्रामाप्य और अप्रामाप्य के स्वतः-परतः¹⁰ की चर्चा बहुत प्रसिद्ध है। ऐतिहासिक दृष्टि से ऐसा मान्य होता है कि इस चर्चा का उद्गम मूल बेदों¹¹ को मानने तथा न मानने वालों के पक्ष में हुआ। प्रारम्भ में यह चर्चा शब्दप्रमाण तक ही सीमित रही। फिर वह तार्किक प्रवेष्ट ने आगे पर व्यापक बन गई और सर्वज्ञान के विषय में प्रामाप्य किंवा अप्रामाप्य के स्वतः-परतः का विचार प्रारम्भ हो गया।¹²

यद्यपि बौद्ध ज्ञान की उत्पत्ति में समनन्तर आदि चार प्रत्यय मानते हैं।¹³ सौत्रान्तिक बौद्धों का यह सिद्धांत है कि जो ज्ञान का कारण नहीं होता, वह ज्ञान का विषय नहीं हो सकता।¹⁴ नैयायिक तथा वैशेषिक इन्द्रिय और पदार्थ के सन्निकर्ष से ज्ञान की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं।¹⁵ अतः उनके मत से भी सन्निकर्ष के घटक रूप में पदार्थ ज्ञान का कारण हो जाता है।¹⁶

१. न्यायबीजिका

२. 'तदुपधर्म्यत्वो परत मज्ज क्तो नृ स्वतः परतस्त्वेति', प्रमाणमव०, १/२१

३. प्रवेष्टरत्नमात्रा, १/१३

४. 'स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाप्यमिति गम्यताम्।

न हि स्वतोऽततो ज्ञप्तिः कर्तव्यमेव ज्ञायते ॥', स्तोत्रका०, २/४७

५. प्रवेष्टरत्नमार्गच, पृ० ३८

६. 'प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः साध्या समाधिता', सर्वव०, पृ० २७६

७. 'सौताशाब्धस्य स्वतः', सर्वव०, पृ० २७६

८. 'अहि बौद्धैः' वस्तुनिमित्तमोऽपि लोकोऽपीत्योऽनियमकालस्थेऽप्युक्तम्। तथाहि-उद्यममेतत् किञ्चित् स्वतः किञ्चित् परतः इति पूर्वमुच्यमितम्। अतएव पञ्च-सुष्टुदीपन्याहोऽप्युक्तः। पञ्चमास्यानियमकालस्य सञ्चाल्', तत्त्वसंग्रह पृ०, का० ३१२३

९. 'प्रमाताः परतज्ञात्वा', न्यायकुसुमाञ्जलि, २/१

१०. 'प्रामाप्यनिश्चयः स्वतः परत वा', प्रमाणबीमासा, १/८

'तथाहि ज्ञानस्य तात्त्विकमाप्य स्वतो वा निष्पीडिते परतो वा', —तात्पर्यं, १/१/१

११. 'अत्यन्तसुखं शब्दस्वार्थं न सद्यस्तस्य ज्ञानमुपेक्षोऽभ्यर्थात्स्वार्थोऽप्युक्तः तत्त्वमात्रं वाच्यवचनमात्रमेतत्वात्', वैश्व०, सूत्र १-१-४

'सर्वज्ञाननिश्चयमिदं तावदतीत्यताम्। प्रमाणात्प्रमाणत्वे स्वतः कि परतोऽप्यवा', स्तोत्रका०, चौ०, श्लोक ३३

१२. 'तस्मात् तत्त्वमाप्यं ज्ञानमेतत्वात्। न ह वैक तत्र तत्त्वमात्ररूपेणैतज्जन्मु पुनस्तत्र वापि, स्वयं तत्त्वतो ह्यस्ती', भाष्यरत्ना०, १/१/४; वृहती, १/१/४

१३. 'तत्त्वा' प्रत्ययः हेतुत्वात्प्रत्ययन्यतः।

सर्वज्ञानविषय च प्रत्ययो मास्ति पञ्चमः', भाष्यमिहकारिका, १/२

१४. 'तत्कारण विषय', शोधिचर्चा०, पृ० ३६८

१५. न्यायबीजिका, पृ० १

१६. 'ततः सुमासितम्-इन्द्रियमिति कारणं ज्ञानस्य अर्था विषय', लघुपरिचय स्व०, श्लोक ४४

जैन दार्शनिक धर्मों का अध्ययन करने से यह भासूय होता है कि सर्वप्रथम अकलकदेव ने उन्नत विचारों की आलोचना करते हुए ज्ञान के प्रति भव और इन्द्रिय की कारणता का सिद्धांत स्थिर किया। बाद में सभी जैन दार्शनिक इस मान्यता को पुष्ट करते रहे।^१ ज्ञान अर्थ का कार्य नहीं हो सकता है, क्योंकि ज्ञान तो माय इतना ही जानता है कि यह अयुक्त अर्थ है।^२ वह यह नहीं जानता कि 'मैं इस अर्थ से उत्पन्न हुआ हूँ।' ज्ञान का अर्थ के साथ अन्य^३ और व्यतिरेक घटित नहीं होता तब उसके साथ कार्यकारणभाव स्थिर नहीं किया जा सकता।

कब ज्ञान अतीत और अनयात पदार्थों को, जो कि ज्ञान-काल में अविद्यमान हैं, जानता है तब अर्थ की ज्ञान के प्रति कारणता अपने आप निस्सार सिद्ध हो जाती है। सन्निकर्ष में प्रविष्ट अर्थ के साथ ज्ञान का कार्यकारणभाव तब निश्चित हो सकेगा जब सन्निकर्ष, आत्मा, मन और इन्द्रिय आदि किसी एक ज्ञान के विषय हों।^४ वस्तुतः अन्य कारणों से उत्पन्न बुद्धि के द्वारा सन्निकर्ष का निश्चय होता है। अतीन्द्रिय ज्ञान में तथा चक्षुरिन्द्रिय में सन्निकर्ष का अभाव है।^५ इस तरह जब वह विद्यमान रहते हुए भी अप्रत्यक्ष है तब उसकी ज्ञान की उत्पत्ति में कारणता कैसे मानी जाय? दूसरी बात यह है कि ज्ञान अपूर्ण है, अतः वह मूर्त अर्थ के प्रतिबिम्ब को धारण नहीं कर सकता।^६

बौद्धों के द्वारा मानित सुवृत्ति, तदाकारता और तदव्यवसाय ज्ञान में विषय प्रतिनियत नहीं हो सकते,^७ क्योंकि शुक्ल शल में होने वाले पीताकार ज्ञान से उत्पन्न द्वितीय ज्ञान में अनुकूल अव्यवसाय देखा जाता है पर नियामकता नहीं। वस्तुतः अर्थ में दीपक और घट के प्रकाश-प्रकाशक भाव की तरह ज्ञेय-ज्ञापकभाव मानना ही उचित है।^८ अकलकदेव ने छेदनक्रिया के कर्ता और कर्म की तरह ज्ञेय और ज्ञान में भी ज्ञाप्य-ज्ञापक भाव कहा है।^९ कर्मयुक्त मलिन आत्मा का ज्ञान अपनी विबुद्धि के अनुसार तटम रूप से प्रकाशमान होता है और अपनी क्षयोपसमरूप योग्यता के अनुसार पदार्थों को जानता है। अतः अर्थ को ज्ञान के साधकतम ज्ञान नहीं माना जा सकता है।^{१०}

इसी प्रकार आलोक ज्ञान का विषय है, परन्तु कारण नहीं। आलोक के अभाव में अन्धकार ज्ञान होता हुआ देखा जाता है। रात्रिभ्रमर उल्लू आदि को आलोक के अभाव में ज्ञान होता है, सद्भाव में नहीं। अन्धकार भी ज्ञान का विषय है। साधारणतः यह नियम है कि जो जिस ज्ञान का विषय होता है, वह उस ज्ञान का कारण नहीं होता—जैसे अन्धकार।^{११}

विषय की दृष्टि से ज्ञानों का विभाजन और नामकरण भी नहीं किया जाता। परन्तु इन्द्रिय और मन रूप कारणों से उत्पन्न होने से ज्ञान का विभाजन नहीं किया जा सकता है। अतः अर्थ आदि को किसी भी दृष्टि से ज्ञान में कारण मानना उचित नहीं है।^{१२}

प्रमाण का फल

दार्शनिक क्षेत्र में प्रमाण के फल की चर्चा भी एक खास स्थान रखती है। वैदिक, बौद्ध, जैन सभी परंपराओं में ज्ञान का फल अविद्याभाषा या वस्तु-विषयक अभिगम कहा है। उपनिषदों, पिटकों, आगमों में अनेक स्थल पर ज्ञान—मन्यमान के फल का कथन है।^{१३} जब तर्क का मुग आया तब प्रमाण के फल का विचार साक्षात् दृष्टि तथा परंपरा दृष्टि से हुआ।

अब यह देसना है कि प्रमाण का फल और प्रमाण का पारस्परिक भेद है या अभेद। बौद्ध दर्शन की मान्यता है कि प्रमाण और प्रमाण-फल—दोनों एक ही हैं।^{१४} प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण में प्रमाण (ज्ञान) ही फल है, क्योंकि वह अभिगम रूप है अर्थात् ज्ञानगत विषय

१. 'लविश्रिवादीन्द्रियमतिनिस्तम्', तत्त्वार्थसूत्र, १/१४

२. सभी०, श्लोक ४३

३. प्रत्येकमलमास्यध, पृ० १

४. सभी०, स्व०, श्लोक ४५, प्रमाणभीमांसा, १/२५

५. प्रत्येकमलमास्यध

६. सभी०, स्व०, श्लोक ४८

७. 'चिन्मकाल कश्चाद्विनि वेदुं ज्ञास्यतां विदुः।

हेतुव्यवसायमिति ज्ञानाकार्यव्यवसायः॥', प्रमाणभीमांसा, २/२४०

८. 'अन्धकारप्रत्यक्षे ज्ञानस्य कश्च प्रतिकर्मव्यवसायः', प्रमाणभीमांसा, १/२५

९. 'स्वहेतुव्यवसायः परित्यजेत् स्वतो वया।

तथा ज्ञान स्वहेतुव्य परित्यजेत् स्वतो वया', सभी०, स्व०, श्लोक ४६

१०. 'तदुत्पत्तिमन्त्रेणाव्यवसायकयोगप्रमाणसम्पन्ना योग्यतैव प्रतिनियतात्म्यं कासकलोपपत्तेः तदुत्पत्तावपि योग्यतावस्थाययोग्याः', प्रमाणभीमांसा, १/२५

११. प्रत्येकमलमास्यध

१२. मलमतिरिः नवीयुत-टीका

१३. 'लोडिवाद्यमिद्वितीह लोम्य', मुष्को०, २/१/१०, सांख्यका०, ६०-६८

'तमेव उच्यते—यदा च ज्ञात्वा तो ज्ञानं लब्ध्वाति अभिगम्येति', विबुद्धि०, पृ० १४४

१४. 'उच्यते तैव ज्ञान प्रमाणमभिगमकमलमास्य', व्यावर्धन, पृ० ७

साक्ष्य प्रमाण है और विषयावधारित फल।¹ विज्ञानवाद (योगाचार) बौद्धों का कहना है कि ज्ञानगत स्वस्वैक्य फल है और ज्ञानगत तत्वा-विषय बोधोत्पत्ति प्रमाण है।² प्रमाण और फल की ज्ञानगत बर्ध माना है और उनमें भेद न माने जाने के कारण वे अभिन्न कहे गये हैं; क्योंकि ज्ञान से भिन्न हेतु और उपादेय रूप ज्ञान का फल वास्तव में प्रमाता का फल है, ज्ञान का नहीं।

परन्तु उनका यह कहना सम्यक् नहीं है, क्योंकि जो पदार्थ जिस पदार्थ से संबंधा अभिन्न होता है, वह उसी पदार्थ के साथ उत्पन्न होता है। बौद्ध लोग प्रमाण और प्रमाण के फल में कार्य-कारण संबंध मानकर प्रमाण को कारण और प्रमाण के फल को कार्य कहते हैं।³ यह कार्य-कारण-भाव प्रमाण और उसके फल को संबंधा अभिन्न मानने में नहीं बनता। बर्धनभाव का यह निबन्ध है कि कारण कार्य के पहले, कार्य कारण के बाद होता है।⁴ तत्पश्चात् बौद्ध लोगों द्वारा मानित क्षणिकवाद में कार्य-कारण-भाव बन ही नहीं सकता है। किसी भी दृष्टि से प्रमाण और प्रमाण का फल संबंधा अभिन्न नहीं हो सकते।⁵

न्याय, वैशेषिक, मीमांसक आदि फल को प्रमाण से भिन्न ही मानते हैं।⁶ फल के स्वस्व से विषय में वैशेषिक, नैयायिक और मीमांसक सभी का मतव्य प्रायः एक समान है।⁷ सर्वथा एकात भेद का पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि प्रमाण और उसका फल अलग-अलग नहीं हैं, कारण कि एक ही प्रमाता प्रमाण और उसका फल होकर पदार्थों को जानता है। अतः प्रमाण और प्रमाण के फल से कथञ्चित् अभिन्न है, क्योंकि प्रमाण रूप परिणत आत्मा ही फल रूप कही जाती है।⁸ आत्मा को छोड़कर दूसरी जगह फल का ज्ञान नहीं होता। यदि प्रमाण और उसके फल में कथञ्चित् अभेद न माना जाय तो एक मनुष्य के प्रमाण का फल दूसरे मनुष्य को मिलना चाहिए और इस तरह प्रमाण और उसके फल की कोई भी व्यवस्था नहीं हो सकती।⁹

जैन दर्शन में चूँकि एक ही आत्मा प्रमाण और फल दोनों रूप से परिणत करता है, अतः प्रमाण और फल अभिन्न माने गये हैं तथा कार्य और कारण रूप से ज्ञान भेद और पर्याय भेद होने के कारण ये भिन्न हैं।¹⁰ भेदाभेदविषयक चर्चा में जैन दर्शन अनेकानु दृष्टि का ही उपयोग करता है।¹¹ सर्वथा अभेद में—उनमें एक व्यवस्थापक, दूसरा व्यवस्थापक, एक प्रमाण और दूसरा फल—यह भेद व्यवहार ही नहीं सकता। जिसे प्रमाण उत्पन्न होता है, उसीका अज्ञान हटता है,¹² वही हित को छोड़ता है, हित का उपादान करता है और उपेक्षा करता है। इस तरह एक प्रमाता (आत्मा) की दृष्टि से प्रमाण और फल में कथञ्चित् अभेद हो सकता है।¹³ प्रमाण के साधकत्व ज्ञान को प्रमाण कहते हैं तथा व्यापार प्रमिति है। इस प्रकार पर्याय की दृष्टि से उनमें भेद है। इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रमाण और फल में कथञ्चित् अभेद, कथञ्चित् भेद है।¹⁴

नैयायिक, वैशेषिक, मीमांसक, साक्ष्य आदि इन्द्रियव्यापार के बाद होने वाले सन्निकर्ष से लेकर हानोपादानोपेक्षाबुद्धि तक के क्रमिक फलों की परंपरा को फल कहते हुए भी उस परंपरा से पूर्व-पूर्व फल को उत्तर-उत्तर फल की अपेक्षा से प्रमाण भी कहते हैं। इन्द्रिय को तो वे प्रमाण ही मानते हैं, फल नहीं। जब प्रमाण का कार्य अज्ञान की निवृत्ति करना है तब उस कार्य के लिए इन्द्रिय, इन्द्रियव्यापार और सन्निकर्ष, जो कि अनेकानु हैं, कैसे उपयुक्त हो सकते हैं।¹⁵

१. 'उभयत्रेति प्रत्यक्षोऽनुमान च तदर्थे ज्ञान प्रायसानुमानतल्लक्षणं फलं कार्यम्', न्यायप्रबंधवृत्ति, पृ० ३६

२. 'विषयावधारितश्च प्रमाणफलविवक्षये।

इतिविधि वा प्रमाणं तु साक्ष्य योग्यमपि वा ॥', तट्टसं०, १३४४

३. प्रमाणसमुच्चय, १/६, न्यायबिभृटीका, १/२१

४. 'प्रमाणं कारणं फलं कार्यमिति', न्यायदासजरी

५. 'द्विपक्षबध्नमवितर्नकप्रवेदनात्।

इतोः स्वस्वपदार्थं मतिं तदुपदेवेत्यनु ॥', न्यायदासजरी

६. क्षोभका०, प्रत्यक्ष, क्षो० ७४-७५

७. न्यायभा०, १/१३, प्रस० कण्ठसी, पृ० १८८-८९

८. अष्टसहस्री, पृ० २८३-८४

९. 'फलपदार्थकाश्च', प्रमाणमीमांसा, १/३४

१०. 'क्षोभोऽनुमानो ज्ञानभाषापरः फलम्। कर्तुं व्यापारमुक्तिकम् बौद्धं प्रमाणम्', प्रमाणमीमांसा, १/३५-३६

११. जैनसिद्धांतरीषिका, पृ० ६

१२. 'एकज्ञानगतत्वेन प्रमाणफलद्वयैको व्यवस्थापकव्यवस्थापकभावात् भेद इति चेत्तदर्थेऽप्युक्तं न्यायदासवार्धितमनुसृति', प्रमाणमीमांसा, १/३७

१३. 'यः प्रमितीति स एव निवृत्ताज्ञानो जडात्मावस्त उपेक्षेति प्रतीते', परीक्षासूत्र, ५/३

१४. 'करकपरत्वात् शिवास्वरूपाश्च प्रमाणफलयोर्भेदः। अभेदे प्रमाणफलैकव्यवहारानुपपत्तेः प्रमाणमेव वा फलमेव वा भवेत्', प्रमाणमीमांसा, १/४१

१५. अष्टसहस्री, अष्टमती

जैन परंपरा में सबसे पहले ताकिक सिद्धांत और छमंतब्रह्म हैं, जिन्होंने लौकिक दृष्टि से प्रमाण के फल का विचार रखा।^१ प्रमाण का साक्षात् फल अज्ञाननिवृत्ति ही है,^२ व्यवहित अर्थात् परंपराफल हानौपादानौपेक्षाबुद्धि है।^३ आचार्य विद्यानाथ ने अज्ञाननिवृत्ति और स्वरूपस्वरूपसिद्धि रूप प्रमाण के फल की ओर संकेत किया— जिसका अनुसरण प्रमाथर्थाचार्य ने प्रमेयकमलमार्तण्ड में और देवसूरि ने स्याद्वाद-रत्नाकर में किया। यह स्वरूप रहे कि केवलज्ञान का फल केवल उपेक्षा ही है।^४ केवलज्ञानी कीतरागी है, अतः उसमें रागद्वेष-मूलक हेम उपादेय बुद्धि नहीं हो सकती। मतिज्ञान, मृतज्ञान, अवधिज्ञान और मन-पर्यवज्ञान ये—हान, उपदान और उपेक्षा तीनों बुद्धिया फल रूप होती हैं।

अवग्रह, ईहा, अथाय, चारणा और हानादि बुद्धि—इस चारा में अवग्रह केवल प्रमाण ही है और हानादि बुद्धि केवल फल ही, परन्तु ईहा से धारणापर्यंत ज्ञान पूर्व की अपेक्षा फल होकर भी अपने उत्तरकार्य की अपेक्षा प्रमाण भी हो जाते हैं। एक ही आत्मा का ज्ञान-व्यापार जब त्रयोम्युख होता है तब वह प्रमाण कहा जाता है और जब उसके द्वारा अज्ञाननिवृत्ति या अर्थप्रकाशा होता है तब वह फल कहलाता है।^५ इस प्रकार प्रमाण का फल (प्रमिति) प्रमाण से कषचित् भिन्न है, कषचित् अभिन्न है।

अस्तु, प्रमिति चेतनात्मक है अतः उसका साधकतम अज्ञान का विरोधी ज्ञान प्रमाण ही हो सकता है।^६ नैयायिकों द्वारा मानित सामग्री प्रामाण्यवाद^७ में कारकसाफल्य या इन्द्रियवृत्ति प्रमाण नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह अचेतन और अज्ञानरूप है। अज्ञानरूप व्यापार प्रमा में साधकतम न होने के कारण प्रमाण नहीं हो सकता।^८

संसार परम-बुद्धि रूप है, इसमें एक दुःख नहीं सबकुछ दुःख ही दुःख है। प्रथमतः यह जीव निगोद में एक स्वास में अठारह-अठारह बार जन्म लेता है। साधारण नामकर्म के उदय में यह शरीर में अनन्तकाल के लिए जन्म लेता है। यह शरीर अनन्तानन्त जीवो का होता है, अतः वे अनन्तानन्त जीव एक साथ जन्म लेते हैं और एक साथ ही मरते हैं। संसार में जीव की हितकारक वस्तु कोई नहीं है, इसीलिए इस जगत् से उदामीन होकर जो आत्म-हितन में लगे रहते हैं वही मुक्ति हैं। ज्ञान को आत्म-चितन में लगाना ही श्रेय है और यही परम निःश्रेयस (मोक्ष) का साधन है। वस्तुतः सम्यग्ज्ञान ही सम्यक्चारित्र की प्राप्ति का साधन है और स्वानुभूतिरूप ज्ञान ही सम्यग्दर्शन का लक्षण है। सारसमुष्ण्य ने कहा भी गया है—

स्वहितं तु ज्ञेयज्ञानं चारित्रं दर्शनं तथा।

तपःसंरक्षणं चैव सर्वविद्युस्तुभ्यते ॥१५६॥

हे आत्मान् ! तुम्हारा हित सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन, सम्यक्चारित्र व तप संरक्षण है। अभिप्राय यह है कि आत्मा का हित केवल रत्नत्रयरूप धर्म ही है। अतः इसमें ही निवि रचनी चाहिए, जिससे कि जीव मोक्ष प्राप्त कर सके। (आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज कृत उपदेशसारसंग्रह, भाग ३, दिल्ली, वि० सं० २०१३ से उद्धृत)

१. आत्ममीमांसा, का० १०२, व्यास०, का० २८

२. 'अव्यवहितवेद्य'—अज्ञाननिवृत्ति, प्रमाणमीमांसा, १:३८

३. परीक्षासूत्र, प्र० ५, सू० १-२

४. तत्त्वार्थसंग्रह, पृ० १६८, प्रमाणपरीक्षा, पृ० ७६

५. 'प्रमाणस्य फल साक्षादज्ञानविनिर्गतम्।

केवलस्य सुबोधोपेक्षे स्वस्याज्ञानहानौ ॥', व्यास०, २८

६. 'अवग्रहादीनां चारुमोक्षणवर्धना पूर्व पूर्व प्रमाणमुत्तरमुत्तर फलम्', प्रमाणमीमांसा, १:३६

७. 'सिद्ध वस्तु परापेक्ष सिद्धी स्वरूपरूपी।

तत्त्वार्थ' ततो नाम्यवधि काश्चनचेतनम्', सिद्धिविनिर्णय

८. 'अव्यविचारिणीवन्नविश्रामाधीनतश्च विरसती बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाणम्', न्यायन०, पृ० १२

९. व्यावहिरिण्य टीका, जि० पृ० ३०

योगिप्रत्यक्ष : एक विवेचन

डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर

आचार्य भावमेन ते प्रमाप्रमेय (जीवराज ग्रन्थमाला, सोलापुर, १९६६, पृ० ४) में प्रत्यक्ष ज्ञान के चार प्रकार बताये गए हैं— (१) इन्द्रियप्रत्यक्ष, (२) मानसप्रत्यक्ष, (३) योगिप्रत्यक्ष तथा (४) स्वस्वेदेनप्रत्यक्ष। इनमें से तीसरे प्रकार का कुछ विवेचन यहाँ प्रस्तुत है। इसके तीन उपभेद बताये हैं—अवधि, मन पर्यय तथा केवल। स्पष्ट है कि उमास्वाति ने तत्त्वार्थसूत्र में प्रत्यक्ष के जो प्रकार बताये हैं तथा जिन्हें अजलक (नर्षीयस्त्रय, माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई, १९१५, श्लो० ४), ने मुख्य प्रत्यक्ष नाम दिया है वे यही हैं। इनमें से मन-पर्यय और केवलज्ञान जैन परम्परा के अनुनार योगियों की ही प्राप्त होते हैं। अबधिज्ञान योगियों की तपस्या के प्रभाव से प्राप्त हो सकता है किन्तु इसकी प्राप्ति देव और नारकों को जन्मत् भी मानी गई है। साथ ही गृहस्थों में भी इसकी सम्भावना स्वीकार की गई है। इन तीनों ज्ञानों में जो बात समान है वह यह है कि ये इन्द्रियों की सहायता के बिना होते हैं। योगी इन्द्रियों का प्रयोग किये बिना 'देव' सकते हैं—यह धारणा प्राचीन काल में ही प्रचलित है। इसके प्रसिद्ध उदाहरण कानिदास के रघुवज (१।७३) तथा शाकुन्तल (७-३३) में प्राप्त हैं, इनमें पहले स्थान पर बमिष्ठ 'देवते हैं' कि राजा वीर्यो को पुनर्प्राप्ति क्यों नहीं रही है तथा दूसरे स्थान पर कण्व शाकुन्तला और दुष्यन्त के पुनर्मिलन को प्रत्यक्ष जानते हैं यद्यपि वे बहुत दूर अपने आश्रम में हैं।

बौद्ध परम्परा में आचार्य धर्मकीर्ति के ग्यायबिन्धु (चिन्मोषिका डडिका, कलकत्ता संस्करण, पृ० १२ से १४) में प्रत्यक्ष ज्ञान के उपर्युक्त चार प्रकार का निर्देश मिलता है यद्यपि उनकी परिभाषा जैन परम्परा से कुछ भिन्न है। योगिप्रत्यक्ष की प्राप्ति का साधन धर्मकीर्ति के अनुसार भूतार्थभाषनाप्रकर्षपर्यन्त (यथार्थ वस्तुस्वरूप के चिन्तन की पराक्राण्टा) है। यद्यपि यह शब्दावली जैन परम्परा में नहीं मिलती—जैन परम्परा में अवधि, मन पर्यय और केवल के वर्णन में प्रतिबन्धक कर्मों के क्षय के अतिरिक्त अन्य विवरण नहीं मिलता—तथापि कहा जा सकता है कि यह शब्दावली जैन परम्परा में प्रतिकूल भी नहीं है। केवलज्ञान की प्राप्ति के साधनभूत शुक्लस्थान के प्रकारों को पृथक्त्ववितर्क और एकत्ववितर्क ये नाम दिये हैं तथा इनके साधक पूर्ववित् कहें गये हैं (तत्त्वार्थवातिक, खण्ड २, भारतीय ज्ञानपीठ १९४३, पृ० ६३२), इनमें स्पष्ट है कि वस्तुस्वरूप की विविधता और उनके अन्तर्निहित एकता का चिन्तन योगियों की साधना का आवश्यक अंग था।

मेरी दृष्टि में उपर्युक्त ज्ञानप्रक्रिया की आधुनिक वैज्ञानिक प्रक्रिया से काफी समानता है। वैज्ञानिक को भी पूर्ववित् होना पड़ता है—अपने पूर्व अपने विषय का जो अध्ययन—अनुसंधान हुआ है उसकी जानकारी उसे होना आवश्यक है। वह पृथक्त्ववितर्क भी करता है—किसी विषय में विभिन्न स्थितियों में प्राप्त विविध सामग्रियों का वह अध्ययन करता है। तदनन्तर वह एकत्ववितर्क भी करता है अर्थात् किसी ऐसे एक नियम की खोज करता है जिसमें सारी विविधता का स्पष्टीकरण हो सके। पृथक्त्ववितर्क का अनुवाद विम्लेषणात्मक चिन्तन और एकत्ववितर्क का अनुवाद सन्श्लेषणात्मक चिन्तन किया जा सकता है। इन दोनों प्रकारों से ही वैज्ञानिक सोच का कार्य चलता है।

इस विषय के एक अन्य पहलु पर आचार्य विद्यानन्द के विचार भी देखने योग्य हैं। आप्तमीमांसा, श्लो० ७६ की व्याख्या में आराम की आवश्यकता बताते हुए वे कहते हैं—कुछ लोगों का मत है कि ज्योतिष ज्ञान आदि केवल प्रत्यक्ष और अनुमान से सम्भव है किन्तु यह ठीक नहीं है, आराम के उपदेश के बिना यह ज्ञान सम्भव नहीं होता। सर्वज्ञ प्रत्यक्ष से ही इन विषयों को जानते हैं यह कहना भी पर्याप्त नहीं है, योगिप्रत्यक्ष के पूर्व उपदेश का अभाव हो तो योगिप्रत्यक्ष की उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है, योगी भूतमय और चिन्तामय आशना के प्रकर्ष को प्राप्त करके ही योगिप्रत्यक्ष के अधिकारी होते हैं। स्पष्ट है कि यहाँ विद्यानन्द और धर्मकीर्ति के शब्दों में काफी समानता है। विद्यानन्द के कथन से स्पष्ट है कि योगी की ध्यानसाधना पूर्ववर्ती ज्ञान (उपदेश) को आधार बना कर ही होती है।

प्राचीन दार्शनिकों की दृष्टि में ज्योतिष ज्ञान तो आनुषंगिक विषय था—योगियों के ज्ञान का मुख्यविषय वस्तुतत्त्वचिन्तन था। जैन दार्शनिक जहा स्वच्छाद के अमोक्ष सिद्धांत की अगवात महावीर की सर्वज्ञता का बौद्धिक मानते थे, बही बौद्ध दार्शनिक आर्यसत्त्वों के उपदेशक होने से भगवान् बुद्ध को सर्वज्ञ मानते थे। परम्परविरोधी दार्शनिकों के सामने समस्या थी कि अतीन्द्रियविषयक बचन सभी संप्रदायों में मिलते

हैं किन्तु सब दो यथार्थ नहीं हो सकते क्योंकि उनमें परस्पर विरोध स्पष्ट है (प्रमाणवातिकभाष्य, पटना, १९४३, पृ० ३२८)। इस समस्या का समाधान भी जैन और बौद्ध परम्परा में लगभग समान शब्दों में मिलता है। प्रमाणवातिकभाष्य के उपर्युक्त प्रसंग में ही प्रज्ञाकर कहते हैं कि जो यौगिप्रत्यक्ष प्रमाण संवादी हो वह यथार्थ है, शेष (जो प्रमाणविरुद्ध हो) अयथार्थ समझना चाहिए। इसी प्रकार समस्तभद्र रत्नकरण्ड में उस शास्त्र को यथार्थ कहते हैं जो दृष्ट और इष्ट का अविरोधी हो।

जैन परम्परा में मन पर्यय और केवल में अयथार्थता की सम्भावना नहीं मानी गई किन्तु अवधिज्ञान में यथार्थ और अयथार्थ दोनों प्रकार सम्भव माने हैं। जिस प्रकार आत्म आदि इन्द्रियों के दोष से इन्द्रियप्रत्यक्ष में गलती होना सम्भव है उसी प्रकार योगिप्रत्यक्ष में भी पूर्वोपदेश की भ्रष्टियों के कारण कुछ अयथार्थ अशा आ जाना सम्भव है। पूर्वोपदेश का यौगिप्रत्यक्ष से आधारभूत सम्बन्ध है यह ऊपर दिखा चुके हैं। यहाँ पुनः हम वैज्ञानिक प्रक्रिया का निर्देश करना चाहेंगे। विज्ञान के अध्ययन में परम्परा से प्राप्त तथ्यों और मिथ्यातों का निरन्तर परीक्षण और सशोधन चलता रहता है। इसी प्रकार हम जिसे यौगिज्ञान कहते हैं उसमें प्राप्त सामग्री का भी निरन्तर नवीन उपलब्ध होने वाली सामग्री के प्रकाश में परीक्षण और सशोधन करने रहना चाहिए। यथार्थ-ज्ञान की साधना में यह गतिशीलता आज के युग की विशेष आवश्यकता है।

नैयायिकों की दृष्टि में अनौकिक मल्लिकर्जुन 'योगज' कहलाता है। सूक्ष्म (परमाणु आदि), व्यवहित (बीजाल आदि के द्वारा व्यवधान वाली) तथा विप्रकृष्ट काल तथा देश (उभयरूप) से दूरस्थ वस्तुओं का ग्रहण लोकप्रत्यक्ष के द्वारा कथमपि सिद्ध नहीं हो सकता, परन्तु ऐसी वस्तुओं का अनुभव अवश्य होता है। अतः इनके लिए ध्यान की सहायता अपेक्षित है। इसे योगजसन्निकर्षजन्य कहते हैं। योगियों का प्रत्यक्ष इसी कोटि का है।

योग्यात्म्यसन्निकर्षितो वर्त्यविशेषः । स चावृष्टविशेषः । अयं चालौकिके योगिप्रत्यक्षे कारणीभूतः अनौकिकसन्निकर्ष-विशेषः ।, भाषापरिच्छेद, श्लो० ६६

योगियों के प्रत्यक्ष-ज्ञान के विषय में भर्तृहरि का महत्वपूर्ण कथन है कि जिन व्यक्तियों में भीतर प्रकाश का दर्शन किया है तथा जिनका विल किसी प्रकार व्याघातो से अज्ञान नहीं होता, उन्हें मृत तथा भविष्य काल का ज्ञान सद्यः हो जाता है और यह ज्ञान वर्तमानकालिक प्रत्यक्ष में कथमपि भिन्न नहीं होता—

अनुभूत—प्रकाशानामनुभूतमेतसां ।

अतीतानागतज्ञानप्रत्यक्षान् विनिश्च्यते ॥, भाष्यपदीय, १/३७

— सम्भावक

शब्दाद्वैतवाद : जैन दृष्टि

डॉ० लालचन्द जैन

शब्दाद्वैत भारतीय-दर्शन का महत्वपूर्ण अद्वैत-मिथान्त है। इसके पोषक व्याकरणाचार्य 'भर्तृहरि' हैं। व्याकरणों के दार्शनिक सिद्धान्त जीव-मिथान्त के अन्तर्गत आते हैं। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि जीव दार्शनिकों का एक सम्प्रदाय व्याकरण-दर्शन का अनुयायी है, जिसका प्रमुख मिथान्त शब्दाद्वैत है। इस मिथान्त का विस्तृत विवेचन छठी शती के विद्वान् भर्तृहरि के 'वाक्यपदीय' नामक ग्रन्थ में उपलब्ध है। उसके अतिरिक्त विभिन्न भारतीय दार्शनिक-ग्रन्थों में भी इसका पूर्वपक्ष के रूप में उल्लेख किया गया है।

ब्रह्माद्वैतवाद की तरह शब्दाद्वैतवाद में भी बाह्य पदार्थों की वास्तविक सत्ता मान्य नहीं है। शब्दाद्वैतवाद का अर्थ है—ऐसा सिद्धान्त जो यह मानता हो कि शब्द ही परमतत्त्व एव सत्य है। यह दृश्यमान् समस्त जगत् इसी का विचर्तमान है। इसी परमतत्त्व रूप शब्द को उन्होंने ब्रह्म कहा। अतः इनका मिथान्त शब्दब्रह्माद्वैतवाद के नाम से प्रसिद्ध है।

वाक् के भेद एवं स्वरूप

भर्तृहरि ने अपने मिथान्तों का विवेचन करते हुए वाक् के तीन भेद बतलाये हैं—वैलरी, मध्यमा और पश्यन्ती। विद्यानन्द के अनुसार नाशे आदि नव्य-वैयाकरणों ने वाक् के चार प्रकार माने हैं—वैलरी, मध्यमा, पश्यन्ती और सूक्ष्मा^१ भर्तृहरि ने पश्यन्ती का बही स्वरूप बतलाया है, जो नव्य-वैयाकरणों ने सूक्ष्मा का बतलाया है। इन भेदों का स्वरूप भी शब्दाद्वैतवादियों ने प्रतिपादित किया है।^२

वैलरी—मनुष्य, जानवर आदि बोलने वाले के कंठ, तालु आदि स्थानों में प्राणवायु के फैलने से कारादि वर्णों को व्यक्त करने वाली स्थूल वाणी वैलरी वाक् कहलाती है। इस कथन से स्पष्ट है कि वैलरी का सम्बन्ध हर प्रकार की व्यक्त ध्वनियों के साथ है।^३

१. (क) भट्टजयन्त : व्याकरणकौमुदी, पृ० ५३६

(ख) कमलमौल : नवसंग्रहप्रक्रियाका, ४, कािका १८८, पृ० ८१-८६

(ग) स्वामी विद्यानन्द : तत्त्वावस्थानिकात्मिका, अध्याय १, सूत्रीय आह्विक, सूत्र २०, पृ० २४०

(घ) अभयदेव सूरि : मग्नतिनर्कप्रकरणटीका, सूत्रीय विभाग, भा० ६, पृ० ३७६-३८०

(ङ) आ० प्रभाकरः : व्यायकुमुद्वन्ध, १/४, पृ० १३६-१४६

(च) बही : प्रमेयकमलमान्द, १/३, पृ० ३६

(छ) बाबिदेव सूरि : व्याख्यापरमाकर, १/७, पृ० ८८-९८

(ज) यशोविजय : शास्त्रवार्तामनुष्यवटीका, पृ० ३००

२. 'वैलरी' मध्यमावाक्य पश्यन्तीपरिचयः पृ० ३००

भनेकलीनंवायासक्या वाक् पर पश्य ॥' भर्तृहरि : वाक्यपदीय, १/१४४

३. 'पश्यन्ति हि वाक्वैलरी-मध्यमा पश्यन्ती-सूक्ष्मापेति ॥' विद्यानन्द : श्लोकवार्ता, अध्याय १, भा० ३, पृ० २४०
और भी देखें—उपाध्याय, बलदेव : भारतीयदर्शन, पृ० ४४६

४. 'वैलरी-मध्यमिप्यन्ती मध्यमाप्यन्तीच ।

कोतितायां च पश्यन्ती-सूक्ष्मा-भागपायिनी ॥' कुमारसम्भवटीका, उद्धृत प्र० क० भा०, पृ० ४०

५. 'स्वानेन विदुर्नैवाद्यो कृतवर्णपरिषदा ।

वैलरी-वाक्-प्रयोगतयां प्राणवृत्तिविचक्षण ॥'

मध्यमा—यह बैलरी की अपेक्षा सूक्ष्म होती है। इसका व्यापार अन्तरंग होता है। प्राणबायु का अतिक्रमण कर अन्तरंगजल्यकप जो बाह्य है, वह मध्यमावाक्य कहलाती है। मध्यमा बाणी उस अवस्था में होती है, जब वक्ता के शब्द बोलने के पहले भीतर ही होते हैं।¹ चिन्तन करना मध्यमा का कार्य है। अतः ये प्रविष्ट होकर उसका विषय बनने वाली बाह्य मध्यमावाक्य का स्वरूप है।

पश्यन्ती—यह मध्यमा से सूक्ष्म होती है। अर्तुहृदि में पश्यन्ती की सूक्ष्मतम वस्तुवाचा है। उन्मोने कहा है कि पश्यन्ती वर्ण, पद आदि क्रम से रहित (प्रतिसंहृत), अविभागक्य, वला (क्योंकि शब्दाभिव्यक्ति में गति है), अचला (क्योंकि अपने विषुद्वरूप में निरूप्य रहती है), स्वप्रकाश तथा संविद्रूप होती है।² अर्तुहृदि में इसे परब्रह्मस्वरूपिणी कहा है। यह अक्षर, शब्द, ब्रह्म और परावाक्य की कहलाती है।

पश्यन्ती में बाह्य-वाचक का विभाग प्रतीत नहीं होता। इसके अनेक भेद होते हैं, जैसे-परिच्छिन्नार्थप्रत्यवभास, सत्पट्यार्थप्रत्यवभास और प्रसातसर्वाथप्रत्यवभास।³

सूक्ष्मा (परावाक्य)—नागेश आदि मध्य-वैयाकरणों ने सूक्ष्मा की ज्योतिस्वरूपा, शास्वती, व्यापका, दुर्लभ्या और काल के भेद से स्पर्शरहित वस्तुवाचा है।⁴ यह सबके अन्तरंग में प्रकाशित होती है। सूक्ष्मबाणी में सम्पूर्ण जगत् व्याप्त होने में ससार शब्दमय कहलाता है। सूक्ष्मा सम्पूर्ण ज्ञानों में व्याप्त रहती है। इसके बिना पश्यन्ती नहीं हो सकती, पश्यन्ती के बिना मध्यमा और मध्यमा के बिना बैलरी बाणी नहीं हो सकती। इसलिए सूक्ष्मा सभी बाणिषों की आद्य-जननी कहलाती है।⁵ सम्पूर्ण ससार इसी का विवर्तमान है।

शब्दब्रह्म का स्वरूप

अर्तुहृदि में वाक्यपदीय में शब्दब्रह्म का स्वरूप प्रतिपादित करते हुए निम्नांकित विशेषण दिये हैं—

(क) **शब्दब्रह्म अनादिनिघन है**—शब्दब्रह्म की पहली विशेषता यह है कि वह उत्पत्ति और विनाश से रहित है। जिसकी न कभी उत्पत्ति होती है और न विनाश, वह अनादिनिघन कहलाता है। शब्दब्रह्म उत्पत्ति एवं विनाश रहित है। इसलिए उसे अनादिनिघन कहा गया है।

(ख) **शब्दब्रह्म अक्षररूप है**—शब्दब्रह्म अक्षररूप है, क्योंकि उसका अग्रण अर्थात् विनाश नहीं होता। दूसरे शब्दों में शब्दब्रह्म कूटस्थ निरूप्य है। दूसरी बात यह है कि अकारादि अक्षर कहलाते हैं। शब्दब्रह्म इन अकारादि अक्षरों का निमित्त-कारण है, इसलिए वह अक्षररूप कहा गया है। अकारादि अक्षरों की उत्पत्ति शब्दब्रह्म के बिना नहीं हो सकती। शब्दब्रह्म के अक्षररूप से यह भी सिद्ध होता है कि वह वाचकरूप है।

(ग) **शब्दब्रह्म अर्थरूप से परिणमन करता है**—शब्दादित्वादिषो ने शब्दब्रह्म का स्वरूप बताते हुए यह भी कहा है कि वह अर्थरूप से विवर्तित होता है। अर्थात्, षट्-पटादि जितने भी पदार्थ हैं, वे सब उसी शब्दब्रह्म की पर्याय हैं। षटादि पदार्थों का कारण शब्दब्रह्म है, जो षटादि रूप से प्रतीत होने लगता है। इससे सिद्ध है कि शब्दब्रह्म 'वाच्य' भी है।

(घ) **शब्दब्रह्म जगत् की प्रक्रिया है**—षट्-पटादि भेद-अभेद रूप जो यह दृश्यमान जगत् है, वह शब्दब्रह्ममय है। अर्थात्, शब्दब्रह्म में भिन्न जगत् की स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। क्योंकि, सम्पूर्ण पदार्थ शब्दब्रह्म से उत्पन्न हुए हैं।

१. 'प्राणवृत्तिप्रक्रिय मध्यमा-वाक्य प्रवर्तने ।'

२. 'अविभागानुया तु पश्यन्ती सर्वतः सहृदयमा'

और भी इष्टव्य, स्वा० २०, पृ० २०

३. 'वाचिष पश्यन्तीक्या परावाक्य शब्दब्रह्ममयीति ब्रह्मतत्त्व ब्रह्मात् पारमायिकान् भिद्यते, विवर्तवत्त्वा तु वैकल्याणभावेः',

हेतुारण्य, वाक्यपदीय, ३/११, उद्ग्न अक्षरेण उपाध्याय, भा० ६०, पृ० ६४०

४. 'स्वरूपज्योतिरेकान् सूक्ष्मा-वागमपाविनी ।

नया व्यापण अनासर्वं तन शब्दावसक जगत् ॥'

और भी देखे स्वा० २०, पृ० २०

५. तत्त्वार्थशेकोक्तातिर, १/३, श्लोक ६३-६४, पृ० २४०

६. (क) 'अनादिनिघन ब्रह्मवस्तव्य सद्वदन् ।

विवर्तनेन्यभावेन प्रक्रियाजननो वत ॥', अर्तुहृदि वाक्यपदीय, १/१

(ख) प्रभाषण्य - प्र० क० मा०, १/३, पृ० ३६

(ग) वाचिषे दृष्टि स्वाहाशरत्नाकर, १/७, पृ० २०

(घ) 'वाकोपायसमासीद ब्रह्मकल्मषय पञ्च ।

यस्य परिणामोऽयं वागवाचः प्रतीयते ॥', भाग्यरत्नसिंह - मन्थनब्रह्म, भा० १२८

समस्त अवत् शब्दब्रह्मण्य है—शब्दाद्वैतवाधियों ने इस सम्पूर्ण विषय को ब्रह्मण्य बतलाया है, क्योंकि विषय उसका विवर्त है। संसार के सभी पदार्थ शब्दाकारयुक्त हैं, यह प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है। ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है, जो शब्दाकारयुक्त न हो।^१

दूसरी बात यह है कि जो जिस आकार से अनुस्यूत होते हैं, वे तद्रूप होते हैं। जैसे घट, सफोरा, दीया आदि मिट्टी के आकार से अनुस्यूत होने के कारण मिट्टी रूप ही होते हैं। संसार के सभी पदार्थ शब्दाकार से अनुस्यूत हैं, अतः सम्पूर्ण जगत् शब्दमय है। इस प्रकार अनुमान प्रमाण से शब्दाद्वैतवादी जगत् को शब्दब्रह्मण्य सिद्ध करते हैं।^२

केवलस्थयी अनुमान के अतिरिक्त केवलव्यतिरेकी अनुमान के द्वारा भी उन्होंने जगत् को शब्दब्रह्मण्य सिद्ध किया है।^३ यथा—अर्थ शब्द से भिन्न नहीं है, क्योंकि वे प्रतीति अर्थात् ज्ञान में प्रतीत होते हैं। जो प्रतीति में प्रतीत होते हैं, वे उससे भिन्न नहीं होते, जैसे—शब्द का स्वरूप। अर्थ की प्रतीति भी शब्द-ज्ञान के होने पर होती है। इसलिए अर्थ शब्दब्रह्मण्य से भिन्न नहीं है। इस प्रकार प्रत्यक्ष-प्रमाण से शब्दब्रह्मण्य की सिद्धि होती है।

ज्ञान भी शब्द के बिना नहीं होता—समस्त जगत् को शब्दब्रह्मण्य सिद्ध करने के बाद शब्दाद्वैतवादी कहते हैं कि संसार के सभी ज्ञान शब्दब्रह्मण्य रूप हैं। उनका तर्क है कि समस्त ज्ञानों की सविकल्पकता का कारण भी यही है कि वे शब्दानुविद्ध अर्थात् शब्द के साथ अभिन्न रूप से मग्न हैं। ज्ञानों की वाक्यरूपता शब्दानुविद्धत्व (शब्द से तादात्म्य सम्बन्ध) के कारण है।^४ शब्दानुविद्धत्व के बिना उनमें प्रकाशरूपता ही नहीं बनेगी। तात्पर्य यह है कि ज्ञान शब्दसम्पर्शरूप है, इसलिए वे सविकल्प और प्रकाशरूप हैं। यदि ज्ञान को शब्द-सम्पर्श में रहित माना जाय तो वे न तो सविकल्प (निष्प्रयात्मक) हो सकेंगे और न प्रकाशरूप।^५ फलतः न तो ज्ञान वस्तुओं को प्रकाशित कर सकेगा और न उनका निरचय कर सकेगा।

अतः ज्ञान में जो वाक्यरूपता है, वह नित्या (शान्मती) और प्रकाश-हेतुरूपता है। ऐसी वाक्यरूपता के अभाव में ज्ञानों का और कोई रूप अर्थात् स्वभाव शेष नहीं रहता। यह जितना भी वाच्य-वाचक तत्त्व है, वह सब शब्दरूप ब्रह्म का ही विवर्त अर्थात् पर्याय है। वह न तो किसी का विवर्त है और न कोई स्वतन्त्र पदार्थ है।

शब्दब्रह्माद्वैतवाद की समीक्षा

भारतीय चिन्तकों ने शब्दब्रह्माद्वैतवाद पर सूक्ष्म रूप से चिन्तन कर उसका निराकरण किया है। प्रसिद्ध नैयायिक जयन्तभट्ट,^६ बौद्ध दार्शनिक शान्तदत्त और उनके टीकाकार कमलशील,^७ प्रमुख मीमांसक कुमारिल भट्ट की कृतियों^८ में विशेषरूप से शब्दाद्वैतवाद का निराकरण विविध तर्कों द्वारा किया गया है। जैन दर्शन के अनेक आचार्यों ने इस सिद्धान्त में विविध दोष दिखाकर उसकी तार्किक मीमांसा की है। इनमें वि० ६वीं शती के आचार्य विद्यानन्द,^९ वि० ११वीं शती के आचार्य अथर्वदेव सूरि,^{१०} वि० ११-१२वीं शती के प्रवर जैनतार्किक प्रभाचन्द्र,^{११} वि० १२वीं शती के जैन नैयायिक वाग्धेव सूरि^{१२} और वि० १८वीं शती के जैन नव्यशैली के प्रतिपादक यशोविजय^{१३} का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इन सभी के आधार पर इस सिद्धान्त का निराकरण प्रस्तुत किया जा रहा है।

शब्द-ब्रह्म की मत्ता माधक प्रमाण नहीं है

शब्दाद्वैतवादियों ने शब्दब्रह्म का जो स्वरूप प्रतिपादित किया है, वह तर्क की कसौटी पर सिद्ध नहीं होता। क्योंकि, शब्दाद्वैत-

१. प्रभाकरः - न्यायकुमुद्वहः, १/४, पृ० १८६

२. वही

३. वही, पृ० १४१-१४२

४. वही, पृ० १४०, प्रभाकरः प्र० क० मा०, १/३, पृ० ३६

५. 'शब्दसम्पर्कपरिणामं हि प्रत्यक्षां प्रकाशरूपताया एवाभावाप्रसङ्गितः', स्वाङ्गावरलाकार, १/७, पृ० ८८-८९

६. व्यासकवचरी, पृ० ४११

७. तत्त्वप्रह, कारिका १२८-१२९, पृ० ८६-८९

८. मीमांसाशास्त्रोक्तवार्तिक, प्रत्यक्ष सूत्र, स्थोक १०६

९. सत्त्वार्थशास्त्रोक्तवार्तिक, अध्याय १, तृतीय भाष्यक, सूत्र २०, पृ० २४०-२४१, स्थोक ८४-१०३

१०. सम्प्रतिपत्तिकप्रकरणटीका, पृ० ३८४-३८६

११. (क) न्यायकुमुद्वहः, १/४, पृ० १४२-१४३

(ख) प्रत्येककलमार्तन्त्र, १/३, पृ० ३६-४६

१२. स्वाङ्गावरलाकार, १/७, पृ० ६२-१०२

१३. शास्त्रार्थसामुच्चयटीका

बादियों ने उसे एक परमतत्त्व माना है। जैनतर्कशास्त्रियों का मत है कि 'शब्द' प्रमेय है, और प्रमेय के अस्तित्व की सिद्धि प्रमाण के अधीन होती है।^१ आचार्य विद्यानन्द, अभयदेव सूरि, प्रभाचन्द्र, बादिवेवसूरि आदि जैनतर्कशास्त्रियों का कथन है कि यदि शब्दब्रह्मसाधक कोई प्रमाण होता है, तो उसकी सत्ता मानना ठीक था, लेकिन कोई भी प्रमाण ऐसा नहीं है, जिसके द्वारा उसकी सत्ता सिद्ध होती हो। अतः प्रमाण के अभाव में शब्दब्रह्म की सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती।^२ आचार्य विद्यानन्द आदि जैनन्यायशास्त्रियों का तर्क है कि यदि शब्दब्रह्म-साधक कोई प्रमाण है, तो प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम इन तीन प्रमाणों में से कोई एक हो सकता है।^३ शब्दब्रह्माद्वैतवादियों से वे प्रश्न करते हैं कि वे उपर्युक्त तीन प्रमाणों में से किस प्रमाण से शब्दब्रह्म का अस्तित्व सिद्ध करते हैं। इन आचार्यों ने इसकी विस्तार से समीक्षा की है।

शब्दब्रह्म के अस्तित्व का निराकरण करते हुए तत्त्वसंग्रहकार शान्तरक्षित की भांति जैन दार्शनिक आ० विद्यानन्द, अभयदेव सूरि, प्रभाचन्द्र और बादिवेवसूरि कहते हैं कि प्रत्यक्ष-प्रमाण शब्दब्रह्म का साधक नहीं है। प्रभाचन्द्राचार्य और बादिवेवसूरि शब्दाद्वैतवादियों से प्रश्न करते हैं कि यदि वे प्रत्यक्ष-प्रमाण को शब्दब्रह्म का साधक मानते हैं, तो यह बतलाना होगा कि निम्नांकित प्रत्यक्ष में से किस प्रत्यक्ष से उसका अस्तित्व सिद्ध होता है—

- (क) इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से ? अथवा
- (ख) अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से ? अथवा
- (ग) स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से ?

(क) इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष शब्दब्रह्म का साधक नहीं है

आचार्य विद्यानन्द तत्त्वार्थसंकोचात्मिक में कहते हैं कि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष-प्रमाण से शब्दब्रह्म की सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि शब्दाद्वैतवादियों ने इन्द्रिय प्रत्यक्ष को स्वप्नादि अवस्था में होने वाले प्रत्यक्ष की भांति मिथ्या माना है।^४ अतः इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमेय रूप सम्पूर्ण शब्द का साधक कैसे हो सकता है ? इस प्रकार सिद्ध है कि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष शब्दब्रह्म का साधक नहीं है। इसके अतिरिक्त एक बात यह भी है कि शब्दाद्वैतवादियों ने शब्दब्रह्म का जैसा स्वरूप प्रतिपादित किया है, वैसा किसी को इन्द्रिय प्रत्यक्ष-प्रमाण से प्रतीत नहीं होता। सम्प्रतिर्तर्कप्रकरणटीका में अभयदेवसूरि और प्रमेयकमलमार्तण्ड^५ में प्रभाचन्द्र कहते हैं कि इन्द्रिया वर्तमानकालवर्ती, सम्मुखस्थित भूतिक (स्वयं) पदार्थों को ही जानती हैं। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष सूक्ष्म शब्दब्रह्म का साधक नहीं हो सकता। यदि इन्द्रिय प्रत्यक्ष उसका साधक होता तो आज भी उसकी प्रतीति सभी को होनी चाहिए थी, लेकिन किसी को इसकी प्रतीति नहीं होती। अतः सिद्ध है कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष शब्दब्रह्म का साधक नहीं है।

शब्दब्रह्म का सद्भाव किस इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से होता है : इन्द्रिय प्रत्यक्ष को उसका साधक मानने पर प्रभाचन्द्र और बादिवेवसूरि एक यह भी प्रश्न शब्दाद्वैतवादियों में पूछते हैं कि स्पर्शनादि पांच इन्द्रियों में से किन इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से शब्दब्रह्म का सद्भाव प्रतीत

१. 'प्रमाणायोजना हि प्रमेयव्यवस्था ।', अभयदेवसूरि नग्नतितर्कप्रकरणटीका, पृ० ३८४

२. (क) 'न सैवभूतब्रह्मसिद्धये प्रमाणमुपलभ्यते' ।, वही, तृतीय विभाग, भा० ६, पृ० ३८८

(ख) 'शब्दब्रह्मण सद्भावये प्रमाणाभावात् ।'

३. (क) 'तद्धि शब्दब्रह्मनिरूपयिन्द्रियप्रत्यक्षानुमानाप्रत्यक्षसंवेदनप्रत्यक्षावापमात्रा न प्रसिद्धा' ।,

विद्यानन्द तत्त्वार्थसंकोचात्मिक, अध्याय १, तृतीय आह्निक, सूत्र २०, पृ० २४०

(ख) 'तथाहि तत्सद्भाव प्रत्यक्ष प्रतीतमात्रानुमानागमैव ।', बादिवेवसूरि : स्वाहावरनाकर, १७, पृ० ६८

४. (क) 'यन्मन्त्रसद्भावः निमित्तिययमवयवयत्न प्रतीयेत्, अतीन्द्रियात् स्वसंवेदमात्रा' ।, प्रभाचन्द्र : प्या० कु० ७०, १४, पृ० १४२

(ख) 'यदि प्रत्यक्षेण, तर्किर्मान्द्रियप्रत्यक्षेणातीन्द्रियेण वा ।', स्वा० २०, १७, पृ० ६८

५. 'ब्रह्मणो न व्यक्त्वानमस्यज्ञानात् कुतश्चन ।'

स्वप्नादादिन मिथ्यात्वस्य साक्ष्यत्वं त्वयम् ।', विद्यानन्द तत्त्वार्थसंकोचात्मिक, १/३, सूत्र २०, कारिका ६७, पृ० २४०

६. 'न नास्ति प्रत्यक्ष तत्तावत्तत्त्वब्रह्मव्यवस्थावेकम् । नीलादिव्यतिरेकेण तत्तावरस्य ब्रह्मस्वरूपस्याप्रतिभासत्वात् ।',

अभयदेवसूरि : सम्प्रतिर्तर्कप्रकरणटीका, विभाग ३, का० ६, पृ० ३८४

७. 'न बलं यथोपनिगमनरूपं शब्दब्रह्म प्रत्यक्ष प्रतीयेते, सर्वदा प्रतिनिधितार्थस्वरूपद्राहृकत्वैवेत्यात्प्रतीतेः' ।,

प्रभाचन्द्राचार्य : प्रमेयकमलमार्तण्ड १/१ पृ० ४५

मुपना कीजिये : 'न तत्त्ववशातः सिद्धमविद्यामवभासत्वात् ।', शान्तरक्षित : तत्त्वसंग्रह, कारिका १४७

होता है ? दो ही विकल्प हो सकते हैं,

(क) श्रोत्रेन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से ? अथवा

(ख) श्रोत्रेन्द्रिय से भिन्न अन्य किसी इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से ?

श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष शब्दब्रह्म का साक्षक नहीं है : श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष को शब्दब्रह्म का साक्षक मानना ठीक नहीं है, क्योंकि श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष केवल शब्द भी ही विषय करता है। दूसरे शब्दों में श्रीश्रेष्ठ का विषय शब्द है। अतः शब्द के अतिरिक्त वह अन्य किसी को नहीं जान सकता। यही कारण है कि श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष अपने विषय से भिन्न सत्कार के समस्त पदार्थों में अन्वित रूप से रहने वाले शब्द-ब्रह्म को जानने में असमर्थ है।¹ अनुमान-प्रमाण में भी श्रीश्रेष्ठ होता है कि शब्दब्रह्म शब्दब्रह्म का विषय नहीं है। जो जिसका विषय नहीं होता, वह उससे अन्वित रहने वाले को कभी भी जानने में सफल नहीं हो सकता। जैसे—चक्षु रत्नेश्वरिण्य से नहीं जाना जाता। चूँकि समस्त सत्कार के सभी पदार्थों में अन्वित रूप से रहने वाला शब्दब्रह्म श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, अतः श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष भी उपरिक्त उक्तों का साक्षक नहीं हो सकता।² श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष का विषय न होने पर भी यदि शब्दद्वैतवादी श्रीश्रेष्ठविजय प्रत्यक्ष को शब्दब्रह्म का साक्षक मानेंगे तो मयस्य इन्द्रियों में सभी पदार्थों के ज्ञान का प्रसंग आवेगा, जो किसी को माय्य नहीं है। अतः सिद्ध है कि श्रीश्रेष्ठविजयनिष्ठ प्रत्यक्ष शब्दब्रह्म का साक्षक नहीं है।

शब्द श्रोत्रतरेन्द्रिय का विषय नहीं है—श्रोत्रेन्द्रिय-भिन्न इन्द्रिय से जन्म प्रत्यक्ष भी शब्दब्रह्म का साधक नहीं है, क्योंकि शब्द उन इन्द्रियों का विषय नहीं है।' अतः इन्द्रिय प्रत्यक्ष के द्वारा शब्दब्रह्म की प्रतीति नहीं हो सकती।

अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष भी सम्बन्ध का साक्ष्य नहीं है—इन्द्रिय प्रत्यक्ष की भाँति अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष के द्वारा भी सम्बन्ध की सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि सम्बन्धादित्वात् वे अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष की कल्पना नहीं की जा सकती।¹ इसके उत्तर में सम्बन्धादित्वादिषु का कहना है कि अभ्युपगम और निःशेषम फल बाधे धर्म से अनुगृहीत अन्तःकरण बाधे योगीजन उत्तम सम्बन्ध का देखते हैं। अतः उनके अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष में सम्बन्ध का अस्तित्व सिद्ध होता है। इसके प्रत्युत्तर में प्रभावनाभावार्थ एवं बाधिविधेयसूक्ति कहते हैं कि ऐसा मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि पहली बात तो यह है कि सम्बन्ध का जो लोकत्रय अन्य कोई परमायुक्त योगी नहीं है, जो उसे देखता हो। दूसरी बात यह है कि सम्बन्ध का अतिरिक्त पारमार्थिक रूप से योगी मानने पर योगी, योग और उससे उत्पन्न प्रत्यक्ष इन तीन तत्वों को मानना पड़ेगा और ऐसा मानने में अद्वैताचार्य का अभाव हो जायेगा।² एक प्रश्न के प्रत्युत्तर में जैनतत्त्वशास्त्री यह भी कहते हैं कि योग्यावस्था में सम्बन्ध स्वयं स्वप्रज्योतिरूप में प्रकाशित होता है। यह मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार की कल्पना करने पर भी योग्यावस्था, ज्योतिरूप और स्वप्रज्योतिरूप इन तीनों की सत्ता सिद्ध होने से द्वैत की सिद्धि और अद्वैत का अभाव सिद्ध होता है।³

शब्दाद्वैतवाधियों को एक बात यह भी स्पष्ट करनी चाहिए कि योग्यावस्था से आत्मज्योतिरूप से प्रकाशित होने के पूर्व शब्द-ब्रह्म आत्मज्योतिरूप में प्रकाशित होता है कि नहीं ? यदि शब्दब्रह्म योग्यावस्था के पूर्व आत्मज्योतिरूप से प्रकाशित होता है, यह माना जाय तो समस्त ससारी जीवों को बिना प्रयत्न के मोक्ष हो जायेगा, क्योंकि शब्दाद्वैत-निष्ठान्त से ज्योतिरूप ब्रह्म का प्रकाश हो जाना ही मोक्ष कहा गया है। अयोग्यावस्था में इस प्रकार के ज्योतिरूपब्रह्म के प्रकाशित हो जाने पर सबका मुक्त हो जाना सुनिश्चित है। लेकिन

१ (क) 'तथाविधस्य चायमदभावः श्लोचप्रभवप्रत्यक्षात्, इतरेन्द्रियजनितस्याप्यसाक्षाद् प्रतीयते ।' प्रभाषणः : न्याः कुं. च०, १/५, पृ० १४२

(ख) बादिदेवमूर्ति म्या० १०, १, ७, पृ० ६८

२. बाली

३. (क) 'मद्वदयशोचरो न तन्नैनाम्बितव कर्मयित् प्रतिपन् समर्थम् यथा वज्रज्ज्ज्ञ रसेन, ज्योत्स्नश्च तदाकारनिवट् शोभमानस्येति'.

न्या० क्र० ४०, १/५, पृ० १४२

(ख) स्या० २०, १७, ५० ईस्व

४. (क) स्या० २०, १७, १० ई०

(ख) न्या० क्र० अ०, १४, पृ० १६२

५. 'नाप्यतीन्द्रियप्रत्यक्षात्, तस्यैवात्राऽनभावात् ।'

(क) प्रभावशून्य : न्या. क्र. ४०, पृ. १४२

(क) वादियेनसरि - स्याद्वाद्यरत्नाकर, १/७, पृ० ६६

३. जारी

१९. बहरी

६. (क) 'किं च, शोण्यावस्थायां तस्य तद्व्यप्रकाशनेन तत्. प्राक् तद्व्य प्रकाशते, न वा ?', यही

(ख) अभयदेव सूरि : सङ्गतिस्तर्कप्रकरणटीका, तु

(घ) नृत्यसंग्रहपञ्चिका, पृ० ७४

ऐसा कभी हो नहीं सकता। अतः सिद्ध है कि योग्यावस्था के पूर्व आत्मज्योति का प्रकाश नहीं होता है।^१

अब यदि उपर्युक्त दोष से बचने के लिए यह माना जाय कि वह योग्यावस्था के पूर्व आत्मज्योतिरूप से प्रकाशित नहीं होता है, तो इसका कारण बतलाना चाहिए कि वह क्यों नहीं प्रकाशित होता ? यहाँ भी विकल्प होते हैं कि क्या वह शब्दब्रह्म है कि नहीं ?^२ यदि शब्दाद्वैतवादी यह माने कि वह अयोग्यावस्था में नहीं रहता, तो उसे नित्य नहीं मानना चाहिए, क्योंकि वह कभी होता है और कभी नहीं होता। मंह नियम है कि जो कदाचित् अर्थात् कभी-कभी होता है, वह नित्य नहीं होता, जैसे—अविद्या। ज्योतिस्वरूप ब्रह्म भी अविद्या की तरह कभी-कभी होता है अर्थात् योग्यावस्था में होता है और अयोग्यावस्था में नहीं होता। अतः वह भी अविद्या की तरह अनित्य है। इस प्रकार ब्रह्म और अविद्या का द्वैत भी सिद्ध होता है। अतः शब्दाद्वैत-सिद्धान्त शक्ति हो जाता है।^३

अब यदि यह माना जाय कि अयोग्यावस्था में शब्दब्रह्म आत्मज्योति रूप से प्रकाशित नहीं होता, फिर भी वह है, तो अभयदेव सूरि की भांति न्यायकुमुदबन्ध में प्रभावन्द और स्याद्वाचरत्नाकर में बाबिदेव प्रश्न करते हैं—शब्दाद्वैतसिद्धान्ती बतायें कि शब्दब्रह्म होने पर भी क्यों नहीं प्रकाशित होता ? यहाँ भी दो विकल्प हो सकते हैं।^४

(क) ग्राहक का अभाव होने से वह प्रकाशित नहीं होता ? अथवा

(ख) अविद्या के अभिभूत होने से ?

यह मानना ठीक नहीं है कि ग्राहक (ज्ञान) का अभाव होने से वह प्रकाशित नहीं होता, क्योंकि शब्दाद्वैत-सिद्धान्त में शब्दब्रह्म ही ग्राहकरूप है और ग्राहकत्व शक्ति उममें सदैव रहती है। तात्पर्य यह है कि शब्दब्रह्म में ग्राह्यत्व और ग्राहकत्व दोनों शक्तियाँ विद्यमान रहती हैं—ऐसा शब्दाद्वैतवादी मानते हैं। इसलिए जैन तर्कशास्त्रियों का कहना है कि जब शब्दब्रह्म में ग्राहकत्व शक्ति सदैव विद्यमान रहती है, तो उसे अयोग्यावस्था में प्रकाशित होना चाहिए।^५ अतः शब्दाद्वैतवादियों का यह तर्क ठीक नहीं है कि ग्राहक (ज्ञान) का अभाव होने से वह प्रकाशित नहीं होता।

अविद्या से अभिभूत होने से ब्रह्म होते हुए भी अयोग्यावस्था में वह प्रकाशित नहीं होता - यह विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि विचार करने पर अविद्या का अस्तित्व ही सिद्ध नहीं होता। प्रभावन्द ने न्यायकुमुदबन्ध में विवाद रूप से अविद्या पर विचार कर उसका निराकरण किया है। वे प्रश्न करते हैं कि अविद्या ब्रह्म से भिन्न है कि अभिन्न ?^६ यदि अविद्या ब्रह्म से भिन्न है, तो जिज्ञासा होती है कि वह वस्तु (वास्तविक) है अथवा अवस्तु (अवास्तविक) ? स्याद्वाचरत्नाकर और शान्भवार्तासमुच्चयटीका में भी इसी सीनी के अनुसार अविद्या का निराकरण किया गया है।

अविद्या अवस्तु नहीं हो सकती—शब्द-ब्रह्म से भिन्न मानकर अविद्या को अवस्तु नहीं माना जा सकता, क्योंकि अवस्तु बड़ी होती है, जो अर्थक्रियाकारी न हो। अविद्या शब्द-ब्रह्म की भांति अर्थक्रियाकारी है, इसलिए उसे अवस्तु नहीं माना जा सकता। यदि अर्थक्रियाकारी होने पर भी उसे अवस्तु माना जाता है, तो शब्द-ब्रह्म को भी अवस्तु मानना पड़ेगा। प्रभावन्द के मतानुसार अर्थक्रियाकारी होने पर उसे अवस्तु कहा जाता है, तो इसका तात्पर्य यह हुआ कि अवस्तु अर्थक्रिया का दूसरा नाम है।^७

अविद्या को अर्थक्रियाकारी न मानने से एक दोष यह भी आता है कि वह वस्तुरूप न हो सकेगी और ऐसा न होने पर शब्दाद्वैतवादियों का यह कथन 'अविद्या कलुषत्व की तरह हो जाती है' नहीं बन सकेगा।^८

१. (क) तत्त्वसङ्ग्रहप्रज्ञिका, पृ० ७४

(ख) तत्त्वतत्त्वप्रकरणटीका, तृतीय काण्ड, पृ० २८५

२. 'अथ न प्रकाशते, तदा तत्त्वमसि, न वा ?', प्रभावन्द न्या० कु० ५०, पृ० १४२

३. वही

४. (क) 'अवर्गान् कम्मान् प्रकाशते—वाहकाभावात् अविद्याभिभूतत्वाद्वा ?', प्रभावन्द न्या० कु० ५०, १/५, पृ० १४२

(ख) बाबिदेव सूरि, १/७, पृ० ६६

५. '... ब्राह्मण एव तद्ग्राहकत्वात्, तत्त्व च नित्यतया सदा सत्त्वान्', बाबिदेव सूरि, १/७, पृ० ६६

६. (क) 'सा हि ब्रह्मणो व्यतिरिक्ता, अव्यतिरिक्ता वा ?', प्रभावन्द न्यायकुमुदबन्ध, १/५, पृ० १४३

(ख) 'सा हि ब्रह्मब्रह्मण सकारादिभिरन्या भवेदविद्या वा ?', बाबिदेवसूरि स्या० २०, १/७, पृ० ६६

(ग) गणोपनिषद् भा० वा० सं० टी०, पृ० २३७

७. वही

८. 'तत्कारित्वेऽप्रत्यया अवस्तु इति मानान्तरकरणे नाममात्रमिदं विज्ञेयं', न्या० कु० ५०, १/५, पृ० १४३

९. (क) 'कथमेवम् 'अविद्या कलुषत्वमिवापन्नम्' इत्यादि कथो पठते ?', न्या० कु० ५०, १/५, पृ० १४३

(ख) स्या० २०, १/७, पृ० ६६

अविद्या के अवस्तु होने पर एक दोष यह भी जाता है कि वृष्टान्त और दार्ष्टान्त में समानता नहीं रहती, क्योंकि आकाश में अवस्तु (मिथ्या) प्रतिभास का कारणभूत अवकार (तिमिर) वस्तुरूप है और अविद्या अवस्तुरूप। जब अविद्या अवस्तु है, तो वह विचित्र प्रतिभास का कारण कैसे बन सकती है। एक स्वभाव वाली दो वस्तुओं में वृष्टान्त और दार्ष्टान्त बन सकता है। वास्तविक और अवास्तविक पदार्थों में वृष्टान्त और दार्ष्टान्त नहीं बन सकता।^१

अतः शब्दाद्वैतवादियों का यह कथन भी ठीक नहीं है कि 'जिम प्रकार तिमिर से उपरुत जन विशुद्ध-आकाश को माना प्रकार की रेखाओं से व्याप्त मान लेता है, उसी प्रकार यह अनादि-निधन-शब्दब्रह्म निर्मल और निर्विकार है, किन्तु अविद्या के कारण (अविद्यारूपी तिमिर से उपरुत नर) उसे घट-पटादि कार्य के भेद से प्रावृत्तांक और विनाश वाला अर्थात् वेद रूप में देखता है।'^२

शब्दब्रह्म से भिन्न अवस्तुरूप अविद्या के वशीभूत होकर नित्य, अनाद्य और अतिशय रूप शब्दब्रह्म भेद रूप से प्रतिभासित होता है, यह कथन भी तर्कसंगत नहीं है, क्योंकि अवस्तु के वशीभूत होकर वस्तु अन्य रूप नहीं हो सकती।^३ प्रभावन्न, अभयदेव^४ और बाबिदेव^५ की भाति 'तत्त्वमसि' के टीकाकार कमलधीरज ने भी यही कहा है। इस प्रकार अविद्या को अवस्तु मानना न्यायसंगत नहीं है।

शब्द-ब्रह्म से भिन्न अविद्या को वस्तु मानना भी अतर्कसंगत है—उपर्युक्त दोषों के कारण शब्द-ब्रह्मवादियों का यह अभिमत कि अविद्या वस्तुरूप है, तर्कशील नहीं है? क्योंकि अविद्या को वस्तु मानने पर गव्दाद्वैतमत में निम्नांकित दोष आते हैं—

१. पहला दोष यह आता है कि स्वीकृत सिद्धान्त का विनाश हो जायेगा^६, क्योंकि अविद्या और ब्रह्म दो की सत्ता सिद्ध हो जायेगी।

२. दूसरा दोष यह है कि शब्द-ब्रह्म की भाति अविद्या भी वस्तुरूप है, अतः दो तत्वों के मिश्र हो जाने से द्वैत की सिद्धि और अद्वैत का अभाव हो जायेगा।^७ अतः अविद्या को ब्रह्म से भिन्न मानना ठीक नहीं है।

अविद्या को शब्द-ब्रह्म से अभिन्न मानने में दोष—अविद्या शब्दब्रह्म से भिन्न नहीं है, यह मिश्र हो जाने पर शब्दाद्वैतवादी उसे शब्द-ब्रह्म से अभिन्न नहीं मान सकते, क्योंकि एका मानने से या तो अविद्या की तरह ब्रह्म असत्य हो जायेगा या ब्रह्म की तरह अविद्या सत्य हो जायेगी।^८

उपर्युक्त दोनों विकल्प नुस्तिवृत्त नहीं है, क्योंकि अविद्या की तरह ब्रह्म के मिथ्यात्व रूप हो जाने से गव्दाद्वैतवाद में कोई तत्त्व पारमार्थिक सिद्ध नहीं हो सकेगा। अतः यदि ब्रह्म की भाति अविद्या शब्द-ब्रह्म से अभिन्न होने के कारण सत्य रूप मान ली जाय तो अविद्या मिथ्याप्रतीति का कारण कैसे मानी जा सकती है? क्योंकि यह अनुमान प्रमाण से सिद्ध है कि जो सत्य रूप होता है, वह मिथ्याप्रतीति का हेतु नहीं होता, जैसे ब्रह्म से अभिन्न अविद्या भी सत्य होने में मिथ्याप्रतीति का कारण नहीं हो सकती। अतः अविद्या को शब्दब्रह्म से अभिन्न मानना भी ठीक नहीं है।

यहां एक बात यह भी है कि थोड़े के भाग की तरह अविद्या अवस्तु अर्थात् अवस्तु होने से शब्दब्रह्म से बलशाली नहीं है। जो बलशाली होता है, वही निर्बल के स्वभाव को टक लेता है। न कि निर्बल बलशाली के स्वभाव को, जैसे - सूर्य तारों के स्वभाव का अभिभव कर देता है। इस अनुमान में सिद्ध है कि अविचारणीय स्वभाव वाली अविद्या से शब्दब्रह्म का स्वभाव अभिभव नहीं हो सकता।^९

एवविध सिद्ध होता है कि शब्दब्रह्म के असत्य होने से अयोग्यावस्था में आत्मयोग्योतिस्वरूप शब्दब्रह्म अप्रकाशित रहता है, अविद्या के अभिभूत होने से नहीं। अयोग्यदशा में शब्दब्रह्म के असत्य सिद्ध होने से यह भी सिद्ध हो जाता है कि योग्यावस्था में उसका अस्तित्व नहीं

१. (क) प्रभावन्न, पृ० क० मा० १३, पृ० ४५

(ख) प्रभावन्न, पृ० कु० ७०, पृ० १५, पृ० १४३

(ग) बाबिदेवसूत्र, पृ० १०, पृ० १५, पृ० ६६

२. 'न बाधोऽन्यथाऽद्वैतविशयस्य ब्रह्मस्य ननु नाना' पञ्चाप्रतिभासो मुक्तः। प्रसिद्धात् । नान्यवस्तुभावावस्तुनाऽप्यथाभासो भवति, अनिरसहृषण्य ।'

प्रभावन्न, पृ० कु० ७०, पृ० १४३

३. 'न च... ब्रह्मण्य तस्या अविष्कारकत्वात्... ।', नवतत्त्वक० टीका, नृतीय विभाग, पृ० ३०५

४. 'न शब्दब्रह्मणा विनाशमवस्थाद्वन्द्वेन प्रतिपादना व्याख्या । अतिप्रसक्त... ।', पृ० १०, पृ० ६६-१००

५. 'अथ... ब्रह्मण सा न किञ्चित् करोतीति न वृत्तमविद्यावशात्, तथा प्रतिभासम् ।', त० स० पञ्चिका, का० १५१, पृ० ६५

६. (क) 'अथ वस्तु', तन्त्र, अष्टपदमसतिप्रसक्त... ।', पृ० कु० ७०, पृ० १५, पृ० १४३

(ख) पृ० १०, पृ० १७, पृ० १००

७. वही

८. (क) शब्दब्रह्म, पृ० कु० ७०, पृ० १५, पृ० १४३

(ख) पृ० १०, पृ० १७, पृ० १००

९. वही

खुदा । अतः इस्मिय-प्रत्यक्ष की भांति अतीस्मिय प्रत्यक्ष से भी उस शब्द-ब्रह्म की सत्ता सिद्ध नहीं होती ।^१

स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से भी शब्द-ब्रह्म का सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता—स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से भी शब्दब्रह्म का सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता; क्योंकि था० विद्यानन्द कहते हैं^२ कि पहली बात यह है कि शब्दाद्वैतवादियों ने बौद्धों द्वारा मान्य अधिकांश और निरस्य ज्ञान की सिद्धि स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से नहीं मानी । जब अधिकांश निरस्य ज्ञान की स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से सिद्धि नहीं हो सकती, तो शब्दब्रह्म की सिद्धि उससे कैसे हो सकती है ?

दूसरी बात यह है कि मुक्तिरहित बचनभाष से शब्दब्रह्म की सत्ता मान लेना भी मुक्तिरहित नहीं है । अन्यथा अर्थ-विवाह आदि असत् पदार्थों का सम्बन्ध सिद्ध हो जायेगा ।

प्रभावनाम्नायें ने भी स्वसंवेदन प्रत्यक्ष द्वारा शब्दब्रह्म की प्रतीति का निराकरण करते हुए कहा है कि स्वप्न में भी आत्मज्योति-स्वभाव शब्दब्रह्म की प्रतीति स्वसंवेदन के द्वारा नहीं हो सकती । यदि स्वसंवेदन में उसकी प्रतीति होने लगे, तो बिना प्रयत्न किये समस्त प्राणियों को मोक्ष हो जायेगा । क्योंकि, शब्दाद्वैत-सिद्धान्त में यह माना गया है कि आत्मज्योतिस्वभाव शब्दब्रह्म का स्वसंवेदन होना मोक्ष है ।^३ अभयदेव सूरि और कमलवीर्य ने भी स्वसंवेदन को विच्छेद बताकर उसका निराकरण किया है ।^४ एक अन्य बात यह है कि घटादि शब्द और पदार्थ स्वसंवेदित स्वभाव वाले नहीं हैं, इसके विपरीत सभी लोगों को अस्वसंवेदित रूप ही प्रतीत होते हैं ।^५ तात्पर्य यह है कि घटादि शब्द और पदार्थ शब्दब्रह्म की पर्याय हैं और शब्दाद्वैतवादी शब्दब्रह्म को स्वसंवेदितरूप मानते हैं । जैन तर्कशास्त्रियों का कथन यह है कि शब्दब्रह्म की भांति घटादि शब्द और पदार्थ स्वसंवेदित रूप होने चाहिए, क्योंकि वे उसी शब्द-ब्रह्म के विवर्त हैं । ऐसी प्रतीति किसी को नहीं होती; सभी को घटादि पदार्थ अस्वसंवेदित रूप ही प्रतीत होते हैं । इससे सिद्ध है कि शब्दब्रह्म भी स्वसंवेदित रूप नहीं है और प्रत्यक्ष प्रमाण से इसकी प्रतीति किसी को नहीं होती ।

अनुमानप्रमाण भी शब्दब्रह्म का साधक नहीं है

अनुमान प्रमाण भी शब्दब्रह्म का साधक नहीं है, क्योंकि ऐसा कोई अनुमान नहीं है, जो शब्दब्रह्म की सिद्धि करता हो ।^६ दूसरी बात यह है कि शब्दाद्वैतवादियों को अनुमान प्रमाण मान्य नहीं है । आचार्य विद्यानन्द कहते हैं^७ कि शब्दाद्वैतवादियों ने अनुमान के द्वारा अपनी ही प्रतीति को पुनर्वचन माना है । उनका मत है कि जिस समय व्याप्ति का ग्रहण होता है, उसी समय सामान्य रूप से अनुमेय का ज्ञान हो जाता है । अनुमान काल से पुनः उसे सामान्यरूप से जानने पर सिद्ध-साधन दोष आता है । विशेष रूप से अनुमेय जानने के लिए हेतु का अनुमान गृहीत नहीं होता । अतः अनुमान से अर्थ-प्रतीति जब शब्दाद्वैत-सिद्धान्त में मान्य नहीं है, तो उससे शब्दब्रह्म की सिद्धि कैसे कर सकते हैं ? अर्थात् नहीं कर सकते ।

अब यदि शब्दाद्वैतवादियों का यह अभिमत हो कि अन्य सिद्धान्तों में मान्य अनुमान-प्रमाण से शब्दब्रह्म की सिद्धि हो जाती है । तो, इसके प्रयुक्त होने के आचार्य विद्यानन्द का कथन है कि परवादियों की अनुमान प्रक्रिया शब्दाद्वैतवादियों के लिए प्रामाणिक नहीं है ।

अभयदेव सूरि, प्रभावनाम्ना और तत्त्वसंग्रह के टीकाकारों ने विशद रूप से शब्दाद्वैतवादियों की इस मुक्ति का नष्टन करके सिद्ध

१. (क) स्या० २०, १७, ५० १००

(ख) स्या० ४०, १३, ५० १४३

२. 'स्वतः संवेदनासिद्धिः सत्त्विकान्तवित्तवत् ।

न परब्रह्मणो नापि सा युक्ता साधयामि ॥', तं स्या० भा०, १/३, सू० २०, श्लोक २८, ५० २४०

३. '... आत्मज्योतिस्वभावस्यास्य स्वज्योतिः संवेदनाजोषरत्नात् तद्विपरिवर्त्ये वा अनुपायसिद्ध एव अभिमतप्राणी मोक्षः स्यात्, तथाचिदस्य हि शब्दब्रह्मणः स्वसंवेदनं यत् तदेव मोक्षो धर्माध्यात्मिकतः ।', प्रभावनाम्ना, स्या० ४०, १४, ५० १४३

४. 'अथ ज्ञानकत्वम् स्वसंवेदनस्याभ्यस्त एव शब्दब्रह्म सिद्धम्... अस्वेतत्, स्वसंवेदनविच्छेदात् तथाहि शब्दवत् तत्त्वतोऽपि क्व चक्षुषा बीजमाधोऽनिलपासमुत्प्लेबे नीलादिप्रत्ययमनुभवतीति...', अभयदेवसूरि तर्कसिद्धप्रकरणटीका, तृतीय विभाग, भा० १, ५० ३८४

५. 'तथाहि ज्योतिस्तत्वेव शब्दात्मकत्वाच्चेतत्त्वकत्वाच्चेति 'तदेतत् स्वसंवेदनविच्छेदम् । तथाहि अन्यत् यन्मानसोऽपि चक्षुषा कर्मबीजमाधोऽनिलपासमुत्प्लेबे नीलादिप्रत्ययमनुभवतीति ।', कमलवीर्य तं स्या० टीका, ५० १४७, ५० २२

६. 'न च घटादिप्रमाणैर्वा वा न्यवचित्तत्त्वत्वात्, तत्त्वतः सत्त्विकत्वेन स्वसंवेदनतः सिद्धयेत्, अस्वसंवेदितस्वभावतत्त्वैवास्व प्रतिप्रापिसिद्धत्वात् ।',

स्या० ४०, ५०, १/३, ५० १४४

७. 'नानुमानेन, तत्त्व तत्त्वदुभावात्वेकत्वं कस्यचिदसम्भवात् ।', आदिदेव सूरि स्या० २०, १/७, ५० १००

८. 'नानुमानात्तोषाणि प्रतीतेषु संभवतः ।

परप्रसिद्धिरन्यत्र सिद्धा प्राप्तामपि ॥', तं स्या० भा०, १/३, सू० २०, श्लोक २७, ५० २४०

किया है कि अनुमान प्रमाण भी प्रत्यक्ष प्रमाण की भाँति शब्दब्रह्म का साधक नहीं है। विकल्प प्रस्तुत करते हुए वे कहते हैं कि अनुपसर्गविग्नित वाले अनुमान को विविधसाधक नहीं माना गया है। अतः शब्दाद्वैतवाधियों को बताना चाहिए कि वे किस अनुमान को ब्रह्म का साधक मानते हैं!—

कार्यनिग्नित वाले अनुमान को ? अथवा

स्वभाव आदि नित्त वाले अनुमान को ?

कार्यनिग्नित वाले अनुमान को शब्दब्रह्म का साधक नहीं माना जा सकता, क्योंकि नित्य-एक-स्वभाव वाले शब्द ब्रह्म से कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती। वह न तो कम मे कार्य की निष्पत्ति (अर्थकिया) कर सकता है और न युगपत् (एक साथ)।¹ जब उसका कोई कार्य नहीं है, तो उसके साधक अनुमान का हेतु किसे बनाया जाय ? अर्थात् कार्य के अभाव में कार्यनिग्नित वाले अनुमान से शब्दब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकती।

स्वभावनिग्नित वाला अनुमान भी शब्दब्रह्म का साधक नहीं है, क्योंकि बर्गी रूप शब्दब्रह्म के सिद्ध होने पर ही उसके स्वभाव (स्वरूप) भूत धर्म वाले अनुमान से उमका अस्तित्व सिद्ध करना तर्कसंगत होता है। लेकिन जब शब्दब्रह्म नामक बर्गी ही अस्तित्व है, तो उसका स्वभावनिग्नित भी अस्तित्व होगा। अतः स्वभावनिग्नित वाला अनुमान शब्दब्रह्म का साधक ही नहीं हो सकता।² कार्य और स्वभाव निग्नित को छोड़कर अन्य कोई ऐसा हेतु ही नहीं है, जो शब्दब्रह्म का साधक हो।

प्रभावन्द्राचार्य कहते हैं कि शब्दाद्वैतवाधियों का यह अनुमान भी ठीक नहीं है कि जो जिस आकार से अनुस्यूत होते हैं, वे उसी स्वरूप (तन्मय) के ही होते हैं। जैसे घट, शराव, उदवन आदि मिट्टी के आकार से अनुस्यूत होने के कारण वे मिट्टी के स्वभाव वाले हैं और सब पदार्थ शब्दाकार मे अनुस्यूत है, अन शब्दमय हैं। इस कथन के ठीक न होने का कारण यह है कि पदार्थ का शब्दाकार से अन्वित होना अस्तित्व है।³ शब्दाद्वैतवाधियों का यह कथन तभी सत्य माना जाता, जब नील आदि पदार्थों को जानने की इच्छा करने वाला (प्रतिपत्ता) व्यक्ति प्रत्यक्ष प्रमाण से जानकर उन पदार्थों को शब्दसहित जानता। किन्तु ऐसा नहीं होता, इसके विपरीत वह उन पदार्थों को प्रत्यक्ष रूप से शब्दरहित ही जानता है।

इसके अतिरिक्त एक बात यह भी है कि पदार्थों का स्वरूप शब्दों से अन्वित न होने पर भी शब्दाद्वैतवाधियों ने अपनी कल्पना से मान लिया है कि पदार्थों में शब्दान्वितत्व है, इसलिए भी उनकी मान्यता अस्तित्व है। तात्पर्य यह है कि 'शब्दान्वितत्व' रूप हेतु कल्पित होने से शब्दब्रह्म की सिद्धि के लिए दिये गये अनुमान प्रमाण से शब्दब्रह्म की सिद्धि नहीं होती।⁴

घटादि रूप वृष्टान्त साध्य और साधन से रहित है—शब्दब्रह्म की सिद्धि हेतु प्रयोज्य अनुमान भी घटादि रूप वृष्टान्त से साध्य और साधन के न होने से निर्दोष नहीं है। क्योंकि, घटादि में सर्वथा एकमयत्व और एकान्वितत्व सिद्ध नहीं है।⁵ समान और असमान रूप से परिणत होने वाले सभी पदार्थ परमाण्वत एकरूपता से अन्वित नहीं हैं।⁶ इसलिए सिद्ध है कि अनुमान प्रमाण शब्दब्रह्म का साधक नहीं है।

१. (क) 'नाय्यनुमानतन्तसिद्धि' बलानुमान कार्यनिग्नित स्वभावहेतुप्रमाण वा तन्मयिष्ठे व्याप्रियते ?'

अथर्ववेदपुरि : स० स० प्र० टी०, स० वि०, मा० ६, पृ० ३८४

(ख) ' अनुमान हि कार्यनिग्नित वा भवेत्, स्वभावनिग्नित वा ?', प्रभावन्द्र प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४४

(ग) 'नाय्यनुमानतन्तसिद्धि' 'तन्मयिष्ठे व्याप्रियते ?', कमलदीपपुरि : स० स० प्र० टी०, स० वि०, मा० ६, पृ० ३८४

(घ) '...अनुमान हि...भवेत्, स्वभावनिग्नित वा ?', प्रभावन्द्र प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४४

(ग) 'नाय्यनुमानतन्तसिद्धि' 'तन्मयिष्ठे व्याप्रियते ?', कमलदीपपुरि : स० स० पत्रिका टीका, कारिका १४३-१८८, पृ० ६२-६३

३. यही,

हुत्ता कर्त्तुः 'धर्मितावतिष्ठन्तु, स्वभाव प्रसाधक ।', त० स०, कारिका १४८

४. '...तत्त्वप्रतिपत्तिम्, स्वभावकारित्वतन्मयिष्ठे'

(क) मा० कृ० पृ० १/३, पृ० १४४

(ख) स० क० मा०, १/३, पृ० ४६

५. 'कल्पितत्वावधारणसिद्धि ।', यही

हुत्ता के लिए इष्टतन्मय : त० स० टीका, पृ० ६१

६. 'साध्यसाधनविकलरूप वृष्टान्तो...!', यही

७. (क) 'न बलु धावामा परमाण्वैकक्यानुसंगोक्ति ।', यही

(ख) स० स० प्र० टीका, पृ० ३८३

आगम प्रमाण से शब्द-ब्रह्म की सिद्धि संभव नहीं है

आगम प्रमाण से शब्दब्रह्म की सिद्धि भी तर्कसंगत नहीं है। एतदर्थ विद्यानन्द कहते हैं कि यदि शब्दाद्वैतवादी जिस आगम से शब्दब्रह्म की सिद्धि मानेंगे, तो उसी आगम से मेघ की सिद्धि भी क्यों नहीं मानेंगे ?^१ इस प्रकार आगम शब्दब्रह्म का साधक नहीं है।

निर्बाध आगम्य प्रमाणात्तर से सिद्ध नहीं है—शब्दाद्वैतवादियों का यह कहना कि निर्बाध (बाधरहित) आगम में शब्द-ब्रह्म की सिद्धि होती है, ठीक नहीं है। अनुमान, तर्क आदि प्रमाणों के द्वारा उसकी निर्बाधता सिद्ध होने पर ही तर्कशास्त्री उसे निर्बाध आगम मान सकते हैं, लेकिन प्रमाणों से उनकी निर्बाधता सिद्ध नहीं होती। अनुमानादि से गृहित उस आगम की निर्बाधता तर्कशास्त्रियों को मान्य नहीं है।^२

शब्दब्रह्म से भिन्न आगम्य नहीं है—विद्यानन्द, प्रभावन्द, वादिदेव सूरि विकल्प प्रस्तुत करते हुए पूछते हैं कि शब्दब्रह्म से आगम भिन्न है अथवा अभिन्न ?^३ शब्दाद्वैतवाद से शब्द-ब्रह्म से भिन्न को आगम नहीं माना गया है। जब वह आगम उससे भिन्न नहीं है, तो उससे शब्दब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकती।^४ आगम को ब्रह्म से भिन्न मानने पर द्वैत की सिद्धि हो जाएगी।^५

उपयुक्त दोष से बचने के लिए शब्दाद्वैतवादी यह युक्ति दें कि आगम शब्दब्रह्म का विवर्त है, अतः उसमें उसकी मिश्रि हो जायेगी। इसके उलट में विद्यानन्द का कथन है कि ऐसा मानने पर आगम अविद्या स्वरूप मिश्र हुआ। जो अविद्या स्वरूप है, वह अविद्या की तरह अवस्तु अर्थात् अवस्तु सिद्ध हुआ। अतः अवस्तुरूप आगम वस्तुमूल ब्रह्म का साधक नहीं हो सकता।^६

आगम को शब्द-ब्रह्म से अभिन्न मानने में दोष—अब यदि शब्दाद्वैत-सिद्धान्ती माने कि आगम शब्दब्रह्म से अभिन्न है, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि आगम को ब्रह्म से अभिन्न मानने पर तद्वत् आगम भी अमिद्ध हो जायेगा।^७ इस प्रकार मिश्र है कि आगम प्रमाण भी शब्दब्रह्म का साधक नहीं है।

आगम को शब्दब्रह्म का साधक मानने से परम्पराग्रथ्य नामक दोष भी आता है, क्योंकि ब्रह्म का अस्तित्व ही तो आगम मिश्र हो और आगम हो तो उससे ब्रह्म की सिद्धि हो। इस प्रकार मिश्र है कि आगम और शब्दब्रह्म दोनों की सिद्धि परस्पर आधित है। अतः प्रत्यक्ष-अनुमान की भाँति आगम-प्रमाण से भी शब्दब्रह्म की सिद्धि नहीं होती। इन प्रत्यक्षादि प्रमाणों के अतिरिक्त कोई अन्य प्रमाण ऐसा नहीं है, जिससे उनकी सिद्धि हो सके। प्रमाणों के द्वारा मिश्र न होने पर भी यदि किसी पदार्थ को मिश्र मान लिया जाए, तो वह तार्किकों के समझ जग के बुलबुले के समान अधिक समय तक स्थिर नहीं रह सकेगा।^८ तात्पर्य यह है कि जिस पदार्थ की सिद्धि प्रमाणों से नहीं होती, वह तर्कशास्त्रियों को मान्य नहीं होता। शब्दब्रह्म भी किसी प्रमाण से मिश्र नहीं होता, इसलिए उसका अस्तित्व नहीं है।

जगत् शब्दमय नहीं

शब्दाद्वैतवादी सम्पूर्ण जगत् को शब्दमय मानते हैं। उनका यह मत तर्कसंगत नहीं है, क्योंकि जब उस पर विचार किया जाता है, तो तार्किक रूप से वह शब्दमय सिद्ध नहीं होता। सन्मतितर्कप्रकरण के टीकाकार अभयदेव सूरि, प्रमेयकलमामण्ड और न्यायकुमुदचन्द्र के प्रणेता प्रभावन्द और स्यादाद्वैतरत्नाकर वादिदेवसूरि ने सम्भीरतापूर्वक विचार कर यह सिद्ध किया है कि जगत् शब्दमय नहीं है। तन्म-सग्रह और उनकी पत्रिका टीका में भी जैन आचार्यों की भाँति तार्किक रूप से जगत् के शब्दमय होने का निराकरण किया गया है।

उपयुक्त आचार्यों कहते हैं कि यदि सम्पूर्ण जगत् शब्दमय है तो शब्दाद्वैतवादियों को बताना होगा कि जगत् शब्दमय क्यों है ?

१. 'आगमार्थे न निश्चये मेव सिद्धिर्न्यायः न किम् ॥', तं श्लो० बा०, १/३, सूत्र २०, श्लोक ६६

२. 'निर्बाधार्थे केवल्य न प्रमाणांतरात्ते ।

नवागमस्य निर्वहेतुः साधकं जातु परीक्ष्य ॥', श्लो०, श्लोक ६६-१००

३. (क) तं श्लो० बा०, १/३, सू० २०, श्लोक १०, सू० २५१

(ख) प्र० क० मा०, १/३, सू० ४६

(ग) स्या० २०, १/३, सू० १०१-१०२

४. 'न आगमस्य तो भिन्नसमन्वि परमार्थः ॥', तं श्लो० बा०, १/३, सूत्र २०, श्लोक १००

५. (क) 'ब्रह्मणोऽर्थांतरभावे—ईश्वरसामान्यं', प्रभावन्द प्र० क० मा०, १/३, ४६

(ख) वादिदेवसूरि 'स्या० २०, १/३, सू० १०१

६. 'तद्विषयं स्वविद्यायां तस्य प्रज्ञाकरं रूपं', तं श्लो० बा०, १/३, सूत्र २०, श्लोक १०१

७. (क) 'अनर्थान्तरभावे तु तद्वशागमस्याप्यसिद्धिप्रसङ्गः', प्र० क० मा०, १/३, सू० ६६

(ख) स्या० २०, १/३, सू० १००

८. 'न आधिनियते तस्यै केनचिद्वद्विधवा', तं श्लो० बा०, १/३, सू० २०, का० १०१

क्या इसलिए उने शब्दमय माना जाता है कि जयत् शब्द का परिणाम है या इसलिए कि वह शब्द से उत्पन्न हुआ है ?^१ इन दो विकल्पों के अतिरिक्त अन्य कोई विकल्प नहीं है, जिसमें जयत् को शब्दमय सिद्ध किया जा सके।

जयत् शब्द का परिणाम नहीं है—उपर्युक्त दो विकल्पों में से शब्दाद्वैतवादी इस विकल्प को माने कि जयत् शब्द का परिणाम होने के कारण शब्दमय है, तो उनकी यह मान्यता स्यादसंगत नहीं है। क्योंकि प्रथमतः निरुक्त और सर्वथा नित्य शब्द-ब्रह्म में परिणाम हो ही नहीं सकता।^२ शब्दब्रह्म में जब परिणमन अवम्भव है, तो जयत् शब्दब्रह्म का परिणाम कैसे हो सकता है अर्थात् नहीं हो सकता।

शब्दब्रह्म परिणमन करते समय अपने स्वाभाविक स्वरूप को छोड़ता है या नहीं ?—शब्दब्रह्म को परिणामी मानने पर प्रश्न होता है कि शब्दात्मक ब्रह्म जब नील आदि पदार्थ रूप से परिणमित होता है, तो वह अपने स्वाभाविक शब्दरूप स्वभाव का त्याग करता है अथवा नहीं ?^३ यदि उपर्युक्त विकल्पों में से यह माना जाय कि शब्दब्रह्म परिणमन करते समय अपने स्वाभाविक स्वरूप को छोड़ देता है, तो ऐसा मानना ठीक नहीं है, क्योंकि शब्दब्रह्म में 'विरोध' नामक दोष आता है। शब्दब्रह्म का स्वरूप अनादिनिघन है और जब वह अपने पूर्व स्वभाव का त्याग कर जयादि रूप से परिणमन करेगा, तो उसके अनादिनिघनत्व (पूर्व स्वभाव) का विनाश हो जायेगा, जो शब्दाद्वैतवादियों को अभीष्ट नहीं है। अतः शब्दब्रह्म अपने पूर्व स्वरूप को त्याग कर जयादिरूप से परिणमन करता है, यह विकल्प ठीक नहीं है।^४

उपर्युक्त दोष से बचने के लिए यह माना जाय कि शब्दब्रह्म अपने स्वाभाविक पूर्व स्वरूप को छोड़े बिना जलादि पदार्थ रूप से परिणमन करता है तो उनकी यह मान्यता भी निर्दोष नहीं है। इस दूसरे विकल्प के मानने पर एक कठिनाई यह आती है कि नीलादि पदार्थ के संवेदन के समय बधिर (जिसे सुनाई नहीं पड़ता है) को शब्द का संवेदन होना चाहिए, क्योंकि वह नील पदार्थ शब्दमय है^५ अर्थात् नील पदार्थ और नील शब्द अभिन्न हैं। इस बात की पुष्टि अनुमान प्रमाण से भी होती है कि जो जिससे अभिन्न होता है, वह उसका संवेदन होने पर संचित हो जाता है। जैसे पदार्थों के नील आदि रंग को जानने समय उससे भिन्न नील पदार्थ भी जान लिया जाता है।^६ शब्दाद्वैतवादियों के निम्नानुसार नील-पीत आदि पदार्थ में शब्द अभिन्न है। इसलिए जब बधिर पुरुष नील पदार्थ को जानता है, तो उसी समय अर्थात् नील पदार्थ जानते समय उसे शब्द का संवेदन अवश्य होना चाहिए। शब्दाद्वैतवादी कहते हैं कि शब्द का संवेदन बधिर मनुष्य को नहीं होता, तो प्रभावप्रद आदि आचार्य प्रत्युत य में यहने हैं कि उने नीलादि रंग का भी संवेदन नहीं होना चाहिए, क्योंकि नील पदार्थ के साथ जिस प्रकार रंग तारात्म्य रूप से रहता है, उसी प्रकार शब्द का भी उसके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है। दूसरे शब्दों में नील रंग और शब्द नील पदार्थ से अभिन्न है। यदि नील पदार्थ के नीले रंग का अनुभव हो और उसमें अभिन्न शब्द का अनुभव बधिर पुरुष को न हो तो इसका तात्पर्य यह हुआ कि एक वस्तु में दो विरुद्ध धर्म हैं। दो विरुद्ध धर्मों में युक्त उस शब्द-ब्रह्म को नील पदार्थ से भिन्न मानना पड़ेगा। एक वस्तु का एक ही समय में एक ही प्रतिपत्ता (ज्ञान) की अपेक्षा से ग्रहण और अग्रहण मानना ठीक नहीं है। इस प्रकार विरुद्ध धर्माध्याम होने पर भी नीलादि पदार्थ और शब्द में भेद मिट्ट होना है। यदि उनमें भेद न माना जाय तो हिमालय और विन्ध्याचल आदि में भी भेद असम्भव हो जायेगा। शब्दब्रह्म अपने पूर्व स्वभाव को छोड़कर नीलादि पदार्थ रूप से परिणमित होना है, ऐसा मानना भी निर्दोष नहीं है। अतः जयत् को शब्दमय मानना ठीक नहीं।

१. 'किमस जयत शब्दपरिणामभावान्तरव्ययस्य साध्यते उत शब्दान् तन्मोक्षसं सम्बन्धस्य यथा अनमया प्राप्ता, इति हेतोः'।

(क) स० त० प्र० टीका, पृ० ३००-३०१

(ख) प्र० क० मा०, पृ० १, ३, पृ० ४३

(ग) न्या० क० मा०, पृ० १५, पृ० १५४, पृ० २०, पृ० १००

(घ) त० स० टीका, पृ० १५६, पृ० ८६

२. 'न लाघवात् यस्य परिणामानुत्पत्तेः', न्या० कु० मा०, पृ० १५, पृ० १५४

३. 'अवधारणम् ई ब्रह्म नीलादिरूपना प्रतिपद्यमान स्वभाविक शब्दरूप परिवर्त्य प्रतिपद्यते, अपरिचय्य वा ?', बही

४. (क) 'प्रथमपक्षे अभ्यासादिनिघ्नितत्वात्'।, अवधेयसूत्र, स० त० प्र०, पृ० ३८१

(ख) प्रभावप्रदः प्र० क० मा०, पृ० १, ३, पृ० ४३

(ग) प्रभावप्रदः न्या० कु० मा०, पृ० १५, पृ० १५६

(घ) आदिशेषसूत्र, न्या० २० पृ० १५, पृ० १००

(ङ) 'न वा तथेति यथायथा पक्षः संशोध्यते न वा।

असारत्वविशेषः स्वात्, पीरम्यात्मविनाशत्, ११', त० स०, पृ० १३०,

और भी देखें : टीका, पृ० ८०

५. '...रूपसंवेदनसमये बधिरस्य सम्बन्धवेदनस्य'।, बही

६. 'यत्कथं यदस्य निरुक्त तत्सत्यन्तरेणान् संवेद्यते'।, नीलाध्यायतिरिक्तस्य सत्य इति १', बही

गुप्तना करे : त० स०, पृ० १३१ पृथक् पृथक् टीका, पृ० ८३

प्रभाचन्द्र बाबिदेव सूरि आदि जैन आचार्य शब्दाद्वैतवादियों से एक प्रश्न यह भी करते हैं कि शब्दब्रह्म उत्पत्ति और विनाश रूप परिणामन करता हुआ प्रत्येक पदार्थ में भिन्न परिणाम को प्राप्त होता है या अभिन्न ?^१ यदि यह माना जाय कि शब्दब्रह्म परिणामन करता हुआ, भिन्नते पदार्थ हैं, उतने ही रूपों में होता है तो शब्दाद्वैतवादियों का ऐसा मानना ठीक नहीं है, क्योंकि शब्दब्रह्म में अनेकता का प्रसंग आता है। जितने स्वभाव वाले विभिन्न पदार्थ हैं, उतने स्वभाव वाला ही शब्दब्रह्म को मानना पड़ेगा।^२ इस दोष से बचने के लिए ऐसा माना जाय कि शब्दब्रह्म जब अनेक पदार्थरूप में परिणमित होता है, तो वह प्रत्येक पदार्थ में भिन्न परिणाम को प्राप्त नहीं होता अपर्या अभिन्न रूप से परिणामन करता है। इस स्वयं से प्रभाचन्द्रादि कहते हैं कि यह पक्ष भी निर्दोष नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से नील-पीत आदि पदार्थों में देश-भेद, काल-भेद, स्वभाव-भेद, अवस्था-भेद आदि का अभाव हो जायेगा। तात्पर्य यह है कि जो एक स्वभाव वाले हैं, वे शब्द-ब्रह्म से अभिन्न हैं। जबकि प्रत्यक्ष रूप से सबको देश-भेद, काल-भेद, स्वभाव-भेद आदि भेदों का अनुभव होता है। अतः ऐसा मानना न्यायसम्मत नहीं है कि शब्दब्रह्म परिणामन करता हुआ प्रत्येक पदार्थ में भिन्नता को प्राप्त नहीं होता। इस प्रकार दोनों विकल्प संशय होने पर यह सिद्ध हो जाता है कि शब्द का परिणाम होने से जगत् शब्दमय नहीं है।^३

शब्द से उत्पन्न होने के कारण जगत् शब्दमय सिद्ध नहीं होता —प्रभाचन्द्र, बाबिदेव सूरि आदि जैनतर्कवादी कहते हैं कि शब्दाद्वैतवादियों का यह कथन भी ठीक नहीं है कि शब्दब्रह्म से उत्पन्न होने के कारण जगत् शब्दमय है, क्योंकि उन्होंने शब्दब्रह्म को सर्वथा नित्य माना है। सर्वथा नित्य होने से वह अविकारी है अपर्या उसमें किसी प्रकार का विकार उत्पन्न नहीं होता। नित्य शब्दब्रह्म से क्रमशः कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती।^४ अतः सम्पूर्ण कार्यों की एक साथ एक ही समय में उत्पत्ति हो जायेगी, क्योंकि यह नियम है कि समर्थ कारण का अभाव (वैकल्य) होने पर कार्यों की उत्पत्ति में विलम्ब होता है। समर्थ कारण के उपस्थित रहने पर कार्यों की उत्पत्ति में विलम्ब नहीं होता। जब शब्दब्रह्म कारण अविकल्प (समर्थ) रूप से विद्यमान है, तब कार्यों की और किसकी अपेक्षा है, जिससे उनकी एक साथ उत्पत्ति न हो।^५ समर्थ कारण के रहने पर अवश्य ही समस्त कार्यों की उत्पत्ति हो जायेगी।

घटादि कार्य-समूह शब्दब्रह्म से भिन्न उत्पन्न होता है या अभिन्न ? —प्रभाचन्द्राचार्य और बाबिदेव सूरि एक प्रश्न यह भी करते हैं कि घट, पटादि कार्य-समूह शब्दब्रह्म से भिन्न उत्पन्न होता है या अभिन्न ?^६ यदि शब्दाद्वैतवादी इसके उत्तर में यह कहें कि घट, पटादि कार्य-समूह शब्दब्रह्म से भिन्न उत्पन्न होता है, तो प्रत्युत्तर में जैन दार्शनिक कहते हैं कि शब्दाद्वैतवादी का 'शब्दब्रह्मविवर्तमर्थरूपेण' (शब्द-ब्रह्म अर्थरूप से परिणामन करता है) यह कथन कैसे बनेगा अपर्या नहीं बनेगा। शब्दब्रह्म से जब घट-पटादि पदार्थ उत्पन्न होते हैं और वे उनके स्वभावरूप नहीं हैं, तो यह कहना उचित नहीं है कि घट, पटादि पदार्थ शब्दब्रह्म की पर्याय हैं।

शब्दब्रह्म से घटादि कार्य भिन्न हैं, तो द्वैतवाद का विनाश और द्वैतवाद की सिद्धि होती है। क्योंकि, शब्दब्रह्म से भिन्न कार्य की स्वतंत्र सत्ता सिद्ध हो जाती है।^७ अतः घटादि कार्य समूह शब्दब्रह्म से भिन्न उत्पन्न होता है—यह मान्यता ठीक नहीं है।

घटादि कार्य की शब्दब्रह्म से अभिन्न उत्पत्ति मानने में शब्दब्रह्म में अनादिभिन्नमनस्य का विरोध है—उपर्युक्त दोष से बचने के लिए शब्दाद्वैतवादी यह माने कि घटादि कार्य शब्दब्रह्म से अभिन्न रूप होकर उत्पन्न होता है, तो उनकी यह मान्यता भी ठीक नहीं है,

१. 'किंच अग्रे शब्दात्ता परिणाम गच्छन्निम पदार्थभेद प्रतिपद्यते, न वा ?'

(क) प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४४

(ख) न्या० क० पृ० १/४, पृ० १४६

(ग) न्या० २०, १७, पृ० १०१

२. 'तदाविकल्पे शब्दब्रह्मोमेकत्वप्रसंगः, विभिन्नानेकस्वभावाऽप्येककत्वात्, तत्त्वव्यपत्तिः', यही

३. 'तत्त्व शब्दपरिणामत्वाज्जात शब्दव्यपत्तिः घटते', यही,

४ (क) प्रभाचन्द्र न्या० क० पृ० १/४, पृ० १४६

(ख) प्रभाचन्द्र प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४४

(ग) बाबिदेव सूरि न्या० २०, १/७, पृ० १०१

५. 'कारणवैकल्यादि कार्याणि विलम्बन्ते मान्वाः। तन्वेदविकल्प किमपर तैरेवेव येन दृक्पक्ष जयेत् ?'

(क) प्र० क० मा०, पृ० ४४

(ख) न्या० क० पृ० १४७

६. 'किंच क्षरपरकार्यशान्तिप्रतिफलित्वात् नानांतरात् कालवेत ?'

(क) प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४४

(ख) न्या० २०, १/७, पृ० १०१

७. बाबिदेव सूरि : न्या० २०, १/७, पृ० १०१

क्योंकि ऐसा मानने पर शब्दब्रह्म मे अनादिनिधनत्व का विरोध प्राप्त होता है^१ अर्थात् शब्दब्रह्म मे अनादिनिधनता नहीं रहेगी। प्रत्यक्ष मे हम देखते हैं कि शब्दब्रह्म से उत्पन्न होने वाले भटादि कार्य उत्पाद और विनष्ट स्वभावात् होते हैं और शब्दब्रह्म उनसे अभिन्न है। अतः उत्पत्ति और विनाशशील पदार्थों के साथ शब्दब्रह्म की एकता होने के कारण शब्दब्रह्म का एकत्व नष्ट हो जायेगा। अतः भटादि कार्य शब्दब्रह्म से उत्पन्न होकर उससे अभिन्न रूप रहते हैं, ऐसा मानना तर्कहीन है।^२

इस प्रकार विवाद रूप से विवेचन करने पर यह सिद्ध हो जाता है कि सम्पूर्ण जगत् शब्दमय नहीं है।

ज्ञान शब्दानुविद्ध नहीं है

शब्दाई तत्वाधियो का यह कथन तर्कहीन है कि शब्द के बिना ज्ञान नहीं होता। प्रमाणशब्दाचार्य 'प्रमेयकमलमार्तण्ड' मे उनसे प्रश्न करते हैं कि यदि ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व का प्रतिभास होता है अर्थात् ज्ञान शब्दानुविद्ध है, तो इसकी प्रतीति किस को होती है और किस प्रमाण से यह जाना जाता है कि ज्ञान मे शब्दानुविद्धता है, प्रत्यक्ष प्रमाण से या अनुमान प्रमाण से ?^३

ज्ञान मे शब्दानुविद्धता प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रतीत नहीं होती—'ज्ञान शब्दानुविद्ध है' इसकी प्रतीति प्रत्यक्ष प्रमाण से मानने पर प्रश्न होता है कि ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व का प्रतिभास किम प्रत्यक्ष से होता है, इन्द्रिय प्रत्यक्ष मे अथवा स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से।^४

ज्ञान इन्द्रिय प्रत्यक्ष का विषय नहीं है—इन्द्रिय प्रत्यक्ष मे ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व का प्रतिभास नहीं हो सकता, क्योंकि इन्द्रिय प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति रूपादि विषयों मे होती है। ज्ञान उसका विषय नहीं है।

ज्ञान स्वसंवेदन प्रत्यक्ष का विषय नहीं है—स्वसंवेदन से भी शब्दानुविद्धत्व का प्रतिभास नहीं होता है, क्योंकि स्वसंवेदन शब्द को विषय नहीं करता। अतः सिद्ध है कि प्रत्यक्ष प्रमाण से यह सिद्ध नहीं होता कि ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व है।

अनुमान प्रमाण से भी ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व की प्रतीति नहीं होती—अब यदि माना जाय कि अनुमान प्रमाण से ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व की प्रतीति होती है, तो ऐसा कहना भी तर्कमत्त नहीं है। अविनाशाशील सित के होने पर ही अनुमान अपने साम्ब का साक्षक होता है। यहा पर कोई ऐसा सिंग नहीं है, जिससे यह सिद्ध हो सके कि ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व है। यदि ऐसा कोई हेतु संभव भी हो, तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से पक्ष के बाधित हो जाने के कारण प्रयुक्त हेतु वास्तविक कालात्ययापदिष्ट नामक दोष मे दूषित हेत्वाभास हो जाएगा। अतः ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व अनुमान प्रमाण से भी सिद्ध नहीं होता।^५

जगत् शब्दमय नहीं है, अतः ज्ञान भी शब्दमय नहीं है—शब्दाई तत्वाधियो का यह कथन भी ठीक नहीं है कि जगत् के शब्दमय होने से उसके अन्तर्वर्त्तमान भी शब्दस्वरूप हो जाएंगे और इस प्रकार ज्ञान मे शब्दानुविद्धत्व सिद्ध हो जाएगा। इस कथन के ठीक न होने का कारण यह है कि जगत् मे शब्दमयत्व प्रत्यक्षादि से बाधित है।^६ सविकल्पक प्रत्यक्ष द्वारा पद, वाक्यादि मे अनुस्यूत शब्दाकार से भिन्न गिरि वृक्ष, लता आदि अर्थ स्पष्ट (विवाद) रूप मे प्रतीत होते हैं।

अनुमान प्रमाण से भी यह सिद्ध हो जाता है कि पदार्थ शब्दरहित हैं, यथा—'जो जिस आकार से पराङ्मुख (पृथक्) होते हैं, वे वास्तव मे (परमार्थ से) भिन्न (अतन्मय) होते हैं, जैसे—जल के आकार से रहित (विकल) स्वास, कोश, कुसुमादि वास्तव मे तन्मय नहीं हैं, पद, वाक्यादि से भिन्न गिरि, तट, लतादि वास्तव मे शब्दाकार मे पराङ्मुख हैं।'^७ इस अनुमान से सिद्ध है कि पदार्थ शब्दरहित हैं।^८ शब्दाई तत्वाधियो का यह कथन भी तर्कसंगत नहीं है कि जगत् शब्दमय है, इसलिये उसका अन्तर्वर्त्तमान ज्ञान शब्दमय है। ज्ञान मे शब्दानुविद्धता (ज्ञान शब्दमय है) प्रत्यक्ष एवं अनुमान प्रमाण से सिद्ध नहीं होती, अतः शब्दाई तत्वाधियो की यह मान्यता खिन्न हो जाती है कि ज्ञान शब्दमय है, इसी कारण से वह पदार्थों को प्रकाशित करता है।

१. (क) स्वा० २०, १/७, पृ० १०१

(ख) प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४४

२. 'अनधनरूपतन्मय कार्यशामस्योत्पत्ति शब्दब्रह्मोपनिधिजन्यविरोध। तदुपपत्ति तत्प्राप्त्यनर्हितरूपतत्त्वोत्पन्नमात्रादुत्पन्नस्य बाधस्य विनाशित्वादिति।'।

(क) स्वा० २०, पृ० १०१

(ख) प्र० क० मा०, पृ० ४४

३. 'तद्धि प्रत्यक्षेण प्रतीयेते अनुमानेन वा ?', प्रमाणशब्द प्र० क० मा०, १/३, पृ० ३६

४. 'प्रत्यक्षेण केचित्तेन्द्रियेण स्वसंवेदनेन वा ?', वही, १/३, पृ० ३६-४०

५. अनुमानासेषो—'अनोरथसाक्षम्, तदविनाशविनाशाभावात्', प्रमाणशब्द : प्र० क० मा०, १/३, पृ० ४३

६. 'तत्प्राप्त्यनधनमेव, तत्प्राप्त्यनधनस्याभ्यासाधिश्रित्यात्', वही, पृ० ४३

७. वही,

शब्दानुविद्धत्व क्या है ?

शब्दाद्वैतवादियों ने ज्ञान को शब्दानुविद्ध माना है। अतः प्रभावन्नाचार्य उनसे प्रश्न करते हैं कि शब्दानुविद्धत्व क्या है ?^१ विन्यासित दो विकल्पों में से किसी एक विकल्प को शब्दानुविद्धत्व माना जा सकता है—

- (क) क्या शब्द का प्रतिभास होता (वहाँ पदार्थ है, वहाँ शब्द है, ऐसा प्रतिभास होना) शब्दानुविद्ध है ? अथवा
- (ख) अर्थ और शब्द का तादात्म्य होना ?

उपयुक्त दोनों विकल्पों में से किसी भी विकल्प को शब्दानुविद्धत्व मानना दोषविहीन नहीं है, अतः शब्दानुविद्धत्व का स्वल्प ही निश्चित नहीं हो सकता।

(क) क्या शब्द का प्रतिभास होना शब्दानुविद्धत्व है - शब्दानुविद्धत्व का यह स्वरूप कि जिस स्थान पर पदार्थ रहते हैं, वही पर शब्द रहते हैं—यह मत तर्कसंगत नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण से शब्दरहित पदार्थ की प्रतीति होती है।^२ पदार्थ शब्दानुविद्ध है, ऐसा किसी को कभी भी प्रत्यक्ष अनुभव नहीं होता। प्रत्यक्ष में जिस प्रकार सामने स्थित नीलादि प्रतिभासित होता है, उसी प्रकार तद्देश में शब्द प्रतिभासित नहीं होता। शब्द श्रोता के कर्णप्रदेश में प्रतिभासित होता है। इस प्रकार वाच्य (पदार्थ) और वाचक (शब्द) का देश भिन्न-भिन्न होता है। भिन्न देश में उपलब्ध शब्द को अर्थदेश में नहीं माना जा सकता, अथवा अतिप्रसंग नामक दोष आएगा। अतः अर्थ के अभिन्न देश में शब्द का प्रतिभास होना शब्दानुविद्धत्व नहीं है।

(ख) शब्दानुविद्धत्व का अभिप्राय पदार्थ के साथ शब्द का तादात्म्य मानना ठीक नहीं है—अर्थ और शब्द का तादात्म्य मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि शब्द और अर्थ विभिन्न इन्द्रियों के द्वारा जाने जाते हैं, इसलिए उनमें तादात्म्य नहीं है।^३ अनुमान प्रमाण से भी शब्द और अर्थ में तादात्म्य मिद्ध नहीं होता है, यथा—“जिनको विभिन्न इन्द्रियों के द्वारा जाना जाता है उनमें एकता नहीं रहती, जैसे—रूप चक्षुरिन्द्रिय से जाना जाता है और रस रसनन्द्रिय में, इसलिए इनमें एकता नहीं है। इसी प्रकार शब्दाकाररहित नीलादिरहित और नीलादिरहित शब्द क्रमशः चक्षुरिन्द्रिय और कर्णेन्द्रिय के विषय होने में उनमें एकता नहीं है। अतः अर्थ और शब्द में एकत्व न होने में उनके तादात्म्य को शब्दानुविद्धत्व नहीं माना जा सकता। अनुमान प्रमाण से इस बात का निराकरण हो जाता है कि शब्द और अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध सम्भव नहीं है।”

शब्दाद्वैतवादी कहते हैं कि ‘यह रूप है’ इस प्रकार के शब्द रूप विशेषण में ही रूपादि अर्थ की प्रतीति होती है। इसी कारण से शब्द और रूपयुक्त पदार्थ में एकत्व माना जाता है। इसके प्रत्युत्तर में प्रभावन्नाचार्य कहते हैं कि शब्दाद्वैतवादी का यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि यहाँ प्रश्न हो सकता है कि “यह रूप है” इस प्रकार के ज्ञान से बाष्पता को प्राप्त (तादात्म्ययुक्त) पदार्थ जाने जाते हैं अथवा यह ज्ञान भिन्न बाष्पता विशेषण से युक्त पदार्थों को जानता है ?^४ इनमें से किसी भी विकल्प को मानना निर्दोष नहीं है।

यदि यह माना जाए कि जब नेत्रज्यज्ञान रूप को जानता है, तो उसी समय बाष्पता के पदार्थ जाने जाते हैं अर्थात् शब्दरूप पदार्थ है, ऐसा जान होता है - शब्दाद्वैतवादी का ऐसा मानना ठीक नहीं है। नेत्रज्यज्ञान का विषय शब्द (बाष्पता) नहीं है। अतः उसमें उसकी प्रवृत्ति उसी प्रकार नहीं होती, जिस प्रकार अबिषयी रस में चाक्षुष ज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती। यदि अपने विषय से भिन्न विषयों को चाक्षुष-ज्ञान जानने लगे, तो अन्य इन्द्रियों की कल्पना व्यर्थ हो जाएगी क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय ही समस्त विषयों को जान लेगी।^५

अब यदि माना जाय कि पदार्थ से भिन्न बाष्पता है और इस प्रकार के विशेषण से युक्त पदार्थ को चाक्षुषज्ञान जानता है, तो प्रभावन्नाचार्य कहते हैं कि उनका यह दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि शुद्ध अर्थात् केवल रूप को जानने वाला और शब्द को न जानने वाला चाक्षुषज्ञान यह नहीं जान सकता कि यह पदार्थ शब्द रूप विशेषण वाला (भिन्न बाष्पता विशेषणयुक्त विषय के) है।^६ एक बात यह भी है कि जब तक विशेषण को न जाना जाय, तब तक विशेष्य को नहीं जाना जा सकता, जैसे—दण्ड को जाने बिना दण्डी को नहीं जाना जाता। इसी

१. ‘ननु किमिदं शब्दानुविद्धत्व नाम—अवस्थानिर्देशके प्रतिभास तादात्म्य वा ?’, प्रभावन्ना. प्र. ४० मा०, १/३, पृ० ६०

२. तत्तादात्म्यकस्याभ्यन्तरीयौ, तद्विहितत्वंवाच्यत्वाभावे प्रतिभासमात्र, १, बही

३. (क) प्रभावन्ना. प्र. ४० मा०, १/३, पृ० ४०

(ख) म्या० ४०, १/३, पृ० १४६

(ग) भाविवेध दूरि. स्वा० २०, १/७, पृ० ६४

४. बही

५. “...रूपनिर्देशित ज्ञानेन हि बाष्पता प्रतिपन्नाः पदार्थाः प्रतिपद्यन्ते निम्नबाष्पता विशेषणविशिष्टा वा ?”, प्र. ४० मा०, १/३, पृ० ४०

६. प्र. ४० मा०, १/३, पृ० ४०

७. ‘द्वितीयपक्षेऽपि अनिर्देशादेऽनर्थकं नाम दण्डरूपमात्रविषयं बोधनविज्ञानं कथं तद्विशिष्टतया स्वविषयबुद्धौतेत् ?’, बही

प्रकार जब शब्द रूप विशेषण को बाधप्रज्ञान से नहीं जाना जाता, तो कम्युक्त पदार्थ अर्थात् विशेष्य का ज्ञान भी नहीं हो सकता।^१ ऐसा मानना भी ठीक नहीं है कि दूसरे ज्ञान (बोधज्ञान) में शब्द विशेषणरूप से प्रतीत होने पर पदार्थ का विशेषण बन जाता है। यहाँ दोष यह है कि शब्द और अर्थ में भेद मिट्ट हो जाएगा, “यह पहले ही कहा जा चुका है कि जो-जो विभिन्न इन्द्रियों द्वारा जाने जाते हैं वे पृथक्-पृथक् होते हैं।

प्रभावप्रज्ञाचार्य कहते हैं कि शब्दाद्वैतवादी का यह कथन भी ठीक नहीं है कि शब्द से सम्बद्ध (मिले हुए) पदार्थ का स्मरण होने से उस पदार्थ को शब्द रूप मानते हैं। इस प्रकार शब्द से सम्बद्ध अर्थ का ज्ञान हो जायेगा। इस मान्यता में अन्योन्याश्रय नामक दोष आता है। तात्पर्य यह है कि शब्द से सम्बद्ध अर्थ की प्रतीति होने पर बचनसहित पदार्थ के स्मरण की सिद्धि होगी और बचनसहित पदार्थ का स्मरण होने पर शब्द रूप अर्थ के दर्शन की सिद्धि होगी।^२ इस प्रकार बिचार करने पर शब्दानुविद्धता का स्वस्वरूप ही सिद्ध नहीं होता।

अर्थ की अभिधानानुपपत्तता क्या है ?

शब्दाद्वैतवादी में प्रभावप्रज्ञाचार्य एक प्रश्न यह भी करते हैं कि निष्क्रान्त विकल्पों में से पदार्थ की अभिधानानुपपत्तता क्या है ?—

१. अर्थज्ञान में शब्द का प्रतिभास होना। अथवा
२. अर्थ के देश (स्थान) में शब्द का वेदन (अनुभव) होना। अथवा
३. अर्थज्ञान के काल में शब्द का प्रतिभास (प्रतीत) होना।

१. अर्थज्ञान में शब्द का प्रतिभास होना अर्थ की अभिधानानुपपत्तता नहीं है, क्योंकि नेत्रजन्यज्ञान में शब्द का प्रतिभास था प्रतीति नहीं होती।

२. इसी प्रकार अर्थ की अभिधानानुपपत्तता का मतलब अर्थ के देश में शब्द का अनुभव होना नहीं है, क्योंकि शब्द का श्रोत्र-प्रवेस में अनुभव होता है और शब्द से सर्वथा विहीन रूपादि स्वल्प पदार्थ का अपने प्रदेश में अपने विज्ञान से अनुभव होता है।

३. इसी प्रकार अर्थज्ञान के काल में शब्द का प्रतिभास होना भी अर्थ की अभिधानानुपपत्तता नहीं है, क्योंकि समान काल में शब्द और अर्थ के होने पर भी समान काल शब्द का बोधज्ञान में प्रतिभास नहीं होता और भिन्न ज्ञान से जानने पर शब्द और पदार्थ भिन्न-भिन्न सिद्ध होते हैं।^३ इस प्रकार अर्थ की ही अभिधानानुपपत्तता निश्चित होती है।

एक बात यह भी है कि जो यह मानते हैं—प्रत्यक्ष ज्ञान में अभिधानानुपपत्त (शब्दसहित) पदार्थ ही प्रतिभासित होता है, उसके यहाँ बालक आदि को अर्थ के दर्शन की सिद्धि कैसे होगी, क्योंकि बालक मूक आदि शब्द को नहीं जानते।^४ इसी प्रकार मन में ‘अर्थ’ का बिचार करने वाले को गो-दर्शन कैसे होगा, क्योंकि उस समय उस व्यक्ति को ‘गो’ शब्द का उल्लेख नहीं होता। ऐसा मानना भी ठीक नहीं है कि एक मास अवल का बिचार और गो-दर्शन दोनों में ? है। इस मान्यता में दोनों अर्थात् अवल का विकल्प और गो-दर्शन असिद्ध हो जायेंगे, क्योंकि समसारी व्यक्ति में एक साथ दो शक्तियाँ नहीं हो सकती।^५

बैलरी आदि का लक्षण असत्य है—शब्दाद्वैतवादी का यह कथन भी ठीक नहीं है कि ज्ञान में बाधप्रज्ञा शायबती है। यदि उसका उत्पत्तन किया जायेगा, तो ज्ञानरूप प्रकाशित नहीं हो सकेगा। इस कथन के ठीक न होने का कारण यह है कि बाधप्रज्ञा-प्रत्यक्ष में शब्द (बाधप्रज्ञा) का सत्यार्थ (सत्य) नहीं होता। ध्यान में रहण करने योग्य बैलरी (बचनरूपक) बाधप्रज्ञा का भी सत्यार्थ बाधप्रज्ञा-प्रत्यक्ष नहीं करता, क्योंकि बैलरी बाधप्रज्ञा-प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। इसी प्रकार अन्तर्जन्यपुस्त मध्यमा वाक् को बाधप्रज्ञा-प्रत्यक्ष संस्पर्श नहीं करता, फिर भी (उसके बिना भी) छुट्ट रूपादि का ज्ञान होता है। जिनमें समस्त वर्णादि विभाग का सहार हो गया है, ऐसी पश्यन्ती (अर्थदर्शनरूपा) और आत्मदर्शन-रूपा सूक्ष्मा बाधप्रज्ञा वाणीरूपा हो ही नहीं सकती। शब्दाद्वैतवाद में पश्यन्ती और सूक्ष्मा को अर्थ एव आत्मा का साक्षात् (दर्शन) करने वाली माना है। जब उन दोनों में शब्द नहीं है, तो वे वाणी कैसे कहलायेंगी, क्योंकि वाणी वर्ण, पद और वाक्यरूपा होती है।^६ अतः बाधाधि

१. प्र० क० मा०, १२, पृ० ४०

२. ‘तथा मति जनयोरिति’ १, वही

३. ‘अन्योन्याश्रयानुपपत्तता’ १, वही, १३, पृ० ४१

४. वही, १/३, पृ० ४१

५. वही

६. ‘एक वैशवादिनो बालकस्य रम्यदर्शनसिद्धिः, नञाभिज्ञाना प्रयोगे’ १, वही

७. वही, १/३, पृ० ४१

८. वही

का सङ्ग ठीक नहीं है।

सम्बन्ध में वैकरी आदि अवस्थाओं विषय है—वाचार्थ विद्यालय कहते हैं कि मित्य, निरस और असम्बन्ध सम्बन्ध में वैकरी, सम्बन्ध, सम्बन्धी और सूत्रमा ये चार भेद नहीं हो सकते। किसी सांख्यवादी में ही भेद हो सकता है।^१ वे शब्दाद्वैतवादी से एक प्रश्न यह भी करते हैं कि क्या वैकरी आदि चार अवस्थाओं सत्य हैं? सत्य मानने पर उनके सिद्धान्त विरोधी सिद्ध होते हैं, क्योंकि सम्बन्ध ही तरह वैकरी आदि की सत्य मान लिया गया है, जिससे द्वैत की सिद्धि होती है।^२

वैकरी आदि अविद्यास्वरूप नहीं हैं—शब्दाद्वैतवादी का यह कथन भी सत्य नहीं है कि एकमात्र शब्दब्रह्म सत्य है और वैकरी आदि चार अवस्थाओं अविद्यास्वरूप होने से असत्य हैं। इस कथन के ठीक न होने का कारण यह है कि निरस शब्दब्रह्म विद्यास्वरूप सिद्ध है। इसलिए उसकी अवस्थाओं भी अविद्यास्वरूप न होकर विद्यास्वरूप ही होंगी। इस प्रकार वैकरी आदि की अविद्यास्वरूप मानना तर्कसंगत नहीं है।^३

अर्थ शब्द से अन्वित है—यह कैसे जाना जाता है?—प्रभाकराचार्य व्यासकुमुदचन्द्र में शब्दाद्वैतवादी से कहते हैं कि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध होने पर अर्थ शब्द से अन्वित है—यह किसी प्रमाण से जाना जाना है या नहीं? यह तो माना नहीं जा सकता है कि किसी प्रमाण से नहीं जाना जाता है, अन्यथा अतिप्रसंग नामक दोष आयेगा अर्थात् मन्त्र के कथन की पुष्टि बिना प्रमाण के होने लगेगी। दूसरी बात यह है कि “जो जिससे असम्बद्ध होता है, वह उससे वास्तव में अन्वित नहीं होता, जैसे—हिमालय और विन्ध्याचल पर्वत असम्बद्ध हैं, इसलिए हिमालय से विन्ध्याचल अन्वित नहीं है। इसी प्रकार अर्थ से शब्द भी असम्बद्ध है अर्थात् अर्थ शब्द से अन्वित नहीं है।”^४ इस अनुमान से विरोध आता है।

शब्द और अर्थ में कीन-ता सम्बन्ध है?—अब यदि यह मान लिया जाय कि शब्द और अर्थ में परस्पर सम्बन्ध है, तो शब्दाद्वैत-वादियों को यह भी बतलाना चाहिए कि उनमें कीन-ता सम्बन्ध है? उनमें निष्क्रान्त सम्बन्ध ही हो सकते हैं।

(क) क्या शब्द और अर्थ में संयोग सम्बन्ध है?

(ख) क्या उनमें तादात्म्य सम्बन्ध है?

(ग) क्या विशेषणीभाव सम्बन्ध है?

(घ) क्या वाच्य-वाचक भाव सम्बन्ध है?

शब्द-अर्थ में संयोग सम्बन्ध नहीं है—शब्द और अर्थ दोनों मलय पर्वत और हिमालय की तरह विभिन्न देश में रहते हैं अर्थात् शब्द श्रोत्र-प्रदेश में और अर्थ सामने अपने देश में रहता है, इसलिए उनमें उसी प्रकार से संयोग सम्बन्ध नहीं हो सकता, जैसे—मलय और हिमालय में संयोग सम्बन्ध नहीं है। भिन्न देश में रहने पर भी यदि शब्द और अर्थ में संयोग सम्बन्ध माना जाय, तो अद्वैत सिद्ध नहीं हो सकता। दूसरी बात यह है कि शब्द और अर्थ दोनों विभिन्न द्रव्य हो जायेंगे, क्योंकि संयोग सम्बन्ध दो पदार्थों में होता है।^५

शब्द-अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है—शब्द और अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि दोनों विभिन्न इन्द्रियो के द्वारा जाने जाते हैं। बादिदेव कहते हैं कि शब्द-अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण से उसका निराकरण हो जाता है।^६ चाक्षुष-प्रत्यक्ष पट, कुट आदि पदार्थों को शब्द से भिन्न जानता है। इसी प्रकार श्रोत्र-प्रत्यक्ष भी कुटादि से भिन्न शब्द को जानता है।

अनुमान भी शब्द-अर्थ के तादात्म्य सम्बन्ध का विरोधी है—प्रभाकर और बादिदेव कहते हैं कि शब्द और अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि स्तरम् (स्म्भा) और कुम्भ की भाँति शब्द और अर्थ भिन्न देश, भिन्न काल और भिन्न आकार वाले हैं।^७ इन दोनों का भिन्न होना असिद्ध नहीं है, क्योंकि शब्द कर्णकुहर में और अर्थ भूतल में उपलब्ध होता है। यदि दोनों अभिन्न देश में रहते, तो प्रमाता की शब्द के उपलब्ध करने में प्रवृत्ति होती चाहिए, अर्थ में नहीं। किन्तु, अर्थ में ही उसकी प्रवृत्ति होती है, शब्द में नहीं। शब्द से पहले पदार्थ रहता है, इनगिए में भिन्न काल वाले भी हैं। इसी प्रकार भिन्न-भिन्न आकार वाले भी शब्द-अर्थ सिद्ध हैं।^८

एक बात यह भी है कि यदि अर्थ शब्दात्मक है तो शब्द की प्रतीति होने पर संकेत न जानने वाले को भी अर्थ में सन्देह नहीं

१. 'निरसशब्दब्रह्म कि तथा बहुमुखसन्तः १', पृ० २५० वा०, १/३/२०, पृ० २४०

२. 'वस्तुवत्त्वानां वस्तुषां सत्यलेश्वतविरोधात्', वही

३. 'शब्दब्रह्मोक्तस्य विद्यास्वरूपसिद्धौ तत्त्ववत्त्वानामविद्यात्वाग्रिमिदं १', वही

४. '...शब्देनावितत्वमर्थस्य कुतश्चित् प्रमाणात् प्रतीतेः अस्ति वा?', प्रभाकर श्वा० कु० ४०, १/३, पृ० १४४

५. वही

६. 'अथ सति सम्बन्धे, ननु कोऽयं तस्य तेन सम्बन्धः संयोगः, तादात्म्यम्, विशेषणीभावः वाच्यवाचकभावो वा?', प्रभाकर श्वा० कु० ४०, पृ० १४४

७. 'तत्त्ववत्त्वानामुपलब्धे व वस्तुवत्त्वानामुपलब्धिसिद्धिप्रमाणात् क्व तद्वैतसिद्धिः स्यात्?', वही

८. शब्दम्. श्वा० २०, १/७, पृ० २४

९. (क) 'शस्ति शब्दार्थयोस्तादात्म्ये विभिन्नदेश-काल-आकारत्वात् १', प्रभाकर श्वा० कु० ४०, पृ० १४४

(ख) बादिदेव श्वा० २०, १/७, पृ० २४

१०. वही

होना चाहिए। इसके अतिरिक्त अग्नि, पाषाण आदि शब्द सुनते ही कान में बाह्य, अविभात आदि होना चाहिए।^१ अथर्ववेद सूरि और अथर्वशास्त्र स्वामी ने भी यही कहा है।^२ लेकिन ऐसा नहीं होता। सिद्ध है कि शब्द और अर्थ में तात्पर्य सम्बन्ध नहीं है। एक प्रश्न के उत्तर में प्रभावशाली कहते हैं कि शब्द और अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध के अभाव में भी अर्थ की प्रतीति शब्दों में रहने वाली संकेत और स्वाभाविक शक्ति से उसी प्रकार होती है, जैसे काष्ठ्यादि में भोजन पकाने की शक्ति होती है।^३ श्री बाण्डिवेध सूरि ने भी कहा है "स्वाभाविक शक्ति तथा संकेत से अर्थ के ज्ञान करने को शब्द कहते हैं।"^४ इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से सिद्ध है कि शब्द और अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध भी नहीं है।

शब्द-अर्थ में विशेषणीभाव सम्बन्ध भी नहीं है—शब्द और अर्थ में विशेषणीभाव भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि विशेषण-विशेष्य-भाव दो सम्बद्ध पदार्थों में ही होता है, जैसे—पूतन में घटाभाव। सम्बन्धरहित दो पदार्थों में विशेषणीभाव उसी प्रकार नहीं होता, जैसे मल्ल और विष्ण्वाचल में नहीं है। इसी प्रकार शब्द और अर्थ के असम्बद्ध होने से उनमें विशेषणीभाव सम्बन्ध भी नहीं है।^५

शब्द-शब्दाक्षर सम्बन्ध मानने पर ईद की सिद्धि—शब्द और अर्थ में शब्द-शब्दाक्षर-भाव मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से शब्द-पदार्थ और शब्द-शब्द इन दोनों में भेद मानना होगा और ऐसा मानने पर ईद का अभाव और ईद की सिद्धि होती है। इस प्रकार विचार करने पर शब्द और अर्थ में कोई सम्बन्ध ही सिद्ध नहीं होता। अतः शब्दाईतवाक्यों का यह सिद्धान्त ठीक नहीं है कि अर्थ शब्द से अन्वित है।^६

शब्दाईतवादी का यह कथन भी ठीक नहीं है कि "प्रतीति से ज्ञान में शब्दान्वितत्व की कल्पना की जाती है और ज्ञान के शब्दान्वित सिद्ध होने पर अन्वय भी कल्पना कर ली जाती है कि मन्त्र के सभी पदार्थ शब्दान्वित हैं।"^७ शब्दाईतवादी का यह कथन ठीक न होने का कारण यह है कि कल्पना के अभाव पर किसी बात की सिद्धि नहीं हो सकती।^८ दूसरी बात यह है कि ज्ञान और शब्द का ईद मानना पड़ेगा।^९ इसलिये "न सोमं प्रति प्रत्ययोनोके" इत्यादि कथन ठीक नहीं है। एक बात यह भी है कि शब्द-प्रत्यय में शब्द-सत्यता के अभाव में भी अपने अर्थ का प्रकाशक होने से ज्ञान नविकल्प सिद्ध होता है।

शब्द से भिन्न पदार्थ नहीं—ऐसा कहना भी असंगत एवं दोषयुक्त है

शब्द से भिन्न (अतिरिक्त) पदार्थ नहीं है—शब्दाईतवादी का यह कथन भी ठीक नहीं है; क्योंकि ऐसा कहना प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष से विपक्ष है। इस प्रत्यक्ष से अनुभव करते हैं कि शब्द के देश में भिन्न स्थान में अर्थ रहता है।^{१०} नीचनान्वितान् के द्वारा शब्द का ज्ञान होने पर भी अर्थ की प्रतीति होती है।^{११} इस प्रकार 'तत्प्रतीतिवैध प्रतीयमानत्वात्' इस अनुमान में प्रतीयमानता हेतु असिद्ध है। यदि शब्द के प्रतीति होने पर ही अर्थ की प्रतीति होती हो, तो बचिर को चक्षु आदि प्रत्यक्ष के द्वारा रूप आदि की प्रतीति नहीं होगी चाहिए—यह पहले ही कहा जा चुका है। अतः शब्द से पदार्थ भिन्न है—यह सिद्ध है।

इस प्रकार शब्दाईत का परीक्षण करने में सिद्ध होता है कि इस सिद्धान्त की पुष्टि के लिए शब्दाईतवाक्यों में जो तर्क विवे हैं वे परीक्षा की कसौटी पर सही मिट नहीं होते। अतः शब्दाईतवाक्यों का मत युक्तियुक्त नहीं है। स्यादाद मत में शब्द के अतिरिक्त अन्य पदार्थों की सत्ता सिद्ध की गई है। जैन-दर्शन में द्रव्यवाक् और भाववाक् के भेद से बचन दो प्रकार के हैं। द्रव्यवाक् दो प्रकार की होती है—द्रव्य और पर्याय। श्रोत्रेन्द्रिय से जो वाणी ग्रहण की जाती है, वह पर्यायरूपवाक् है; उसी को शब्दाईतवाक्यों में बैलरी और मध्यमा कहा है। इस प्रकार सिद्ध है कि बैलरी और मध्यमा रूप शब्द पुद्गल-द्रव्य की पर्याय है। द्रव्यस्वरूप वाणी पुद्गल-द्रव्य है, जिसका किसी ज्ञान में अनुभव होने वाला है। भाववाक् जैन दर्शन में विकल्पज्ञान और द्रव्यवाक् का कारण है। यह भाववाक् ही शब्दाईतवाद में परमन्ती कही गई है। इस भाव-वाणी के बिना जीव बोध नहीं सकते।

१. बाण्डिवेध: स्या० २०, १/७, पृ० ६४, और भी देखें प्र० क० भा०, १/३, पृ० ५६

२. (क) 'शब्दाध्यक्षेण तादात्म्यं श्रुतिमोक्षार्थमभ्युपगच्छन्' आत्मापटनद्वन्द्वरूपसिद्धिः, अथर्ववेध सूरि स० स० प्र० टीका, पृ० ३६६

(ख) 'अविज्ञानं अविज्ञेयत्वं होतुं विज्ञानं विज्ञेयम्' ।

मुद्रावर्तनं मोक्षपुद्गलार्थमभ्युपगच्छन् अथर्ववेध सूरि, स्या० म०, पृ० ११८

३. 'ननु' 'तत्त्वार्थमभ्युपगच्छन्' संकेतमात्रादिविपक्षान्नात्, । 'शब्दान् सहाय्योपस्थाप्य भूतानामर्थप्रतीतिप्रकाशकत्वं काष्ठादीनां वाक्यप्रकाशकत्वं', प्रभावचन्द्र: स्या० म०, पृ० १४४

४. प्रभावचन्द्रतात्त्विकशास्त्रकार

५. 'नान्यं विशेषणीभावः सम्बन्धान्तरणः' । 'महाविश्वविधिवत् नृभावस्यानुपपत्तिः', स्या० म०, १/३, पृ० १४४

६. 'तदेव शब्दाध्यक्षेण' अर्थात्प्रतीतिवैध सम्बन्धस्य कथयन्निधि विचार्यमाणस्यानुपपत्तिः, न शब्दान्वितत्वस्यैव संकेतः', प्रभावचन्द्र: स्या० म०, पृ० १/३, पृ० १४४

७. यही

८. 'शब्दाईतवादी कि प्रमाण, न च तत् शब्दो बोधवर्धन इत्यमरः', बाण्डिवेध सूरि स्या० २०, पृ० ६२

९. 'तत्त्व प्रत्यक्ष प्रत्यक्षवाचा' । स्या० म०, १/३, पृ० १४४

१०. 'तत्त्व हेतुप्रकाशितः, बोधनान्वितानेन शब्दाप्रतीतिवैध अर्थस्य प्रतीयमानत्वात्, ।', यही

आदिपुराण में जैन दर्शन के तत्त्व

डॉ० उदयचन्द जैन

पुराण का भारतीय संस्कृति में स्थान—प्राचीन भारतीय साहित्य में पुराणों का महत्त्वपूर्ण स्थान माना जाता है। ये हमारी संस्कृति एवं धर्म के संरक्षक और सर्वसाधारण जनो की नीति, चरित्र, योग, सहाचार आदि की शिक्षा देने वाले ग्रन्थ हैं। इनका एकमात्र उद्देश्य धार्मिक सम्कारों को दृढ़ करना तथा सरल, सुबोध भाषा में अध्यात्म के बृद्ध तत्वों को समझाना रहा है, इसलिए ये ज्ञान-विज्ञान के कोश कहे जाते हैं। इनमें सभी वेद और उपनिषदों के ज्ञान को विभिन्न कथानकों के माध्यमों से समझाने का प्रयास किया गया है।

पुराण-साहित्य का विकास आज से नहीं, अपितु प्राचीन काल से ही होता आया है। इनकी कथा, कहानी एव दृष्टांत प्राचीन ही हैं। ये सर्वसाधारण के उपकार की दृष्टि से ही लिखे गये हैं। इनमें तत्वों का विवेचन लोकोपकारी कथानकों तथा प्रभावशाली वृष्टान्तों द्वारा किया गया है। इसलिए इनका प्रभाव आज भी स्पष्ट है। यदि हम इनके विशिष्ट पहलुओं पर विचार करके देखें, तो इनकी शिक्षा को कभी भी किसी भी युग में अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। आज जो कुछ भी धार्मिकता हम देख रहे हैं, वह सब पुराण-साहित्य का ही योगदान कहा जा सकता है। अतः यह विश्वासपूर्वक कहा जा सकता है कि पुराण भारतीय संस्कृति एवं मन्मत्ता के लोकप्रिय और अनुपम रत्न हैं।

जैन दर्शन का भारतीय दर्शन में स्थान—भारतीय संस्कृति की परम्परा अतिप्राचीन मानी जाती है। मनुष्य ने अपने जीवन की समस्याओं को सुलझाने के लिए किसी न किसी दृष्टिकोण का सहारा अवश्य लिया होगा। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृति की प्राचीनता के साथ दार्शनिक प्राचीनता अवश्य दिखाई देती है। परन्तु इसका प्रारम्भ कब हुआ, इसका निर्णय करना अत्यन्त कठिन है।

भारतीय दार्शनिक विचारधारा के आदि-स्रोत वेद और उपनिषद् माने गये हैं। उत्तरवर्ती काल में इसमें न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, मीमांसा दर्शनों के साथ जैन-बौद्ध दर्शनों के सिद्धान्तों का भी समावेश हो गया। ये सभी दर्शन तथा जैन दर्शन स्वतन्त्र रूप से विकसित हुए हैं।

इनमें से जैन दर्शन एक बहुतत्त्ववादी दर्शन है, जिसने वस्तु को अनन्तधर्मात्मक बतलाकर **स्थावरा** की निर्दोष शैली को प्रतिपादित किया। अहिंसा की विचारधारा को जनसाधारण के जीवन के विकास के लिए उपयोगी कहा और कर्म के मिटाव द्वारा व्यक्ति को महान् बतलाया।

जैन दर्शन के क्षेत्र में आदिपुराण का महत्त्व—आदिपुराण का नाम लेते ही सिद्ध हो जाता है कि यह जैन दर्शन का अनुपम रत्न है। साहित्याचार्य ने इसे जैनधर्म के प्रथमानुयोग ग्रन्थों में सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ कहा है तथा इसे समुद्र के समान गम्भीर बतलाया है।¹

जैन साहित्य का विकासक्रम तत्त्वार्थसूत्र के रचयिता उमास्वामी से माना जाता है। इन्होंने विक्रम की प्रथम शती में मवीन शैली से दार्शनिक दृष्टि को सामने रखकर तत्त्वनिरूपण किया था। उसी के आधार पर पूज्यपाद, अकलक, चिदानन्द आदि महान् आचार्यों ने **सर्वार्थसिद्धि**, **तत्त्वार्थसंलोकिका**दिक, **तत्त्वार्थराजवातिक** आदि महाभाष्य लिखे। जैसे-जैसे विकास होता गया, वैसे-वैसे ही दार्शनिकों ने जैन दार्शनिकता का अपनी-अपनी शैली में प्रतिपादन किया।

आठवीं शती तक जैन दर्शन का परिष्कृत रूप सामने आ गया था। नववीं शती में जिनसेन ने भी पूर्वार्थाचार्यों द्वारा जिन कथानकों, तत्वों का (जिन रूप में) वर्णन किया उसी का आधार लेकर काल-वर्णन, कुलकरो की उत्पत्ति, बसावली, सांप्राज्य, अरुद्ध अवस्था, निर्वाण और युग-चिह्निकों का वर्णन किया है।

आदिपुराण के विषय में जिनसेन के शिष्य गुणभद्राचार्य ने पुराण तथा अपने गुरु की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि आगम रूपी समुद्र

१. आदिपुराण की प्रस्तावना, पृ० १०

२. आदिपुराण, २/११८-११९

वे उत्पन्न हुए इस धर्म रूपी महाराज को कौस्तुभ मणि से भी अधिक मानकर अपने हृदय में धारण करें, क्योंकि इसमें सुभाषित रूपी रत्नों का संक्षय किया गया है। यह पुराण रूपी समुद्र अत्यन्त गम्भीर है, इनका किनारा बहुत दूर है। इस विषय में मुझे कुछ भी भय नहीं है, क्योंकि सब धनहु दुर्लभ और सबसे श्रेष्ठ गुरु जिनसेनाचार्य का मार्ग मेरे आगे है, इसलिए मैं भी उनके मार्ग का अनुगामी धिष्य प्रवास्त मार्ग का आलम्बन कर अवश्य ही पुराण पार हो जाऊंगा।¹

जैन सिद्धान्त में आत्मनस्त्व का विस्तृत विवेचन किया गया है। जैनाचार्यों ने भी आत्मतत्त्वज्ञान पर विशेष बल दिया है। इसी तत्वज्ञान के प्रचार-प्रसार की दृष्टि को रचकर जिनसेनाचार्य ने भी पुराण की रचना की, जिससे उन सभी सिद्धान्तों का कथनकों के साथ समावेश हो गया, जिन्हें पूर्वाचार्यों ने विस्मयक किया था। अतः प्रस्तुत पुराण जैनधर्मों और जैन दर्शन में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इसलिए यह पुराण श्रेष्ठ कहा जाता है।

आदिपुराण का बर्णन-विषय- जैन धर्म के आद्य प्रवर्तक तीर्थंकर ऋषभदेव माने जाते हैं। इन्होंने ही सर्वप्रथम अपनी पुत्री बाह्यी और सुवरी को क्रमशः अश्वरूपि और अकल्पि का ज्ञान कराया। राज्य-व्यवस्था के लिए कर्म के अनुसार समाज का क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र के रूप में विभाजन किया। वीर प्रकृति वालों को क्षत्रिय, व्यापार और कृषिप्रधान वृत्ति वालों को वैश्य और शिल्प, नृत्य, संगीत आदि कलाओं में निपुणों को शूद्र वर्ण की संज्ञा दी। भगवान् ऋषभदेव के द्वारा अथम धर्म स्वीकार कर लेने के उपरान्त भरत चक्रवर्ती ने व्रत, ज्ञान और चारित्र्य में निपुण व्यक्तियों को ब्राह्मण कहा। इस तरह गुण और कर्म के अनुसार वर्ण-व्यवस्था की।

ऋषभदेव ने अग्नि, मंसि, कृषि, विद्या, वाणिज्य और शिल्प इन छ कर्मों द्वारा प्रजा के लिए आजीविका करने का उपदेश दिया। तलवार आदि शस्त्र धारण कर सेवा करना असिक्कर्म है। लिखकर आजीविका करना असिक्कर्म है। जमीन को जोतना, बोना कृषिकर्म है। शास्त्र पढ़ाकर या नृत्य-गायन आदि के द्वारा आजीविका करना विद्याकर्म है। व्यापार करना वाणिज्य है और हस्त की कुशलता में जीविका करना शिल्पकर्म है। उस समय प्रजा अपने-अपने योग्य कर्मों को यथा-योग्य रूप से करती थी।

भगवान् ऋषभदेव कर्मभूमि व्यवस्था के अप्रदूत होने में आदिपुरुष² या आदिनाथ कहलाये। उन्होंने राज्य-व्यवस्था और समाज-कल्याण की भावना में धर्मतीर्थ का प्रवर्तन किया। नृत्य करने वाली मीनाजना को नष्ट होते देख उन्होंने सोचा कि इस नमर में मुझ किंचित् भी नहीं है। मनुष्य का यह शरीर एक गाड़ी के समान है जो दुःख रूपी लोटे बटनें से भरती है, यह कुछ ही समय में नष्ट हो जाएगी।

आदिपुराण में तीर्थंकर, आचार्यों और मुनियों के उपदेशों का सम्यक् विवेचन किया गया है। इन उपदेशों द्वारा व्यक्ति की आचरण सम्बन्धी महत्वपूर्ण बातों का ज्ञान कराया गया है तथा दार्शनिक तत्वज्ञान का विशेष उल्लेख किया गया है।

आदिपुराण के दार्शनिक विचार जगत् का अस्तित्व

सभी भारतीय दर्शन जगत् को सत्य मानते हैं। न्याय-वैशेषिक जगत् को सत्य मानकर दित् को अवस्थित मानते हैं। उनका कहना है कि जगत् की उत्पत्ति परमाणुओं से हुई है और ईश्वर ने ही इन जगत् के परमाणुओं की उत्पत्ति की है। इसलिए ईश्वर की तरह जगत् के परमाणु भी अनादि और अनन्त हैं। साध्य-योगसत्त्व, रजस् और तमस् - इन तीन गुणों को प्रकृति के परिणाम कहते हैं। ये परिणाम सत्य रूप हैं। अतः जगत् भी सत्य है। मीमामसा दर्शन भी न्याय-वैशेषिक की तरह जगत् को सत्य मानता है और इसकी उत्पत्ति का मूल-कारण परमाणु और कर्म के नियम को बताता है। वेदान्त में व्यावहारिक दृष्टि में जगत् को सत्य माना है। बौद्ध-जैन भी जगत् को सत्य मानते हैं।

जैन दर्शन जगत् को जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल—छ द्रव्य रूप मानता है। ये छ द्रव्य सत्य हैं, इसलिए यह जगत् भी सत्य है। इसे किसी ईश्वर ने नहीं बनाया, न ही इसका कभी नाश हो सकता है। न्याय-वैशेषिक की इस दृष्टि को अवश्य ध्यान में रखा जा सकता है कि उन्होंने जगत् को परमाणुओं से निर्मित बताया है। जैन दर्शन भी परमाणुओं को मानता है पर पुद्गल परमाणुओं की उत्पत्ति ईश्वर ने की है यह उगं मान्य नहीं है। परन्तु दत्तना तो अवश्य माना जा सकता है यह द्रव्यमान जगत् किन्हीं मूल पदार्थों के संयोग से अवश्य बना हुआ है।

विद्वत् (जगत्) के समस्त पदार्थ किसी न किसी रूप में अवश्य बने रहते हैं, इस दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि जगत् अवश्य है। इस जगत् में जीव और पुद्गल की क्रियायें भी देखी जाती हैं, इनकी क्रियाओं के निमित्त-कारण धर्म, अधर्म, आकाश और काल द्रव्य हैं। जैन दर्शन इन द्रव्यों के समूह को जगत्, लोक या विश्व कहता है।

विद्वत् के मूलः तत्त्व की परिभाषा— भारतीय साहित्य में तत्त्व के विषय में गम्भीर रूप से विचार किया गया है क्योंकि विद्वत् का निर्माण कुछ ही तत्वों के कारण होता है। दर्शन साहित्य के क्षेत्र में तत्त्व का प्रयोग गम्भीर चिन्तन-मनन के लिए हुआ है। चिन्तन-मनन का प्रारम्भ ही तत्त्व-वस्तु स्वरूप के विश्लेषण से होता है। कि तत्त्व—तत्त्व क्या है? यही मूल प्रश्न जिज्ञासा दर्शन-औद्योगिक विषय है। तत्त्व शब्द से

1. उत्तरपुराण, पृष्ठ ३५-४०

2. आदिपुराण, पृष्ठ १/१५

तत्त्व शब्द बना है। संस्कृत भाषा में सत् शब्द सर्वनाम है सर्वनाम शब्द सामान्य अर्थ के वाचक होते हैं। सत् शब्द से भाव अर्थ में एक प्रत्यय लगकर तत्त्व शब्द बना है जिसका अर्थ होता है उसका भाव—तत्त्व भावः तत्त्वम्, अतः वस्तु के स्वरूप की और स्वरूपभूत वस्तु को तत्त्व कहा जाता है।

लौकिक दृष्टि से तत्त्व शब्द का अर्थ है—वास्तविक स्थिति, यथार्थता, सारवस्तु, सापक्ष। दार्शनिक विन्ताओं में परमार्थ, ब्रह्म-स्वभाव, पर-अपर, ध्येय, शुद्ध, परम के लिए भी तत्त्व शब्द का प्रयोग किया है। वेदों में परमात्मा तथा ब्रह्म के लिए एक सांख्यमत में जगत् के मूल कारण के लिए तत्त्व शब्द आता है।

जीवन में तत्त्व का महत्वपूर्ण स्थान है। जीवन और तत्त्व—ये दोनों एक-दूसरे से सम्बन्धित हैं। तत्त्व में जीवन पृथक् नहीं किया जा सकता है और तत्त्व के अभाव में जीवन गतिशील नहीं हो सकता। जीवन में से तत्त्व को पृथक् करने का अर्थ है—आत्मा के अस्तित्व से इन्कार करना।

समस्त भारतीय-दर्शन तत्त्व के आधार पर खड़े हुए हैं। प्रत्येक दर्शन में अपनी-अपनी परम्परा और अपनी कल्पना के अनुसार तत्त्व-मीमांसा और तत्त्व-विचार को प्रतिपादित किया है। भौतिकवादी चार्वाक दर्शन ने भी तत्त्व को स्वीकार किया है। यह पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि ये चार तत्त्व मानता है, आकाश को नहीं, क्योंकि आकाश का ज्ञान प्रत्यक्ष से न होकर अनुमान से सिद्ध होता है। वैशेषिक दर्शन में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव इन मूलभूत तत्वों (पदार्थों) को स्वीकार किया है। न्याय-दर्शन में प्रमाण, प्रमेय, संभव, प्रयोगजन, बुद्ध्यान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, बाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान—ये सोलह पदार्थ माने गए हैं। सांख्य-योग दर्शन में प्रकृति, महत्, बहुलंकार, पाच ज्ञानेन्द्रिय, पाच कर्मेन्द्रिय, पाच तत्त्वात्राय, मन, पचमहाभूत और पुरुष ये पृथ्वीय तत्व माने हैं। मीमांसा दर्शन वेदविहित कर्म को सत् और तत्त्व मानता है। वेदान्त दर्शन एकमात्र ब्रह्म को सत् मानता है और शेष सभी को असत् मानता है। बौद्ध दर्शन में दुःख, दुःख-समुदय, दुःख-निरोध और दुःख-निरोध के मार्ग का विरलेषण किया है। जैन दर्शन इसे ही बहुद्रव्य और सत्यतत्त्व के रूप में या नवपदार्थ के रूप में स्वीकार करता है। द्रव्य, तत्त्व और पदार्थ—ये तीनों ही वस्तुत्व रूप की अभिव्यक्ति के साधन हैं। कुन्धकुन्ध में तत्त्व, अर्थ, पदार्थ और तत्त्वार्थ—इन शब्दों को एकार्थक माना है।^१

सत्, सत्व, तत्त्व, तत्त्वार्थ, अर्थ, पदार्थ और द्रव्य पर्यायवाची हैं। सत् और द्रव्य को तत्त्व कहा गया है। जो सत् है वह उत्पाद, ध्वय और द्रवीय रूप है। जो तत्त्व है, वह सत् और जो सत् है, वह द्रव्य है। यत्कश्चित् तत्सत्—जो क्षणिक है, वही सत् या सत्य है, ऐसी बौद्ध की मान्यता है। वेदान्त ब्रह्म को सत् मानता है, इसके अलावा सभी मिथ्या है। परन्तु वह दृष्टि जैन दर्शन की नहीं। वह प्रत्येक द्रव्य को द्रव्याधिक-पर्यायाधिक नय की दृष्टि में देखता है। द्रव्य का कभी नाश नहीं होता, पर पर्याय-दृष्टि में उत्पादव्ययम्य परिणमन होता रहता है। प्रत्येक वस्तु को समझाने के लिए इसी तरह की दृष्टि चाहिए। तत्त्व शब्द भाव-सामान्य का वाचक है। सत् यह सर्वनाम है जो भाव-सामान्य वाची है अतः तत्त्व शब्द का अर्थ है—जो पदार्थ जिस रूप में है, उसका उसी रूप में होना।^२ जीवादीनां यथावर्तानां यथावर्तानां तत्त्वमिच्छते^३ अर्थात् जीवादि पदार्थों का यथावर्तस्वरूप ही तत्त्व कहलाता है। वह तत्त्व ही सम्यग्ज्ञान का अग अर्थात् कारण है।

तत्त्वों की संख्या - तत्त्व सामान्य की दृष्टि से एक है। यह जीव और अजीव के भेद में दो प्रकार का है। जीव के भी ससारी और मुक्त ये दो भेद माने गये हैं। संसारी जीव के दो भेद हैं - ध्वय और अध्वय। इस प्रकार आचार्य जिनसेन ने तत्त्व के चार भेद बताये हैं जो अपने आप में एक नवीन शैली की दघति हैं— १. मुक्तजीव, २. ध्वयजीव, ३. अध्वयजीव तथा ४. अजीव।

भूतिक और अभूतिक के रूप में अजीव के दो भेद हो जाने के कारण प्रकारान्तर से तत्त्व के निम्न भेद^४ कहे जा सकते हैं— १. संसारी, २. मुक्त, ३. भूतिक और ४. अभूतिक।

इन तत्वों का विवेचन करते हुए आचार्य जिनसेन ने मोक्ष-मार्ग में प्रयुक्त होने वाले मुनियों के रहन-सहन, आचार-विचार एवं उनके गमनागमन के नियमों का भी वर्णन किया है।

इन मूल दो तत्वों का ही सात तत्वों के रूप में विस्तार होता है— जीव, अजीव, आसव, बन्ध, सबर, निर्जरा और मोक्ष। इसका मूल कारण यह है कि जीव ही अजीव की क्रियाओं का कर्ता है। जब क्रियाओं से कर्मा का आवामयन—आसव-बन्ध होता रहता है। जिस तरह नाव के छिद्र होने से पानी जाता रहता और एकजिन होता रहता है, उसी तरह आसव-बन्ध कर्म भी आते और एकजिन होते रहते हैं। इनके छटाने का कोई मार्ग भी तो होना चाहिए? संखर द्वारा कर्मा (नाव के छिद्र को अंध कर देने से पानी) का जाना रुक जाता है। निर्जरा

१. पञ्चात्मिकाय, भा० ११२-११६

२. तत्त्वार्थपात्रभाषिक, १२

३. भाष्यपुराण, २४/८६

४. भाष्यपुराण, २४/८८-९०

द्वारा (नाब मे आये हुए पानी की तरह) कम अवग हो जाते हैं। प्रत्येक जीव का लक्ष्य दुःख से निवृत्ति की ओर जाना है। इन कर्मों का अभाव हो जाने पर आनन्द का एक ही स्रोत रह जाता है जिसे मोक्ष (निर्वाण) कहते हैं।

तत्त्व कर्म—मर्मप्रथम जीव को ही स्वो स्थान दिया ? जीव ही ज्ञान-दर्शन है, कर्मों का भोक्ता, पुण्य-अपुण्य को भोगने वाला है। यदि जीव न हो तो पुद्गल का उपयोग नहीं हो सकता, जीव की गति, स्थिति एवं अवस्था हैं पुद्गल ही सहकारी है, अतः अजीव आवश्यक हुआ। जीव-पुद्गल के संयोग से ही समार है। संसार के कारण आसव-बन्ध हैं। संवर और निर्जरा मोक्ष के कारण हैं। अतः तत्त्वों का उचित कर्म से वर्णन किया है। यही कर्म संयोग-वियोग और आध्यात्मिक दृष्टि से भी प्रतिष्ठित किया जा सकता है।

कुशाग्र बुद्धि वाला दान जीव-अजीव तत्वों के आधार पर अपना गन्तव्य-पथ प्राप्त कर लेता है क्योंकि वह समझता है कि जीव ही ज्ञानभेदतामय है और ज्ञान आत्म-गुण से युक्त है। जो आत्म-स्वरूप को जानता है वह सबकुछ जानता है। आत्म-स्वरूप ही परमात्मरूप है दूसरी ओर मन्दबुद्धि वाला जब तक संयोग-वियोग अर्थात् कर्म के कारणों को तथा मोक्ष के कारणों को नहीं समझ लेता, तब तक वह गन्तव्य-पथ प्राप्त करने में समर्थ नहीं हो सकता। आसव-बन्ध, पुष्पासुप्त, पुण्य-पाप के संयोग रूप कारण संसार में परिभ्रमण कराने वाले हैं और संवर, निर्जरा और मोक्ष वियोग-रूप-कारण आनन्दस्वरूप मुक्ति-पथ की ओर ले जाने वाले हैं। इस तरह जीव-अजीव रूप समाप्त होती और आसव, बन्ध (पुण्य-पाप), संवर, निर्जरा रूप व्याप्त होती का प्रयोग किया गया है। इससे जिज्ञासु भली-भाँति इन तत्वों को समझकर मुक्ति-पथ को प्राप्त कर सकते हैं।

आध्यात्मिक दृष्टि में भी जीव-अजीव तत्व जेव है। साधक (मुक्ति पथ की खोज करने वाले) के लिए इन दोनों तत्वों का ज्ञान आवश्यक है क्योंकि ये जेव-स्वरूप हैं अर्थात् ज्ञान द्वारा जाने जाते हैं। आसव और बन्ध संसार के कारण होने से हेय (छोड़ने योग्य), संवर, निर्जरा और मोक्ष उपारेय (ग्रहण करने योग्य) तत्व हैं। नात तत्वों में जीव-अजीव (धर्म, अधर्म, आकाश और कान) इष्यो में जीव अक्षयी है तथा पुद्गल क्षयी है, क्योंकि रूय, रम, गन्ध, वर्ण... ये पुद्गल के स्वरूप हैं। इष्य-दृष्टि से जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश—ये पांच इष्य अस्तिकाय हैं और कालद्रव्य अस्तिकाय नहीं है, क्योंकि कालद्रव्य प्रवेश-समूह नहीं है।

आत्मा और ब्रह्म—भारतीय दार्शनिक आत्मा को किसी न किसी रूप में अवश्य स्वीकार करते हैं। ग्याय-वैशेषिक आत्मा को नित्य मानता है और इसे ज्ञाता, कर्ता और भोक्ता स्वीकार करता है। वह ज्ञान को आत्मा का आगन्तुक गुण भी मानता है। जैन दर्शन ज्ञान को आत्मा का सहज गुण मानता है। ग्याय-वैशेषिक के अनुसार जब आत्मा का मन और शरीर से संयोग होता है, तभी उसमें चैतन्य की उत्पत्ति होती है। मीमांसा दर्शन का मत भी यही है। वह भी चैतन्य और ज्ञान को आत्मा का आगन्तुक गुण मानता है। सुल-दुःख का अत्यन्त विनाश होने पर आत्मा अपनी स्वाभाविक मोक्ष अवस्था को प्राप्त कर लेता है, इस समय आत्मा चैतन्यरहित हो जाता है। साध्य-योग चैतन्य को आत्मा का आगन्तुक धर्म नहीं मानता। पर इनका आत्मा (पुरुष) अकर्ता है, वह सुख-दुःख की अनुभूतियों से रहित है। प्रकृति अपने आपको सदाकार करने के कारण सुख-दुःख रूप और सतत क्रियाशील है, जबकि पुरुष शुद्ध-चैतन्य और ज्ञान स्वरूप है। वेदान्त दर्शन आत्मा को ही मध्य मानता है, जो सत्-चित्त-आनन्द स्वरूप है। अर्थिक दर्शनों में चार्वाक आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार ही नहीं करता है, वह ही केवल चैतन्य-मुक्त शरीर को ही सबकुछ मानता है। बौद्ध अनात्मवादी है, वह आत्मा को अनित्य मानता है। जूयवादी विज्ञानवादी का कहना है कि आत्मा क्षणिक है, विज्ञान-मन्तानमात्र है जो क्षण-क्षण में जल से बहने की तरह परिवर्तनशील है। लेकिन जैन दर्शन आत्मा को नित्य मानता है। यह अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख और अनन्तवीर्य से युक्त है। जब तक वह बाह्य क्रियाओं के प्रति लगा रहता है तब तक उसके संयोग अक्षयित हो रहते हैं और जब कभी का आरण हट जाता है तब वही आत्मा इस गुणों से युक्त होकर परमात्मरूप को प्राप्त कर लेता है। आत्मा की उत्कृष्ट अवस्था को ही जैन दर्शन में परमात्मा कहा है।

आदिपुराणकार ने आत्मा को ज्ञानयुक्त कहा है।^१ ज्ञान आत्मा का निज गुण है, आगन्तुक गुण नहीं है। तत्त्व पुरुष उन्हीं तत्वों को मानते हैं जो सर्वत्र देव के द्वारा कहे हुए हैं।^२

आध्यात्म जिनसे अन्य भारतीय दर्शनों के समान ब्रह्मतत्त्व को भी स्वीकार करते हैं। पर वे इसे वेदान्त की तरह सबकुछ नहीं मानते। अर्हन्त, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु—इन वक्त्रभेदों को पञ्चब्रह्मस्वरूप मानते हैं। जो योगजिन परमतत्त्व परमात्मा का बार-बार ध्यान करते हैं, वे ब्रह्मतत्त्व को जान लेते हैं। इससे आत्मा में जो परम आनन्द होता है, वही जीव का सबसे बड़ा ऐश्वर्य है।

आदिपुराण के अनुसार आत्मा ही ब्रह्मतत्त्व रूप है, प्रत्येक आत्मा ब्रह्मतत्त्व रूप है। इस ब्रह्मतत्त्व की शक्ति की अभिव्यक्ति का नाम परमात्मा या परमब्रह्म है। यह परमब्रह्म ही ऐश्वर्य गुणों से युक्त होने के कारण ईश्वर कहा जा सकता है, पर यह ईश्वर जगत्कर्ता

१. आदिपुराण, ५/१८

२. आदिपुराण, ५/१८

या हर्षा नहीं।

मोक्ष—भौतिकतावादी चार्वाक को छोड़कर सभी भारतीय दर्शन मोक्ष के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। सभी चार्वाकियों ने बुद्ध की आध्यात्मिक निवृत्ति को मोक्ष कहा है। न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग के अनुसार बुद्ध के आध्यात्मिक उच्छेद हो जाने का नाम मोक्ष है। यह तत्त्व-ज्ञान से ही होता है। भीमासा दर्शन भी बुद्ध के आध्यात्मिक अभाव को मोक्ष मानता है। वेदान्त दर्शन ने जीवात्मा और ब्रह्म के एकीभाव को मोक्ष कहा है। विष्णु सत्, चित् और आनन्द की अवस्था ही ब्रह्म है और यह अवस्था अधिष्ठा रूप वर्णन के कारण के सम्प्राप्त होने पर ही प्राप्त होती है। बौद्ध ने निर्वाण को माना है—यह सब प्रकार के अज्ञान के अभाव की अवस्था है। छम्पवध, २०२/३ से निर्वाण को एक आनन्द की अवस्था, परमानन्द, पूर्णसाति, लोभ, घृणा तथा भ्रम से मुक्त कहा है।

जैन दर्शन ने आत्मा की विमुक्त अवस्था को मोक्ष कहा है। समस्त कर्मों का क्षय हो जाने से अनन्त-सुख रूप मोक्ष की प्राप्ति होती है और यह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य रूप साधन से प्राप्त होता है। इस अवस्था में वह अनन्त-वैतन्यमय मुण् से युक्त हो जाता है। इस अवस्था में आत्मा का न तो अभाव होता है, न ही अचेतन। किसी भी सत् का विनाश नहीं होता इसलिए आत्मा का अभाव नहीं हो सकता। कर्म पुद्गल-परमाणुओं के छूट जाने पर ही मोक्ष होता है। इस अवस्था में आत्मा निज-स्वरूप में अवस्थित रहता है।

आचार्य जिनसेन ने जीव की अवस्था के लिए स्वतन्त्रता और परतन्त्रता - इन दो शब्दों का प्रयोग किया है जो अपने आप में नवीनतम है। उन्होंने बताया कि 'सत्सार में यह जीव किसी प्रकार स्वतन्त्र नहीं है, क्योंकि कर्म-बन्धन के बंध होने से यह जीव अन्य के आधिपत्य के अधीन रहता है, इसलिए वह परतन्त्र है। जीवों की इस परतन्त्रता का अभाव होना ही स्वतन्त्रता है। अर्थात् कर्म-बन्धन जीव की परतन्त्रता के कारण कहे जा सकते हैं और कर्म-बन्धन रूप परतन्त्रता (सत्सार) का अभाव जीव की स्वतन्त्रता (मोक्ष) का परिचायक है।

धर्म और दर्शन का सम्बन्ध—धर्म और दर्शन का सम्बन्ध बहुत घनिष्ठ है। ये मानव-जीवन के अनिवार्य अंग माने गये हैं। मानव का जो विचारात्मक दृष्टिकोण है, वह है दर्शन और जब वह इसे अपने जीवन में उलटारने लगता है, तब वह धर्म कहलाते लगता है। दर्शन और धर्म एक दूसरे के पूरक साधन हैं वा कहे जा सकते हैं। सत्य की खोज जीवन की गहराई में है। दर्शन मानव की विचारात्मक शक्ति को जागृत करने के लिए है। यह मानव का अपने जीवन के मूल्यांकन करने का साधन है। धर्म शांति, सामंजस्य, बुद्ध की निवृत्ति आदि कारणों तक ही मानव को ले जाता है और दर्शन जीव, जगत्, ईश्वर आदि विषयों सैद्धान्तिक कारणों को तर्क-वितर्क की कसौटी पर कसकर बौद्धिक अगत् से प्रयुक्त करने दिखला देता है।

जिनमेन ने इसी के अनुरूप अपने गुराण में धर्म का कथन किया है—'हे राजन्! धर्म से इच्छानुसार सम्पत्ति मिलती है, इच्छा-नुसार सुख की प्राप्ति होती है, मनुष्य प्रसन्न रहते हैं, राज्य, सम्पदायें, योग, योग्य कुल में जन्म, सुन्दरता, पाण्डित्य, दीर्घ आयु और आरोग्य इसी के कारण हैं। हे विभो! जिस प्रकार कारण के बिना कभी कार्य की उत्पत्ति नहीं होती, दीपक के बिना किसी में प्रकाश नहीं देखा, बीज के बिना अकुर नहीं होता, मेघ के बिना वृष्टि नहीं होती और छत्र के बिना छाया नहीं होती, उसी प्रकार धर्म के बिना उक्त सम्पदायें प्राप्त नहीं हो सकती।' तना ही नहीं जिस प्रकार विष खाते से जीवन नहीं होता, बजर जमीन से धान्य उत्पन्न नहीं होता और अग्नि से शीतलता नहीं मिलती, उसी प्रकार अधर्म से सुख की प्राप्ति सम्भव नहीं।'

धर्म स्वर्ग आदि अमृदय तथा मोक्ष पुरुषार्थ का साधन है।^१ ममत्र कल्याण का कारण धर्म है। धर्मों हि शरण परम^२ अर्थात् धर्म ही परम शरण है। इन सत्सार में बड़ी पुण्य श्रेष्ठ है, बड़ी कृतार्थ है और बड़ी पण्डित है जिसने धर्म की वास्तविकता को पहचान लिया है।^३ इस सत्सार में धर्म के बिना स्वर्ग कहा? स्वर्ग के बिना मुक्त कहा? इसलिए सुख चाहने वाले पुरुषों को चिरकाल तक धर्म की कल्पवृक्ष की सेवा करनी चाहिए।^४ जिनसेन के अनुसार 'यतोऽमृदयमिदं यो यसां सतिष्ठिः सुमिद्विज्ञता स धर्मः'^५ अर्थात् जिसने उल्लोच और परलोक की निश्चित रूप में मिद्वि होती है, वह धर्म कहलाता है। इसलिए प्राणीमात्र के प्रति अपना कर्तव्य समझ कर आत्मकल्याण और विषय-वांछा की दृष्टि से धर्म-पानन अवश्य करना चाहिए। यह समाज, देश एक राष्ट्र के गौरव का साधन है और हमारी संस्कृति-सम्पत्ता का भी यही रक्षक है।

१. आदिपुराण, ५/१५-२०

२. आदिपुराण, ६/२०

३. 'सख्यं तेनैव गजयज्य, न कृतार्थं स पण्डितः', आदिपुराण, ६/१३-०

४. 'यत्ते धर्मात् कृतं स्वर्गं, कृतं स्वर्गादितु सुखम्।

तस्मात् सुखार्थिनां तेनैव धर्मकल्पतद्विचरन् ॥', आदिपुराण, ६/१५-०

५. आदिपुराण, ५/२०

समन्वय का अमोघ दर्शन : अनेकान्त

उपाध्याय श्री अमर मुनि

अथवा महावीर ने जितनी गहराई के साथ अहिंसा और अपरिग्रह का विवेचन किया, अनेकान्त-दर्शन के चिंतन में भी वे उतने ही गहरे उतरे। अनेकान्त को न केवल एक दर्शन के रूप में, किन्तु सर्वमान्य जीवन धर्म के रूप में प्रस्तुत करने का श्रेय महावीर को ही है। अहिंसा और अपरिग्रह के चिंतन में भी उन्होंने अनेकान्त-दृष्टि का प्रयोग किया। प्रयोग ही क्या, यहाँ तक कहा जा सकता है कि अनेकान्त-रहित अहिंसा और अपरिग्रह भी महावीर को मान्य नहीं थे।

आप शायद चौंके यह कैसे ? किन्तु वस्तुस्थिति यही है। ब्रूकि प्रत्येक वस्तु, प्रत्येक सत्ता, प्रत्येक स्थिति और प्रत्येक विचार अनन्तचरणात्मक है। उसके विभिन्न पहलू या विभिन्न पक्ष होते हैं। उन पहलूओं और पक्षों पर विचार किए बिना यदि हम कुछ निर्णय करते हैं, तो वह उस वस्तु-तत्त्व के प्रति स्वरूपघात होगा, वस्तुविज्ञान के साथ अत्याय होगा और स्वयं अपनी ज्ञान-चेतना के साथ भी एक भोला होगा। किसी भी वस्तु के तत्त्व-स्वरूप पर चिंतन करने से पहले हमें अपनी दृष्टि को पूर्वाग्रहों से मुक्त, स्वतंत्र और व्यापक बनाना होगा, उसके प्रत्येक पहलू को अस्ति, नास्ति आदि विभिन्न विकल्पों द्वारा परखना होगा, सभी हम उसके यथार्थ स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर सकेंगे। अहिंसा और अपरिग्रह के विषय में भी यही बात है, इसलिए मैंने कहा—महावीर के अहिंसा और अपरिग्रह भी अनेकान्तात्मक थे।

अहिंसात्मक अनेकान्तवाद का एक उदाहरण लीजिए। अथवा महावीर ने साधक के लिए सर्वथा हिंसा का निषेध किया—सत्त्वार्थो धायाइबायाओ चिरमयं। किसी भी प्रकार की हिंसा का समर्थन उन्होंने नहीं किया। किन्तु जनकल्याण की भावना से किसी उदात्त ध्येय की प्राप्ति के लिए तथा बीतराग जीवनधर्मा में भी कभी-कभी परिस्थितिवश अनचाहे भी जो सूक्ष्म या सूत्र प्राप्तिघात हो जाता है, उस विषय में उन्होंने कभी एकांत निर्वृति का आग्रह नहीं किया, अपितु व्यवहार में उस प्राप्तिहिंसा को हिंसा स्वीकार करके भी उसे निषेध में हिंसा की परिधि से मुक्त माना। उन्होंने अहिंसा की मौलिक तत्त्व-दृष्टि से बाहर वृक्षमान प्राप्तिबन्ध को नहीं, किन्तु रागद्वेषात्मक अन्तर्वृत्ति को—प्रमनयोग यमार्थ कम्पमाहं बु को ही हिंसा बताया, कर्मबन्धन का हेतु कहा, यही उनका अहिंसा के क्षेत्र में अनेकान्तावधी चिंतन था।

परिग्रह और अपरिग्रह के विषय में भी महावीर बहुत उदार और स्पष्ट थे। यद्यपि जहाँ परिग्रह की गणना की गई, वहाँ वस्त्र, पात्र, भोजन, भवन आदि बाह्य वस्तुओं को, यहाँ तक कि शरीर को भी परिग्रह की परिगणना में लिया गया, किन्तु जहाँ अपरिग्रह का तात्त्विक पक्ष आया, वहाँ उन्होंने सूक्ष्म भाव के रूप में परिग्रह की एक स्वतंत्र एवं व्यापक व्याख्या की। महावीर वस्तुवादी नहीं, भाववादी थे, अतः उनका अपरिग्रह का मिथ्यान्त बाह्य जड-वस्तुवाद में कैसे उलझ जाता ? उन्होंने स्पष्ट घोषणा की—वस्तु परिग्रह नहीं, भाव (ममता) ही परिग्रह है। वृष्णा परिग्रहो मन की वृष्णा, आसक्ति और रागात्मक विकल्प—यही परिग्रह है, बन्धन है।

इसी प्रकार जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में, चिंतन के हर नए मोड़ पर महावीर 'हाँ' और 'ना' के साथ चले। उनका उत्तर अस्ति-नास्ति के साथ अपेक्षापूर्वक होता था। एकांत अस्ति या एकांत नास्ति जैसा निरपेक्ष कुछ भी उनके तत्त्व-दर्शन में न था।

अपने शिष्यों से महावीर ने स्पष्ट कहा था—‘सत्य अनन्त है, विराट् है। कोई भी अल्पज्ञानी सत्य को सम्पूर्ण रूप से जान नहीं सकता। जो जानता है वह भी उसका केवल एक पहलू होता है, एक अंश होता है। सर्वज्ञ सर्वदर्शी, जो सत्य का सम्पूर्ण साक्षात्कार कर लेता है, वह भी उस ज्ञान सत्य को वाणी द्वारा पूर्ण रूप से अविकल्प व्यक्त नहीं कर सकता।’ इस स्थिति में सत्य को संपूर्ण रूप से जानने का और समग्र रूप से कथन करने का दावा कौन कर सकता है ? हम जो कुछ देखते हैं, वह एकपक्षीय होता है और जो कुछ कथन करते हैं, वह भी एकपक्षीय ही है। वस्तुसत्य के सम्पूर्ण स्वरूप को न हम एक साथ पूर्ण रूप से देख सकते हैं, न व्यक्त कर सकते हैं, फिर अपने दर्शन को एकांत रूप से पूर्ण, यथार्थ और अपने कथन को एकांत सत्य करार देकर दूसरों के दर्शन और कथन को असत्य

बोधित करना, क्या सत्य के साथ अन्याय नहीं है ?

इस तथ्य की हम एक अन्य उदाहरण से भी समझ सकते हैं । एक विद्यालय एक उत्तुंग सुरम्भ पवंत है, समस्त लीजिए हिमालय है । अनेक पर्वतारोही विभिन्न मार्गों से उस पर चढ़ते हैं और भिन्न-भिन्न दिशाओं की ओर से उसके चित्र लेते हैं । कोई पूर्व से तो कोई पश्चिम से, कोई उत्तर से तो कोई दक्षिण से । यह तो निश्चित है कि विभिन्न दिशाओं से लिए गए चित्र परस्पर एक दूसरे से कुछ भिन्न ही होंगे, फलस्वरूप देखने में वे एक दूसरे से विपरीत ही दिखाई देंगे । इस पर यदि कोई हिमालय की एक दिशा के चित्र को ही सही बताकर अन्य दिशाओं के चित्रों को झूठा बताये या उन्हें हिमालय के चित्र मानने से ही इन्कार कर दे, तो उसे आप क्या कहेंगे ?

वस्तुतः सभी चित्र एकपक्षीय हैं । हिमालय की एकदक्षीय प्रतिच्छवि ही उनमें अंकित है । किन्तु हम उन्हें असत्य और अवास्तविक तो नहीं कह सकते । सब चित्रों को यथाक्रम मिलाइए तो हिमालय का एक पूर्ण रूप आपके सामने उपस्थित हो जायेगा । लम्ब-लम्ब हिमालय एक अलण्ड आकृति ले लेगा और इसके साथ हिमालय के दृश्यों का लण्ड-लण्ड सत्य एक अलण्ड सत्य की अनुभूति को अभिव्यक्ति देगा ।

यही बात विषय के समग्र सत्यो के सम्बन्ध में है । कोई भी सत्य ही, उसकी एकपक्षीय दृष्टि को लेकर अन्य दृष्टिकोणों का अपसाय या विरोध नहीं होना चाहिए, किन्तु उन परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले दृष्टिकोणों के यथार्थ समन्वय का प्रयत्न होना चाहिए । दूसरों की असत्य बोधित कर स्वयं को ही सत्य का एकमात्र ठेकेदार बताना, एक प्रकार का अज्ञानपूर्ण अन्ध अहं है, दम है, छलना है । भगवान् महावीर ने कहा है—सम्पूर्ण सत्य को समझने के लिए सत्य के समस्त अंगों का अनाग्रहपूर्वक अवलोकन करो और फिर उनका अपेक्षापूर्वक कथन करो ।

अनेकान्त और स्याद्वाद

भगवान् महावीर की यह चिन्तन-शैली अपेक्षावादी, अनेकान्तवादी शैली थी और उनकी कथनशैली स्याद्वाद या विमज्जवादा—विमज्जवादाश्च बंधिष्यामरेखा—के नाम से प्रचलित हुई । अनेकान्त वस्तु में अनन्त-धर्म की तत्त्वदृष्टि रहता है, अतः वह वस्तुपरक होता है और स्याद्वाद अनन्तधर्मात्मक वस्तु के स्वरूप का अपेक्षाप्रधान वर्णन है, अतः वह साक्षरपरक होता है । जनसाधारण तृटना सुख-मेघ लेकर नहीं चलता, अतः वह दोनों को पर्यायवाची मान लेता है । वैसे दोनों में ही अनेकात का स्वर है ।

जन-मुचन भाषा में एक उदाहरण के द्वारा महावीर के अनेकात एवं स्याद्वाद का स्वरूप इस प्रकार समझा जा सकता है—आप जब एक कच्चे आम को देखते हैं, तो सहसा कह उठते हैं—आम हरा है, उसको चम्कते हैं तो कहते हैं—आम मट्टा है । इस कथन में आम में रहे हुए अन्य धर्म, स्वयं आविर्बतमान गुण-धर्मों की तथा भविष्य में परिवर्तित होने वाले पीत एवं माधुर्य आदि परिणाम-पर्यायों की सहज उपेक्षा-सी हो गई है, निषेध नहीं, उन्हें पीन कर दिया गया है और वर्तमान में जिस वर्ण एवं रस का विशिष्ट अनुभव हो रहा है, उसी की अपेक्षा से आम को हरा और मट्टा कहा गया है । आम के सम्बन्ध में यह सत्य कथन है, क्योंकि उसमें अनेकान्तमूलक स्वर है । किन्तु यदि कोई कहे कि आम हरा ही है, मट्टा ही है, तो यह एकान्त आग्रहवादी कथन होगा । 'ही' के प्रयोग में वर्तमान एवं भविष्यकालीन अन्य गुण-धर्मों का सर्वथा निषेध है, इतर सत्य का सर्वथा अपलाप है, एक ही प्रतिभासित आधिक सत्य का आग्रह है और कहा इस तरह का आग्रह होता है । वहाँ आधिक सत्य भी सत्य न रहकर असत्य का चोला पहन लेता है । इसलिए महावीर ने प्रतिभासित सत्य को स्वीकृति देकर भी, अन्य सत्यांशों को लक्ष्य में रखते हुए आग्रह का नहीं, अनाग्रह का उद्गार दृष्टिकोण ही लिया ।

लोक-जीवन के व्यवहार क्षेत्र में भी हम 'ही' का प्रयोग करते नहीं, किन्तु 'भी' का प्रयोग करते ही अधिक सकल और सन्तुलित रह सकते हैं । कल्पना कटिए, आपके पास एक प्रौढ व्यक्ति बड़ा है, तभी कोई एक सुबक आता है और उसे पूछता है—“मैया ! किचर जा रहे हो ?” दूसरे ही क्षण एक बालक दीडा-दीडा आता है और पुकारता है—“पिताजी ! मेरे लिए मिठाई लाता !” तभी कोई बुद्ध पुरुष उभर आ जाता है और वह उस प्रौढ व्यक्ति को पूछता है—“बेटा ! इस रूप में कहा बने—?” इस प्रकार अन्य भी अनेक व्यक्ति आते हैं, और कोई उसे बाधा कहता है, कोई मामा, कोई मित्र और कोई भतीजा ।

आप आश्चर्य में तो नहीं पड़ेंगे ? यह क्या बात है ? एक ही व्यक्ति किसी का भाई है, किसी का भतीजा है, किसी का बेटा है और किसी का बाप है । बाप है तो बेटा कैसे ? भाई बेटा है तो बाप कैसे ? इसी प्रकार बाधा और भतीजा की एक ही व्यक्ति एक साथ कैसे हो सकता है ? ये सब रिस्ते-नाते परस्पर विरोधी हैं, और दो विरोधी तत्त्व एक में कैसे घटित हो सकते हैं ? उक्त शका एवं भ्रम का समाधान अपेक्षावाद में है । अपेक्षावाद वस्तु को विभिन्न अपेक्षाओं, दृष्टि-विन्दुओं से देखता है । इसके लिए वह 'ही' का नहीं, 'भी' का प्रयोग करता है । जो बेटा है, वह सिर्फ किसी का बेटा ही नहीं, किसी का बाप भी है । वह सिर्फ किसी का बाधा ही नहीं, किसी का भतीजा भी है । यही बात 'मामा' आदि के सम्बन्ध में है । यदि हम 'ही' को ही पकड़ कर बैठ जायेंगे तो सत्य की रक्षा नहीं कर सकेँगे । एकान्त 'ही' का प्रयोग अपने से भिन्न समस्त सत्यों को झुठला देता है, जबकि 'भी' का प्रयोग अपने द्वारा प्रस्तुत सत्य को अभिव्यक्ति देता हुआ भी दूसरे

सत्त्यों को भी बगल में मूक एवं गौण स्वीकृति दिये रहता है। अतः किसी एक पक्ष एवं एक सत्तापक्ष के प्रति एकान्त अन्व आग्रह न रखकर उदारतापूर्वक अन्य पक्षों एवं सत्तापक्षों को भी सीबना-समझना और अपेक्षापूर्वक उन्हें स्वीकार करना, यही है महावीर का अनेकांत-दर्शन।

भगवान् महावीर ने कहा—किसी एक पक्ष की सत्ता स्वीकार भले ही करो, किन्तु उसके विरोधी जैसे प्रतिभासित होने वाले (सर्वथा विरोधी नहीं) दूसरे पक्ष को भी जो सत्ता है, उसे झुठनाओ मत। बिपक्षी सत्य को भी जीने दो, बूकि बेघा-काल के परिवर्तन के साथ आज का प्रच्छन्न सत्तापक्ष कल प्रकट हो सकता है, उसकी सत्ता, उसका अस्तित्व व्यापक एवं उपदेय बन सकता है—अतः हमें दोनों सत्त्यों के प्रति जागरूक रहना है, व्यक्त सत्य को स्वीकार करना है, साथ ही अव्यक्त सत्य को भी। हा, देश, काल, व्यक्ति एवं स्थिति के अनुसार उसकी कर्पाचित् गौणता, सामयिक उपेक्षा को जा सकती है, किन्तु सर्वथा निषेध नहीं।

भगवान् महावीर का यह दार्शनिक चिंतन, सिर्फ दर्शन और धर्म के क्षेत्र में ही नहीं, किन्तु संपूर्ण जीवन को स्पष्ट करने वाला चिंतन है। इसी अनेकांतदर्शन के आधार पर हम गरीबों को, दुर्बलों को और अल्पसंख्यकों को व्याप दे सकते हैं, उनके अस्तित्व को स्वीकार कर उन्हें भी विकसित होने का अवसर दे सकते हैं। आज विभिन्न वर्गों में, राष्ट्र-जाति-वर्गों में जो विग्रह, कलह एवं संघर्ष हैं, उसका मूल कारण भी एक दूसरे के दुष्टिकोष को न समझना है, वैयक्तिक आग्रह एवं हठ है। अनेकांत ही इन सब में समन्वय स्थापित कर सकता है। अनेकांत संकुचित एवं अनुदार दृष्टि को विज्ञान बनाता है, उदार बनाता है और विद्यालता, उदारता ही परस्पर सौहार्द, सहयोग, सद्भावना एवं समन्वय का मूल-ग्राण है।

अनेकांतवाद वस्तुतः मानव का जीवन-धर्म है, समग्र मानव-जाति का जीवन-दर्शन है। आज के युग में इसकी और भी आवश्यकता है। समाजता और सहअस्तित्व का मिश्रण अनेकांत के बिना चल ही नहीं सकेगा। उदारता और सहयोग की भावना तभी बलवती होगी, जब हृदयाराधित अनेकांतवादी होगा। भगवान् महावीर के व्यापक चिंतन की यह सत्यव्यापक देन—धार्मिक और सामाजिक जगत् में, बाह्य और अन्तर्जीवन में सदा-सर्वदा के लिए एक अद्भुत देन मानी जा सकती है। अग्न्यु, हम अनेकांत को समग्र मानवता के सहज विकास की, विश्व-अनर्भंगल की धुरी भी कह सकते हैं।

जइ जियमयं पबजह ता मा बबहारमिच्छये नुअह ।
एकेण विषा छिच्छइ तित्थ जग्गेण पुण तज्ज ॥
वरयकरण्यहाणा ससमय परमत्त्वयुक्कयाधारा ।
वरयकरण ससार मिच्छयमुद्धं ज जायंति ॥
मिच्छय मातवता मिच्छयदो मिच्छयं जजायंता ।
यासिति वरयकरण बाहिरकरणालसा केई ॥

आचार्यों ने कहा है—यदि तुम जिनमत को चाहते हो, तो व्यवहार और निश्चय में से किसी ही नय को मत छोड़ो। व्यवहार के बिना तीर्थ का तथा निश्चय के बिना तत्त्व का लोप होता जाता है। यह न मानकर जो व्यक्ति केवल बाह्य-चरित्र को प्रधान मानता है, वह वास्तव में आत्मकल्याण के व्यापार से रहित है। ऐसा व्यक्ति चरण-क्रिया को ही आत्म-सिद्धि का सार समझ लेता है। इसी प्रकार जो केवल निश्चयमय का ही अवलम्बन लेने वाला है वह निश्चय है कि वह निश्चयमय को नहीं समझता। ऐसा व्यक्ति स्वयं बाह्य-चरित्र में आसही हो जाता है और चरित्र-धर्म को नष्ट कर देता है।

भाव यह है कि निश्चयहीन-व्यवहार निराधार है और व्यवहारहीन-निश्चय अवास्तविक है अर्थात् सही दृष्टिकोण अपनाते के लिए व्यवहार और निश्चय—इन दोनों दृष्टियों में सन्तुलन रखना आवश्यक है।

(आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज कृपण उपदेशसारसंग्रह, भाग-६, दिल्ली, वीरनि० सं० २५६० से उद्धृत)

आगम-साहित्य में योग के बीज

मुनि श्री राकेश कुमार जी

योग शब्द का व्यापक प्रचलन सम्भवतः महर्षि पतंजलि के योगसूत्र के साथ हुआ है, किन्तु योग से जो उद्दिष्ट है, किसी न किसी रूप में उसका अस्तित्व पूर्ववर्ती साधना-भोज तथा लोक-जीवन में भी रहा है। अग्न्यात्म पर आधारित उस साधना के लिए तप शब्द का प्रयोग अधिक होता था। आत्मा में जो असीम शक्ति, अनुपम ओज मान्यता प्रारम्भ से रही है, उसके प्रकट हो जाने पर आत्मा में छिपी शक्ति उद्घाटित हो जाती है, साधक दुःखों से मुक्त हो जाता है, उसे यौगिक ऋद्धिया प्राप्त हो जाती हैं। इन्हीं कारणों से भौतिक सुविधायम जीवन को गौण मानकर तपश्चरय तथा नानाविध कष्ट का जीवन साधकों को अभिप्रेत हुआ। कष्ट सामान्य व्यवहार की भाषा है। जब कोई व्यक्ति विशेष-लक्ष्य में प्राथम्य से जुट जाता है, तो उसके लिए कष्ट का भाव वहां नहीं रहता। वह एक विशेष मानवनामय आनन्द में निमग्न होकर हर स्थिति में लक्ष्य की ओर अग्रसर होता है।

इस तप-प्रधान साधना के लिए देहातीत स्थिति का विकास तथा बाह्य जगत् की क्रिया-प्रतिक्रिया से मुक्त होना अपेक्षित है। ऐसा होने से ही वासना का क्षय हो सकता है, भोग-लिप्सा अलग हो सकती है। समय-समय पर बड़े-बड़े धनकुबेर तथा सत्तापीश भी इस जीवन को सहर्ष अपनाते रहे हैं।

ऐसी चोर तपोमयी कृच्छ्रसाधना में अभिमत साधकों के लिए वैदिक-पौराणिक साहित्य में अवभूत शब्द का विशेष रूप से प्रयोग हुआ है, अवभूत का शाब्दिक अभिप्राय 'सर्वथा कपा देने वाला' या 'हिला देने वाला' है। अवभूत शब्द के साथ प्राचीन वाङ्मय में जो भाव जुड़ा है, उसमें भोग-वासना के प्रकम्पन की दृष्टि प्रमुख है। जिसने तपोमय जीवन द्वारा एपणाजो को झकझोर दिया, वह अवभूत है। भागवत में ऋषभदेव का एक अवभूत साधक के रूप में चित्रित किया गया है।¹

भागवत के पाचवें स्कन्ध के सातवें, आठवें, नवें तथा दसवें अध्याय में भरत का, जो वैदिक-पौराणिक वाङ्मय में अवभूत के नाम से प्रसिद्ध है, चरित्र है। भरत ऋषभदेव के पुत्र थे। ऋषभदेव उन्हें राज्य देकर स्वयं तप की साधना में समर्पित हो गये थे। भरत एक महान् शासक थे। वे प्रजा-पालन के साथ ही धर्मारोपना, मदाचार व शिष्टाचार के परिदीप्तन में रत थे। उन्हें धर्म की अनुचिन्ता में सर्वाधिक श्राव था। उनकी शक्ति तथा धर्मनिष्ठा उनरौत्तर इतनी सम्बन्धित हो गई कि उन्होंने राज्य, मन्त्रिण, परिवारादि की समस्या को त्यागकर तथा वधक्रमगत वैभव का यथोचित रूप से पुत्रों में विभाजन कर स्वयं को ब्रह्मारोपना में जोड़ दिया। भागे भरत के पौर तितिक्षायम जीवन का एक अवभूत साधक के रूप में वर्णन है। भागवत के ११वें स्कन्ध में दत्तात्रेय का एक अवभूत के रूप में विस्तृत आख्यान है।²

ऐसा लगता है, साधना के क्षेत्र में वह एक तप-प्रधान युग था। जैसी चोर, कृच्छ्र अवभूत-साधक की चर्चा ५.१ वर्णन भागवत में हुआ है, बौद्ध साहित्य में भी उसी प्रकार के साधनामय जीवन से सम्बद्ध वर्णन प्राप्त होते हैं। 'मज्झिमनिकाय'³ में एक स्थान पर अपने प्रमुख शिष्य सारिपुत्र को सम्बोधित कर बुद्ध ने अपनी उस तपोमय कठोर साधना का विस्तार से वर्णन किया है, जो उन्होंने बोधि प्राप्त करने से पूर्व आचीर्ण की थी।

अवभूत साधक का जिस प्रकार का विवेचन भागवत में आया है। वह वैसा ही है, जैसा मज्झिमनिकाय में बुद्ध के तपश्चरय का वर्णन है। उसी सरणि का सस्पष्ट करता हुआ वर्णन जैन-आगमों में प्राप्त होता है। जैन-आगमों में आचारांगसूत्र का विशेष महत्त्व है। वह

१. भागवत, ५/१/२०

२. बौद्ध, ११/७/२४-३०, ३२-३४

३. मज्झिमनिकाय, महावीहारावबुत्तण, १/२२

ऐतिहासिक तथा भाषाशास्त्रीय दृष्टि से भी सबसे प्राचीन माना जाता है। उसके नवम अध्ययन में भगवान् महावीर की चर्या का वर्णन है। वे जैसी कठोर साधना करते थे, वह वही कर सकता है, जो शौचिक लुब्ध-सुविधा एवं लौकिक एवमा को मन से सर्वथा निकाल चुका हो, जिसके लिए शरीर बिलकुल योग्य हो गया हो, जो आत्मभाव में ही सम्पूर्णतः अपने को खोये हुए हो। भगवान् महावीर की यह चर्या, अत्यन्त कठोरता, उपसर्ग-संकुलता व परमसहिष्णुता एक ऐसा अनिर्वचनीय रूप लिए हुए है जो अबसुन साधना को स्मरण करा देती है।

आचार्या का छठा अध्ययन पृताध्ययन है। अवसुत से से अथ उपसर्ग निकाल देने पर वृत्त बचा रहता है। विसुद्धिमन् आधि बौद्ध-ग्रन्थों में भी पृतागो के नाम में तप-साधना का वर्णन है। भाषा-विज्ञान में प्रयत्नलाघव की एक प्रक्रिया है, जिसके अनुसार शब्द का, पर का एक अंश सुलकर उसे सल्लित बना दिया जाता है। व्याकरण में यही प्रक्रिया एकलेशवास के रूप में प्रचलित है, जहां दो शब्दों में से एक ही बचा रहता है, पर वह अर्थ दोनों का देता है। संभव है अबसुत शब्द के साथ भी कुछ ऐसा ही घटित हुआ हो और प्रयत्न-लाघववशा संक्षिप्तीकरण की प्रक्रिया में वृत्त ही बचा रह गया हो।

जैन-परम्परा में तप शब्द द्वारा सूचित साधना का अपना एक इतिहास है। जैन-दर्शन-सम्मत नौ तत्त्वों में एक निर्बोरा है, जिसका आभाव आत्म-संपन्न विशेष अनुष्ठान, जिससे कर्म निर्जीर्ण होते हैं, तप कहलाता है। निर्बोरा-तपस्या के बारह भेद हैं—(१) अनशन, (२) क्लोदरी, (३) निशाचारी, (४) रसपरित्याग, (५) कायक्लेश, (६) प्रतिवर्त्तनीयता, (७) प्रायश्चित्त, (८) विनय, (९) वैद्याभ्युत्थ, (१०) ध्यान, (११) व्युत्सर्ग।

इनमें आरम्भ के छ बाह्य-तप तथा अन्तिम आभ्यन्तर-तप कहलाते हैं। इन बारह भेदों में प्रतिवर्त्तनीयता, ध्यान तथा कायोत्सर्ग या व्युत्सर्ग का योग-माध्या की दृष्टि में बहुत महत्व है।

महर्षि पतञ्जलि ने जिस अर्थ में योग शब्द का प्रयोग किया, जैन आगम-साहित्य में सीधे उस अर्थ में योग शब्द का प्रयोग नहीं रहा। वहाँ योग मन, वचन तथा शरीर की प्रवृत्ति के लिए प्रयुक्त रहा है। अध्यात्मपरक साधना, शैतनिक परिशुद्धि, अन्तःपरिष्कार, क्षुत्ति-सम्प्राप्त्यर्थ, क्षुत्ति-निरोध जैसे अर्थ जैन-परम्परा में योग के साथ जुड़, पर बहुत बाद में। हाँ, आगम-साहित्य में उस आत्मोन्मुख साधना के, जिसे जैन-योग के नाम में संबोधित किया गया, बीच रूप में प्रचुर सामग्री प्राप्त होती है।

योग के आठ अंगों में ध्यान का बहुत बड़ा महत्व है। यह सातवां अंग है। एक ओर इसके पूर्ववर्ती छः अंग तथा दूसरी ओर केवल यह सातवां अंग ध्यान, यदि दृष्टे नुलित किया जाय तो सबभन ध्यान का पलड़ा भारी रहेगा। इसके बाद योग का अन्तिम आठवां अंग सत्प्राप्ति ध्यान है, जिसके साथ जीवन का चरम-माध्या सच जाता है।

जैन आगम-साहित्य में ध्यान के अनेक प्रसंग प्राप्त होते हैं, जिनमें से कुछ ये हैं—

आचार्यागमसूत्र के नव अध्ययन में जहां भगवान् महावीर की चर्या का वर्णन है, वहां उनकी साधना का भी उल्लेख है। नितान्त असज-भाव से विविध रूपों में उनके ध्यान करने के अनेक प्रसंग वहां वर्णित हैं।

एक स्थान पर लिखा है—“भगवान् प्रहर-प्रहर तक अपनी आँखें बिलकुल न दिमटिमाते हुए तिरिक् भित्ति (तिरछी भील) पर उन्हें केन्द्रित कर ध्यान करते थे। दीर्घकाल तक नेत्रों के निनिमेष रहने से उनकी पुतलिया ऊपर को चढ़ जाती, उन्हें देखकर बच्चे भयभीत हो जाते, हल-हल कहकर चिल्लाते गगते और दूसरे बच्चों को बुला लाते।” इस संदर्भ से प्रकट होता है कि भगवान् महावीर का यह ध्यान आटक-वद्वति से जुड़ा था।

एक अन्य प्रसंग में लिखा है—“भगवान् अपने विहार-क्रम के बीच यदि गृहस्थ-सकल स्थान में होते तो भी अपना मन किसी में न लगाते हुए ध्यान करते। किसी के पृष्ठने पर भी अभिभाषण नहीं करते। कोई उन्हें बाध्य करता तो चुपचाप दूसरे स्थान पर चले जाते, अपने ध्यान का अतिक्रमण नहीं करते।”

आगे लिखा है—“भगवान् अपने साधना-काल में साठे-बारह वर्षों में जिन स्थानों में रहे, वड़े प्रसन्न-मन रहते थे। रात-दिन यतनाशील-स्विर, अग्रसत्प्रभावरहित, एकाग्र तथा समाहित-शान्त रहते हुए ध्यान में लीन रहते थे।”

एक अन्य स्थान पर उल्लेख है—“जब भगवान् उपवन के अन्तर-आवास में कभी ध्यानस्थ हुए तब प्रतिदिन वहाँ जाने वाले

१. ‘सबु शीरिषि तिरिष भित्ति, वचसुमासक्य वततो साह।

सह वचसु-भीषा सहिवा, ते हलाहला’ बहुते करिनु ॥’, आचार्या, ६/१/५

२. ‘जं के हवें अगारत्वा, मीसीपाव पहाव से कावि।

पुट्टी वि पाणिपासिनु, नच्छति पादवतई अबू ॥’, वही, ६/१/७

३. ‘एतेहि युणी सयनेहि, सयनें जानी वेरेल वाते।

राह दिन पि बयवाने, अप्यगसे ससहि एकावि ॥’, वही, ६/२/४

अनित्यता में क्यों हुआ—वहाँ भीतर कौन है ? भगवान् ने उत्तर दिया—‘मैं विशुद्ध हूँ !’

उसके कक्षों पर भगवान् महावीर बहा से बसे पड़े। भयान का गहरी उत्तम धर्म है। फिर मोन होकर ध्यान में लीन हो गए।¹

सुखदशाग में भगवान् महावीर को अनुत्तर सर्वश्रेष्ठ ध्यान के आराध्य कहा गया है तथा उनके ध्यान की हस, फेन, बाल और छिन्न के समान परमशुद्ध—अत्यन्त उज्ज्वल बतलाया है।²

भगवतीसूत्र का प्रसंग है। भगवान् महावीर भीतर से कहते हैं—‘मैं छद्मस्थ अवस्था में था, तब ग्यारह वर्ष का साधु-पर्याय पालता हुआ, निरन्तर दो-दो दिव (के बेले-बेले) उपवास करता हुआ, तप व समय से आत्मा को भावित करता हुआ, ग्रामानुग्राम विहरण करता हुआ सुसुमार नगर पहुँचा। वहाँ अशोक वनलक्ष्म नामक उद्यान में अशोक वृक्ष के नीचे पृथ्वी पर स्थित शिलापट्ट के पास आया, वहाँ स्थित हुआ और तीन दिन का उपवास स्वीकार किया। दोनो पैर सहज किंम सिकोड़े, आमनस्थ हुआ। दोनो ओर को लम्बा किया— फैलाया, एक पुद्गल पर दृष्टि स्थापित की, नेत्रों को अनिमेष रखा, देह को षोडा झुकाया, अंगों को—इन्द्रियों को यस वत् आत्मकेन्द्रित रखा। एक रात्रि की महाप्रतिमा स्वीकार की। यह कम आगे बिहार-चर्चा से बालू रखा।’³

भगवान् के तपश्चरण का यह प्रसंग उनके ध्यान तथा मुद्रा, अवस्थिति, आमन आदि पर इंगित करता है। इसके आधार पर यह स्पष्ट है कि उनके ध्यान का अपना कोई विशेष कम अवश्य था, यद्यपि उसका विस्तृत वर्णन जैन-आगमों में हमें प्राप्त नहीं होता।

जैन-परम्परा की जैसी स्थिति आज है, भगवान् के समय में सम्भवतः सर्वथा वैसी नहीं थी। आज अनुसन, लम्बे उपवास आदि पर चिन्ता और दिया जाता है, उसकी तुलना में मानसिक एकाग्रता चित्तवृत्तियों का नियन्त्रण, सम्माजर्जन, ध्यान, समाधि आदि थोड़े शीघ्र हो गये हैं। परिणामतः ध्यान सम्बन्धी अनेक तथ्यों तथा पद्धतियों का लोप हो गया है।

आमन-साहित्य में ध्यान आदि का कहीं संक्षेप में कहीं विस्तार से अनेक स्थानों पर विवेक्षण हुआ है। स्थानागमूत्र में ध्यान का संक्षेप में विवेचन हुआ है। महा आर्ष, रौद्र, चर्च तथा शुक्ल के रूप में ध्यान के चार भेद बतलाए हैं। फिर उनमें से प्रत्येक के चार-चार श्रेय, उनके लक्षण, आलम्बन तथा अनुभूति आदि की चर्चा है।⁴

इसी प्रकार औपपातिकसूत्र में भी ध्यान का वर्णन हुआ है।⁵ समवायाग में नामरूप में संकेत है।⁶

भगवान् महावीर की साधना के सम्बन्ध में ध्यान के जो प्रसंग प्राप्त होते हैं, उनमें उन द्वारा अनेक आसनो में ध्यान किये जाने का उल्लेख है।

औपपातिकसूत्र में वहाँ भगवान् महावीर के अन्तेवासी श्रमणों के तपोमय जीवन का वर्णन है, वहाँ एक स्थान पर उल्लेख है— ‘उन (श्रमणों) में कई अपने दोनो घटनों को ऊँचा किए, मस्तक को नीचा किए, एक विषेक आमन में अवस्थित हो ध्यानरूप कोष्ट में—कोष्ठ में प्रविष्ट थे, ध्यान में लगन थे।’⁷

औपपातिकसूत्र के इसी प्रसंग में काय-क्लेश के विवेक्षण के अन्तर्गत आसनो की चर्चा है। दशाधृतस्कन्धसूत्र की सातवीं वृत्ता में चिद्ध-प्रतिमाओं के वर्णन में विभिन्न आसनो में ध्यान करने का उल्लेख है।

आमन सबद्ध उत्तरवर्ती साहित्य में योग सम्बन्धी विषयों की चर्चा होती रही है। ओषधियुक्तिभाष्य में स्थान या आसन के तीन प्रकार बतलाये गये हैं— (१) ऊर्ध्व-स्थान, (२) निषीदन-स्थान एवं (३) शयन-स्थान।

खड़े होकर किए जाने वाले स्थान-आसन ऊर्ध्व-स्थान कहे गये हैं। उनके साधारण सविचार, मन्त्रिद्वय, व्युत्सर्ग, समपाद, एकपाद तथा नृप्रोद्गीन—ये सात भेद हैं।

१. ‘आयमत्तरिषि की एव, अहमंशिति शिष्य आहट्ट।

अयमुत्तमे के धर्म, तुमिणीए स कहाए। शास्त्र ॥’, आचार्य, २/१/१२

२. ‘अनुत्तर धम्ममुदरत्ता अनुत्तर आमनर सिवाय।

सुखसुखक अयमसुखक, सखि सुएतवदातसुख ॥’, वही, १/६/१६

३. ‘तेषां कावेण्यं समगमं बहु गोमया। उदमभक्तकामियाए एकालसत्तरियाए छट्ठं छट्ठं पणिचिक्केत तवाकमेण सज्जेम तवमा अयाण भावेमागे पुब्बामुत्ति बत्ताये मामामागाम इहममागे अं नेव सुवमागनरं अं नेव असोवहरे उज्जाम अं नेव असोवत्ताये पुब्बो सितावट्टाए, तेनेव उपायण्ठाणि, उपायण्ठासा असोवत्तायवत्तरे हेत्ता पुब्बोसिता वट्टयावत्तरे पणिमाणि, दो विपाये सहट्ट, वग्गारिय पाणी, एमभोगमत्तनिवट्टिदिट्ठो, वणिमिसपक्के, ईप्पियवग्गार-माय काएण, अहापण्ठिहं गतेहि, सन्निविहं मुत्तेहि एवमाहमं महापिय उवत्तज्जे ता व विहरमि।’

४. स्थानागम, ४, १/६०-७२

५. औपपातिकसूत्र, २०

६. समवायागसूत्र, ४/३

७. ‘अयेमइवा उदममायु बहोसिदा म्भक्तकोटोवग्गमा सज्जेम तवमा अयाण भावेमागे विहरति’, औपपातिकसूत्र, ११

इन उत्तरवर्त्ती उल्लेखों से प्रतीत होता है कि कभी जैन-परम्परा ने यह अभ्यासक्रम सुव्यवस्थित रूप में विद्यमान था, पर आगे चलकर योग का यह अंग अप्रचलित हो गया। फलतः आज स्थिति यह है कि ऊपर जिन आसनों की बर्चा की गई है, उनमें से कुछ को छोड़कर सबकी क्रियात्मक रूप में उपस्थापित भी नहीं किया जा सकता।

औपपातिकसूत्र में बाह्य एव आभ्यन्तर तप का एक प्रसंग है, जहाँ उनकी मैथोपभेद के साथ विस्तृत व्याख्या की गई है। वहाँ प्रायश्चित्त के दस भेद बताये गये हैं।^१ उनमें पाचवा **भ्युत्सर्गार्ह** नामक भेद है उसका आगम कायोत्सर्ग से निष्पन्न होने वाला प्रायश्चित्त है। नदी पार करना, उच्चार-प्रतिष्ठापन से अनिवार्य रूप में दोष होना आदि की शुद्धि हेतु यह प्रायश्चित्त है। भिन्न-भिन्न दोगों के लिए भिन्न परिणाम से श्वासोच्छ्वासमुक्त कायोत्सर्ग का विधान है।

इस प्रसंग में सहज ही अनुमान होता है कि श्वास-प्रव्यासात्मक प्रक्रिया, जिसका प्राध्यापन से समावेश है, जैन-परम्परा में यथा-वश्यक रूप में प्रयुक्त होती रही है।

उपर्युक्त प्रसंगों के अलावा कायोत्सर्ग, प्रतिसजीनता आदि तप में सम्बद्ध और भी अनेक विषय हैं, जो औपपातिक आदि में विशेष रूप से व्याख्यात हुए हैं, जिनका जैन-योग के अध्ययन की दृष्टि से ध्यान, चारणा, प्रत्याहार आदि के सन्दर्भ में विशेष महत्व है।

इस प्रकार आगम बाह्यमय से विकीर्ण रूप में जैन-योग के बीज पुष्कल मात्रा में प्राप्य हैं, जिनके सचयन के लिए प्रचुर अव्यवसाय व गवेषणा-बुद्धि की आवश्यकता है।

ध्यान चार प्रकार का है—आर्णध्यान, रौद्रध्यान, धर्म्यध्यान और शुक्लध्यान।

आर्णध्यान — डट-विभोगज, अनिष्ट-सयोगज, निदान, वेदनाजनित—ये चार भेद आर्णध्यान के हैं।

प्रियञ्च षोडशप्रियास्ती विधाने वैश्वतोद्ये।

आर्ण कथायसंयुक्तं ध्यानमुक्तं समास्तः॥ तत्पार्यसार, ३६

रौद्रध्यान - हिसानन्द, मृदानन्द, स्तेयानन्द और विषयसंरक्षणानन्द—ये चार रौद्रध्यान के भेद हैं।

हिंसायामनुते स्तेये तथा विषयसंरक्षणे।

रौद्र कथायसंयुक्तं ध्यानमुक्तं समास्तः॥ तत्पार्यसार, ३७

आर्णध्यान तथा रौद्रध्यान में अधुम-परिणति की ही प्रचलना है, अतः ये संसार के कारणरूप हैं। दूसरे शब्दों में अधुमोपयोग का नाम ही आर्ण-रौद्र-ध्यान है।

धर्म्यध्यान -- अधुमपरिणति का परित्याग करके प्राप्ति जब शुभ परिणति में आता है, तब उसका सम्मरदर्शन के साथ होने वाला शुभोपयोग ही धर्म्यध्यान कहलाता है। यह आजाविषय, अपायविषय, विपाकविषय और सत्यागविषय के भेद से चार प्रकार का है।

आज्ञापायविपाकसंस्थानविषयायधर्म्यम्। तत्पार्यसूत्र

शुक्लध्यान—शुद्धोपयोगरूप ध्यान को शुक्लध्यान कहते हैं। शुक्ल का अर्थ है—स्वच्छ, श्वेत जिसमें भी प्रकार का विकार न हो अर्थात् इसमें एकमात्र वीतरागवशा का ही चिन्तन होता है। वशा से यहाँ पर्यायवाच्य द्वय तथा उसके गुण आदि सभी विवक्षित हैं। इनके आगमों में चार भेद माने गए हैं—पुण्यत्ववितर्कविचार, एकत्ववितर्कविचार, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपत्ति और व्युत्पत्ति-क्रियानिवृत्ति।

(आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज कृत उपदेशसारसंग्रह, भाग ५, राजस्थान, वी० नि० सं० २४८५ से उद्धृत)

१. 'के किं तं पारिच्छिते ? वसतिहे ऽन्यत् । तज्ज्ञा—(१) शाश्वतचारिहे, (२) पश्चिक्कचारिहे, (३) तदुभचारिहे, (४) विवेचारिहे, (५) विजस्यारिहे, (६) तथा-रिहे, (७) उपाचारिहे, (८) मृत्तारिहे, (९) अमवद्धचारिहे, (१०) पारविचारिहे ।', औपपातिकसूत्र, ६०

आचार्य कुन्दकुन्द और उनका दार्शनिक अवदान

डॉ० प्रभुदयालु अग्निहोत्री

उपनिषत्कालोत्तर दार्शनिक चिन्तकों में आचार्य कुन्दकुन्द का स्थान मूर्धन्य है। वैदिक और अवैदिक दोनों दर्शन-मार्गों में उनको श्रद्धा के साथ स्मरण किया जाता है। जैन धार्मिक परम्परा में वह भगवान् महावीर और गौतम के परचातु नृतीय स्थान पर प्रतिष्ठित है—

सङ्मलं भगवान् बीरौ भङ्गलं गौतमोपमां ।
भङ्गलं कुन्दकुन्दार्थौ जंघमोऽस्तु भङ्गलम् ॥

प्राकृत पाण्डुओं के रचनाकार के रूप में वह दिग्गबर जैन सम्प्रदाय के सर्वाधिक सम्मानित आचार्य हैं। उनकी रचनाओं में समयसार, प्रबचन-सार और पञ्चास्तिकाय सर्वाधिक महत्वपूर्ण मानी जाती हैं, यद्यपि जैनाचार-विचार के विवेचन की दृष्टि में नियमसार, रक्षणसार, अष्ट (वंश, चारित्र, भुत, बोध, भाव, मोक्ष, लिण, सील) पाण्ड, दश (तीर्थंकर, सिद्ध, चारित्र, अतगार, आचार्य, निर्वाण, पञ्चपरमेष्ठि, नदी-इवर, शान्ति, भुत) भक्ति और बारसज्जुवेकवा का मूल्य भी कम नहीं है। वो परम्परा उन्हें ८४ पाण्डों का रचयिता मानती है।

आचार्य कुन्दकुन्द का मूल नाम अज्ञात है। देवसेनाचार्य के दर्शनसार में इनका जीव नाम पञ्चानन्द ज्ञात होता है—

अहं पञ्चपद्मि-पाहो तीर्थंकर सार्ध-दिग्गबाधनं ।
यं विप्रोह्य तो तमना कर्हं सुप्रमां पयार्णति ॥२३॥

इनका कुन्दकुन्द नाम जन्म-ग्राम कोण्डकुण्ड (तमिलनाडु में मुत्तुकुल के पास) के नाम पर प्रसिद्ध हुआ। अन्य महान् दार्शनिकों के समान इस आचार्य को जन्म देने का श्रेय भी दक्षिण भारत को प्राप्त है। भक्ति और दर्शन दोनों के आगमों और मूलों के निबन्धन का कार्य धुर दक्षिण में हुआ। इनके पिता का नाम करमण्ड और माता का नाम श्रीमती बतलाया जाता है। अन्य महान् सन्ता और विद्वानों के समान कुन्दकुन्द के जीवन के साथ भी अनेक किंवदन्तियाँ जुड़ी हुई हैं। फिर भी इतना लगभग निर्विवाद है कि वह मूलमय के आदि प्रयत्नक थे जिसको सना चतुर्थ-यंभम शाली ईस्वी में प्राप्त होती है। इन्हीं के ग्राम से प्रमूत मुनि परम्परा को कुन्दकुन्दान्वय के नाम में (जिसका अस्तित्व सातम ई० में मिलने लगता है) अभिहित किया जाता है।

आचार्य कुन्दकुन्द के समय के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद नहीं है। परम्परा उन्हें पहली या दूसरी ईस्वी शताब्दी में जोड़ती है किन्तु उनके ग्रन्थों में प्रयुक्त भाषा एव तत्कालीन स्थिति पर उनके द्वारा की गयी टिप्पणियों एवं श्रुतसम्बन्धों पर उनके द्वारा किये हुए आक्षेपों तथा उनके द्वारा निरूपित अन्य धार्मिक एवं दार्शनिक मतों को अन्य भारतीय साहित्य की पृष्ठभूमि में देखने पर उनका समय चतुर्थ ईस्वी शताब्दी के पूर्व का नहीं जान पड़ता। वह सांख्यकारिका और प्रस्थानत्रयी के मध्यवर्ती विचारक है। समयसार की प्रथम कारिका उनसे पूर्व श्रुतकेवलियों की सम्बन्धी श्रुतला का आभास देती है। यह बात भी उक्त धारणा की पुष्टि करती है। चाहे वह द्वितीय शताब्दी में रहे हों या चतुर्थ में, इससे उनकी महत्ता में कोई अन्तर नहीं आता है। आद्य शंकराचार्य से तो पूर्ववर्ती वह थे ही।

कुन्दकुन्द की रचनाओं में समयसार सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। इस पर आगे विस्तार वर्णों की जायगी। प्रबचनसार में २७४ गायार्थ हैं जो ज्ञान, ज्ञेय और चारित्र इन तीन श्रुतस्कन्धों में विभजित हैं। इसमें आत्मा के मूल गुण-ज्ञान के स्वरूप, सर्वज्ञता की सिद्धि, श्रुत, अश्रुत और श्रुदोपयोग तथा बोध, ज्ञेय ज्ञेय आत्मा से सीधे सम्बन्धित विषयों का विवेचन है। द्वितीय स्कन्ध में ज्ञेय अर्थात् इन्द्रिय, गुण, पर्याय, सप्तमणीय, पुद्गल, निश्चय और व्यवहार आदि का निरूपण है। चारित्राधिकार में धर्मणों की दीक्षा तथा उनकी कायिक-मानसिक साधनाओं पर प्रकाश डाला गया है। वंशास्तिकाय में कुल १८१ गायार्थ हैं जिनमें पाँच अस्तिकायों—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश के स्वरूप की सीमांता है। यह ग्रन्थ का प्रथम स्कन्ध है। द्वितीय स्कन्ध में पुण्य, पाप, जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सत्त्व, निर्जरा एवं मोक्ष

की वर्षा है। समयसार, प्रवचनसार और पचासिकाय पर अमृतचन्द्र सूरि एवं जयदेव की बड़ी विद्वत्तापूर्ण टीकाएँ उपलब्ध हैं। निबन्धसार सम्प्रदर्शन, सम्प्रदान और सम्प्रचारित्र को मोक्ष का साधन बतलाते हुए उनके स्वरूप का विवेचन करता है। इसमें १८७ पाद्याएँ हैं। इसकी ८१ पाद्याओं में आवश्यकों के स्वरूप का विस्तार से कथन किया गया है। ये आवश्यक हैं—प्रतिक्रमण, प्रत्यास्थान, आलोचना, कायोत्सर्ग, सामायिक एवं परमभक्ति। वह आवश्यक से हीन अमण को चारित्र-भ्रष्ट मानते हैं। पुराण-पुरुष यदि केवली हुए हैं तो आवश्यकों के अनुष्ठान से ही। अन्त में मोक्ष के स्वरूप पर भी विचार किया गया है। कुन्दकुन्द योग-भक्ति को आवश्यक किया का साथ मानते हैं। उनके अनुसार श्रद्धा आदि जिनेन्द्र योग-भक्ति के ढांग ही निर्वाण के अधिकारी बने। इसी दृष्टि से उन्होंने पृथक्-पृथक् रूप से इस भक्तियों की रचना की। ये भक्ति-रचनाएँ ७ से लेकर २७ तक पाद्याओं में उपलब्ध हैं और स्वतन्त्र-वन्दनपरक एवं भावनात्मक हैं। सुप्रपाठ में बतलाया गया है कि सूत्र को पकड़ कर चलने वाला ही पारमार्थ्य को प्राप्त करता है। सूत्र वे हैं जिनके अर्थ का उपदेश तीर्थंकर ने और श्रव्य-रचना गणधरो ने की है। सूत्रपाठ में पता चलता है कि कुन्दकुन्द के समय में जिनायामसूत्र वर्तमान थे। इस ग्रन्थ में उन्होंने मुनि-नमस्त्व का निरूपण और स्त्रियों की प्रव्रज्या का निषेध किया है। सबभ है यह तत्कालीन बौद्ध भिक्षुओं के पतन से जन्म प्रतिक्रिया का परिणाम हो जो धीरे-धीरे परिग्रही बन गये थे। इससे ध्वेताम्बर और विगम्बर प्रविभागों के न कवल अस्तित्व, यद्यपि उनकी परस्पर-स्पर्धा का भी पता चलता है। चारित्रपाठ की ४४ पाद्याओं में ज्ञान और दर्शन के मेल से उत्पन्न सम्प्रचारित्र है। सम्प्रस्त्व चारित्र और समय चारित्र के साथ, सम्प्रस्त्व के आठ अर्थों और समय के सागार-अनगार भेदों तथा उनके वर्णों गया—अणु-गुण और शिक्षात्रतो, पचेन्द्रिय सबरो, पच्चीस कियाओं के साथ पांच त्रतो, पांच समितियों और तीन मुक्तियों का निरूपण इस पाठ में है। ६२ पाद्याओं वाले शोषपाठ में कायसन, चैत्यगृह, जिनप्रतिमा, विम्ब, मुद्रा, ज्ञान, देव, तीर्थ, अर्हत् और प्रव्रज्या इन ग्यारह के वास्तविक स्वरूप की व्याख्या है। आषपाठ का कलेवर कुछ बड़ा है। इसमें १६५ पाद्याएँ हैं। इसमें चित्त-शुद्धि की महत्ता का वर्णन है। इसमें इयलिंगी और भावलिङ्गी श्रमणों में भेद करते हुए यह बतलाया है कि बिना परिणामों के शुद्धि आये, राग-द्वेष आदि कषायों के छूटे और आत्म-रक्षण की स्थिति में पहुँचे आत्म-कल्याण सम्भव नहीं। तदर्थ लेखक ने अनेक सिद्ध और प्रसिद्ध मुनियों के उदाहरण भी प्रस्तुत किये हैं। इस पाठ का साहित्यिक मूल्य स्पष्ट पाठ्यों की अनेका अधिक है। लिपपाठ की २२ पाद्याओं में उन प्रमुक्तियों की निन्दा की गयी है जो मुनि के पतन का कारण बनती हैं। यह पाठ सामयिक परिस्थितियों का अच्छा चित्र भी प्रस्तुत करता है। भावनिष्ठ श्रमणों को 'पासत्थ' से भी निकट बतलाते हुए उन्हें तिर्यञ्चयोगिनामी कहा है। शोषपाठ में ४४ पाद्याएँ हैं जिनमें शील को धर्मसाधना का प्रमुख अंग बतलाया है। व्याकरण, छन्द, वैशेषिक, व्यवहार और न्याय-शास्त्र ये सब तभी सार्थक हैं जब उनके साथ शील भी हो। बर्णपाठ की २६ पाद्याओं में सम्प्रदर्शन की निर्वाण के लिए आवश्यक बतलाया गया है और शोष-पाठ की १०६ पाद्याओं में मोक्ष के स्वरूप का वर्णन है। बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा—इन तीन आत्मरूपों के साथ मोक्ष के उपायों की व्याख्या इस पाठ में है। प्रश्न उठता है कि यदि आत्मा सारी उपाधियों से रहित शुद्ध-स्वभाव है तो ज्ञान, दर्शन और चारित्र से उसका क्या सम्बन्ध ? उत्तर में कुन्दकुन्द कहते हैं—

बहारेण्यु बलित्ति जारित्स चरित्तं संसण जाणं ।

जधि जाणं न चरित्तं न संसण जाणयो सुद्धो ॥७॥

ज्ञापक आत्मा शुद्ध है फिर भी व्यवहार-दृष्ट्या हम उसका चरित्र, दर्शन और ज्ञान का उपदेश करते हैं। शकटाचार्य ने पारमार्थिकी सत्ता से पृथक् व्यावहारिकी सत्ता को स्वीकार किया है। विषुद्ध मुक्त-स्थिति का शब्दों में वर्णन करना कठिन होता है क्योंकि वह भाव्यातीत स्थिति होती है। इसीलिए विषय के प्रायः सभी प्राचीन विन्तकों ने रूपकों के द्वारा इस स्थिति का चित्रण किया है। कुन्दकुन्द इसके लिये लक्ष्य देते हैं—

अहं जधि तत्कमणज्जो, अणज्जभावं विधाव पाहेवं ।

तह बहारेण्यु विणा परमसु बहेसणयसत्तं ॥८॥

जैसे—विदेशी व्यक्ति यदि हमारी भाषा की समझता तो हम उसे उसी की भाषा में अपनी बात समझा देते हैं, इस तरह वह हमारी बात समझ लेता है। यही स्थिति सामान्यजनों की है जो निश्चय-नय को समझने में असम होते हैं, उनके लिए व्यवहार-नय का आश्रय लेना श्रुत-केवली को विवशता है। कुन्दकुन्द जानते थे कि सामाजिक जीवन में व्यवहार-नय को अस्वीकृत करना शक्य नहीं है। हर व्यक्ति की पटुत्वं तत्त्व की गहन पर्यायों तक सम्भव नहीं, कुछ स्पष्ट पर्यायों तक ही उसकी गति हो सकती है। अमवाग महावीर ने मोक्ष के जो चार मार्ग बतलाये थे—ज्ञान, दर्शन, चारित्र और तप—उनमें कुन्दकुन्द ने यथम तीन पर अधिक बल दिया। तप का अन्तर्मात्र चारित्र में हो जाता है। व्यवहार-नय को स्वीकार करते हुए भी प्रायः उनकी व्याख्याएँ और स्थापनाएँ निश्चयनय पर आधारित हैं क्योंकि निश्चयनय का दृष्टिकोण ही सूक्ष्म और आत्ममय्य है। इसीलिए दर्शन के क्षेत्र में कुन्दकुन्द निश्चयनय के प्रवक्ता माने जाते हैं। उन्होंने कहा ही है—

संसणपाणचरित्ताणि लेधिक्काणि साधुणा पिण्ण ।

ताणि पुण जाण तिणि चि अण्णं चं च पिण्णमरो ॥९॥

उनके मत में व्यवहारनय सत्यार्थ को पूर्णतया प्रकाशित नहीं कर सकता। यह काम बुद्धनय ही कर सकता है और बिना तत्त्वार्थ का आशय सिधे जीव को सम्यक्प्रति की उपलब्धि संभव नहीं है—

ब्रह्महो ब्रह्मो ब्रह्मो वेसिचो दु बुद्धनयम्।

ब्रह्मव्यवस्थितो बालु तस्माद्विद्वो हवति जीवो ॥११॥

रथनसार में रत्ननय का विवेचन है। इसमें आवक और मुनि के आचार का भी वर्णन है। इसमें सम्यग्दर्शन के ७० गुणों और ४४ दोषों का भी कथन है। श्रुताभ्यास की आवश्यकता और स्वेच्छाचार का निषेध है। कुछ लोग इसके कुन्दकुन्द-वस्त होने में मदेह प्रकट करते हैं। द्वाषाधनुषेक्षा की ६१ गाथाओं में अश्रु, अनित्य, अशरण, एकत्व, अन्यत्व, सत्ता, लोक, अनुविभाव, आश्रव, सवर, निर्जरा और धर्म — इन बारह भावनाओं की व्याख्या है।

ऊपर पाठों की सुविधा के लिए ग्रन्थों के प्राकृत नामों का संस्कृत रूप दिया गया है। इन ग्रन्थों में सम्यक् दर्शन, धील, चारित्र आदि अर्थात् जीवन की शुद्धता, समय एक व्रतों के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति के उपायों पर बल है। उनमें स्थान-स्थान पर आदर्शियाँ और पिष्टवेषण भी मिलेंगे। अनेक स्थानों में नीरसता भी उभा देने की सीमा तक है। फिर भी ग्रन्थकार की नोकोपकार और जीवनपाविष्य की तीव्र इच्छा सर्वत्र प्रतिबिम्बित है।

कुन्दकुन्द की इस साधनग्रन्थमाला का सुमेरु है—समयसार, जो अपनी गम्भीर सूक्ष्मदृष्टि, मौनिकता एवं प्रतिपादन-शीली के लिए अजैन विद्वानों में भी बहुत समादृत है। समयसार जिसका ग्रन्थकार-प्रदत्त नाम समयपाठ है, ४१५ गाथाओं में निबद्ध आत्मदर्शन का प्रतिपादक ग्रन्थ है। ग्रन्थकार ने पाहुड शब्द का प्रयोग तत्त्व, सार के तथा समय शब्द का प्रयोग आत्मा के अर्थ में किया है और साथ ही यह भी स्वीकार किया है कि मैं जो कुछ रहा हूँ उसमें मेरा कुछ नहीं, मैं तो श्रुतकेवली मिट्टी की बातों को ही दाँहरा रहा है—**सुयकेवली अर्थात्**। उन्होंने आत्मा के दो भेद किए—स्वसमय और परसमय। सम्यक् ज्ञान, दर्शन और चारित्र में स्थित जीव का दूसरा नाम है—स्वसमय और जो पुद्गल से सम्बन्धित कार्यों और परिणामों में आवद्ध हो, वह परसमय कहा जाएगा—

जीवो चरिसत्संलग्नापाटिष्ठो तं हि समयं जाण।

पोगल कम्भुवेसिट्ठं वत जाण परसमय ॥२॥

कुन्दकुन्द की यह गाथा योगदर्शन के तथा **इष्टः स्वकर्मवस्थानम्** का स्मरण दिलाती है। आत्मा वास्तविक रूप में सारी उपाधियों से मुक्त शुद्धरूप है। यही उसका स्वरूप है। जैन और वेदान्ती दोनों ही आत्मा के इस रूप को अनधिक काल में स्वीकार करने हैं, जिसका कारण दोनों को ज्ञान नहीं है, आत्मा को अविद्या या उपाधि से आवृत मानने हैं। हम अविद्या से, जो अनिर्वचनीय कारणों में जीव के साथ संप्रसृत हो गयी है, मुक्ति पाना ही दोनों की दृष्टि में परम पुरुषार्थ है। बुद्धनय के अनुसार आत्मा सकल बन्धनों में डीन कासिक और अकासिक द्रव्यों से कमलपत्रवत् अस्पृष्ट और इस प्रकार जन्म-मृत्यु से रहित तथा विभिन्न गतियों और स्थितियों में भ्रमण करता हुआ भी 'स्वभावमात्र' रहता है, जैसे—सूर्यण या मृत्तिका कटक-कुण्डन या वटपटादि आकार ग्रहण करते दृग्, भी मुवर्ण और मृत्तिका ही रहते हैं। विविध तरंगों से आव्योलित रहने पर भी जैसे समुद्र नियत (निश्चल) रहता है, ऐसे ही आत्मा भी नियत अर्थात् अपर्यावर्तित और अशुष्य रहता है। ज्ञान, दर्शन आदि मानसिक बौद्धिक विशेषताएँ उसमें वैशिष्ट्य उत्पन्न नहीं करनी। वह अविशेषक है—घट-बद-रहित। वह इच्छा, द्वेष, राग, विराग आदि प्रवृत्तियों से सर्वथा मुक्त-असंयुक्त है। कुन्दकुन्द का कथन है कि इस रूप में आत्मा को पहचानना ही बुद्धनय है—

जो परसवि अप्यायं अबद्धपुट्टं जणमयं नियरं।

अवितेसमसत्तुलं तं बुद्धणयं विद्याणीयं ॥१४॥

गीता ने इसे ही आधुन्यमानवचलप्रतिष्ठम् कहा है। जिस प्रकार किसी व्यक्ति का ज्ञान, दर्शन और चारित्र उस व्यक्ति से पृथक् अपना अस्तित्व नहीं रखता, ऐसे ही ये तीनों जीव से पृथक् अपना अस्तित्व नहीं रखते। वे जीव-रूप ही हैं। निश्चय नय में इस रत्नत्रयी का जीव से तादात्म्य प्रतिपादित किया जाता है, जबकि व्यवहार नय में ये साध्य रूप रहते हैं। कुन्दकुन्द का कथन है कि जैसे राजानुग्रह चाहने वाला व्यक्ति पहले छत्र, चत्तार तथा परिचरों की देखकर राजा की पहचान करता है और फिर उनकी दया बुद्धि पर विश्वास और आस्था। पश्चात् वह पूरे मनोयोग से उसकी मुखपा करता है, वैसे ही मोक्ष की कामना करने वाले को जीव-राजा की ठीक जानकारी प्राप्ति करनी चाहिए (पादव्यो), फिर उस पर अट्टा करनी चाहिए (सद्वहेदव्यो) और तब उसकी परिचर्या करनी चाहिए (अणुचरिदव्यो)—(गाथा १७-१८)। यह कथन उपनिषद् के इस वाक्य का स्मरण दिलाता है—आत्मा का ओरे इष्टव्य ओतव्यो वनव्यो निविध्यास्तित्वः।

परम्परा के अनुसार कुन्दकुन्द ने भी जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आश्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष—इन तीनों द्रव्यों का विवेचन किया है (गा० १३) और इनके ठीक-ठीक ज्ञान को नम्यक्त्व कहा है। इनमें जीव और अजीव ही प्रमुख हैं तथा साथ साथ इन्हीं के परस्पर ससर्ग का परिणाम। कुन्दकुन्द देह और जीव के पार्यवर्त्य के अवयव पर बार-बार और देते हैं। वह कहते हैं कि व्यवहारनय में जीव और देह को एक मान लिया जाता है किन्तु वस्तुतः वे दोनों कदापि एक नहीं हो सकते। मुनि लोग भी जीव में सर्वथा भिन्न पुद्गलमय जीव की स्तुति कर

ऐसा मान लेते हैं कि हमने भयबान् केवली का स्तवन-वन्दन कर लिया। किन्तु जिस प्रकार नगर का वर्णन कर देने से राजा का वर्णन नहीं हो जाता, वैसे ही देह के गुणों की स्तुति कर देने से केवली के गुणों की स्तुति नहीं हो जाती—

इषणम्न जीवाद्यो देहं योगसमर्थं बुधितुं युषी।

मन्मथि ह्यु संबुधो बन्दिषो अए केवली भवन् ॥१२॥

अपरमिन् बन्दिषे अ ह्यु बि रन्मो बन्धना कदा होवि।

देहं गुणो बुधन्ते य केवलि गुणा बुधा ह्येति ॥१३॥

जो इन्द्रियों को जीतकर आत्मा (स्वयम्) को ज्ञान-स्वभाव मानता है, वह जितेन्द्रिय कहनाता है। इसी प्रकार क्षीणमोह, जितमोह व्यक्त आत्मा में भिन्न सारे भावों का प्रत्याख्यान करता चलता है। जानी जन आत्म-भिन्न सारे भावों का इसी प्रकार परिग्याय कर देता है जैसे कोई पुरुष परब्रह्म का परिग्याय करता है। तब उसकी यह भावना दृढ़ हो जाती है कि मैं एक, शुद्ध, दर्शन और ज्ञान स्वरूप और सदा अकम्पी हूँ। अपने अतिरिक्त परमाणुमात्र भी अन्य कुछ सारा नहीं है -

अहमेक्यो जनु सुद्धो हंसजगाम नह्यो सबाक्यी।

जमि अलिष जल्ल किचिचि अणं परमाणुमिस् ॥१३॥

कुछ लोग राग, द्वेष आदि (अशुभवासना), कुछ उच्छास के तीव्र, मन्द आदि अनुभाग को, कुछ लोकमें (आर्कामिक पुद्गल) को, कुछ जीव और कर्म दोनों के युग्म को जीव बनलाते हैं। वस्तुतः ये सब और अन्य अष्टविध कर्म पुद्गलमय हैं जो पृथग्वान होकर दुःख के जनक होते हैं। जैसे सेना के प्रयाण करने पर लोग बोलते हैं—देखो! राजा जा रहा है। जबकि सारी सेना राजा नहीं होती। राजा केवल एक होता है ऐसे ही अध्यवमानादि अन्य भावों (राग, द्वेष, उच्छास, प्रयत्न आदि) को देखकर लोग उन्हें ही जीव मान बैठते हैं। व्यावहारिक सुविधा को दृष्टि से ऐसे प्रयोग ठीक हो सकते हैं किन्तु वे परमाय-सत्य नहीं होते। वस्तुतः जीव का न कोई वर्ण है, न गन्ध, न रस, न स्पर्श और न राग, द्वेष, मोह, कर्म, प्रत्यय, वर्ग, वर्गणा या स्वयंक (अणु, अणुक्रिया और अणुसंघात) ही। योग, बन्ध, उदय, मार्गणा, स्थिति, मन्त्रेश, विशुद्धि, सयम, लब्धि, जीविक स्थानों एवं गुण स्थानों से पृथक् जीव अग्र, अरूप, असंख्य, अव्यक्त, अशब्द, अनुमानागम्य, अनिर्दिष्ट स्थान (किसी विशेष शरीर-कार में युक्त) और केवल चेतनागुणमय है—

अरसमरुच्यगंधं अशब्दं केवला गुणमसद्वं।

जाय अविगम्यहणं जीवमणिहिट्टं सठाणं ॥

उपर्युक्त नकारात्मक विशेषणों में कुन्दकुन्द में अपने समय में प्रवर्तित विभिन्न दार्शनिक मान्यताओं का भी निराकरण किया है। वह राग-द्वेषादि प्रवृत्तियों के माथ जीव का सम्बन्ध क्षीरोदकवत् मानते हैं। क्षीर में मिले जल को भी लोग भ्रमवश क्षीर समझ लेते हैं, क्योंकि वह क्षीर ही दिखता है। किसी घर में डाका पड़ा मुनकर लोग कह उठते हैं कि अमुक घर लुट गया, जबकि परमार्थतः घर नहीं, उसका मालिक लूटा गया होता है। व्यवहार में गेमें प्रयोग उपचार (लक्षणा) जन्म होते हैं। जीव के विषय में भी ऐसा ही होता है यद्यपि जीव इन सबसे अलग उपयोगगुणाधिक्यवान् (दर्शन-ज्ञान-चास्त्रमय) है—

एवेहिय सम्बन्धो जहेव क्षीरोदयं गुणेदम्भो।

जय हूति तस्स तामि बु उवओग गुणाधियो जम्हा ॥१४॥ य ॥१॥

यहां तक कुन्दकुन्द और शकर के मार्ग में अन्तर नहीं है। प्राणी (जीव) एक, दो, तीन, चार और पांच इन्द्रियों वाले होते हैं। इनमें कुछ सूक्ष्म, कुछ बड़े के आकार के, कुछ कम विकसित और कुछ पूर्ण विकसित (अपर्याय-पर्याय) होते हैं। इनके देह को, जो कर्म का परिणाम होता है, व्यवहार में जीव कह दिया जाता है। जीव इनमें भिन्न है। उपयोग या शुद्ध चेतन जीव अनाविकाल में मोह (अविद्या) में पड़ा हुआ तीन परिणामों (विकारों) को भोग रहा है। य दे मिध्याय, अज्ञान और अविनिभाव (८६)। आत्मा जिन-जिन भाव या परिणाम को उत्पन्न करता है, उसका वह कर्ता होता है। उसके कारण पुद्गल ब्रह्म स्वयं ही उसमें कर्म की उग्रांत करना है जिसमें जीव कर्म में संपृक्त बनता है—

अं कुण्णि भाषामादा कत्ता सो होवि तस्स भावस्स।

कम्मस्सं परिणमदे तम्हि सय योगसल बब्ब ॥ १५॥

वस्तुतः वह ज्ञानमय जीव कर्मों का करने वाला नहीं होता—

सो णाममओ ओवो कम्माणमकारो गो होवि ॥१६॥

बह घट, पट आदि समस्त द्रव्यों का उत्पादक देह ही नहीं। ये सारे द्रव्य योग और उपयोग (जीव में सम्बद्ध शारीरिक हाथ-पाव आदि और बौद्धिक क्रियाओं) के संयोग से उत्पन्न होते हैं। अतः योग और उपयोग इन सबके निमित्त-कर्ता हैं। जीव तो निमित्त-कर्ता भी नहीं है। व्यवहार में जीव और उससे सबद्ध शरीरादि में भेद न करके लोग जीव को निमित्त-कर्ता कह देते हैं—

जीव दर्शन सीलासा

जीवीय करेदि बरं जेब पई जेब से सने बन्धे ।

कोमुण मोता उप्पादवा ब ली तेति हबदि कत्ता ॥१००॥

जैसे सेनाओं के लड़ने पर कह दिया जाता है कि राजा लड़ रहा है, वैसे ही जीव के पुच्छमूत्र में रहने पर उसे हेतुभूत समझकर ज्ञानावरणीय आदि सारे कार्मिक-द्रव्य उपचार (लक्षण) बसात जीवकृत कह दिये जाते हैं (१०५-१०६) । वस्तुतः गुणसमक प्रत्यय इन सारे कर्मों की सृष्टि करते हैं । इसलिये जीव अकर्ता और गुण कर्ता ही है । देखिये—

प्रकृतेः कियमाणाभि गुणं कर्माणि सर्वताः ।

अहंकारविमुहास्ता कर्ताहमिति मन्यते ॥ गीता

तथा—

त्रिगुणसन्निधेर्नि कियमाणां सारामन्यज्येष्ठानं प्रलब्धवर्मा ।

ज्येष्ठं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥ सांख्यकारिका, ११

सांख्य भी त्रिगुण को आत्मा का धर्म स्वीकार नहीं करता, यद्यपि नैयायिक ऐसा मानते हैं । वह गुणों को सृष्टि का कारण मानता है, जीव या पुरुष को नहीं ।

कुन्दकुन्द के अनुसार पुद्गल-द्रव्य स्वयं जीव कर्मभाव में परिणत होता है । तब प्रपन्न उठता है कि यदि जीव स्वयं कार्मिक बन्ध में पड़ने या रागेच्छादि से संपृक्त होने में असम हो तो उसकी स्थिति सांख्य के पुरुष के समान साक्षीमात्र की रह जायगी और संसार-प्रवाह के लिए अवकाश ही न रहेगा और यदि द्रव्य में जीव को कार्मिक बन्ध में लाने की समता स्वीकार कर ली जाय तो प्रपन्न उठेगा कि अथेतन द्रव्य अपने से भिन्नधर्मा चेतन-जीव में किस प्रकार विकार उत्पन्न कर सकता है । इसलिये कुन्दकुन्द स्वीकार करते हैं कि निमित्त रूप में क्रियाशील पुद्गल जीव में रागादि उत्पन्न कर सकता है और जीव में उन विकारों से प्रभावित होने की सभावना रहती है । कहा है—

कोहु बजुलो कोहमापुबजुलो य माचने बावा ।

माउबजुलो मायालोहुबजुलो हबदि सोहो ॥१२५॥

ज कुणवि भावमाता कत्ता सो होदि तस्त मावस्त ॥१२६॥

साथ ही उन्होंने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि—जीबे कम्मबद्धं पुद्गलं जेबि बहाराणयनमिदं । पाप और पुण्य की चर्चा करते हुए वह कहते हैं कि कर्म चाहे छुप हो या अछुप— जनता अर्वाला ही हैं और अर्वाला चाहे सोने की हो या लोहे की, बापती ही है—

सोबन्धियवि गियलं बंधदि कालायसं च जह भुत्तिं ।

बंधदि एवं जीवं सुहमसुह वा कव कम्म ॥१२६॥

आसक्ति-युक्त कर्म बन्धन में डालता है और विराग युक्ति की ओर ले जाता है । इसलिए जिन का उपदेश है कि कर्म में अनुरक्त मत बनो—

रसो बंधदिकम्मं मुंचदि जीवोविरागसंपन्नो ।

एसो जिबोवदेसो तम्हा कम्मेषु मारज्जा ॥१२७॥

जिस प्रकार पककर गिर जाने पर फिर वृत्त उस फल को नहीं बाध सकता ऐसे ही जीव के कर्मभाव के परिणाम होकर गिर जाने पर वह फिर जीव को नहीं बाध सकता (१६८) । जो भी रागादि से युक्त ही भाव बन्धन का कारण होता है । रागादि से प्रविभुक्त नहीं (१६७) । अज्ञान के कारण रागादि भाव होते हैं जिनमें कार्मिक प्रवाह चलता है किन्तु अज्ञान के हटते ही जीव अपने स्वरूप को प्राप्त हो जाता है और तब नवीन कर्मबन्ध को अवकाश नहीं रह जाता । प्राचीन कर्म पृथिवी के पिण्ड के समान निष्क्रिय भाव में कर्म-शरीर से प्रतिबद्ध बने रह जाते हैं (१६९) । उपनिषद् ने भी इसीलिये कहा है—तस्य सावधेयचिरं धाकन्मविज्जानाति । कुन्दकुन्द का भी कथन है कि मय्यसृष्टि वाले जीव के लिये कोई कर्म बन्धक नहीं होता क्योंकि आसव-भाव के न रहने पर कोई प्रत्यय बन्धनकारी नहीं होता—

आसवभावाभावेणपञ्चया बंधगाभिधा ॥१७६॥

ज्ञान और दर्शन आत्मा के लिये मूण हैं और क्रोध, राग आदि का उसमें आकस्मिक सम्बन्ध है । ज्ञानादि आत्मा में स्थित रहते हैं, अतः आत्मा ज्ञानादिमय है । क्रोधादि के आत्मघम में होने से क्रोध क्रोध में, राग राग से, द्वेषा द्वेषा से लगे होते हैं । उपयोग (ज्ञान, दर्शन आदि) से नहीं । कर्म और नोकर्म भी ज्ञानमय आत्मा से संबद्ध नहीं हैं (१८१-२) । जैसे मुचर्मा ब्रूत अधिक तपाय जाने पर भी सुचर्मा-भाव को नहीं छोड़ता ऐसे ही ज्ञानी कर्मसंपात से तत्प होकर भी ज्ञानिन्व को नहीं छोड़ता । केवल अज्ञानी ही अपने स्वभाव को न जानने के कारण स्वयं को अज्ञानात्मक से आच्छादित मानता है (१८४-५) । जो दर्शन-ज्ञानमय जीव अन्यत्र आसक्त न होकर अपना ही ध्यान करता है वह स्वयं को अविसम्ब कर्म से निर्मुक्त पाता है (१८९) । जैसे विप-विष्ठा की जानकारी रखने वाला शिष्य विप ला लेने पर भी नहीं मरता, ऐसे ही कर्मफलदय होने पर भी ज्ञानी उनका उपयोग तो करता है, किन्तु उनमें बद्ध नहीं होता । उसके लिए कर्मविपाक का दण निर्वीर्य संप के वंश के समान होता है (१९४) । इसलिए अपने ही छुड़ाने का रूप में रत रहो । दृष्टी में सन्तोष-नाश करो । विषयो में अनासक्त

रहकर इसी से तुल्य पायो । सर्वोत्तम सुख का प्रकार यही है—

एवम्हि रवोविषमं तं बुद्धो होहि निष्कमेवम्हि ।

एवम् होहि तिस्रो लो होहि तुह उत्तमं लोषम् ॥

ऐसा ज्ञानवान् जीव सारे द्रव्यों और कर्मों के मध्य रहता हुआ भी अनासक्त भाव के कारण कर्म में लिप्त नहीं होता, जैसे कीचट में पड़कर भी सुषर्ण उसमें नहीं सनता जबकि लोहे के समान अज्ञानी उसमें फसकर जंघ खा जाता है । जैसे— जीवित, अजीवित और विविध प्रकार की मिश्र वस्तुओं को खाकर और पचाकर भी शल-बीट का रंग सफेद ही रहता है, काला नहीं पड़ता, ऐसे ही ज्ञानी सचित (जीवित), अचित और मिश्र द्रव्यों का उपयोग करके भी अपना-ज्ञानस्वरूप नहीं छोड़ता (२२०-२१) । सम्यग्दृष्टि जीव विविध विचारों, वाणी और कर्मों में प्रवृत्त होकर भी कर्मबन्ध में नहीं पड़ता क्योंकि वह इन सबको अनासक्त भाव से करता है, जैसे—कोई पुरुष शरीर में तेल का अभ्यञ्जन करके यदि धूल-धरे स्थान में भी व्यायाम करे तो उस पर धूल नहीं चढ़ती (२४२-४६) । जो यह समझता है कि मैं मारता हूँ या किसी के द्वारा मारा जाऊँगा, वह भूढ़ है, अज्ञानी है—

जो मण्णावि हिंसामि य हिंसिज्जामि व परेहि सत्तेहि ।

सो भूढो मण्णाणी जाणी एतो दु विवरीवो ॥२४७॥

वेक्षिये गीता—

य एनं वेत्ति हत्तारं यत्थनं मय्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥

आचार्य कुन्दकुन्द ने उपर्युक्त सत्य को विविध मरन व्यावहारिक उदाहरणों के द्वारा समझाया है और वह भी बहुत विस्तार के साथ । उन्होंने उन भारे वतगें और जोलियों के प्रति साधक को सावधान भी किया है जिनमें सामान्यतः जीव पड़ जाता है । वह कहते हैं—

सत्थं नायं न हृदं जम्हा सत्थं नायाणं किम्बि ।

तम्हा अण्णं नायं अण्णं सत्थं जिजा पिति ॥२४८॥

शास्त्र ज्ञान का पर्याय नहीं है क्योंकि शास्त्र स्वयं कुछ नहीं जानता । इसीलिए जिन बतलाते हैं कि शास्त्र भिन्न है और ज्ञान भिन्न, किन्तु ज्ञान और ज्ञाता दोनों परस्पर अभिन्न हैं—जाणं व जायणावो अण्णविरिस्सुमेयं ॥२४९॥ उन्होंने बाहरी दिखावों और चिह्नों में न फसने का परामर्श दिया है । प्रभवत उनके समय में भी आज के समान कुछ धर्मध्यजी लोग वेध और लियों के आधार पर लोगों को बरगलाने रहे होंगे । वे कहते हैं—

पासंविर्लियाणि गिहू लिंगानि व बहुप्यारणि ।

धिनुं ववन्ति मुद्धालियाणि भोक्ख मग्गोत्ति ॥२५०॥

यविएस भोक्खमग्गो पासंवी गिहवयाणि लियाणि ।

वंसण--जाण--वरिस्ताणि भोक्खमग्गं जिजा विति ॥२५१॥

ये बाहरी चिह्न (तिलक, छाप, माना, कायायस्त्र, स्वेतस्त्र या दिग्मन्त्र) मोक्ष का मार्ग नहीं है । मोक्ष का साधन है—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् आचरण और अन्त में वह यह कहकर श्रम की समाप्ति करते हैं—

भोक्खवो अप्पायं खेहि तं षंय शाहिं सं षेव ।

तत्थेव विहर निज्जं या विहरसु जण्णइज्जेसु ॥२५२॥

स्वयं को मोक्ष-मार्ग में प्रतिष्ठित करो, उसी का, केवल उसी का ध्यान करो । मोक्षमार्ग में ही विहरण करो, अन्य द्रव्यों में विहार मत करो ।

इस प्रकार समयसार में कुन्दकुन्द का प्रमुख प्रतिपाद्य है आत्मा और उसका ज्ञान अर्थात् मोक्ष । उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र का पहला सूत्र भी यही है—सम्यग्दर्शनज्ञानाचारिजाणि भोक्षमार्गः । इन्ही तीन का नाम रत्नत्रय है जो बौद्धों के रत्नत्रय (बुद्ध, धम्म और संघ) से सर्वथा भिन्न है । उमास्वाति ने तत्त्वार्थसूत्रान् सम्यग्दर्शनम् अर्थात् तत्त्वार्थ पर आस्था को सम्यग्दर्शन कहा है । तत्त्वार्थ या वस्तु-सत्य सात हैं—जीव, अजीव, आसव, बन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष । जीव चेतन और अजीव जड़ पदार्थ हैं । जीव में कर्म-प्रवृत्ति का समिपण आस्रव है । बन्ध कामिक द्रव्य के संपर्क के कारण उत्पन्न अज्ञान, सवर कर्म प्रवाह की निरोधक क्रिया, निर्जरा कर्मप्रवाह और परिणामों की नाशक और मोक्ष कामिक उपाधियों से सर्वथा मुक्ति का नाम है । तत्त्व या सत् पदार्थ की परिभाषा जैन दर्शन में अन्य दर्शनों से कुछ भिन्न है । जैन विचारक स्थायी, अनवरत या ध्रुव पदार्थ को नहीं, उत्पन्न-व्यय-औष्ण्ययुक्तं सत् यह सत् की परिभाषा मानते हैं । क्पाकार-परिवर्तन-सह होकर भी जो ध्रुव हो, वह सत् है । यह वेदान्तियों के अपरिवर्तितवत् सत् और बौद्धों के क्षणिकत्व सत् से अधिक वैज्ञानिक है । परिवर्तनशीलता के रहते हुए भी द्रव्य की सत्सम्बन्धी कल्पना ने द्रव्य के प्रति भी नयी दृष्टि दी है । जैनो के अनुसार

जैन दर्शन मोक्षांसा

१५६

गुणपर्यवसत् इत्यम् यह इव्य की परिभाषा है। जैनदर्शन के अनुसार गुण इव्य से और इव्य गुण से पृथक् नहीं रहता। सुवर्ण का पीत वर्ण, उसकी तेजस्विता तथा भूषणादि के रूप में उसके विविध आकार, आकारों में परिवर्तन में सब एक इव्य के ही रूप हैं। इसलिए सत् जगत् में इव्य और गुण पर्यायों की पृथक् सत्ता सम्भव नहीं है। इसलिए जैनदर्शन निर्गुण इव्य का अस्तित्व स्वीकार नहीं करता और न इव्य एव गुण को बहुसुक्त करने वाले किसी तीसरे—पदार्थ संयुक्त को ही मानता है। यहाँ तक कि वह अन्य दर्शनों के समान यह भी नहीं मानता कि चेतना और आत्मइव्य को पृथक् तत्त्व है जो किसी बाह्यपरिस्थितिजन्य प्रभाव से समुक्त हो जाते हैं। जैन चिन्तन में आत्मा तक अपने चेतन तत्त्व को स्वयं से पृथक् नहीं कर सकता। सत् और इव्य सम्बन्धी मायत्वा को समझ लेने के बाद जैन दर्शन के अस्ति-नास्ति-भाव को भी स्मरसत्ता से समझा जा सकता है। यद्यपि यह बात देखने में परस्पर-विरोधी प्रतीत होती है तो भी उत्पाद-व्यय-धौव्य के सिद्धांत को सर्वथा स्मरसत्ता से समझा जा सकता है। जैन दर्शन प्रत्येक सत् पदार्थ की व्याख्या इव्य, क्षेत्र, कान और भाव इन दशाओं को दृष्टि में रखकर करता है। शकर ने इस बात की सूक्ष्मता को और ध्यान न देकर इसे विक्षिप्त-प्रलाप मान कहकर उपेक्षित कर दिया है।

कुन्दकुन्द का जीव या आत्मा सत्य के पुरुष से यद्यपि एकाकार लगता है तो भी दोनों में अंतर है। सत्य के अनुसार जीव न कर्ता है, न भोक्ता। वह न बद्ध होता है, न मुक्त, बद्ध और मुक्त तो प्रकृति होती है। मात्स्यकारिका कहती है -

तस्मान्न बध्यतेऽज्ञा न मुच्यते नापि संसरति किञ्चित् ।

संसरति बध्यते मुच्यते च नाताभ्या प्रकृतिः ॥६२॥

तब जो सत्य कहता है कि -

तत्र अरामणकृतं पुत्रं प्राप्नोति चेतनं पुण्य ।

विद्वत्स्थानिधिनृत्वं तस्मात् पुत्रं स्वभावेन ॥६३॥

अब तक नियम (प्रकृति) की विनिवृत्ति नहीं होती तब तक चेतन पुरुष जग-मरण में दुःख को प्राप्त होता रहता है। यह दुःख स्वाभाविक है। तब प्रश्न उठता है कि प्रकृति के कार्य का परिणाम पुरुष को क्यों भोगना पड़ता है? भोक्ता उमंग होना चाहिए जो कर्ता हो। इसी प्रकार कुन्दकुन्द भीमासको और वैशेषिकों के इस मत से भी सहमत नहीं है कि ज्ञान आत्मा का गुण है और वह उससे पृथक् है तथा दोनों का संयोग बाह्य परिस्थितियों के द्वारा होता है। कुन्दकुन्द के अनुसार गुण और इव्य की पृथक् सत्ता सम्भव नहीं। ज्ञान के वियय में भी जैन दर्शन अन्याय से थोड़ा भिन्न है। वह इन्द्रियों द्वारा गृहीत ज्ञान को, जिसे अन्य दर्शन प्रत्यक्ष कहते हैं, परीक्षा की सजा देता है क्योंकि वह उसे सीधे नहीं, अपितु पुद्गलरूप इन्द्रियों और परिवेश से प्राप्त होता है। बिना इन्द्रियों के माध्यम से आत्मा को सीधा प्राप्त होने वाला ज्ञान ही प्रत्यक्ष है। फिर भी जैन दर्शन अविधि-ज्ञान और मन पर्यय ज्ञान, इन दो प्रकार के अतीन्द्रिय प्रत्यक्षों को मायत्वा देता है। अतः जैन मत के आत्मज्ञान, कर्मबन्ध-मुक्ति ही प्रत्यक्ष (लोकोत्तर) ज्ञान है। इसी प्रकार जैन ईश्वरीय सृष्टि में विश्वास नहीं करते। वस्तुतः भीमांसा को छोड़कर अन्य किसी प्राचीन दर्शन ने सृष्टि-रचना के मिथ्यान्त को मायत्वा दी नहीं थी। इस बान में जैन तथा अन्य प्राचीन दार्शनिक एकमत प्रतीत होते हैं कि जीव और अजीव ये दो असृष्ट, नित्य और अविनाशो हैं। कुन्दकुन्द बार-बार इसका समर्थन करते हैं।

कुन्दकुन्द और शकर इस बात में परस्पर सहमत हैं कि आत्मतत्त्व और अनात्मतत्त्व दोनों सर्वथा पृथक् हैं। इन दोनों का पृथक् अस्तित्व है। इसमें कहीं कोई साम्य नहीं, क्योंकि इनमें एक चेतन है और दूसरा अचेतन। आत्म-जिज्ञासा के प्रसंग में दोनों निश्चयनय और व्यवहारनय (पारमाथिक और व्यावहारिक पक्ष) को स्वीकार करते हैं। दोनों ही सत्ता-प्रवाह का कारण अविद्या को मानते हैं जो अनादि है। इसी के कारण आत्मा स्वयं को भूलकर नवग्र जगत् के मास सबद्ध मान लेता है। स्वरूप का ज्ञान होने पर जीव स्वयं को सारे भेदभावों में मुक्त शूद्र ज्ञानस्वरूप के रूप में पहचान लेता है और कर्मबन्ध में मुक्त हो जाता है। शकर और कुन्दकुन्द दोनों उपाधि विरहित आत्मा को परमात्मा कहते हैं। कुन्दकुन्द अन्य भारतीय धर्मों के समान आत्मा से पृथक् परमात्मा की सत्ता नहीं मानते। उनके अनुसार मुक्त आत्मा ही 'परमात्मा' है। शकर के मत में भी, आत्मा और परमात्मा (ब्रह्म) के एकत्व का नाम ही अर्द्धतावस्था है। दोनों के मत में अध्यात्म या मिथ्यारूप भूलभ्रान्ति ही सत्ता का कारण है। दोनों के अनुसार आत्मा की विभिन्न स्थितियों (दुःख-सुख, जरा-मरण एव पुनर्भव) के लिए उसके कर्म ही उत्तरदायी हैं। शकर और कुन्दकुन्द ने अन्तर इतना है कि शकर वरीर (आत्मा से भिन्न समग्र विश्व) को मिथ्या मानते हैं, किन्तु कुन्दकुन्द नहीं। कुन्दकुन्द आत्म के प्रति आत्म्यदृष्टि को ही मिथ्या कहते हैं।

आचार्य कुन्दकुन्द भारत के मूर्खन्य दार्शनिक चिन्तकों में हैं। उनका अवदान गुणवत्ता और परिमाण दोनों की दृष्टि में ही विपुल है।

भारतीय दर्शन के सन्दर्भ में जैन महाकाव्यों द्वारा विवेचित मध्यकालीन जैनेतर दार्शनिक वाद

डॉ० मोहनचन्द

वेद मूलतः दार्शनिक ग्रन्थ नहीं है परन्तु भारतीय दर्शन की मूल समस्या—जगत्, उसके निर्माता एवं उसके कार्य-कारण की खोज—का प्रारम्भिक इतिहास सर्वप्रथम वेद में ही उपलब्ध होता है। वैदिक मन्त्र-इष्टा अग्नि-साधना तथा देवोपासना की धार्मिक गतिविधियों में केन्द्रित रहता हुआ भी दार्शनिक दृष्टि में अगत् एवं उनका निर्माता की खोज करने के प्रति विशेष सावधान है। वह नाना प्रकार की आल-कारिक कल्पनाओं द्वारा सृष्टि के रहस्य तक पहुँचना चाहता है। वह पुछता है कि भला वह कीन सा वृक्ष होगा जिसन पृथ्वी और आकाश बने ?^१ यज्ञानुष्ठान करते हुए भी वह उम जिज्ञासा को नहीं छोड़ पाता है कि जिससे वह जान सके कि भूत, तमिषा आदि हवन-सामग्री उसे किस मूल स्रोत में प्राप्त हुई होगी।^२ अग्नि, इन्द्र, सोम, वरुण, स्वष्टा आदि जिस किसी देव की स्तुति करने आदि का उसे अवमर मिला है, वह सृष्टि-निर्माता के रूप में ही उनके महत्त्व को उभाड़ना चाहता है।^३ परन्तु वैदिक चिन्तक अभी भी सृष्टि के रहस्य को नहीं समझ पाया। अन्ततोगत्वा वैदिक चिन्तक को एक शुद्ध दार्शनिक दृष्टिकोण द्वारा सृष्टि के मूल की खोज करनी पड़ी। सर्वप्रथम उने ऐसा आभास हुआ कि सृष्टि से पूर्व न तो मत् या और न ही अमत्।^४ फिर उसने पाया कि कुछ भौतिक तत्त्व सृष्टि से पूर्व भी रहे थे।^५ इस अनुमान की प्रक्रिया में उसे 'एक' ऐसा तत्त्व भी मिल गया जो अव्यक्त रूप से चेतन था परन्तु 'तपस्' की सहायता से सृष्टि की रचना कर सकता था।^६ वैदिक चिन्तक की इस दार्शनिक उपलब्धि ने उसे और आगे सोचने के लिए विवश किया तथा 'हिरण्यगर्भ' के रूप में सृष्टि-निर्माता का एक दूसरा सूत्र भी उसके हाथ लग गया।^७ उसे अब यह भी अहसास हो चुका था कि जिन नाना देव-शक्तियों की विषय-निर्माता के रूप में वह पहले आराधना करता आया है, वह व्यर्थ था। हिरण्यगर्भ के रूप में उसे एक ही शक्ति मिल चुकी थी जो उसका संबंधितमान आराध्य देव भी था और माय ही वास्तविक मृष्टि का निर्माता भी।^८ दार्शनिक चिन्तन की उड़ान अब अपनी दिशा में चुकी थी तथा इसी प्रक्रिया में उसे एक 'सहस्रशीर्ष' पुरुष का दर्शन हुआ,^९ जो उसकी आकृति से भी मिलता-जुलता था, किन्तु वह अत्यन्त विराट् रूप वाला था, जिसके हजार सिर तथा हजार हाथ-पाव भी थे। वैदिक चिन्तक अब पूरा तरह से विस्वस्त हो चुका था कि ऐसा विराट् पुरुष ही इतने बड़े जगत् का निर्माण कर सकता है।^{१०}

१. "किं विच्छन्न क उ स वृक्ष आस यतो वायानुविधी निप्यतश्च ।" ऋग्वेद, १०/३१७

२. इष्टव्य—देवराज : पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, लखनऊ, १९५१, पृ० ४६

३. इष्टव्य—उद्देश मिथ : भारतीय दर्शन, लखनऊ, (चतुर्थ संस्करण), १९७५, पृ० ३५

४. 'नासदासीन्तो तदासीमिह तदासीम् ।' ऋग्वेद, १०/१२६/१

५. 'तम वासीत् तमसा एतहमग्नेऽग्नेव मलिन सर्वसा इहम् ।' ऋग्वेद, १०/१२६/३

६. 'आनीब्रह्मात् स्वधया तरेक ।' "बुधधेनाभविहित वदासीत् ।"

'तत्सस्तमहितावायसैकम् ।' ऋग्वेद, १०/१२६/२-३

७. इष्टव्य—ऋग्वेदीयता हिरण्यगर्भसूक्त, १०/१२१

८. 'ततो वेदाना समवर्ततामुरेक कस्मै वेवाय हविषा विधेम ।' ऋग्वेद, १०/१२१/७

९. इष्टव्य, ऋग्वेदीयता पुरुषसूक्त, १०/९०

१०. "एताधानस्य महिमाऽतो व्यापारोव भूषः ।

पाठोऽयं विष्वा भूतानि विपाश्वामासु विधि ।" ऋग्वेद, १०/९०/३

धौपनिषदिक दार्शनिक चिन्तन

वैदिक जैन-ग्रन्थों की उपर्युक्त दार्शनिक खोज के साथ ही भारतीय दर्शन का युक्तिसंगत चिन्तन प्रारम्भ होता है। उपनिषद्-काल के चिन्तकों में वैदिक पुन्यवाद का ही विकास करते हुए ब्रह्मवाद^१, आत्मवाद^२ तथा जगत्-सम्बन्धी मायावाद^३ आदि मान्यताओं की दार्शनिक धौली में प्रस्तुत किया। परन्तु वैदिक एवं धौपनिषदिक चिन्तन-परम्परा के अतिरिक्त कुछ प्रतिद्वन्द्वी अन्य दार्शनिकों ने भी जगत् तथा उसके मूल कारण के सम्बन्ध में अपनी-अपनी मान्यताएँ स्थापित कर रखी थी। धौपनिषदिक विचारकों के साथ सर्वप्रथम इनका टकराव हुआ, जिसकी पुष्टि 'श्वेताश्वतरोपनिषद्' से होती है। यह उपनिषद् यह उल्लेख करता है कि वैदिक परम्परा के ब्रह्मवाद के सन्दर्भ में कालवाद, स्वभावावाद, नियतिवाद, यदुच्छावाव, प्रतवाव आदि अन्य दार्शनिक मान्यताएँ भी उस समय प्रचलित हो चुकी थी जो क्रमशः काल, स्वभाव, नियति, यदुच्छा, भूत आदि को सृष्टि का मूल कारण स्वीकार करती थी।^४ इस प्रकार हम देखते हैं कि उपनिषद्-काल में ही भारतीय दर्शन की मुख्य विमलन-समस्या यह रही थी कि सृष्टि के निर्माण में किसी व्यक्त या अव्यक्त चेतन की सत्ता को स्वीकार किया जाए अथवा फिर काल, स्वभाव अथवा भौतिक पदार्थों द्वारा सीधे ही सृष्टि-निर्माण की संभावना कर ली जाए। जहा तक युक्तिसंगतता का प्रश्न है, दोनों प्रकार की संभावनाएँ सबल जान पड़ती हैं, परन्तु कतिपय सामाजिक एवं धार्मिक परिस्थितियों के बिजराब के कारण वैदिक पुन्यवाद की मान्यता को कुछ धक्का भी लगा। वैदिक कर्मकाण्डों में होने वाली हिंसा तथा पौरोहित्यवाद जैसी सामाजिक कुरीतियों के कारण अनेक वेद-विरोधी शाक्तियाँ सक्रिय हो चुकी थी। वेद-समर्थक एवं वेद-विरोधी दार्शनिकों ने एक-दूसरे पर आक्षेप-प्रत्याक्षेप भी किए जिसका एक मुख्य परिणाम यह निकला कि भारतीय दर्शन सम्प्रदायों में विभक्त हो गया। परवर्ती काल में इन दार्शनिक सम्प्रदायों को दो मुख्य वर्गों में रखने की परम्परा भी प्रकट हुई। नास्तिकों वेदान्तिकः—(मनुस्मृति, २.११) के आधार पर जैन, बौद्ध एवं चार्वाक 'नास्तिक' दर्शनों के वर्ग में रख दिए गए और शेष भौतिक परम्परा से सम्बद्ध दर्शनों को 'आस्तिक' की सज्ञा प्राप्त हुई।^५ इस सम्बन्ध में उल्लेखनीय है कि आठवीं शताब्दी ईस्वी के जैन दार्शनिक हरिसद्र सूरि उपर्युक्त वर्गीकरण से असहमत होते हुए जैन एवं बौद्ध दर्शनों को भी मूल दर्शन स्वीकार करते हैं।^६ दसवीं शताब्दी ई० में तोमरदेवाचार्य द्वारा वेदों को प्रमाण मान लेने की जिस जैन मान्यता का समर्थन किया गया है,^७ उससे भी यह तर्क निबल पड़ जाता है कि जैन दर्शनों को वेद-विरोधी होने के कारण 'नास्तिक' सज्ञा दी जाए। सब तो यह है कि आस्तिक माने जाने वाले सांख्य-वैशेषिक आदि दर्शनों की अपनी तत्त्व-मीमांसा के मूल्य पर वेदों के आग्लत्व की रक्षा कर पाये हो, मरिद्य जान पड़ता है। सांख्य दर्शन में वैदिक बचनों तथा वैदिक उपायों द्वारा आध्यात्मिक दुःख-निवृत्ति हेतु असमर्थता व्यक्त की गई है।^८ इसी प्रकार शकाराचार्य आदि सिद्धान्ततः यह स्वीकार करते हैं कि कर्मकाण्डपरक वैदिक मनो की सार्थकता केवल अज्ञानी एवं कर्मबारी मनुष्यों के लिए ही है, ज्ञान-मार्गी मनुष्य के लिए नहीं। निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि वेद की प्रमाण मानना अथवा न मानना विभिन्न दर्शनों के वर्गीकरण का कोई युक्तिसंगत आधार नहीं है।

प० दसमुख मालवगिया का विचार है कि भारतीय दर्शन की वैदिक परम्परा यज्ञ-क्रिया के चारों ओर चक्कर काटती जान पड़ती है तथा वह देवों के बिना एक कदम भी आगे नहीं बढ़ पाती है, जिसका यह परिणाम हुआ कि दार्शनिक बिकान-क्रम में मीमांसक विचारधारा का जन्म हुआ जो यज्ञादिक कर्म से उत्पन्न होने वाले 'अपूर्व' ताम के पदार्थों की कल्पना करती हुई देवों के स्थान पर अदृष्ट कर्म को महत्त्व देती है।^९ प० मालवगिया जी के अनुसार जैन परम्परा प्रचीन काल से ही देववाद का विरोध करती आई है तथा कर्मवाद का

१. छान्दोग्योपनिषद्, ३.१४.१, गृह्यारण्यक, २/१/१६, ४/४/४, ४/४/६

२. ऋग्वेदोपनिषद्, १/२/२३, कैनोपनिषद्, १/४/६, प्रलोपनिषद्, ३/३

३. श्वेताश्वतरोपनिषद्, १/३, ईशावास्योपनिषद्, १

४. 'कालः स्वभावादी नियतियदुच्छा भूताति योनि पुन्य इति चिन्त्या।' श्वेताश्वत०, १/२

५. उल्लेख मिश्र : भारतीय दर्शन, पृ० १७

६. 'बौद्ध-न्यायिक सांख्य-जैन वेदान्तिक तथा।

जैनविमलन च नामाणि दर्शनानामुच्यते।' बृहदर्थनसमुच्चय, ३, सम्पा० महेश्वरकुमार जैन, भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, दिल्ली, १९७०

७. 'मो हि वर्गो गृह्यमाना लौकिकः, पारलौकिकः',

'युतिर्वैदिकमि शास्त्रसंशास्त्र स्युतिमता।' यमस्तिलक वाम्, पृ० २७३, ७८

८. सांख्य दर्शन, ८,६, सांख्यकारिका, २ पर गौडपादशास्त्र

९. 'अवेदरत्नानात्मकतयात्मग्रहणात्मकस्यैवमुदिकति मन्त्रः।'।

'पूर्वमन्त्रेण ससम्प्राप्तज्ञानविमलना द्वितीयेन तदवकाशक

कर्मनिष्ठतेषुप्युत्ते।' ईशावास्योपनिषद्, २ पर शारदाचार्य

१०. दसमुख मालवगिया : आध्यात्ममीमांसा, बनारस, १९४३, पृ० ८२-८३

समर्थन करती है। कर्मवादी इस जैन मान्यता के अनुसार सृष्टि अनादि काल से चली आ रही है। वे यह भी मानते हैं कि उपनिषदों में भी कर्मवाद की स्वीकार करते हुए सत्सारी जीव के जित अस्तित्व की स्वीकार किया गया है, वह जैन मान्यता का ही प्रभाव है—“जैन परम्परा का प्राचीन नाम कुछ भी हो, किन्तु यह बात निश्चित है कि वह उपनिषदों से स्वतन्त्र और प्राचीन है अतः यह मानना निराधार है कि उपनिषदों में प्रस्तुत होने वाले कर्मवाद-विषयक नवीन विचार जैन-सम्मत कर्मवाद के प्रभाव से रहित हैं। जो वैदिक परम्परा देवों के बिना एक कदम भी आगे नहीं बढ़ती थी, वह कर्मवाद के इस सिद्धान्त को हस्तगत कर यह मानने लगी कि फल देने की शक्ति देवों में नहीं, प्रत्युत स्वयं यज्ञ-कर्म में है।”¹ मानवविद्या जी के ये विचार भी उल्लेखनीय हैं कि “उपनिषदों से पहले जिस कर्मवाद के सिद्धान्त को वैदिक देववाद से विकसित नहीं किया जा सका, उस कर्मवाद का मूल (भारत के) आदिवासियों की पूर्वोक्त मान्यता से सरलतया संबद्ध है।”² पूर्वोक्त मान्यता यह रही है कि आदिवासी यह मानते थे कि मनुष्य का जीव भरकर वनस्पति आदि के रूप में जन्म लेता है तथा आदिवासियों को इस विचारधारा को अन्वेषितवास नहीं माना जा सकता।³ अभिप्राय यह है कि मालवविद्या जी कर्मवाद के मूल सिद्धान्त को आदिवासियों को दार्शनिक मान्यता बता रहे हैं तथा जैन धर्म-सम्मत जीववाद और कर्मवाद के साथ उनकी परम्परागत सगति बैठाने का प्रयास कर रहे हैं।

प० मालवविद्या जी की उपर्युक्त मान्यता की सम्मीरता से समीक्षा की जाए तो यह प्रतिपादित किया जा सकता है कि ऋग्वेद के काल में ही भारतीय आर्य यज्ञानुष्ठान की जिस प्रक्रिया को अपना चुके थे, उसके पीछे कर्मवाद का मनोविज्ञान कार्य कर रहा था। ऋग्वेद के प्राचीनतम मन्त्रों में जाने काले अष्टको में ही ‘कर्मवाद’ के महत्त्व को स्वीकार किया गया है।⁴ पूर्व जन्म के पाप-कर्मों से छुटकारा मिलने के लिए वेवताओं से प्रार्थना की गई है।⁵ मंचित तथा प्रारब्ध कर्मों का वर्णन भी ऋग्वेद में उपलब्ध होता है।⁶ वामदेव ने अपने अनेक पूर्व जन्मों का भी वर्णन किया है।⁷ अष्टके कर्मों द्वारा देवयान⁸ में ब्रह्मनोरु जाने की तथा साधारण कर्मों द्वारा विन्यास⁹ मार्ग में जाने की मान्यता भी ऋग्वेद-काल में प्रचलित हो चुकी थी। पूर्व जन्मों के निम्न कर्मों के भोग के लिए ही जीव वृक्ष, लता आदि स्थावर शरीर में प्रवेश करता है, जैसी मान्यता से भी ऋग्वेद का ऋषि परिचित है।¹⁰ एक जीव दूसरे जीव के द्वारा किए गए कर्मों का भोग कर सकता है, यह मान्यता भी ऋग्वेद में उपलब्ध होती है जिससे बचने के लिए या तो भुजेवाग्यवातमेवो,¹¹ या व एनो अन्यकृतं भुजेम¹² आदि मंत्रों का ऋग्वेद में स्पष्ट उल्लेख आया है। इस प्रकार यह कहना अयुक्तिसम्यक्त होमा कि वैदिक मान्यता के अनुसार ‘कर्मवाद’ को अस्वीकार किया गया है। जहाँ तक प्रश्न इस तथ्य का है कि उपनिषद्-काल में जैन परम्परा के प्रभाव से वैदिक दर्शन प्रभावित हुआ था, या फिर आर्यों ने भारत के मूल आदिवासियों में ‘कर्मवाद’ को ग्रहण किया। विषुद्ध रूप से ऐतिहासिक छान-बीन की समस्या है। अभी तक के उपलब्ध ऐतिहासिक साक्ष्यों से यह सिद्ध नहीं हो पाया है कि वस्तुतः कर्मवाद आर्यों की निजी मान्यता नहीं थी तथा किसी अन्य सभ्यता से ही उन्होंने इसे ग्रहण किया था।

भारतीय दर्शन का परवर्ती विकास

अस्तु, वैदिक दर्शन के उपनिषद्-काल तक के विकास की चाहे जिस किसी भी मान्यता का समर्थन किया जाए, कतिपय दार्शनिक मान्यताएं भगवान् बुद्ध तथा महावीर के काल तक एक निश्चित वाद के रूप में पल्लवित हो चुकी थी। बौद्ध दार्शनिकों ने न तो वैदिक शास्त्रत-वादिषों का ही समर्थन किया है और न ही उच्छेदवादियों को प्रथय दिया है। उनके अनुसार पुद्गल को ही कर्मा और भोक्ता स्वीकार किया गया है जिसे ‘प्रतीत्यसमुत्पाद’ का सिद्धान्त दार्शनिक दृष्टि प्रदान करता है अर्थात् एक नाम-रूप से दूसरा नाम-रूप उत्पन्न होता है। दूसरा नाम-

१. हलसुख मालवविद्या, आत्ममीमांसा, पृ० ८१-८२

२. बर्ही, पृ० ८१

३. बर्ही, पृ० ८१

४. ऋग्वेद, ४/३८/२, ३/४४/१४, ४/२६/२०, ६/४१/७, ७/१०/१६

५. ऋग्वेद, ६/२/११

६. “कर्मोऽनुष्ठानं विनाम कवीना मनोभूतं सुकृतसंस्तुतं वाय्”। ऋग्वेद, ३/३८/२

“इह भुवर्गं सयुवा सखाया सखान् वृक्ष परिचरेन्व ज्ञाने।

तपोरस्यः पिप्लवः स्वाहाप्यनमनस्यमा अभि वाक्योति ॥” ऋग्वेद, १/१६४/२०

७. ऋग्वेद, ४/२६, ४/२७

८. “अस्यमन्त्रं सिद्धं मायमयं तुलना वात पविभिर्देवताभिः”। ऋग्वेद, ७/३८/८

९. “पद्माम्बु प्रविष्टान् विन्यासं ह्यमर्यमे सनिधानो वि पाहि ॥” ऋग्वेद, १०/२/७

१०. ऋग्वेद, ७/६/४, ७/१०१/६, ७/१०/२

११. “मा वो भुजेवाग्यवातमेवो मा तत् कर्म वसतो वन्यवज्ये ॥” ऋग्वेद, ७/४२/२

१२. “मा व एनो अन्यकृतं भुजेम मा तत् कर्म वसतो वन्यवज्ये ॥” ऋग्वेद, ६/४१/७

रूप पहले द्वारा किए गए कर्मों की भोगता है।¹ बुद्ध ने इसी सिद्धान्त को स्पष्ट करते हुए कहा है कि 'आज से पहले ६१वें कल्प में मैंने एक मनुष्य का रूप किया था, उसी कर्म के विपाक के कारण आज मेरा पाँच बायल हुआ', परन्तु अगवान बुद्ध ने पुनश्च एक कर्तृत्व एवं भोग्यत्व रूप कार्यकारण-सम्बन्ध के कर्मवाद की ओर ध्यान दिया, कि पूर्वजन्म तथा वर्तमान जन्म की आत्मा के सातत्य को सिद्ध करने की वृत्ति से। जैन वृत्ति के अनुसार अनेकान्तवादी वृत्ति को स्वीकार करते हुए काल, स्वभाव, निवर्ति, पूर्वकृत कर्म, पुण्यार्थ आदि में से किसी एक को नहीं, बल्कि सभी को शेष-मुक्त भाव से वृत्ति के लिए कारण-स्वल्प माना गया है।² जैन सिद्धान्तानुसार, कर्म की कारणता केवल आध्यात्मिक वृत्ति में लागू मानी जाती है, जब वृत्ति में नहीं। जब वस्तुओं की वृत्ति स्वयमेव होती है।³ इस प्रकार भारतीय दर्शन की प्रारम्भिकवाक्यस्था में पूर्व-काल से जन्म आ रहे वैदिक पुरुषवाद की अन्तर्गता औपनिषदिक युग में ब्रह्मवाद के रूप में अवतरित हुई जो जड़ और चेतन, स्थावर एवं जंगम सभी की उत्पत्ति किसी चेतन तत्त्व द्वारा स्वीकार करती है, जबकि जैन परम्परा किञ्चित् प्रकाशान्तर में वृत्ति की सर्वज-प्रक्रिया का प्रतिपादन करती हुई 'कर्म' द्वारा आध्यात्मिक वृत्ति मानती है और जड़ वस्तुओं की स्वयमेव उत्पन्न स्वीकारा गया है। इस सम्बन्ध में उल्लेखनीय है कि बौद्ध-सम्मत वृत्ति 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के सिद्धान्तानुसार होती है। इन प्रमुख वादों के अतिरिक्त भी बौद्ध काल में अनेक वाद प्रचलित थे जिनमें पुरणकाव्य का अकिंवावाद, मंथली गोशालक का नियतिवाद जैन मतानुसंगियों से भी कुछ-कुछ मिलता-जुलता था तथा वर्तमान महावीर के साथ भी इनका सम्पर्क हुआ था। कालवादी, स्वभाववादी, यच्छावादी तथा भूतवादी भी अत्यन्त प्राचीन काल में अपनी-अपनी वृत्ति-विषयक मायताएं स्थापित कर चुके थे। इन्हीं वादों के मूल से कालान्तर में विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदाय प्रादुर्भूत हुए।

उपनिषद्-काल के बाद भारतीय दर्शन अपने-अपने वादों के अनुरूप व्यवस्थित होने लगे थे। वैदिक परम्परा के आधार पर वेदान्त दर्शन की अवतारणा हुई तो दूसरी ओर परिणामवादी सांख्य विचारधारा 'अद्वैत' के स्थान पर 'द्वैत' के रूप में परिणत हुई। सांख्य के परिणाम की प्रतिक्रिया में व्यास एव वैशेषिक दर्शनों का प्रादुर्भाव हुआ। इसी प्रकार बौद्ध दर्शनों की भी अनेक शाखाओं के दार्शनिक मिश्रान्त अस्तित्व में आये। इसी प्रक्रिया में जैन दर्शन की मायताएं भी एक व्यवस्थित दर्शन के रूप में एतत्काल में प्रवृत्त हुई। दार्शनिक स्थिरीकरण की इस अवस्था में बौद्ध तार्किक नानार्जुन, वसुभन्धु और दिङ्नाग की उपेक्षा नहीं की जा सकती, जिन्होंने न केवल बौद्ध दर्शन को, अपितु समग्र भारतीय दर्शन को तर्क-प्रमाण प्रवृत्ति की ओर उन्मुख किया। नानार्जुन ने शून्यवाद में अर्थ सभी दार्शनिकों के समक्ष अनेक शून्योक्ति प्रस्तुत की। असग और वसुभन्धु ने विज्ञानवाद की स्थापना कर भारतीय दर्शन में प्रमाणशास्त्रीय दर्शन की नींव रखी। बौद्ध दार्शनिकों की मायताओं का विरोध करने के लिए जहा एक ओर नैयायिक वात्स्यायन आगे आये, वहा दूसरी ओर मीमांसक दाशरथी ने भी बौद्ध दार्शनिकों के मतों को निरस्त करने की चेष्टा की। सांख्यचार्य भी इस क्षेत्र में पीछे नहीं रहे। उन्होंने अपने मिश्रान्तों की रक्षा हेतु अनेक प्रयत्न किए। जैन दार्शनिक इन सभी मतों का तटस्थ रूप से अवलोकन कर रहे थे। उन्होंने विभिन्न की अनिश्चितता तथा मत-विभिन्नता को अनेकान्तवाद के दार्शनिक सूत्र में पिरोने का प्रयास किया। जैन दार्शनिकों का सद्पथोजन यह था कि वे विवादों की कटुता से सिद्ध दार्शनिक जगत को एक निश्चित तथा सर्वसम्मत दिशा की ओर उन्मुख कर सके। प्रसिद्ध जैन दार्शनिक सिद्धसेन ने टम और बिसेय योगदान दिया। मासबणिया जी के शब्दों में, "उन्होंने तत्कालीन नाता वादों को तयवादी में समाविष्ट किया। अद्वैतवादिओं की वृत्ति को उन्होंने जैन सम्मत 'स्रगह' नय कहा। क्षणिकवादी बौद्धों का समावेश 'शुद्धसूत्र' नय में किया। माय्य वृत्ति का समावेश 'द्रव्याधिक' नय में किया। कणाद के दर्शन का समावेश 'द्रव्याधिक' और 'पर्यायाधिक' में कर दिया।"⁴ मिश्रान्त का मुख्य तर्क यह था कि संसार में जितने भी दर्शन-श्रेय सम्भव हैं उन्हें जैनानुसारी विभिन्न नयों के माध्यम से अनेकान्तवाद द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है। समस्तभद्र ने भी उन्हीं की तरह एकान्तवादी आग्रह को दोषपूर्ण बताकर स्यादवाद की गन्त शक्तियों के दार्शनिक रूप की वृत्ति की।⁵ आग्नीय दर्शन के सैद्धांतिक विकास की इसी ऐतिहासिक पृष्ठभूमि में हम जैन महाकाव्यों में पूर्व की जैन दार्शनिक परम्परा का सूचकान कर सकते हैं।

जैन महाकाव्यों के युग की दार्शनिक स्थिति

जैन सस्कृत महाकाव्यों का युग एक ऐसा विजयवागी युग रहा था जिसमें राजनैतिक अराजकता की पृष्ठभूमि ने कारण धर्म-दर्शन तथा बौद्धिक चिन्तन की गतिविधियाँ भी नये नूतनों में अनुत्पन्न नहीं थी।⁶ उसी युग में जैन धर्म तथा दर्शन की परिस्थितियों ने भी

१. गनुत्तिकाव्य, १२, १७, १२, २४, विमुद्धिमण, १७, १६-६४

२. वसुभन्धु मासबणिया आत्ममीमांसा, १०, १६ में उद्धृत काविका

३. शास्त्रवार्ता, ७, ७८-८०

४. वसुभन्धु मासबणिया आत्ममीमांसा, १०, ११६-११७

५. वसुभन्धु मासबणिया आत्ममीमांसा, १०, ११६-११७

६. बह्वि, १०, २८७

७. मोहनचन्द्र : सस्कृत जैन महाकाव्यों में प्रतिपादित सामाजिक परिस्थितियाँ (संक्षिप्त-प्रकाश, दिल्ली-विश्वविद्यालय) १८७६, पृ. ३४४-४४४

गया मोड़ में लिया था। रविबेण-कृत पद्यचरित (७वीं शती ई०) तथा उसके बाद निर्मित होने वाले आदिपुराण आदि ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि जैनाचार्य जैन धर्म को एक ऐसे उधार एवं लोकप्रिय धर्म का रूप देना चाहते थे जिससे वैदिक संस्कृति के मूल पर आधारीत हिन्दू धर्म के साथ सीढ़ार्य उत्पन्न किया जा सके और जैन धर्म के मौलिक तत्वों पर भी कोई आंच न आ सके। इस और सर्वप्रथम कार्य यह हुआ कि प्राकृत की ओर से ध्यान हटाकर संस्कृत भाषा की अभिव्यक्ति का माध्यम चुना गया। रविबेण के पद्यचरित एवं उमास्वामी के सरबाधस्तुत्र की छोटकर इससे पूर्व का लगभग समय साहित्य प्राकृत में ही लिखा गया था, परन्तु आलोच्य युग में अधिकांश धार्मिक, दार्शनिक तथा साहित्यिक ग्रन्थ संस्कृत भाषा में निबद्ध हैं। इतना ही नहीं, जैनाचार्यों ने ब्राह्मण संस्कृति की समाज-व्यवस्था, धार्मिक व्यवस्था आदि के सम्बद्ध अनेक मायताओं, रीति-रिवाजों आदि को ग्रहण करने में कोई अनौचित्य नहीं देखा। इस सम्बन्ध में यह भी उल्लेखनीय है कि वैदिक धर्म का परिवर्तित रूप इस युग में जिस भागवत धर्म के रूप में प्रतिष्ठित हुआ, उसकी सर्वाधिक विशेषता यह रही थी कि प्राचीन समय में सम्पन्न होने वाले बलि-प्रधान यज्ञों के स्थान पर अब फल-पुण्य-योग की विधा से पूजा-पद्धति का प्रचलन बढ़ गया। निश्चित रूप से जैन धर्म की अधिभूमिक प्रवृत्ति के परिणामस्वरूप ही एक सहज और पवित्र पूजा-पद्धति हिन्दू धर्म में भी प्रचलित हुई। ब्राह्मण संस्कृति तथा जैन संस्कृति के इस पारस्परिक आदान-प्रदान की प्रवृत्ति के कारण दार्शनिक जगत् में होने वाली कटुता में भी पर्याप्त कमी आई। द्विसन्धान महाकाव्य के लेखक धनञ्जय ने जैन दर्शन की द्रव्य-परिभाषा के औचित्य की पुष्टि त्रिपुरुष—ब्रह्मा-विष्णु-महेश—के सन्दर्भ में की है।^१ आठवीं शती ई० के जटासिंह नन्दी ने वैदिक यज्ञानुष्ठानों, पुरोहितवाद, ईश्वरवाद आदि सुष्ठु-विषयक अनेक मतों की आलोचना करते हुए यह प्रतिपादित किया है कि पुरुष, ईश्वर, काल, स्वभाव, ईश, ब्रह्म, नियोग, नियति आदि से संसार की स्थिति, उत्पत्ति और प्रलय नहीं होती।^२ उक्त सभी मत आशिक दृष्टिकोण को नित्ये हुए हैं। उनमें अनेकान्तवाद की योजना से ही सार्थकता बैठती जा सकती है।

जैन दर्शन की दृष्टि से संस्कृत जैन महाकाव्यों का युग 'प्रमाण व्यवस्था' का युग रहा था। आयम प्रधान दर्शन को तथ्य-संग्राहक एवं तर्कानुप्राणित शैली में उपस्थापित करने का काम इसी युग में हुआ। हरिभरद्भूरि द्वारा बह्वर्त्सन समुच्चय की रचना कर दिए जाने के बाद जैन दार्शनिकों के समस्त भारतीय दर्शन का जैतानुसारी संस्करण भी तैयार हो चुका था। जैन संस्कृत महाकाव्यों के लेखक भी दार्शनिक क्षेत्र में उतर आये तथा युग की परिस्थितियों के अनुसार उन्होंने वाद-प्रतिवाद की परम्परा में अपना भी योगदान दिया। जैन महाकाव्यों में कथानक-योगना के अन्तर्गत ही कुछ ऐसे विशेष सर्ग केवल दार्शनिक विवेचन के लिए ही लिखे गए हैं, जिनमें प्रायः किसी जैन मुनि के द्वारा उपदेश देते हुए अथवा राजा की मन्त्रिपरिषद् में विभिन्न राजपाषण्डों के माध्यम से जैनतर दार्शनिक वादों की चर्चा उपस्थित की गई है। बरामचरित^३ (आठवीं शती ई०), चन्द्रप्रभचरित^४ (१०वीं शती ई०) तथा पद्यानन्द महाकाव्य^५ (१३वीं शती ई०) आदि महाकाव्य इस दृष्टि से विशेष उल्लेखनीय हैं कि इनमें आई दार्शनिक चर्चा अत्यन्त विस्तृत एवं सुव्यवस्थित है। बरामचरितकार ने वैदिक धर्म-दर्शन एवं साध्य मतों की आलोचना में अधिक रुचि ली है, जबकि चन्द्रप्रभचरित में बौद्ध एवं चार्वाक दर्शनों के खण्डन की विशेष महत्त्व दिया गया है। पद्यानन्द-महाकाव्य भी बौद्धों तथा तत्कालीन सभी लोकायत मतों का विस्तृत विवेचन करता हुआ उनकी आलोचना करता है। जयन्तविजय,^६ जैन कुमारसम्भव^७ आदि महाकाव्यों में भी अनेक आस्तिक दर्शनों की आलोचना की गई है। इस सम्बन्ध में यह भी उल्लेखनीय है कि जिनसेन के आदिपुराण में भी अनेक दार्शनिक वादों के खण्डन का वर्णन मिलता है।^८ जैन महाकाव्यों में उपलब्ध दार्शनिक मतों की सामाजिक लोकप्रियता की दृष्टि से यदि विचार किया जाए तो ऐसा लगता है कि दसवीं शती ई० तथा उसके उपरान्त लोकायत दर्शन समाज में लोकप्रिय होने जा रहे थे। जैन महाकाव्यों में दिए गए इन दर्शनों के प्रतिनिधित्वों की सबलता उत्तरोत्तर बढ़ी पर भी। बह्वर्त्सनसमुच्चय के टीकाकार गुणरत्न सूरि ने लोकायत साधुओं का भी उल्लेख किया है। ये साधु कापालिकों की भाँति शरीर में भस्म

१. "लघुमे साधु साधु स्थितिजगन्निरोधव्यतिकर

सत्ता नव्यस्यादुस्तिवसिन्नेव त्रिपुरुषम् ॥" जिनग्याम, १२५० तथा तुलसीय

"किमुच्य हरिहरहरिवर्धनम्, किं कुर्वत् पश्यत् अवलोकनामम्, क?"

स्थितिजगन्निरोधव्यतिकरम्, स्थिति प्रोच्यते, जन उपपन्न, निरोधो ध्येय ॥", वैमिश्रजकृत पदकीर्तुषी टीका।

२. बरामचरित (सर्ग २४-२५), भागिकपद्धति १० जैन ग्रन्थाला, बम्बई, १९३८

३. बही

४. जैन संस्कृति सञ्जक संघ, सोलापुर, १९७१

५. भागिकपद्धति जोरिपद्धति इन्स्टीट्यूट, बरौसा, १९३९

६. काव्यमाला, इम्फाक ७५, निर्णयमागर, बम्बई, १९०२

७. जैन मुलकोट्टार संस्था, दूतल, १९४६

८. आदिपुराण (सर्ग ५, १८, २१), भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, १९६३-६४

‘गणतन्त्र’ से तथा जाति-प्रथा के विरुद्ध’ है।¹ ‘बार्बाको को एक वर्ग ‘आकाश’ को पांचवां तत्त्व स्वीकार करता था।’² सराब पीना, मांस खाना, सभा समारोह स्त्री से भी व्यक्तिभार करने से ये नहीं बूझते थे।³ बार्बाक मतानुयायियों की तत्कालीन भक्तिविधियों को उल्लंघन करते हुए पुनरुत्थन से यह भी सुनिश्चित किया है कि वे लोग बर्ब से एक बार साप्ताहिक रूप से एकत्र होकर जिस पुरुष का नाम जिस स्त्री के साथ निकल गया उसी कम से स्वच्छन्द रूप से रमण करते थे।⁴ ऐसा प्रतीत होता है कि सामन्तवादी भोग-विलास एवं ऐश्वर्य-सुख का उपयोग करने वाली मनोवृत्ति सम्प्रदाय से एक प्रभावशाली स्थान बना चुकी थी। जैन संस्कृत महाकाव्यों में भी मनोवृत्ति को लोकोपाय जीवन-दर्शन के रूप में चित्रित किया गया है। लभयगम स्त्री जैन महाकाव्यों में इस मनोवृत्ति का किसी न किसी रूप में अंकन हुआ है। बार्बाक दर्शन के रूप में जो भाव्यताएं/ प्राचीन परम्परा से प्राप्त थीं, उनके ही विकसित रूप में जैन महाकाव्यों में प्रतिपादित भाव्यतावी एवं स्वतोपलब्धवादी लोकोपाय दर्शनों का सुजन अशी हो रहा था। इन साहित्यिक साधनों के आधार पर आज हम मग्यता पर पुनर्वाचक करने की आवश्यकता भा पड़ी है जिसके अनुसार प्रायः यह स्वीकार कर लिया जाता है कि बार्बाक-परिहासिक दर्शन कालान्तर में दार्शनिक सम्प्रदाय के रूप में स्थूल हो चुके थे तथा आज केवल उनका ऐतिहासिक महत्त्व ही शेष रह चुका है।

जैन महाकाव्यों में प्रतिपादित विभिन्न जैनेतर दार्शनिक वाद

१ **कालबाध**—कालादियों के अनुसार समस्त जगत् काल-ज्ञ है। काल के नियमानुसार ही चम्पा, अशोक, आम आदि वनस्पतियों में फूल तथा फल आते हैं और ऋतु-विभाग से ही गीत-रसगत, नक्षत्र-संचार, गर्भाधान आदि सब होतें हैं। ज्ञातार्थ में काल-बाधियों का यह कहकर खण्डन किया है कि वनस्पतियाँ आदि में अमरमय में भी फूल-फल आदि लगते हैं तथा मनुष्या आदि भी अकाल-मरु-

षष्ठदशान्तसमुच्चय, ७६ पर गणरत्न-टीका (ज्ञानपीठ-सम्पन्न), पृ० ६५०

३. "ते च ब्रह्मसासे भञ्जते मात्राद्यगम्यागमनमपि क्वतः।" बह्वी, पृ० ८११

५. "ततः की जानाति जीव सत्" इत्येको विक्कम् । न क्वचिदपि ज्ञानान्तरादयहाहकप्रमाणानुवादादिन नाव । ज्ञानेन या कि ने । प्रशान्तम् ज्ञानम्यानिनिवेगहेतुनया परलोकप्रतिपत्तिम्यात् ।", यहदर्शनममुच्यते, १ पर मृण्यन की टीका, पृ. ८८-८९

७. शुभनीति—अथवा मोक्षदक्षयस्मयेके भादिनोन्नेकधा विप्रवदन्त । मध्याया केनिनागेनैक्यत्र जयन्तिमदन्त । म७ भोमान्तिमयम् । वैलेपिका इत्युपधाप्रिय-
विकल्पम् । केनिकायाव्युत्तम् । परे दलप्रजापतीयम् । केचिद ब्रह्मादिप्रैकमैकमिन्मृष्टम् । वैष्णवा विष्णुभयम् । योगिका विष्णुनाम पदमजह्मन्तिनमातृजम् ।

८. "कालव्यवस्थितं नाम ते मन्त्रायां ये कालक्रमेण व्यवस्थाप्यन्ते । तथा च ते प्रवृत्ति — न कालमन्त्रेण व्यवकाशोक्तमहत्काराद्विनश्यतिक्रमोद्गमकलबन्धादप्येवमिदमन्यथावस्थितप्रधानशालकारणवर्धमानव्यवस्थितं च । पृथगे ।" बहो, पृ० १७-१८

भी देखी जाती है।^१ वर्षा ऋतु से न होने पर भी बारासार बृष्टि होती है अतएव काल के कारण ससार को सुखी एवं दुःखी मानना अनुचित है।^१ काल को सृष्टि का कारण मानने से कर्ता का कर्तृत्व गुण बिकल हो जाता है।^१

२. **नियतिवाद**—नियति से ही सभी पदार्थ उत्पन्न होते हैं अर्थात् जो जिस समय जिससे उत्पन्न होता है वह उससे नियत रूप में ही उत्पत्ति-साम करता है।^१ जटासिंह नन्दी ने इस वाद का सख्दन करते हुए कहा है कि इस वाद के मान लेने पर कर्मों के अस्तित्व तथा तदनुसार फल प्राप्त होने में व्यवधान उत्पन्न होगा। कृतकर्मों के अभाव से व्यक्ति सुख-दुःखहीन हो जाएगा। सुख में हीन होना किसी भी जीव को अभीष्ट नहीं है।^१

३. **स्वभाववाद**—स्वभाववादियों के अनुसार वस्तुओं का स्वतः परिणत होना स्वभाव है। उदाहरणार्थ, मिट्टी से घड़ा ही बनता है, कपड़ा नहीं। सूत से कपड़ा ही बनता है, बघड़ा नहीं। इसी प्रकार यह जगत् भी अपने स्वभाव से स्वयं उत्पन्न होता है।^१ जटासिंह नन्दी ने इस वाद पर आपत्ति उठाते हुए कहा है कि स्वभाव को ही कारण मान लेने पर कर्ता के समस्त गुण तथा अगुण कर्मों का अविवक्ष्य समाप्त हो जाएगा। जीव जिन कर्मों को नहीं करेगा, स्वभाववाद के अनुसार उनका फल भी उसे भोगना पड़ेगा।^१ इन्धन से अग्नि का प्रकट होना उसका स्वभाव है परन्तु इन्धन के ढेर-मात्र से अग्नि की उत्पत्ति असंभव है। इसी प्रकार स्वर्णमिश्रित मिट्टी या कच्चे घातु से स्वतः ही सोना उत्पन्न नहीं हो जाता।^१ जटाचार्य के अनुसार स्वभाववाद मनुष्य के पुरुषार्थ को निष्फल सिद्ध कर देता है, जो अनुचित है।

४. **यदृच्छावाद**—यह वाद भी प्राचीन काल में चला आ रहा वाद है। महाभारत में इसके अनुयायियों को अहेतुवादी कहा गया है। गुणरत्न के अनुसार बिना सकल्प के ही अर्थ-प्राप्ति होना अथवा जिसका विचार ही न किया उसकी अर्थात् उपस्थिति होना यदृच्छावाद है। यदृच्छावादी पदार्थों की उत्पत्ति में किसी नियत कार्य-कारण-भाव को स्वीकार नहीं करते। यदृच्छा से कोई भी पदार्थ जिस किसी से भी उत्पन्न हो जाता है। उदाहरणार्थ कमलकन्द से ही कमलकन्द उत्पन्न नहीं होता, बीरब से भी कमलकन्द उत्पन्न होता है। अग्नि को उरर्गति अग्नि से ही नहीं, अपितु अरणि-मन्थन से भी संभव है।^१ इस वाद को कभी स्वभाववाद अथवा नियतिवाद में अभिन्न माना जाता है। बरागचरितकार जटासिंह ने इस वाद की चर्चा नहीं की है। अन्य महाकाव्यों में भी इसके सख्दन का उल्लेख नहीं है।

५. **सत्कार्यवाद**—साध्यर्थानुसारी सत्कार्यवाद के अनुसार यह स्वीकार किया जाता है कि जैसा कारण होता है उससे वैसा ही कार्य उत्पन्न होता है।^१ साध्य वर्णन के इन वाद के सन्दर्भ में जटासिंह नन्दी का आक्षेप है कि अव्यक्त प्रकृति से ससार के समस्त व्यक्त एवं सुनिर्माण पदार्थ कैसे उत्पन्न हो सकेंगे।^१ साध्यों के अनुसार जीव को जो 'अकर्ता' कहा गया है वह भी अनुचित है। बीर नन्दी कृत चन्द्रप्रभञ्जित में इसका सख्दन करते हुए कहा गया है कि जीव को अकर्ता मान लेने पर उस पर कर्म-बन्ध का भी अभाव रहेगा तथा

१. "अथजीवस्येव्यदात्मभूम् कानुप्रापि वनरपनिवकासे ।

भूजपा दहनदशम्यकाले मनज्जाम् प्रमुपगच्छकालतस्त ॥" बरागचरित, २४/२६

२. "अथ बृष्टिरकालतस्तु वट्टा न हि बृष्टि परिदृश्यते रवकाले ।

तत एव हि कालतः प्रजाना मयदुःसामयमिवभाषणीयम् ॥" बरागचरित, २४/३०

३. "यदि कावचकालावयने वेदिन-वन-गुण परीक्षमाणः ।" बरागचरित, २६/२८

४. "विमनिर्मित-तद्वान-मिति यद्वशादेन साध-सर्वोप नियतमेव स्येन प्रादुर्लभिसम्पुञ्जे साम्ना ॥" यदृच्छानुसंग, १ पर गुणरत्न-टीका, पृ० १८

५. "नियतिमिथ्या नरस्य यम-प्रतिभामोम्यतःप्रमाणमात्राव ।

प्रतिकर्मिवाश्मा-मुष्टी-न्यास्तमुष्टी-न-वमातःप्रमातःप्राज्ञम् ॥" बरागचरित, २६/४१

६. स्वभाववादियों का उक्त वाद "इदं वस्तुम् स्वतः एव परिणत-स्वभाव सर्वोपाया-स्वभाववशादनुपजायते । तथाहि—सूयः कुम्भो पथनि पटाराद, तन्मुष्टीरपि

पट उपजायते न घटाराद ।" यदृच्छानु, १ पर गुणरत्न टीका, पृ० १६

७. "अथ सवसिद्ध स्वभावसंस्थानम् वैयर्थ्यमुपैतिविकल्पम् ।

अहन्ताममदोषधर्मत-नरदयस्य विदुषामचित्तानामपि ॥" बरागचरित, २६/३८

८. "स्वयमेव न भाति यद्यपि समं बहिः स्वमयीत काष्ठपारा ।

न हि दातृरपि काष्ठमन्व न हि दूय पतत्रावमस्यप्रेमकोनाम् ॥" बरागचरित, २३/३६

९. "हे भवमाहू न ह्यनु प्राप्तिनयो बन्तुना कार्यकारणभावान्नवा प्रमाणेनाग्रह्यात् । तथाहि—आमूकापि आयते आनूको योग्यारापि आयते आनूक । बह्वे-

रपि आयते बाह्वेरपिकाटादपि ।" यदृच्छानुसंग, १ पर गुणरत्न-टीका, पृ० २६

१०. "अनवरूपानुपादानग्रन्थात्वात्सर्वसत्ताव ।

शक्तस्य श्रवणरूपान्तराणांभाव्यत्वात् सत्कार्यम् ॥" साध्यकारिका, ६

११. "प्रकृतिर्महदादि भाव्यते केवलमव्यक्ततत्त्वान् भूतिमन्वयात् ।

इह कारणतो न कार्यसिद्धिः किम् दृष्टान्तावग्रहता न याति ॥" बरागचरित, २४/४३

ऐसे के पाप पुण्य भी नहीं हो सकेंगे। 'बन्ध' के न होने पर 'मोक्ष' भी संभव नहीं है।^१ चन्द्रप्रभचरित-कार का कहना है कि कापिल मत में आत्मा की मोक्षा कहकर उसे मुक्ति-क्रिया का कला तो मान लिया गया है परन्तु उसके कर्तृत्व को छिपाये की चेष्टा भी की गई है जो अनुचित है।^२ वीरनन्दी के अनुसार प्रधान प्रकृति के बन्ध होने की जिस मान्यता का साम्य समर्थन करता है, वह भी अनुचितगत है क्योंकि साम्य वर्णन में प्रकृति अचेतन मानी गई है और अचेतन का न बन्ध हो सकता है और न मोक्ष। इस प्रकार हम देखते हैं कि जटासिंह नन्दी ने तथा वीर नन्दी ने सांख्य तन्त्र के परिप्रेक्ष्य में पुरुष तथा प्रकृति दोनों के बन्ध तथा मोक्ष की स्थिति को अयुक्तिसंगत सिद्ध किया है।

६. **शून्यबाध**—बीडो दार्शनिकों के एक सम्प्रदाय के अनुसार यह जगत् शून्य-स्वरूप है। अविद्या के कारण इसी शून्य से जगत् की उत्पत्ति मानी गई है। इस वाद पर आक्षेप करते हुए जटासिंह नन्दी का कहना है कि चल-अचल पदार्थों को शून्य की सजा देने से न केवल पदार्थों का ही अभाव होगा, अपितु ज्ञान भी शून्य अर्थात् अबाध-स्वरूप हो जाएगा, जिसका अभिप्राय है ससार के समस्त जीवों को ज्ञानशून्य मानना। ऐसी स्थिति में शून्यवादी तत्त्वज्ञान को ग्रहण करने के प्रति भी असमर्थ रह जाएगा।^३ इस सम्बन्ध में टिप्पणी करते हुए जटाचार्य ग्रह सुभाष देते हैं कि पदार्थों के किसी एक विशेष रूप में न रहने से उस पदार्थों को सर्वथा शून्य मानना अनुचित है, क्योंकि पदार्थ किसी एक रूप में नष्ट हो जाने के बाद भी सत्तावान् रहते ही हैं।^४

७. **क्षणिकबाध**—बीडो के एक दूसरे सम्प्रदाय की इस मान्यता का, कि सभी भाव एव पदार्थ क्षणिक है, लम्बन करते हुए जटासिंह नन्दी कहते हैं कि शुभ तथा अशुभ कर्मों का भेद तब समाप्त हो जायगा। ससार के प्राणी जो अनेक गुणों को धारण करने की चेष्टा करेंगे वे निरास हो रह जाएंगे क्योंकि तब गुण तथा गुणी भिन्न क्षणों में उचित होंगे।^५ प्रधानन्द महाकाव्य में भी क्षणिकबाध की आलोचना करते हुए कहा गया है कि समस्त संसार के ज्ञानादि भी बीडो मतानुसार क्षणिक मान लिये जाने पर स्मरण, प्रत्यभिज्ञा आदि भाव; पिता-पुत्र, पति-पत्नी आदि सम्बन्ध तथा पाप-पुण्य आदि व्यवस्था भी छिन्न-भिन्न हो जाएगी।^६ चित्त-स्तान्तन-ज्ञान की धारा को आत्मा सिद्ध करने की बीडो मान्यता का भी लम्बन किया गया है।^७

८. **नैरात्म्यबाध**—बीडो धर्म के प्रवर्तक महात्मा बुद्ध ने आत्मा का अस्तित्व नहीं स्वीकारा है। जटासिंह नन्दी के अनुसार तब भगवान् बुद्ध की कल्पा का क्या होगा? क्योंकि आत्मा तथा चेतना के बिना कल्पा कहा उत्पन्न होगी? इस प्रकार आत्मा का निराकरण करना स्वयं भगवान् बुद्ध के कल्पाधीन होने के प्रति ही सन्देह उत्पन्न करता है।^८

९. **वैदिक एव वीरान्तिक वैशबाध**—जैसा कि पहले स्पष्ट किया गया है, वेदमूलक ब्राह्मण सत्कृति में पुरुष, ईश्वर द्वारा सृष्टि होने की मान्यता दार्शनिक वाद के रूप में पल्लवित हुई थी। जैस-जैस वैदिक धर्म वीरान्तिक धर्म के रूप में अवतरित हुआ, अनेक देवभक्तियों के साथ सृष्टि का सम्बन्ध जोड़ा जाने लगा। इसी विश्वास के कारण ब्राह्मण सत्कृति में ब्रह्मा, विष्णु, शिव आदि आराम्य देव बन गए।

१. "न बाध्यकर्तृता तस्य बन्धाभावादिद्योतत ।

कथं ह्यकृत्यन्वयेत कुलसाकुलतत्त्विकाः ॥" चन्द्रप्रभचरित, २/८१

२. "मुक्तिस्त्वितिवाः कर्तृत्व मोक्षात्येति स्वयं वक्ष्यते ।

तदेवापह्नुमानं सन्ति न विहृतिं कापिलः ॥" चन्द्रप्रभ०, २/८१

३. "अचेतनस्य बन्धादिः प्रधानस्याप्यनुत्पन्नः ।

तस्मात्कर्तृता पापार्थि पापीयसी मता ॥" चन्द्रप्रभ०, २/८३

४. "वदि शून्यमिव अस्तमस्त ननु विज्ञप्तिरन्वातामृतिः ।

तवभाभमुपागतोऽपि चित्तो विमति केन न भवेत् शून्यमप्युक्तं ॥" बराणचरित, २४/४४

५. "अथ सर्वपदार्थसंश्रयोः सुपरीक्ष्य सतततत्त्वमात्रावात् ।

न च तत्रवति ह्यस्तसु शून्यं पश्चिच्छ विगमे सतो महद्वि ॥" बराणचरित, २४/४५

६. "साधिका यदि सत्य सर्वमात्रा फलसत्यं भवेदहं प्रयातः ।

मुनिना हि दुर्मते च प्रयोगो न च तत्त्वार्थनर्पेति दुर्बलः ॥" बराणचरित, २४/४६

७. प्रधानन्द, ३/१६०-६१

कुलनीयः—मात्रिन् । निरुन्ध साधिकात्म्यादिता निरन्धव वस्तु वयोह दृश्यते ।" प्रधानन्द, ३/१६०

८. चन्द्रप्रभ०, २/८४-८५

९. "नैरात्म्यशून्यसाधिकाप्रवादात् बुद्धस्य लक्ष्यमेव नास्ति ।" बराणचरित, २५/८२

"मूर्धैव मलान्धकमाधिमानी न तस्य बुद्धा ह्यस्तु लक्ष्यसंज्ञा ।" बराणचरित, २५/८३

आठवीं शताब्दी ई०में बरामचरित-कार ने इन सभी देव-सम्बन्धी बातों का सङ्ग्रह किया है।^१ अटसिह नन्दी ने वैदिक देवताओं तथा यज्ञा-पुष्पानों के औचित्य की भी नकारा है।^२ इनके सङ्ग्रह का मुख्य तर्क यह रहा है कि कर्म-सिद्धान्त की मान्यता को उपर्युक्त बाद असिद्ध ठहरा देते हैं। एक वृष्ट व्यक्ति तथा एक विद्वान् व्यक्ति जब एक ही देवता की आराधना से उसकी कृपा का लाभ उठाता है तो निश्चित रूप से उस देवता का महत्त्व भी कम होता है।^३ अनेक वृष्टान्तों द्वारा अटसिह ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि सभी देवता सामान्य मनुष्य की भाँति अनेक प्रकार की नृत्तियों को लिये हुए हैं। इसी प्रकार ज्योतिष्क ग्रहों एवं नक्षत्रों के मानव-जीवन पर पड़ने वाले प्रभाव की भी अटसिह उपेक्षा-भाव से देखते हैं।^४ उनके अनुसार बड़े से बड़े ग्रह तथा नक्षत्र स्वयं ही अपनी रक्षा नहीं कर सकते तो भला दूसरों का ये कितना उपकार कर सकेंगे ?^५

१० सूतबाब—चार्वाक-अनुयायी सूतबाबी कहलाते हैं। इनके अनुसार जीव अब्बा आत्मा नामक कोई सत्ता नहीं है जो परलोक जा सके। शरीर के अतिरिक्त आत्मा जैसी वस्तु को प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा भी नहीं जाना जा सकता। पुष्ट, अन्न, जल आदि के संयोग से जैसे कोई उन्मादिका शक्ति स्वयमेव उत्पन्न हो जाती है वैसे ही सूतबलुष्टय—पृथ्वी, अग्नि, जल और वायु के संयोग से देह-निर्माणायिका शक्ति स्वतः ही उत्पन्न होती है।^६ इस संसार के लोगों को छोड़कर जो पारलौकिक सुखों की ओर आकृष्ट होता है, वह हस्तगत फल को छोड़कर स्वप्नवृष्ट फल की सृष्टि कर रहा होता है।^७ पाप-कर्मों तथा पुण्य-कर्मों का भी कोई औचित्य नहीं।^८ सूतबाबी पृच्छा है कि जिस परस्पर की लोग कपूर-धूप आदि से पूजा करते हैं, तो क्या उस परस्पर ने पहले कोई पुण्य किया था ?^९ वैसे ही एक दूसरे परस्पर पर लोग सूत्रादि करते हैं, तो क्या उसने पहले कोई पाप किया था ?^{१०} अपनी इस प्रकार की तत्त्वमीमासा से सूतबाबी सांसारिक भोग-विलासों को ही मानव-जीवन का लक्ष्य बताता है।^{११}

आत्मा का निषेध करने वाले सूतबादियों की चारणाओं पर आक्षेप करते हुए कहा गया है कि ज्ञान-लक्षण-युक्त जीव शुभाशुभ कर्मों के कारण सुख एवं दुःख को भोगने के लिए समार मे जन्म लेता है।^{१२} जीव के पुनर्जन्म नहीं होने की मान्यता का खण्डन करते हुए कहा गया है कि नवजात शिशु पूर्वजन्म के सस्कारों से ही माता के स्तन-पान की ओर प्रवृत्त होता है।^{१३} सूत-बलुष्टय से जीवणवित्ति की उत्पत्ति होने की असंगत ठहराते हुए अमरचन्द्र सूरि का कहना है कि खाना पकाते समय जर्तन मे अग्नि, जल, वायु तथा पृथ्वी—इन चारों तत्त्वों का संयोग तो रहता ही है, फिर क्या कभी इस वर्तन मे जीव की उत्पत्ति हुई ?^{१४} समार मे रूप-वैचित्र्य तथा गुण-वैचित्र्य तथा सुखों और दुःखों की व्यक्तित्व पर विभिन्नता यह सिद्ध करती है कि पूर्व-संचित शुभाशुभ कर्मों का मनुष्य पर प्रभाव पड़ता ही है।^{१५}

११. मायावाद—पदानन्द महाकाव्य मे लिखित प्रस्तुत मायावाद शकाराचार्य के मायावाद से संबंधित है। मायावादी की यह मुख्य ध्यापना है कि समार मे कुछ भी तात्त्विक नहीं है। दृश्यमान सम्पूर्ण जगत् माया से आच्छादित है तथा स्वप्न एवं उच्छ्रजान की भाँति

१. बरामचरित, २४/२२-२५

२. बरामचरित, २६/२२-२६

३. "पयसायन लाजगिठपिण्ड वण्डन प्रतिश्रुयते च यत् ।

न परानर्गल कथ विभक्ति धनगुणा-पत्र देवतरु गम्भात् ॥" बरामचरित, २४/२७, २४/२३-२४

४. "रक्षितप्रममोः धर्मादा पृथीत्यवमम-प्रममिणम् ।

विशुषा च दोग्रानां नमीष्य मनिमाताः।।वियेष् हस्तबादम् ॥" बरामचरित, २४/२६

५. बरामचरित, २४/३२-३३

६. "संयोगवद्भ्यो गृहपितृश्रान्तीनामादिकम्पा मङ्गलनिवद् भूयम् ॥" पद्या०, ३/१२३

७. विहाय भोगविहङ्गाकनगाना, किमेतं यत् परलौकिकायां ।

प्रत्यक्षपारिवर्षिक-रोम्भनायिय स्तनागुत्सवात्यकनस्पृहा इहा ॥" पद्या०, ३/१२१

८. "ममोऽप्यधर्मोऽपि न मौल्यदुःखोऽपि विना जीवविमो बधुपुत्रवत् ॥" पद्या०, ३/१२४

९. "कपूरकृष्णानुसुषुप्तपुनः, सम्पुञ्जत पुण्यमकारि तेन किम् ॥" पद्या०, ३/१२५

१०. "शाश्वत परस्परपरि मातवर्चनैवेत्यस्मै कसौ मुखपरीक्षमप्रा ।

यद् रज्यते घूर्णकृते च खण्डयते सवस्त्रते पापमकारि तेन किम् ॥" पद्या०, ३/१२६

११. "सावि. मुख खलनु निमंय विधुर्मरारोमावतिवृत्तिकागम् ॥" पद्या०, ३/१२६

"साव्यापि भोक्तव्यमृतापमानि च येदाति येदाति यसाचि प्रमो ॥" पद्या०, ३/१२७

१२. पद्या०, ३/१३०-३१

१३. "तज्जातमात्रः कथमर्थको भूत तस्य जनन्या यत्न निवेद्यम् ?" पद्या०, ३/१४४

१४. पद्या०, ३/१४६-४७

१५. पद्या०, ३/१४३-४५

अथर्थात् है।¹ संसार के सभी सम्बन्ध और पुण्य-पाप की व्यवस्था भी मिथ्या ही है।² मायावादी इस लोक में उपलब्ध सुखों से ही सम्पुष्ट रहने का उपदेश देते हैं तथा तपस्वियों आदि द्वारा पारलौकिक सुखों की प्राप्ति भ्रम मानते हैं।³ दुष्टात् द्वारा अपनी मान्यता को स्पष्ट करते हुए मायावादी कहता है कि एक भूपास मुंह से मांस के टुकड़े को डबाते हुए नदी-जल में डाली देती हुई मछली को पाने के लिए सफा तथा मांस के टुकड़े को नदी-तट पर ही छोड़ आया। परन्तु मछली जल के अन्दर बस गई और मांस का टुकड़ा भी गृध्र झपटा मारकर के गया।⁴

मायावादी के तर्कों का खण्डन करते हुए कहा गया है, संसार में वस्तु-सत्ता का अपलाप नहीं किया जा सकता है क्योंकि असत् वस्तु से कार्य-सम्पादन कैसे ही असम्भव है जैसे कि स्वयम्भूत वस्तु से प्रयोजन-सिद्धि।⁵ मायावाद के अनुसार इहलौकिक सुखों को पुण्यार्थ मानना और पारमार्थिक सुखों को हेतु बताना उन्मत्तावस्था का द्योतक है।⁶

१२. तत्त्वोपप्लवबाध—वीर नन्दी कृत चन्द्रप्रभञ्जित में इस बाद का 'आत्मिकागममाश्रित' के रूप में उल्लेख आया है।⁷ तत्त्वोपप्लवबादी चार्वाको से भी एक कदम आगे थे। चार्वाक कम से कम चार भूतों तथा 'प्रत्यक्ष' प्रमाण को तो मानते थे, परन्तु तत्त्वोपप्लवबादी इन सब पदार्थों को भी अस्वीकार कर देता है। अथर्थात् कि 'तत्त्वोपप्लवसिंह' में दत्त बाद की विशेष चर्चा आई है। तत्त्वोपप्लवबादी जीव और अजीव की तार्त्विक स्थिति का ही अपलाप करते हैं, फलतः जीव के धर्म-अधर्म, बन्ध-मोक्ष आदि स्वयं ही बाधित हो जाते हैं।⁸ चन्द्र-प्रभञ्जित में इसी तथ्य को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि बन्ध-मोक्ष आदि धर्म-धर्मों पर ही अवलम्बित हो सकते हैं, परन्तु जब जीव ही असिद्ध है तो उसके धर्मों की चर्चा करना व्यर्थ है।⁹ तत्त्वोपप्लवबादी की मान्यता है कि जीव-अजीव आदि तत्त्व पुरातन मनोवृत्ति के परिणाम-स्वरूप जीवित्वहीन हो चुके हैं, ठीक वैसे ही जैसे पुराने वस्त्र को तह को मोलते समय वह जीर्ण-शीर्ष अवस्था में ही छिन्न-भिन्न हो जाता है, वैसे ही जीव-अजीव आदि तत्त्ववादियों की मान्यताओं की विचारने पर छिन्न-भिन्न हो जाती है।¹⁰

तत्त्वोपप्लववादियों की उपर्युक्त मान्यताओं का खण्डन करते हुए कहा गया है कि संसार के सभी प्राणियों को प्रत्यक्ष-अनुभव द्वारा सुख-दुःख का स्वसंवेदना यह सिद्ध करता है कि जीव की सत्ता होती है।¹¹ ज्ञान स्वसंवेदी नहीं, बल्कि इसका ज्ञानने के लिए किसी दूसरे ज्ञान की आवश्यकता होती है—इस प्रमाण-सम्बन्धी अनवस्था-बोध की सभावनाओं का निराकरण करते हुए कहा गया है कि ज्ञान वेद्य एव वेद्यक दोनों हैं।¹²

इस प्रकार जैन संस्कृत महाकाव्य के लेखकों ने भारतीय दर्शन की अनेक विवादपूर्ण मान्यताओं की युगानुसारी तर्क-शैली में पुनर्विवेचना की है। महाकाव्यकारों का मुख्य उद्देश्य यह रहा है कि वे जैन दर्शन की युगीन प्रवृत्ति के अनुरूप विभिन्न जैनतर बादो की स्वाध्यायी पृष्ठभूमि में व्याख्या कर सकें। उन्होंने अनेक दर्शनों की मान्यताओं का यद्यपि खण्डन किया है, तथापि वे सिद्धान्तलत यह भी स्वीकार करते हैं कि उपर्युक्त बादो की विभिन्न नवो अथवा दृष्टियों के रूप में अनेकान्तवादी तर्क-पद्धति में स्थान दिया जा सकता है। जैन दार्शनिकों की अनेकान्तवादी एव स्वाध्यायी इसी चेतना के पीछे सत्यावबोध का वह आग्रह छिपा हुआ है जिसके अनुसार प्रत्येक वाद के मन्थन से ही सत्य के दर्शन होते हैं—बाये बाये जायते तत्त्वबोध। भारतीय दार्शनिकों ने भी यह मुक्त कण्ठ से स्वीकार किया है कि असत्य के मार्ग पर चलते हुए भी सत्य तक पहुँचा जा सकता है—असत्ये ध्वनंति स्थित्वा तत्सत्यं समीहते।

१. "महोपासि ग्राह न तत्त्व किमप्यस्त्य मांयमहो विमुच्यते।

विलास्यमान निश्चित चराचर स्वप्नेन्द्रजालादिनि विषास्यते ॥" पद्या०, ३/१६६

२. "नित्यो युक्त पुण्यमुपुण्यमात्यज पिता कसल रमण; परो निज।

इत्यादि यद्यप्यहंकार इत्यसौ किञ्चित् पुनश्चञ्चलति तैर्वात्त्विकम् ॥" पद्या०, ३/१६७

३. पद्या०, ३/१६६

४. "माह तदन्ते परितुष्य नम्यो की नीनेपसम्भाव सपुत्राविति।

नीनो बलात् प्रविशेत् सत्वर वास च गुम्हो हर्तति स्व.तद् यथा ॥" पद्या०, ३/१६६

५. पद्या०, ३/१७१

६. पद्या०, ३/१७२

७. "केचित्पितृ यत ग्राहूनास्तिकायमवाधिताः ॥" चन्द्रप्रभञ्जित, २/४४

८. "अजीवश्च कथं जीवापेक्षस्तस्याप्येव भवेत् ॥" चन्द्रप्रभञ्जित, २/४५

९. "कथं च जीवधर्मः स्थूयन्मनोवायव्यतः।

अति यमिणि धर्मा हि भवन्ति न तत्त्वये ॥" चन्द्रप्रभञ्जित, २/४६

१०. "सम्मादुगच्छतु सर्वं तत्त्व तिष्ठतु ननुतम्।

प्रसार्यमाण जलथा शीर्षंते जीवंचलत्तवम् ॥" चन्द्रप्रभञ्जित, २/४७

११. "प्रतिजानतु यदो जीव स्वसंवेदनागोचरः।

मुञ्चतु क्षान्तिपर्यविराफातः प्रतिभासते ॥" चन्द्रप्रभञ्जित, २/४५

१२. "न चास्त्वस्वित ज्ञान वेद्यत्वात्सत्ताविति ॥" चन्द्रप्रभञ्जित, २/४६

Kundakunda on Sāṃkhya-Puruṣa

Dr. Shiv Kumar

Kundakunda occupies a unique position in Jaina tradition. His early date, the authoritative character of his works, the utility of his writings equally for all spiritual minded persons monks or laymen, Jaina or Non-Jaina, are some of the important features which raise him to the place of honour in the arena of Indian philosophy. His writings carry still more importance for history of Indian philosophy specially the Sāṃkhya system. At his age the philosophical doctrines of the Sāṃkhya were crystalised. However, the early works of Sāṃkhya are in oblivion and we know very little of the Sāṃkhya theories before Īśvarakṛṣṇa. Kundakunda's exposition of Sāṃkhya presents a picture of pre-Īśvarakṛṣṇa Sāṃkhya. His exposition is significant for the reconstruction of pre-Īśvarakṛṣṇa Sāṃkhya. The points of criticism raised by the early authors like Kundakunda surely help in the further clarification of the Sāṃkhya thought. The present paper purposes to study Kundakunda's comments on the Sāṃkhya concept of *Puruṣa* with the above view point.

Kundakunda finds following faults in the Sāṃkhya-explanation of the nature of *Puruṣa*.

The Sāṃkhyas do not hold that the molecules of *karmans* change into various modes of *karmans*. Therefore, Sāṃkhya theory implies the non-existence of worldly state and transmigration of soul.¹ The same defect will further result if it is again supposed that the soul does not undergo emotional modifications like anger, etc.²

Kundakunda further finds fault with the theory that agency of all kinds belongs to *Prakṛti* and the *Puruṣa* is ever free, eternal, non-agent, not liable to any change and contamination. According to this theory *Puruṣa* is bound by *karmans* and the *karmans* are done and belong to *Prakṛti*, though the experiencing entity is the *Puruṣa*.³ It implies that the acting entity and the entity experiencing the fruits of the *karmans* are different and, hence, the acting agent will not enjoy or suffer for the acts. Consequently, it will leave no utility for the prescription of ethical discipline. No one will suffer for the sin of co-habiting with other's wife because the soul, the experiencing entity, is not involved in such an act. The karmic material in man creating or longing for woman belongs to *Prakṛti* and the karmic material in woman longing for man also belongs to *Prakṛti*. *Prakṛti* is not an experiencing entity.⁴ Similarly, no one will experience the fruit of killing

1. 'कार्यसंशयुः कार्यविभवानामनु कार्यभावेन ।
संसारस्याभावः प्रवर्तते साध्यत्वमपि वा ॥,' *Samayasāra*, Kashi, 1950, 117
2. 'अपरिवर्तमाने हि स्वयं जीवे कोऽपिचित् कार्यैः ।
संसारस्याभावः प्रवर्तते साध्यत्वमपि वा ॥,' *Samayasāra*, 122
3. 'एवं साध्यावस्थे दे दे तु प्रत्ययानीयं भवता ।
देवान् प्रकृतिः कपोलानामपि कारकाः सर्वे ॥,' *Samayasāra*, 340
4. *Samayasāra*, 335-37

others. The act of killing someone is the karmic material belonging to *Prakṛti* and the act of being killed also is the karmic material belonging to *Prakṛti*.¹ Therefore, the experiencing entity, viz., the *Puruṣa* is not affected at all.

Kundakunda's record of Sāṃkhya presents the pre-*Īśvarakṛpṇa* stage of Sāṃkhya. On account of the non-availability of some work of that period we have no evidence to test the veracity of the account. The fundamental position of Sāṃkhya recorded by Kundakunda that *Puruṣa* is not an agent; the agency belongs to *Prakṛti* is in accordance with the Sāṃkhya position.² The Sāṃkhyas emphatically maintain that *Puruṣa* is inactive, though an experiencing entity.³ The Sāṃkhyas further emphasize as expressed by Kundakunda, that agency belongs to *Prakṛti*. Kundakunda, in accordance with the Jaina doctrine, assigns independent status of a category to *karma* and thinks that the karma-molecules should be regarded as causing some mode of *karmans* while the self undergoes emotional modifications. When Kundakunda states that the Sāṃkhyas do not believe in it; it implies that it is the presupposition of the Jainas while the Sāṃkhyas do not accept it. According to the Sāṃkhyas, *karmans* are not an independent category. It can be reduced by them to the substratum of activity through the maxim of non-difference between act and the agent. In case of an embodied being, according to the *Sāṃkhyasūtra*,⁴ agency belongs to *Ahaṃkāra* which, according to Vijñānabhikṣu, represents the internal organs.⁵ It is again right to say from Sāṃkhya point of view that the soul does not undergo any psychic change.

No post-Kundakunda Sāṃkhya author has tried to alleviate these objections. It will worthwhile, therefore, to evaluate them from Sāṃkhya point of view. The Sāṃkhyas do not consider acts as molecules or having substantial existence. The acts cast their impressions on *Buddhi* and these impressions determine *Puruṣa*'s future state of birth. In worldly existence *karmans* are erroneously ascribed to *Puruṣa*. Even though *Puruṣa* may appear active, yet he is not really so.⁶ Activity is falsely attributed to him due to his association with *Buddhi* just as a brahmin being taken up along with the thieves is falsely considered to be a thief.⁷ He can only be metaphorically considered to be active just as the lord of warriors is metaphorically called a warrior.⁸ The *Yuktidīpikā* remarks that activity may be of seven kinds and *Puruṣa* does not have any of them. (i) It does not ascertain the objects through its contact with the external and the internal organs. (ii) It does not attain the state of subordination or principal through the qualities in the form of consciousness, etc., to the three *Gunas*. Thus, *Puruṣa* does not act with the *Gunas* as woman and a boy. (iii) It does not employ anyone to activity while situated at one place just as the one who sets a charriot, a cart or a machine in motion. (iv) It does not produce anything from itself like a lump of clay. (v) It does not act upon something like a potter. (vi) It does not get something done through mere order just as juggler. (vii) It does not produce something jointly like mother and father.⁹ The *Yuktidīpikā* further observes that *Puruṣa* cannot be active because it is conscious

1. 'कस्मान्न कौञ्चि जीव उपधातकोऽस्ति युष्माकमप्येते ।

यस्मात्कर्मैव हि कर्म हृन्तीति भवितव्यम् ।', *Samayasūtra*, 339

2. *Sāṃkhyakārikā* (with *Tattvakaumudī*), Delhi, 1967, 19.

3. *Sāṃkhyakārikā*, 11

4. 'बहुधा कर्तुं न युज्यते', *Sāṃkhyasūtra* (with *Pravacanabhāṣya*), Delhi, 1977, 6:54

5. 'बहुधा', न एव कृत्वाम्,..... नैकस्वैवान्त कर्तव्यस्य कृत्वामन्तेषां चेत ।', *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*, 6:54

6. *Sāṃkhyasūtra*, 1:164

7. *Mātharavṛtti* (with *Jayamaṅgalā*), Varanasi, 1920, 20

8. 'यथा स्वामी स्वयमयोदायि सोधयःसद्योताम् योदेति व्यवस्थिते, यथा पुष्कोऽप्युपचारेण कर्तेति ।', *Jayamaṅgalā*, 20

9. *Yuktidīpikā*, Delhi, 1971, 19

in nature while activity is observed in unconscious objects only. Moreover, *Puruṣa* is pure and unmixed in nature and, hence, the activity is not possible in him. Activity is observed only in the objects which are mixable in nature as is the case with milk.¹ It suggests that the Sāṃkhya admit contrast or opposition between conscious and unconscious and when the unconscious element is supposed to be active on account of its very constituents, the conscious principle is supposed to be inactive. The Sāṃkhya hold that *Puruṣa* is above all kinds of agency to retain its immutability and eternity. Agency involves some change and the change ultimately amounts to non-eternity. Though the *Prakṛti* is accepted by the Sāṃkhya as eternal even though liable to change also, but such a case is not possible with *Puruṣa*. Change is possible in case of an object having form and shape but *Puruṣa* is not so. Moreover, agency may be understood as producing something from itself or inducing others to activity. The former is not possible because *Puruṣa* is formless and unproductive, and the acceptance of second will lead to the further absurdities of admitting in *Puruṣa* the desire, aversion, effort, volition, etc., as also the power of inducing others to activity. Since no activity is possible in case of *Puruṣa*, the doership is also negated in him. In this way logically speaking from Sāṃkhya point of view the acts cannot bring any change in *Puruṣa*. Therefore, all types of reactions to *karmas* are negated in case of *Puruṣa*.

The crux of the problem lies in the supposition of the Sāṃkhya that inspite of its non-agency *Puruṣa* is the experiencer of results of the acts done by *Prakṛti*. This, according to Kundakunda involves various absurdities. The major defect is that there remains no cause to bring *Puruṣa* to worldly state. Further, it leaves no scope for the prohibition of transgression of ethical conduct. If *Puruṣa* is not an agent, there remains nothing to make him *bhoktā*. It is unreasonable to suppose that one experiences the result of the acts done by the other. The absolute uncompromising dualism of Sāṃkhya allowing no scope for any change in soul in empirical stage exposes Sāṃkhya for such a criticism. The Sāṃkhya justify their theory on the basis of common experience. *Puruṣa* experiences the result of the acts though not doing the acts thinking itself identical with or owner of *Buddhi* which is the real agent just as the result of victory or defeat of the soldiers is experienced by the king when the king considers himself identical with or owner of the soldiers.² The case is further exemplified as *Puruṣa* though inactive experiences the result done by other entity just as the king enjoys the grains grown by others.³ The *Jayamangalā* states that *Puruṣa*, though inactive, is the enjoyer as a child, fire or a tree are enjoyer though doing nothing for themselves.⁴ As a matter of fact, *bhoga* in real sense is not possible in *Puruṣa*. *Puruṣa* is devoid of all physical and mental faculties required for it. Hence, he is considered to be an *experienter* only as inactive spectator. Therefore, earlier authors of Sāṃkhya-Yoga like Īśvara-kṛpṇa⁵ and Vyāsa⁶ explain experience through *Puruṣa*'s proximity or contact with *Buddhi*, through which the *Puruṣa* develops in himself a sense of pleasure or pain arising of the real experience by *Buddhi*. Due to its contact with *Buddhi* which is real enjoyer *Puruṣa* considers itself an owner of *Buddhi*'s activities and experiences pleasure or pain really situated in *Buddhi*. Here, process of *Puruṣa*'s experience remains unexplained.

1. 'कथमस्य निमित्तद्वयमिति चेत् ? चीनयात् । ... किंच अनाभिव्यक्तस्थानम् ।' *Yuktiāpikā*, 19

2. 'ते च यतस्ति यतस्याना. दुष्टे व्यपदिश्यन्ते । स हि तत्कलस्य भोक्तेति । यथा जव वराजयो या योद्धुं यतमानः स्वांमनि व्यपदिश्यन्ते ।'

Yogabhāṣya, Varanasi, 1970, 12:4

also : *Sāṃkhyatattvakaumudī*, 62

3. 'भक्तुंरपि कर्तापभोगोऽन्नाद्यस्तु', *Sāṃkhyasūtra*, 1:105

4. 'वायुहृतास्तस्य स्वयमकुलानां यथा हि भोक्ताः ।

दुष्टोऽपि विषयकलानां स्वयमकुलानां तथापि भोक्ता ।', *Jayamangalā*, 19

5. *Sāṃkhyakārikā*, 20

6. 'चित्तमवकाशमधिकस्य समिधिमालोपकारि दुष्टत्वेन स्वयं भवति दुष्टस्य स्वापिन् ।', *Yogabhāṣya*, 1:4

Vācaspati-mīśra¹ introduces his theory of single reflection and Vijñānabhikṣu² of double reflection to explain it. According to the former *Puruṣa* is reflected into *Buddhi* and according to the latter the *Buddhi* having *Puruṣa*'s reflection is again reflected back into *Puruṣa*. It implies that the *bhoga* of *Puruṣa* is different from that of *Buddhi*. The *bhoga* understood in common parlance can be divided into two stages in Sāṃkhya. In the case of experience of taste, for example, the physiological organ of taste conveys its impression to *Buddhi* which assumes a state abounding in *Sattva*, *Rajas* and *Tamas* in accordance with the nature of the object. This is real *bhoga*. *Puruṣa* situated in contact with *Buddhi* as a witness feels himself the owner of the feeling. This is the *bhoga* of *Puruṣa*. *Puruṣa* develops this feeling as long as his sense of ownership is not dispelled by true knowledge of his unrelated nature.

Here also a question naturally arises if experience of *Puruṣa* is not real why *Puruṣa* is considered to be an enjoyer and not an apparent enjoyer as is the case with its being active. The real position of Sāṃkhya remains that the characteristics not demanding some change are supposed to really belong to *Puruṣa* while the others requiring some deviation from the real nature are negated in him. It clarifies why *Puruṣa* is not an agent, but is an experimenter. The sufferings due to committing sin are actually experienced by *Buddhi* which accompanies *Puruṣa* as long as he is bound. The impressions of past acts—good or bad are stored in *Buddhi* while *Puruṣa* enjoys or suffers only through its association with *Buddhi*. The Sāṃkhyas can thus alleviate the objection raised by Kundakunda that the experience of suffering through transgressing the moral conduct cannot be satisfactorily explained in Sāṃkhya. As a matter of fact all experiences are unreal from *Puruṣa*'s side but seem to be real due to ignorance. This is precisely bondage. When this notion is dispelled, *Puruṣa* gets liberation.

The above discussion is concluded with the following remarks. Sāṃkhya is very close to Jainism in metaphysical position but some presuppositions of the two system introduce such differences. The Jainas consider *karmans* as molecules affecting the soul while the Sāṃkhyas consider *karmans* to be the functioning of *Buddhi*. According to Jaina metaphysics soul reacts to the *karmans* and becomes the object of *vyavahārānaya*, while according to the Sāṃkhyas there is no fundamental difference in *Puruṣa* in its *vyāvahārika* state from the *pārmāthika* state. Even in body *Puruṣa* remains uncontaminated and without change. The above defects may apply to Sāṃkhya if the whole situation is viewed in light of Jaina metaphysics, but the Sāṃkhyas may alleviate them in their own way, which may not be acceptable to the Jaina position. At the present state of our knowledge we cannot rise above certain presuppositions to explain the metaphysical problems, and hence the objections. Kundakunda has suggested the drawbacks in uncompromising absolute dualism of Sāṃkhya, which serves as a guideline for later authors. No Sāṃkhya text tries to alleviate these objection from Sāṃkhya point of view. It adds to the credit of Kundakunda that his discussion of the nature of *Puruṣa* presents picture more vivid than that presented by Sāṃkhya authors themselves.

1. *Sāṃkhyatattvakaumudī*, 5

2. *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*, 1187

Some Less Known Verses of Siddhasena Divākara

Prof. M. A. Dhaky

The illustrious Jaina epistemologist, dialectician and poet of the calibre of Kālidāsa, namely Siddhasena Divākara (c. late 4th-early 5th cent. A.D.), had produced more than what today is extant. Among his lost works was the treatise on Jaina logic, the *Nayāvatāra*¹; a sentence perhaps from this very work² is cited by Sīrha Sūri kṣamāśramaṇa (c. A.D. 625-675) in his commentary³ on Mallavādī kṣamāśramaṇa's *Dvādaśāra-nayacakra* (c. mid 6th cent. A.D.).⁴ And although his 20 *dvātrīṃśikās* in Sanskrit are available (from the alleged 32⁵), the existence of some of the unavailable can be inferred from the quotations therefrom by other writers.

The *Siddhasena-carita* inside the *Prabhāvaka-carita* (S. 1344/A.D. 1278) of Prabhācandrācārya of Rāja-gaccha⁶ gives a legendary account of Siddhasena, the account at best can boast to contain only a few fragmented facts that could be historical.⁷ Among the significant data preserved in this work are a few quotations whose utterance is ascribed to Siddhasena Divākara, though these are not traceable inside his currently known works.

Among such verses are the following which he is alleged to have composed in praise of, and recited before, king Vikramāditya (probably Candragupta II, A.D. 382-415) :

अपूर्वेषु अनुविष्टा भवता विविक्ता कृतः ।
मार्गलोच. समयेति युगो याति विपन्नरम् ॥
अग्नी पानकरकायाः सप्तापि जलराशयः ।
यद्यसोराजहसस्य पञ्जरं भुवनत्रयम् ॥
सर्वदा सर्वतोऽस्तीति विध्या संस्तुयसे नृपैः ।
नारयो लेखिरे पृष्ठं न वक्षः परयोचितः ॥

1. Cf. Muni Jambuvijaya (editor), *Dvādaśāra-nayacakram*, pt. 1, Bhavanagar, 1966, Preface (Sanskrit) p. 10 and Introduction (Gujarātī) p. 48.
2. अस्ति-भवति-विद्यति-वसति-वसंतयः सन्निपातपठः सप्तार्चाः इत्यभिधेयेत्युक्तत्वात् सिद्धसेनहुरिष्टा ।
3. Jambuvijaya : *Dvādaśāra-nayacakram*, p. 324.
4. The style of the phrase under reference does remind of Siddhasenācārya.
5. The medieval and later medieval *prabandhas* and *caritas* so ever. There are at present no means available to confirm or contradict their statement.
6. Ed. Jinavijaya Muni, Singhi Jaina Series, No. 13, Ahmedabad-Calcutta, 1931.
7. I am discussing this question at some length in my paper "Was Siddhasena Divākara Yīpanya ?"

अथैकमेकैवः सुमुखो विविक्त्वया ।
इति हि त्वत्वं ते नस्ति राक्षन् विविक्त्वया ॥

These verses do not figure in Siddhasena's *Gupavaca-dvātrīṃśikā* (Dvā. 11) which evidently is addressed to a king.¹ The style of the aforementioned verses apparently is pre-medieval. They do possess wit, strength, kick and dynamism not unlike those that characterise stanzas in some of Siddhasena's known *dvātrīṃśikās*. However, these verses are today not traceable in other known sources which otherwise show familiarity with one or the other of his works.² Under the circumstances Siddhasena's authorship of the verses can genuinely be doubted. Indeed, there were in the past several pre-medieval Sanskrit poets possessing considerable skill and virtuosity. And the medieval *prabandha*, *kathānaka* and *carita* writers possessed strong propensity for picking up quotable quotes from various sources and different authors and, regardless of the period, style and provenance, used them depending on what the situation demanded ! The case of the above-cited verses must, therefore, be kept open, even when one may grant the possibility of their being the product of Siddhasena Divākara.

The *Prabhāvaka-carita*, at one other place, introduces four verses in the context of Siddhasena,³ which, judging by their style, cadence, content and colour can be unhesitatingly hailed as coming from the pen of none else but Divākara :

प्रकाशितं यथैकं त्वया सम्यग्भारमयम् ।
समरेरपि नो नाथ परतोबाधिर्वैरुतथा ॥
विद्योतयति वा लोकं यथैकोऽपि निराकारः ।
समुद्रगतः समुद्रोऽपि किं तथा तारकागलः ॥
त्वद्भावयतोऽपि कैवाचिन्दबोध इति मेऽद्भुतम् ।
आनोर्मयिभयः कस्य, नाथ नालोकहेतव ॥
न चाद्भुतमुद्भूतस्य, प्रकृत्या क्षिप्तचेतसः ।
इच्छा क्षपि तमस्तेन भासन्ते भास्वतः करा ॥

However, the *Prabhāvaka-carita* is a work of a date late in the medieval period, for permitting an indubitable conclusion, a definite evidence for the indicated attribution from an earlier and a more reliable source is needed. For the first two verses the evidence comes from the *Dharmopadesamālā-vivaraṇa* (S. 905/A.D. 859) of Jayasinha Sūri.⁴ The author quotes these verses as of Siddhasena Divākara's by an unambiguous qualificatory statement to the effect :

1. For detailed discussion, see Charlotte Krause, "Siddhasena Divākara and Vikramāditya," *Vikrama Vohra*, Ujjain, 1948, pp. 213-280. Pt. Hiralal Jain wrote a paper in Hindi in which he places Siddhasena Divākara exclusively in Candragupta II's time instead of his predecessor Samudragupta as well as Candragupta II as was done by Krause : Cf. "A contemporary Ode to Chandragupta Vikramāditya", *Madhya Bhārati*, No. 1, Jabalpur University, Jabalpur, 1962.
2. Perhaps the nature and content of these stanzas are such that the Jaina writers hardly had use of them in their commentatorial writings.
3. *Jinavijaya Muni*, p. 59.
4. *Ed.* Pt. L.B. Gandhi, Singh Jaina Series, No. 28, Bombay, 1948.

Jayasinhha Sūri—disciple of Kṛṣṇarāji—is a pre-medieval writer who wrote his *vivarṇa* some 419 years before Prabhācandrācārya. There can, then, be absolutely no doubt that what he quotes is genuine Siddhasena.

The authenticity of the next two verses is upheld by an authority no less than Yākinisūnu Haribhadra Sūri (active c. A.D. 745-785). In his *Avāśyaka-vṛtti* (C c. A.D. 750) he cites those very verses as from *Vādimukhya*.¹ By 'Vādimukhya', at two other occasions, he also had meant Mallavādi Sūri and Samantabhadra,² the former a Śvetāmbara logician and dialectician (earlier referred to) and the latter his counterpart of the Digambara sect. However, in these latter two cases he specifically alludes to their names as well. In the case of the third "Vādimukhya", referred to in the above context, Haribhadra offers no such nomenclature clarification, and, in this case, by *reductio ad absurdum*, the "Vādimukhya" has to be a third person, very plausibly Siddhasena Divākara. That it must be so is supported by another reference, in Haribhadra Sūri's *Prajñāpāda-sūtra-tīkā* (*Pradeśayākhya*), where he quotes a verse by "Vādimukhya,"³ which is verse 13 in Siddhasena's *Dvātrīṃśikā* 2. That Siddhasena Divākara was the author of these aforementioned four exquisite verses cited in the *Prabhāvaka-carita*, is thus beyond doubt established.

The *Dharmopadeśamālā-vivarṇa*, after the first two verses, quotes the following one and not those two quoted in the *Prabhāvaka-carita*:⁴

त्वन्मत्स्यसुखबाह्यान्तं सर्ववैकाल्यवादिनाम् ।
आत्मापिमानस्यवाना प्र(स्व)ष्ट स्टेन बाध्यते ॥

The style of this stanza surely is in agreement with that of other verses of Siddhasena. The question arises whether all the 4+1=5 verses discussed in the foregoing originate from the same *Dvātrīṃśikā*, separate *Dvātrīṃśikās*. This problem cannot at present be resolved. Hopefully, some day the lost ones will come to light from some uncombed area when we possibly can identify the original lodgment of the verses under reference in Divākara's productions. Till then we may at least cherish these verses as a precious small addition to our Siddhasena possessions.

SUPPLEMENTUM

As an after thought, and indeed with some hesitance, I would suggest that, if the verses beginning from *Apūrvayan dhanurvidyā* could be by Siddhasena Divākara, as they do not seem unlikely, they may have formed the part of the *Gūṇavacanadvātrīṃśikā* which today contains 28 verses, falling short by 4 more for making it a complete *dvātrīṃśikā*. How far the former verses fit in the *Gūṇavacana*, and, if they do, where exactly their position could be is a point that can be settled by experts on Sanskrit poetics.

While searching for more verses by Siddhasena, I came across one more; it is possibly from one of his hitherto unknown *dvātrīṃśikās*. The verse graphically describes, as it seems, the condition of a bad

1. Cf. Mohanlal Mehta, *Jaina Sāhitya kā Bṛhad Itihāsa*, pt. 3 (Hindi), Parshwanath Vidyashram Series, No. 11, Varanasi, 1967, p. 375, for quotation.
2. Cf. H.R. Kapedia (ed.), *Anekāntajayapratīkā*, Vol. II, Gacwad's Oriental Series, No. CV, Baroda, 1947, Introduction, pp. LC, LCV1 and LCVH.
3. Mehta, *Jaina Sāhitya*, p. 370.
4. Gandhi, p. 37.

speaker in the assembly of erudites :¹

तथा षाट्: श्रीसिद्धसेविनस्करपादाः

स्वेवं समुद्रहृति जूम्भपातनीति
निद्रायते किमपि जल्पति इत्युक्त्यम् ।
आशा विमोक्तवति सं पुनरेव आशी
पुनानिपुत इव दुर्बलः सत्पायाम् ॥

Since this verse does not figure inside his known *dvātrīṃśikā*, it may have belong to a *dvātrīṃśikā* treating the theme of *sabhā* and *sabhdāśada*.

This verse has been quoted by Jinaprabha sūri of Kharatara-gaccha in his *Kātantra-Vibhrama-tikā* (S. 1352/A.D. 1296), as of Siddhasena Divākara. The style, tone, proclivity, cadence and cunning doubtless are of Siddhasena Divākara. A diligent search inside the Jaina literature, particularly inside the āgamic *cūṛṇa*, *vyttis*, *śikā*s, and of course *kathānakas*, *caritas*, *Prabandhas* as well as *subhāṣita*-anthologies and works on poetics is likely to reward with the discovery of some more such stanzas. For Siddhasena's compositions glitter like jewel in any corner they lie hidden or undetected. They cannot be missed, nor can they be mistaken as anybody else's, by a perceptive eye.

1. Comp. Muni Shri Punyavijayji, *Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Jaisalmer Collection*, L.D. Series, 36, Ahmedabad, 1972, p. 207

The Style of Writing for Debate in Indian Philosophy

Sh Bishan Swarup Rustagi

The metaphysical truths, such as : "Brahman" or supreme soul, "Samsāra" or transmigration etc. are almost impossible to inquire. But, Indian scholars i.e. Rsis and Munis explored many ways for such inquiries. One way was to organise "Debates". The debates have been exhaustively dealt with in the "Nyāya-sūtra" of Nyāya philosophy. According to them the debate is called as ; Kathā. The "Kathā" or debate is of three kinds : Vāda, Jalpa and Vitanḍā.

Vāda : The main business of "Vāda" (discussion) was to ascertain the metaphysical truths, therefore, it rarely included the controversial subjects. Generally, "Vāda" took place between a preceptor and his pupils and occasionally took the shape of a conference, including some "Prāśnikas" or doubters. In this "Vāda" own thesis is established by the evidences, the thesis of the opponent is refuted by the logic, but constant according to the dogma of the comparants and also consists all of the five-membered syllogism.¹ The discussion between Naciketas and Yama in "Kāthopanīsat" is an example of "Vāda".

Jalpa : A debate, organised between the representatives of rival schools, to discuss the controversies for effect and victory, is called "Jalpa" (wrangling). In this, contestants depend upon the false means, like : Chala (quibble), Jāti (futile objection) and Nigraha-sthāna (point of defeat), other than the evidences and logic.² The discussion between Yājñavalkya and other scholars, which took place in the court of Janakarājā, is described in Bhṛadāraṇyakopaniṣat as "Jalpa".

Vitanḍā : When the above said "Jalpa" converted into discredit and repudiate the rival's dogma and tenets as a main object of the contestants, without any direct effort to justify and fortify his own, is called "Vitanḍā" (cavil).³ The repudiation of "Advaitic Upādhi" of "Māyāvāda" and "Mithyāvāda" by Śrī Madhva are known as "Vitanḍā".

In "Jalpa" and "Vitanḍā" the principle aim was to achieve effect and victory, therefore, the learned, impartial and unbiased interrogators were made compulsory to attend such debates with the rights to cross-question both of the parties and give the right judgement.

The 'Caraka-saṁhitā', a famous Āyurvedic work, also gives a detailed discussion about the debates.⁴ The word "Saṁbhāṣā" is used for "Debate". It is divided into two parts : Sandhāya-saṁbhāṣā and Vighraha-saṁbhāṣā. The former one, also called as : Anuloma-saṁbhāṣā, can be translated as—friendly discussion and the latter as : agressive debate. According to Caraka, one should not enter into "Vighraha-saṁbhāṣā" with one's preceptor or men of similar position, "Sandhāya-saṁbhāṣā" with them is recommended for augmenting one's knowledge.

1. "Pramāṇa-tarka-sādhanaopālamḥaḥ siddhāntāviruddhaḥ pañcāvayavopapannaḥ pakṣa-pratipakṣa-parigraho vādaḥ", Nyāya-sūtra, 1 2.1.
2. "Yathoktopannas-chala-jāti-nigrahasthāna dohanosapālamḥo jalpaḥ", Ibid., 1 2 2.
3. "Sa pratipakṣa-sthāpana hino vitanḍā", Ibid., 1.2.3.
4. See—Caraka-saṁhitā, Vimāna-sthāna, VIII.

Later, Jaina and Buddhist philosophers also came forward with their new concepts of debate. Buddhists refuted the Nyāya-theory of using "Chala", "Jāti" and "Nigraha-sthāna" in the debates. Simultaneously, they themselves introduced two 'Nigraha-sthānas' i.e. "Asādhānāṅga-vacana" and "adoṣodbhāvana".¹ But, Jains refuted the whole concept of Nyāya and Buddhist philosophies. According to them proving one's dogma and tenets honestly is the right concept of "Vāda", not through Chala, Jāti and Nigraha-sthānas.²

Jaina³ classified "Debate" into two types : Vitarāga-kathā and Vijigṣu-kāthā. Here one thing is notable that Caraka accepts the whole description of "Vāda" under "Sandhāya-saṁbhāṣā" and of "Jalpa" and "Vitaṇḍā" under "Vigraha-saṁbhāṣā". According to Jains 'Vāda' cannot be considered as "Vitarāga-kathā", therefore, Akalankadeva (8th cent. A.D.) has used the words "Vāda" and "Jalpa" in the same meaning.⁴ Prabhācandra (10th-11th cent. A.D.) in his refutation, says that the eight points of defeat (Nigraha-sthāna)—"Aśasiddhānta" by the word "Siddhāntāviruddha" and "Nyūna", "Adbhūta" and five fallacies (Hetvābhāsa) by the word "Pañcāvayavopapannāḥ"—can be taken into account by the Naiyāyika definition of "Vāda".⁵ So, "Vāda" is considered same as : "Vijigṣu-kathā". Further, "Vitarāga-kathā" must be free from all false means i.e. Chala, Jāti and Nigraha-sthāna. "Vitaṇḍā" has been considered as "Vādābhāsa" or fallacy of Vāda.⁶ According to them "Debate" must be having four components (caturāṅga). In other words, "Sabbhāṣī" i.e. chairman was made necessary for debate in addition to two contestants and interrogators.⁷

The peak of the 'aggressive debate' that how to achieve the effect and victory can also be seen in Jaina philosophy, when they introduced written debate. They decided the written style for it, called as "Patra" or letter. According to them the word "Patra" can be defined etymologically as : "Paḍāni trāyante gopyante rakṣyante parebhyaḥ svayaṁ vijigṣuṇā yasmān vākye tat ... patram",⁸ or such sentence is called "Patra", in which the inflected words (Padas) are hid by a disputant (desirous of victory) from his opponent. The hiding of inflected word means the hiding of its radical (prakṛti) and suffix (pratyaya) etc.⁹ Such Patra-writing, so far, has not been seen in the available texts of other systems of Indian philosophy. But, Jains refer to a "Patra" in the name of Yaśas i.e. Nyāya-Vaiśeṣika, as :

Sainyalaḍbhāḡ nānatarānarthārthaprasavāpakṛdāśaiṣyatoniḡkonenalaḍyū kkuḷādbhavo vaiṣopya-naiṣyatāpastannanraḍḷadjuṭ parāparatattvavittadanyonādiravāyanīyatvata evaṁ yadiḍkṛtatsakalavidvargavataccaivamevaṁ tat.¹⁰

The above "Patra" can be understood as follows :

Pratiḷḡḡ : Sainyalaḍbhāḡ nānatarānarthārthaprasavāpakṛt āśaiṣyatoniḡkonenalaḍyūkkulādbhavo vaiṣopya-naiṣyatāpastannanraḍḷadjuṭ parāparatattvavittadanyāḥ.....Dehaḡ prabodhakārindryāḍikāraṇakalāpaḡ āsamadrāt acaḡgūnikarah bhuvanasaṁniveṣaḡ vā sūryācandramasaḡ prithivyaḍikāryadvayasaḡhaḡ vā, partīyamānaḡ samudrāḍiḡ andhakārāḍiḡ auṣyaḡ meghaḡ na purusaḡ, nimittakāraṇāṣya, apitu buddhimatkāraṇaḡ.

1. Dharmakīrti : Vādanāyā, Bauddha-bhāratī, Vārāṇasī, 1972, pp. 4-5.

2. See—Akalankadeva : Siddhivinīśaya-ṭīkā, pp. 315-17 ; Vidyānanda : Aṣṭasahasī, p. 87 ; Prabhācandra : Prameya-kamalā-mārtanda, p. 649.

3. "Samartha-vacanāṁ vādaḡ", Pramāna-saṁgraha (Akalankadeva), 51 ; "Samarthavacanāṁ Jalpaḡ", Siddhivinīśaya (Akalankadeva), 5.2.

4. Prameya-kamalā-mārtanda, Nirṇaya Sāgara Press, Bombay, 1941, pp. 646-47.

5. "Tadābhāso vitaṇḍādirabhupeto vyavasthiteḡ", Nyāya-vinīśaya (Akalankadeva), 2.215.

6. Anantavīrya : Siddhivinīśayaṭīkā, 5.2.

7. Prameya-kamalā-mārtanda, p. 685.

8. Ibid., p. 685.

9. Ibid., p. 686.

This 'Patra' is having all the five members of the syllogism i.e. Pratijñā (Proposition), Hetu (Middle-term), Uddharana (Example), Upanaya (Application) and Nigamana (Deduction). Saṃyantalābhāḥ --- --- vāttadanyah is proposition, anādiravāṇanyatyavataḥ is middle-term, evam --- --- vidvargavat is example, ivaḥ is application and evaṃ tat is deduction.

In "Nānantarānātharthapravāpaḥ", "Pravāpa" means sleep. For which the object is the motive, called "Arthārtha" and its negative is "Anarthārtha". Similarly, "Anta" means destruction "Puruṣāya antam rāti dadātī antara" means to destroy some human-being is antara and opposite to it, is "Anantara". In the beginning, the particle (Nipāta) "Na" stands for negation. now, the whole phrase "Nānantarānātharthapravāpaḥ" means the sleep, which attributes the destruction to the human-being and also motive for some object. The last word "Kṛt" means 'to destroy'. Hence, what-so-ever destroys the sleep, which attributes the destruction to the human-being and also motive for some object is "Nānantarānātharthapravāpaḥ". It stands for "Prabodhaśrīndriyādikāranakāśaḥ", i.e. the group of the senses having causal consciousness.

The root "iṣ" with the prefix "ni" means to go or to move.⁴ In the sense of its own meaning the suffix "kap" converts it into "niṣka". So "niṣka" means movable and opposite to it, is "anṣka". Which stands for "Aślo girinikarāḥ" or unmovable mountains. Again, "a" is Lord Viṣṇu and "niṣ" to go, means what-so-ever goes towards Lord Viṣṇu, is "anṣka". Which stands for "Bhuvanassanniveśaḥ", i.e. the whole universe.

1. "Śiṣu ityayam dhāturbhauvādikah secānārthah", Ibid., p. 687.
2. "Tadantā dhavaḥ", Jaiendra-vyākaraṇa, 2.1.39.
3. "Prāgdhoste", Ibid., 1.2.148
4. See—"Is gatiḥśanavośca". Prameva-kamala-mārtanda, p. 687.

Further, "Kula" stands for "Sajñīya-ārambhaka-avayava-samūhaḥ" or the group of the similar originating constituents and "Kulāt udbhava" stands for "Ātmalābha" of the same or the origin of the same. Which is "Prithivyādikāryadrvyā-samūhaḥ" or the group of the effects like earth etc. "Vā" stands for not spoken words, so the non-eternal quality (Guṇa) and action (kāraṇa) can be understood by it. "Eṣaḥ" stands for "Pratīyamāṇaḥ" or being believed or trusted. "Apyaḥ" or which consists the water, is "Samudrādīḥ", i.e. ocean etc. The deed of night is "Naiśya", stands for "andhakāra" or darkness. "Tāpa" stands for "Auṣṇyaḥ" or heat. Which roars loudly is "Stan", stands for "Meghaḥ" or cloud.

"Rat" means discourse, "lāḍ" means pastime and "juḥ" means to serve,¹ hence, "Ratīlāḍjuḥ" means which serves the pastime of discourse, i.e. "Nimittakāraṇa" or instrumental cause. Consequently, "Anṛatīlāḍjuḥ" means "Na puruṣaḥ nimittakāraṇamasya" or the (ordinary) man is not a instrumental cause of the above-said things.

"Para" stands for the matter, in the form of cause like : "Pārthivādi", earthen etc. or "Parmāṇvādi", i.e. atom etc. "Apara" stands for the matter in the form of effect, such as ; "Prithivyādi" or earth etc. and their "Tattva" means their form of shape. Having the knowledge of it, is "Parāparatattvavit" or the intellectual person, who has the knowledge of the matter in the form of cause and effect. "Tadanyaḥ" stands for "Abuddhimatkāraṇāt anyaḥ", i.e. other than cause in the form of non-intellectual person. Instead of this the word "Aṇitu" or but can be used. It means that "Parāparatattvavittadanyaḥ" stands for "Aṇitu buddhimatkāraṇāt", i.e. but, the intellectual person is the cause.

In this way, the proposition (Pratijñā) can be transformed as follows :

'Dehaḥ prabodhakārinḍriyādikāraṇakalāpāḥ, āsamudrāt acalo-girnikaraḥ bhuvaṇasanniveśaḥ vā sūryācandramasau prithivyādikāryadrvyāsamūhaḥ vā, pratīyamāṇaḥ samudrādīḥ andhakārādīḥ auṣṇyam meghaḥ, na puruṣaḥ nimittakāraṇam aṣya aṇitu buddhimatkāraṇam."

The cause is present before the effect, so it is "Ādi". Other than "Ādi" is "Anādi", stands for "Kāryasandohaḥ" i.e. assemblage of effect and its "Ravaḥ" or establishing stands for "Kārya", i.e. effect. Further, "Ānyaṇya" stands for "Pratipādyā", i.e. illustrating and its mode can be expressed by "iva". Hence, the middle-term (Hetu) "Anādiravānyanyatvataḥ" can be transformed as "Kāryatvāt".

Similarly, "Yat" stands for "Anādiravānyanyam or Kāryam", i.e. effect and "Idṛk" for "Parāpara-tattvavittadanyaḥ or Buddhimatkāraṇam", i.e. the cause in the form of intellectual person. "Kalā" stands for "Avayava" or component. Which exists with its components, called "Sakala". The root "Vidṛj" means -to gain.² Hence, "Vit" stands for "Ātmalābha" or origin. Which originates with its components, called "Varga". Consequently, "Sakalavidvargavat" stands for "Paṭa" or cloth. So, the example (Udāharaṇa) "Evaṃ yadīdṛktsakalavidvargavat" can be transformed as : "Evaṃ yat kāryaprakāraṇam tat tasmāt buddhimat kāraṇam paṭavat".

"Etat" stands for "Dehaḥ" or body and "Evaṃ" for "Kāryaprakāraṇam" or like the effect. So, the application (upanaya) "Etatcarvaṇam" can be understood as : "Etat dehaḥ evaṃ kāryaprakāraṇam".

Finally, the deduction (Nigamaṇa) "Evaṃ tat" can be understood as "Tasmāt buddhimatkāraṇam".

In the view of Prabhācandra, the above mentioned "Patra" (letter) is an example of the fallacy of inference, because of the corrupted components of the inference i.e. Pratijñā, Hetu and Udāharaṇa. The "Kālātyayāpadiṣṭa" like faults are there in it. Apart from this, the word "Prasvāpa", which is used in "Pratijñā-vākya", may create confusion with the concept of Buddhist "Prasvāpa" means "Mokṣa" or libera-

1. See—"Just pritiṣevanayob", Prameya kamala-mārtanḍaṇ, p. 688.

2. See—"Vidṛj jābhe", Ibid., p. 689.

tion of soul.¹ In this way such sentences which are not able to convey their intended meaning, having corrupted or clearly manifested words, can not be considered as a faultless "Patra". Similarly, the poetical phrases, which are difficult to understand, because of having difficult verbal forms, can also not be considered as a "Patra".²

According to the Jaina scholar Vidyānanda (9th cent. A.D.)—"A consistent Patra is that, which can convey its intended meaning, having faultless and concealed group of words and also having the syllogism with its well-known components". Prabhācandra also defines "Patra" in the similar way.⁴

Vidyānanda has given an example for "Patra" in the following way :

"Citrādyaḍantarāṅgīyamārekāntātmakatvataḥ.

Yaditthaṁ na taditthaṁ na yathā-kinciditi trayasḥ.

Tathā cedamiti proktaṁ catvāroḥvayavā mataḥ.

Tasmāttatheti nirdeśe paṭṭaḥ patrasya kasyacit"⁵

Here, "Citra" means "Anekruṇa" or having many forms. "At" means to go constantly. Which goes constantly by having many forms is "Citrāt", stands for "Anekāntātmakatvaṁ" i.e. variable. Pronoun have been read in Sanskrit grammar as : sarva viśva yat etc. So, after which "Yat" exists, that is "Yadanta". means the word "Viśva". "Rāṇīyaṁ" means "Sābdanīyaṁ" or called. So, which is called by the word "Viśva" is known as "Viśvaṁ" i.e. universe or world. In this way the Pratijñā "Citrāt yadantarāṅgīyaṁ" will be transformed as "Anekāntātmakatvaṁ viśvaṁ".

"Ārekā" means "Sāṁśaya" or doubt. In the "Nyāya-sūtra" of Nyāya philosophy there is a aphorism "Pramāṇa-prameya-sāṁśaya"⁶ etc. So, concentrating on this aphorism, after which "Sāṁśaya" is read, that is "Ārekānta". Of which this read word is the soul, that is "Ārekāntātmakatvaṁ", stands for "Prameya" and to express its mode "tva" is used. In this way the Hetu "Ārekāntātmakatvataḥ" can be transformed as "Prameyatvāt".

"Yaditthaṁ na (bhavati)" stands for "Yat anekāntātmakatvaṁ na (bhavati)", "Na taditthaṁ" for "Prameyatmakatvaṁ na (bhavati)" and "Yathākincit" for "Yathā na kincit". So, Udāharana "Yaditthaṁ na taditthaṁ yathākincit" can be transformed as "Yat anekāntātmakatvaṁ na bhavati tat prameyatmakatvaṁ na bhavati yathā na kincit".

According to Vidyānanda the above mentioned three members i.e. Pratijñā, Hetu and Udāharana are sufficient for the "Patra". But, if somebody wants to use the other two also, he can use them with his own convenience in the following way :

The Upanaya "Tathā cedam" stands for "Prameyatmakatvaṁ ca idam viśvaṁ" and in the similar way the Niḡamana "Tasmāttathā" for "Tasmāt anekāntātmakatvaṁ".

1. Prameya-kamala-mārtanḍa, pp. 686-689.

2. Ibid., p. 584.

3. "Prasiddhāvayavaṁ vākyam svetasīrthasya-sādhakam,

Sādhū gūḍhapada-prāyaṁ patramāhuraṇakulam,

—Patra-parīkṣā (Vidyānanda), p. 1.

4. "Svābhipretārtha-sādhana-avadya-gūḍha-pada-samūhātmakam prasiddhāvayava-lakṣaṇam vākyam pramāṇam", Prameya-kamala-mārtanḍa, p. 584.

5. Patra-parīkṣā p. 10 (V. 1.2).

6. Nyāya-sūtra, 1.1.1.

Prabhācandra also gave an example of "Patra" as :

"Svāntabhāsitabhūtyādyatryantātmataubhāntavāk."

Parāntadyotitoddīptamititasvātamakatvataḥ.¹

This "Patra" stands for only two members of syllogism i.e. Pratijñā—"Utpādayayadbrahmyātmakāṇ-
viśvaṁ" and Hetu—"Prameyatvāt". According to Prabhācandra these two components are sufficient for
the "Patra" and the rest of the three components are optional to the use at the will of the contestants. This
"Patra" can be explained as follows :

"Anta" and "Ānta" are same in the meaning because of the suffix "an" which is added to "Anta".
According to the reading of the prefixes (Upasargas) in Sanskrit grammar—Praparāpasamanvādih—"Svāntaḥ"
stands for the prefix "ut" The "Bhūti" lighted (bhāsita) by the prefix "ut" is "Udbhūti" (Utpāda or
generation). At the beginning of which "Udbhūti" exists that is "Tryantāḥ". In Jaina philosophy
"Tryantāḥ" stands for "Utpāda, Vyaya and Dhravya" the qualities of the matter. Of which these three are
the soul, that is "Svāntabhāsitabhūtyādyatryantāṭma" stands for "Utpāda-vyaya-dhraavyātmakāṇ". Which
has "Vāk" on its both ends, that is "Ubbhāntavāk", stands for "Viśvaṁ" or universe. Further "Parānta"
means "p", being followed by "r" and lighted by these "p" and "r" is "Parāntadyotita", stands for the
suffix "Pra". "Miti" lighted by this suffix "Pra" is "Pramiti" or true knowledge. "Itaḥ" means "to obtain".
So, what so ever is obtained by this "Pramiti" as its own soul (Svātmā) is "Prameya" or the object of true
knowledge. Its mode has been expressed by "tva". So, the whole phrase "Parāntadyotitoddīptamititas-
vātamakatvataḥ" change to "Prameyatvāt".

Conclusion

In modern days debates, especially the aggressive debates, are hardly seen. Although in India on
rare occasions the aggressive debates are organised between two rival groups of same philosophical thought,
the Patra-writing is no more in practice. In the ancient days too it used to take place only between 9th to
11th centuries A.D. . Nevertheless, the friendly discussions which used to occur between teacher and pupils
can still be seen and the Patra-writing can also be seen in the form of modern examination system.

1. Prameya-kamala-gārtaṇḍa, p. 685.



The Ultimate Goal of Jaina Philosophy

Prof. J. L. Shastri

The ultimate goal of man's life in Jainism as in Buddhism and Brahmanism consists of release from the bondage of births and deaths. The contribution that Jainas have made to Indian Culture is something unique. Jainism aims at the realization of the soul (âtma-darśana) after emancipation of the same from the entanglement of the senses. Emancipation is in fact, the purgation of the soul through various processes observed by the emancipated. Jainism is fortunate in having a vast literature on this topic. The series of processes are described in detail in the sacred books of the Jainas. They have been the kernel or the keynote of Jainism through the ages. The attainment of the final goal is open to all people in the whole of this universe. Viewed from this point, Jainism has universal appeal and has impressed each and every religion it came in contact with, in one form or other. Its methodology for achieving the goal has been very successfully exploited by Indian leaders for realizing their political end.

Jainas believe in the teachings of spiritual guides (*Tīrthaṅkaras*) who had realized soul in their lifetime and who preached their experiences to mankind for their benefit. A *Tīrthaṅkara* is defined as "one who is free from hunger, thirst, weakness due to old age, disease, birth, fear, pride, attachment, hatred, care, sweat, sleep etc." He is a spiritual guide to enable people to cross the ocean of existence." Twentyfour *Tīrthaṅkaras* are said to have appeared at long intervals during each half cycle of time to preach the doctrine of Jainism afresh for the benefit of humanity.

Mahāvīra possessed a clear vision of Reality; he knew and saw all things in their right perspective. He claimed perfect knowledge of Dharma (righteousness) which he preached to mankind, irrespective of their status, caste and creed. His teaching is a path leading to the cessation of suffering. Central to this path is the practice of austerities. Austerities may be considered the heart of Jainism to which all the preliminary stages of the path lead and out of which higher stages flow. One of the most essential aspects of Jainism encountered repeatedly in the scriptural texts of early Jainism is a set of processes—prescriptions and restraints—the observance of which destroys the root-cause of suffering occasioned by series of birth and death. Mahāvīra practised and preached austerities for the annihilation of old Karma and the prevention of new Karma. For, he had the enlightenment that when Karma ceases, misery ceases. Thus the contribution of Mahāvīra to Jaina Religion and Philosophy is immense.

He laid stress on the purity of means to achieve nobler ends. Rather, he preached desirelessness for the attainment of desire, to be unsoldierly to become a soldier, non violence to oppose violence. He gave message of peace and good will, of universal brotherhood, bliss and happiness, not only for the land of its birth but for the world at large, not only for the individual but for the whole of mankind.

Mahāvīra's concept of liberation is built upon old Jaina tradition "Treat others as thine own self" (*aṃvat sarvabhūteṣu*) which found resemblance in the Bhagavadgītā and the Vaiṣṇava Movement of the medieval age in India. The code of life propounded by Mahāvīra and followed by the Jainas includes love of all beings, love of truth, avoidance of falsehood, attachment, hatred, gambling, meat, wine, bribery, corruption,

debauchery, adultery, hunting and stealing and all sorts of vices which lead to a life in hell. To become a perfect Jaina one should observe all these prescriptions and restraints. Moreover, he should control anger by forgiveness, vanity by humility and fraud by straight-forwardness.

He laid emphasis on chastity. He said : "One who is a slave to lust forfeits human life". He preached nudity, as he observed nudity leads to abhorrence of lust. Moreover, nudity was a natural state as people were born nude and as they would go naked after death.

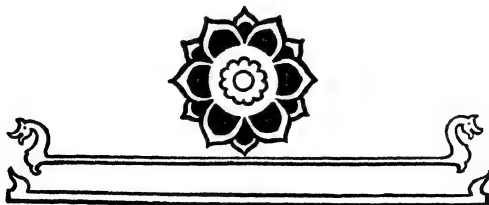
Jainism is international and universal in character. It is a fundamental mistake to regard Jainism as the religion of any one particular caste or community. Shorn of ritual which it has imbibed from its neighbour—Hinduism, it is a religion of Yoga meaning realization (*ātma-darśana*), constant awareness of the self at all times and at all places. Being the primitive faith of all mankind it has its door open to all living beings. All ritual is but a prescription for the cure of physical and mental ills of suffering humanity. The conquest of suffering by annihilating Karma can be achieved by other means too but the means laid down in the Jaina Code of Morals and Religion are far superior as they hold out the promise of achieving the goal in the simplest and the easiest possible manner.

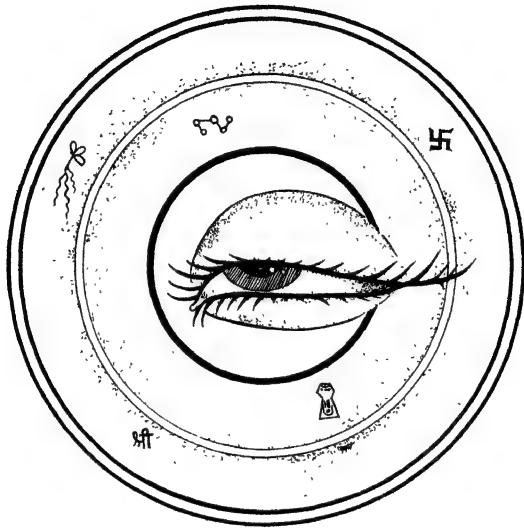
Jaina Philosophy is much anterior to Vedānta and other systems of thought. Jainism is an original system quite distinct and independent from all others. But in spite of its individual traits, it possesses certain characteristics common with Hindu traits. For instance, in Vedānta Brahman is not said to possess existence, intellect, joy (*sat, cit, ānanda*) as qualities of his nature but he is existence, intellect and joy itself. Similarly, the Jaina metaphysics treats merits and demerits as substratums rather than as qualities.

The atomic theory which is absent in the Vedānta, Sāṅkhya and Yoga systems of Hindu thought but has found its way in the Vaiśeṣika and Nyāya makes an integral part of the Jainas and Ajivikas.

The greatest contribution that Jainism has made to the field of Philosophy is their theory of *Syādvāda* or *Anekāntavāda* which declares that everything in the universe is related to everything. This assertion reconciles the opposites or the contraries and is the true characteristic of Jaina philosophical thought. In fact and indeed we cannot ignore the variety of things and their relations and say that the side of the sword that faces us is the all-in-all of the shield. Our mode of looking at a thing must take into account the multifarious variables with every change in time and space.

Being purely indigenous and the earliest religious system of civilized man, Jainism has endured many hardships and persecutions, yet it has survived to the present day. From its very beginning it has been acting and reacting on all religious systems it came in contact with and influencing human thought and culture. Its contributions to Indian Culture and civilization are by no means small. It has the noblest and the most practical message of peace and good will. It aims at universal brotherhood, bliss and happiness for the world at large.





जैन तत्त्व चिंतन

आधुनिक सन्दर्भ

जैन तत्त्व चिन्तन : आधुनिक सन्दर्भ

सम्पादकीय

आधुनिक सन्दर्भ में जैन धर्म तथा दर्शन की प्रासंगिकता का प्रश्न विषुद्ध रूप से एक समाजशास्त्रीय प्रश्न है तथा युगीन परिस्थितियों के सन्दर्भ में यह अनेक ज्वलंत समस्याओं की ओर हमारा ध्यान केन्द्रित करता है। वर्तमान युग के वैज्ञानिक आविष्कारों तथा आधुनिक समाजदर्शन सम्बन्धी अवधारणाओं की दृष्टि से धर्म-दर्शन सम्बन्धी अनेक प्राचीन मान्यताओं को अब आधुनिक समाजशास्त्र सन्देह दृष्टि से देखता है फलतः जैन धर्म-दर्शन ही नहीं बल्कि विषय के सभी प्राचीन धर्मों और दर्शनों के समक्ष अनेक प्रकार की चुनौतियाँ आ लगी हुई हैं। आधुनिक विचारक इस सीमा तक पहुँच चुका है कि वह प्राचीन धर्म और दर्शन को अज्ञात एक भय की मानवीय प्रतिक्रिया के रूप में स्वीकार करता है। धर्म और दर्शन को इतिहास में पहले कभी इतनी तीखी आलोचना का सामना नहीं करना पड़ा जिसना कि आज।¹ परिणामतः आज सभी धर्मों और दर्शनों के पुनर्मूल्यांकन की युगीन आवश्यकता आ पड़ी है। सभी धर्मों और दर्शनों के बिद्वान् अपने-अपने धर्म-दर्शन में प्रासंगिकता की गणना में सन्नद्ध हैं। कतिपय विचारक धर्म और दर्शन की आधुनिक विज्ञान की कसौटी में परखने की अवधारणा में अनुप्रेरित हैं तो ऐसे भी अनेक विद्वान् हैं जिनकी दृष्टि में धर्म और दर्शन की सार्थकता तथा प्रासंगिकता सामाजिक समस्याओं के समाधान करने पर निर्भर है। धर्म और दर्शन की प्रासंगिकता से सम्बद्ध अभी अनेक प्रश्न अछूते भी रहे हैं। उदाहरणार्थ अभी इस समस्या का विश्लेषण नहीं किया गया है कि आधुनिक सन्दर्भ में धर्म और दर्शन को प्रासंगिक सिद्ध करने की आवश्यकता क्यों पड़ी? धर्म और दर्शन यदि समाज चेतना में जुड़े हुए हैं तो फिर युग-परिस्थितियों से उत्पन्न समस्याओं की विभीषिका को रोकने में उनकी भूमिका शिथिल क्यों हुई? ऐसा लगना है कि धर्म और दर्शन की मान्यताओं का युग चिन्तन की मौलिक समस्याओं के साथ सम्बन्ध टूट सा गया है। इसी सम्बन्ध विच्छेद के कारण आज सभी प्राचीन धर्मों और दर्शनों की तुलना संग्रहालय में रखी उन प्राचीन एवं गौरव पूर्ण वस्तुओं के साथ की जा सकती है जिनके प्रति प्रत्येक जन-मानस अट्टा एवं गौरव के भाव से नमस्तक रहता है परन्तु सामाजिक उपादेयता की दृष्टि से उनकी भूमिका उपेक्षित रहती है।

१. समसामयिक प्रासंगिकता और धर्म-दर्शन

सिद्धान्तस्त प्रत्येक धर्म-न्यवस्था में कूटस्थ एवं परिवर्तनशील मूल्यों का शास्त्रीय औचित्य बना ही रहता है फिर भी कूटस्थता के प्रति बुद्ध आग्रहों को लेकर चलने वाले धर्मों में परिवर्तनशील मूल्यों के प्रति उदासीनता आ जाती है। इसी 'उदासीनता' का दूसरा समाज-शास्त्रीय नाम है 'अप्रासंगिकता'। इस दृष्टि से विचारकों के समक्ष मुख्य समस्या यह है कि धर्म और दर्शन को समसामयिक परिस्थितियों में प्रासंगिक दिशाएँ प्रदान करने हेतु किस प्रकार के प्रयास अपेक्षित हैं। इस ओर प्रत्येक धर्म और दर्शन के प्रबुद्ध आचार्य, धर्म-साधना में

१. "The modern man feels that religion, in the ancient days, had its origin in the feeling of 'fear'. Adam Gowans Whyte says in his book 'The Religion of the Open Mind' — "Science has proved that all those ideas which the theologians imagined to be glimpses under the veil of Mystery are merely the visions of human ignorance and fear".

—G. N. Joshi, 'Religion its Relevance to the Modern Times' (article) Seminar on Validity and value of Religious Experience" Belgaum, 1968, पृ० ४१-४२

२. "In modern Philosophy and in Science there have been tendencies to discredit religion and mystical experience as an illusion and a mental aberration.", T. G. Kalghatga, "Mysticism", (article), वही, पृ० १५

समर्पित साधुधर्म तथा समाज व्यवस्था के प्रभावशाली व्यक्ति जब तक सक्रिय भूमिका का निर्वाह नहीं कर रहे तब तक धर्म और दर्शन की प्रासंगिकता की वैचारिक भीमसा मात्र से कोई प्रयोजन सिद्ध होने वाला नहीं है। धर्म की कटस्थता और शास्त्रतता के एकात्मतावादी आग्रह का समर्थक बर्ग अब भी यही मानता आ रहा है कि धर्म और दर्शन सदैव जीवन की शाश्वत समस्याओं को लेकर चलते हैं इसलिए किसी भी युग में इनकी प्रासंगिकता का प्रश्न ही नहीं उठता। परन्तु इतने मात्र से ही मन्तोष कर लेने पर धर्म-दर्शन की प्रासंगिकता युग सन्दर्भ में अनालोचित ही रह जाती है।

प्रत्येक धर्म और दर्शन की युगानुसारी आवश्यक मूल्यों के अनुस्यूक बदलना ही पड़ा है। जैन धर्म-दर्शन के क्षेत्र में यही धार्मिक समाजशास्त्र लागू हुआ है। जैन परम्परा के आदि तीर्थंकर ऋषभदेव ने ही सर्वप्रथम अहिंसा-महिंसा-कृषि का उपदेश देकर समाज व्यवस्था को समर्पित किया।¹ उन्होंने ही भोजन पकाने, बतन बनाने, वस्त्र बुनने आदि की विधियों का सर्वप्रथम आविष्कार किया।² इस प्रकार आदि तीर्थंकर ऋषभदेव का महत्त्वपूर्ण योगदान समाज-व्यवस्था को व्यवस्थित करने में रहा है। जैन धर्म के तेईसवें तीर्थंकर पारश्वनाथ के काल तक चातुर्ग्राम धर्म-प्रभावना (पाशातिपात बेरमण=अहिंसा, मुमावाग्वाओ बेरमण=सत्य, अदिन्नादानाओ बेरमण=अस्तेय; अहिंदाओ बेरमण=अपरिग्रह) को विशेष महत्त्व दिया जाने लगा था तथा अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर ने पंच महाव्रतों (अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह तथा ब्रह्मचर्य) की उद्भावना करते हुए समग्र धर्म-व्यवस्था को नवीन दिशाएँ प्रदान की हैं। जैन तीर्थंकर परम्परा के आधार पर यह सिद्ध होता है कि धर्म के कटस्थ मूल्यों की युग सन्दर्भ में रूपांतरित हो सकते हैं परिणामन धीन मूल्यों का तो कहना ही क्या। भगवान् महावीर कालीन जैन धर्म की लगभग सभी व्यवस्थाओं को युग परिस्थितियों का परिणाम कहा जा सकता है। आज की भाति भगवान् महावीर के काल में विज्ञान और तकनीकी शास्त्र उन्नत अवस्था में पहुँच चुका था तथा युग चिन्तन का स्वर अनेक प्रकार के बाढ़ी-प्रतिबाढ़ों से बँसे ही गुञ्जामान था जैसा आज। इन परिस्थितियों के परिणाम स्वरूप धर्म चिन्तन की मुख्य धारा- वैदिक धारा के समकक्ष अन्य बेहतर साम्प्रदायिक सगठनों ने ऐसी स्थिति सारी थी जिसके कारण वैदिक धर्म और दर्शन की अनेक मान्यताओं को सद्विध दृष्टि से देखे जाने लगा था। भगवान् महावीर और गौतम बुद्ध ने युग चेतना के उस नवीन स्वर को मुना तथा युगीन चिन्तन के अनुस्यूक धर्म और दर्शन को नवीन आयाम दिए। महावीर युगीन धर्म चेतना का यदि समाजशास्त्रीय विश्लेषण किया जाए तो इसकी दो प्रमुख विशेषताएँ रही थी—

(१) धर्म और दर्शन की मान्यताओं को युग के वैज्ञानिक चिन्तन के अनुस्यूक विद्वत्प्रेषित करना तथा (२) ममग्र युग चिन्तन के बाढ़ी-प्रतिबाढ़ों में तामल्ले बँडाने की सद्भावना का प्रसार करते हुए, सामाजिक न्याय की दृष्टि से मिढातों की स्थापना करना। इन प्रकार भगवान् महावीर का तत्त्वचिन्तन एक ओर विज्ञाननिष्ठ था तो दूसरी ओर युगीन समाज क्रांति की अवधारणा से वह गुञ्जामित भी रहा था। ऐसी ही विशेषता तत्कालीन बौद्ध धर्म की भी थी। दोनों ही धर्मों ने धर्मक्रान्ति का ऐसा चक्र चलाया कि वैदिक धर्म के अन्धविश्वासों पर टिके हुए स्तम्भ ढहने लगे और कुछ ही समय में बौद्ध तथा जैन धर्म अधिकाधिक लोकप्रिय होते चले गए। कारण यह था कि पुरोहित वर्ग के स्वार्थों पर निर्मित धार्मिक अन्धविश्वासों और शुष्क-कर्मकाण्डों से छिन्न जन मानस को भगवान् महावीर और बुद्ध के धर्मों में वह सब कुछ मिल गया जिसकी उसे समय तलाश थी और जो उनके तर्कवादी वैचारिक भूख को शांत कर सकता था। भगवान् बुद्ध ने उद्घोषित किया कि सत्य को परीक्षा और अनुभव के आधार पर स्वीकार करो। इसी प्रकार भगवान् महावीर ने भी कहा है कि— जो लोगसत्त सत्सर्ग चरे अर्थात् किसी का अनुकरण न करो सत्य को स्वयं जानो क्योंकि कोई उपहार निया गया मत्स्य मुक्त नहीं करता उन्टे वह परिग्रह बन जाता है।³

अन्य धर्मों की भाति उत्तरवर्ती जैन धर्म में भी कभी कभी कटस्थता के प्रति विशेष आग्रह रक्खे की स्थिति आई है। आचार्य कुत्सकुन्द के समय तक जैन धर्म अनायास धर्म के उपदेशों की ही बरीयता देता है तथा साधारण धर्म के उपदेश को उपांश दृष्टि से देखता है। परन्तु यह स्थिति अधिक नहीं चल पाई। 'धार्मिकों के बिना धर्म नहीं' का नारा बुलन्द हुआ जिसमें फलस्वरूप जैन धर्म ने नौवीं-दसवीं शताब्दी के लगभग नवीन मूल्य प्रविष्ट हुए।⁴ धार्मिक धर्म को अधिलक्ष्य कर श्रव्य विषये जाने लगे तथा युगानुसारी अनेक धार्मिक मूल्यों के परिप्रेष्य में जैन धर्म ने ब्राह्मण संस्कृति के मूल्यों को भी अपने धर्म में समाहित कर लिया। इस दृष्टि से पहल करते हुए सर्वप्रथम आदि-पुराणकर जिनमेनाचार्य ने ब्राह्मण धर्म के सोलह सत्कारों को धार्मिक मान्यता प्रदान की।⁵ इसी प्रकार मोमदेवाचार्य ने भी यह उद्घोषणा कर दी कि जिन जिन मिढातों, मान्यताओं आदि के स्वीकार करने पर जैन धर्म के सम्पत्क पर कोई दोष नहीं आता है उन्हें स्वीकार कर

१. मेघिचन्द्र शास्त्री, आदिपुराण में प्रतिपादित भारत, वाराणसी, १९६६, पृ० १

२. जगदीशचन्द्र जैन, जैन वागम माहिल में भारतीय समाज, वाराणसी, १९६४, पृ० ३

३. हरेश्वर प्रसाद वर्मा, जैन दर्शन और आधुनिक तत्त्व, प्रस्तुत बम्ब

४. वैभावाचन्द्र शास्त्री, दक्षिण भारत में जैन धर्म, वाराणसी, १९६७, पृ० १६४

५. मेघिचन्द्र शास्त्री, आदिपुराण में प्रतिपादित भारत, पृ० १९४

विधा जाना चाहिए। परिणामतः वैदिक धर्म के आन्त ग्रन्थों वेद, स्मृतियों आदि को भी जैन धर्म ने धार्मिक साम्राज्य प्रदान कर दी गई।^१ इस सम्बन्ध में पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री महोदय की धारणा है कि बहुसंख्यक हिन्दू समाज में रहने के लिए जैन धर्माचार्यों को उक्त परिवर्तन स्वीकार करने पड़े।^२ इस प्रकार हम देखते हैं कि समाजशास्त्रीय दृष्टि से किसी भी धर्म और दर्शन की प्रासंगिकता इस तथ्य पर अधिक निर्भर नहीं रहती है कि उस धर्म और दर्शन के कूटस्थ मूल्य कितने नैतिक हैं या कितने विज्ञाननिष्ठ है अथवा इस तथ्य पर अधिक अवलम्बित है कि सामाजिक लोक चेतना को वह कितना प्रभावित कर सकती है। जैन धर्म ने प्रारम्भ से ही लोक चेतना के स्वर को सुना है। इसने धर्मोपदेश की भाषा को लोकभाषा के रूप में चुना है तथा इसके सभी धर्मशास्त्रीय मूल्य समाज-सापेक्ष अथवा लोक-सापेक्ष मूल्यों के रूप में अवतरित हुए हैं। जैन धर्म ने वर्ग-भाषा, जाति-भाषा, वर्ण-भेद आदि के विरुद्ध जाकर सर्वसाधारण के लिए धर्म के द्वार खोले। शूद्र-धर्म, स्त्री-धर्म जो समाज में दीर्घकाल तक धर्म साधना के पथ से वंचित कर दिए गए थे जैन धर्म ने उनके अधिकारी को सुरक्षा प्रदान की। इसी प्रकार ईश्वर के नाम पर अनुष्ठित कर्मकाण्डों तथा यज्ञ की आड़ में की जाने वाली पशुहिंसा का सर्वप्रथम विरोध जैन धर्म ने किया। वस्तुतः इन सभी धर्म-मुद्धारों का औचित्य सामाजिक उपादेयता की दृष्टि से ही सार्थक है। जहाँ तक प्रश्न जैन धर्म की निवृत्ति मूलक प्रवृत्ति का है उसके सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि यदि जैन धर्माचार्यों उपर्युक्त सामाजिक कुरीतियों में हस्तक्षेप किए बिना भी धर्म-साधना के पथ पर अग्रसर रहते तो भी जैन धर्म साधना में इतना मामध्य है कि वह समाज-निरपेक्ष होकर भी सुमुमुक्षु को मोक्ष मार्ग तक ले जाता है परन्तु भगवान् महावीर की धर्म साधना समाज-निरपेक्ष होकर चलने में विश्वास नहीं करती। जनकी दृष्टि में व्यक्ति कल्याण की मूल आस्था लोक कल्याण पर टिकी हुई है। इस दृष्टि से जैन धर्म-दर्शन की प्रासंगिकता का प्रश्न आज विशेष रूप से महत्वपूर्ण हो गया है।

डॉ० दयानन्द भार्गव महोदय की धारणा है कि यदि धर्म और दर्शन को सर्वाभिमुख होना हो असदभिमुख नहीं तो धर्म-दर्शन को केवल ध्रुव न होकर परिणमनशील भी होना होगा। जैन विचार परम्परा सत् को कूटस्थ एवं परिणमनशील स्वीकार करते हुए ही सत् को उत्पन्न-व्यय तथा द्रव्य के रूप में परिमाणित करती आई है, इसलिए सिद्धान्ततः उसे कूटस्थता और परिणमनशीलता दोनों का समिन्धन धर्म में स्वीकार करना होगा।^३ भगवान् महावीर की मूल भावना भी यही रही थी कि द्रव्य, क्षेत्र, काल एवं भाषा की अपेक्षा से धर्म एवं दर्शन सर्वैक परिवर्तनशील रहते हैं। दृष्टी अपेक्षाओं से प्रत्येक युग में जैन धर्म नवीन मूल्यों की अंगीकार करता आया है। आधुनिक युग में भी जैन धर्म-दर्शन के समस्त वैसी ही समस्याएँ हैं जैसी भगवान् महावीर के काल में थी अन्तर केवल इतना है कि विचार-चिन्तन की नवीन प्रणाली के अनुसार भगवान् महावीर के काल में जिसे 'धर्म कान्ति' कहा जाता था। आज उसे 'समाज कान्ति' की संज्ञा दी गई है। 'धर्म कान्ति', 'समाज कान्ति' के रूप में कौन परिवर्तित हुई है, आधुनिक सन्दर्भ में इसका भी रोचक इतिहास रहा है। धर्म और दर्शन की प्रासंगिकता की समस्या को और अधिक वैज्ञानिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि से परखा जाए तो हमें आधुनिक विचार चिन्तन के इतिहास को देखना होगा तथा इस प्रश्न की गहराई को समझना होगा कि धर्म और दर्शन की स्वतन्त्र अध्ययन पद्धति का जो प्राचीन काल में सन्दर्भ हुआ था आज वैसी ही पद्धति पाश्चात्य देशों में पल्लवित हुई है परन्तु उसका नामकरण समाज शास्त्रीय पद्धति अथवा समाज वैज्ञानिक पद्धति के रूप में हुआ है। ऐतिहासिक प्रासंगिक चर्चा भी इस सम्बन्ध में ऐतिहासिक दृष्टि से महत्वपूर्ण कही जा सकती है।

२. धर्म-दर्शन तथा समाजशास्त्र

आधुनिक काल में धर्म और दर्शन की प्रासंगिकता और इनकी सामाजिक उपादेयता के वैज्ञानिक अध्ययन की शाखा 'समाज-शास्त्र' है। धर्म और दर्शन के अध्ययन की पुरातन परम्पराओं के समर्थक विद्वान् सायब अब भी धर्म और दर्शन की समाजशास्त्रागुस्तरी व्याख्या करने के विरोधी हो सकते हैं परन्तु आधुनिक वास्तविकता में युग चिन्तन के बढते हुए मूल्यों की दृष्टि से धर्म और दर्शन का समाज-परक परिप्रेक्ष्य ही प्राविधिक अर्थों में 'समाजशास्त्र' है तथा इसी आग्रह विशेष के परिणामस्वरूप 'समाजशास्त्र' का जन्म हुआ जिसे आधुनिक काल की एक महत्वपूर्ण घटना के रूप में स्वीकार किया जाता है।

समाजशास्त्र का आविष्कार सर्वथा पाश्चात्य विचारकों की देन है तथा आधुनिक काल में कोई भी ऐसी शास्त्र-विज्ञान की शाखा नहीं है जो इस शास्त्र के प्रभाव में मुक्त हो। अठारहवीं शताब्दी में पाश्चात्य विचारक ऑगस्ट कोमंटे ने किन्-किन परिस्थितियों में समाज-शास्त्र की स्थापना की, विशेष धर्म और दर्शन के इतिहास में इसकी अपेक्षा नहीं की जा सकती है। वस्तुतः कोमंटे धर्म और दर्शन की प्राच्य परम्पराओं से असहमत होते हुए इनकी प्रासंगिकता को नवीन रूप से प्रस्तुत करना चाहते थे। कोमंटे धर्म-दर्शन की इस नवीन अध्ययन

१. मोक्षचन्द्र जैन, दशतिस्तक का सांस्कृतिक अध्ययन, जयपुर, १९६०, पृ० २६

२. कैलाशचन्द्रशास्त्री, दक्षिण भारत में जैन धर्म, पृ० १६५

३. दयानन्द भार्गव, आधुनिक सन्दर्भ में जैन दर्शन के पुनर्निर्माण की विचार, प्रस्तुत भाग

प्रणाली को सर्वप्रथम 'मैटर्फिजिक्स' संज्ञा देते हैं। सुभारवादी दृष्टिकोण के कारण इसे 'पौजिटिविज्म' अर्थात् 'प्रत्यक्षवाद' की संज्ञा भी दी गई है। इस अध्ययन प्रणाली का मुख्य प्रयोजन धर्म और दर्शन की प्रचलित मानव-मन्य तत्प्रणाली के अनुरूप व्याख्या करना। कालान्तर में इसी प्रणाली को ओपेस्ट कॉन्टेने 'समाजशास्त्र' की पारिभाषिक संज्ञा प्रदान की है। ओपेस्ट कॉन्टेने सत्तार भर के सभी ज्ञान-विज्ञानों को एकीकृत कर उनका सम्बन्ध मानव व्यवहारों में जोड़ा है। इस प्रकार हम देखते हैं कि आधुनिक 'समाजशास्त्र' धर्म और दर्शन की प्राथम अध्ययन प्रणाली का नवीन रूप है, अन्तर केवल इतना है कि 'समाजशास्त्र' समाजगत मानव व्यवहारों को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करते हुए उसमें 'इतिहास' और 'मानवशास्त्र' के अध्ययन की आवश्यकता पर भी विशेष बल देता है। क्योंकि धर्म और दर्शन के सिद्धान्तों की मात्र सिद्धान्तपरकता का कोई औचित्य नहीं यदि इन्हें मानव इतिहास के युगीन सन्दर्भों में न परखा जाए।

समाजशास्त्रीय दृष्टि से गत तीन हजार वर्षों के पाश्चात्य एवं भारतीय इतिहास में धर्म और दर्शन की ऐन्द्रिक तथा विचारात्मक संस्कृतियों में सर्वत्र सघर्ष होता आया है। इस सघर्ष के सांस्कृतिक उतार-चढ़ाव की प्रक्रिया समरेखीय स्वीकार की गई है। समरेखीय का अभिप्राय है—एक समरेखा के रूप में विकसित होने के पश्चात् चरमसीमा तक पहुँचते पहुँचते संस्कृति का दूसरी दिशा की ओर मोड़ ले लेना परन्तु यह मोड़ भी समरेखीय ही होता है तथा चरमसीमा तक पहुँचने पर यह भी पुनः प्रतिकूल दिशा ग्रहण कर लेता है। कुल मिलाकर धार्मिक एवं धार्मिक संस्कृतियों के परिवर्तन की दिशा न तो उन्नत हो पाती है और न ही चक्राकार रेखा के समानमिल ही पाती है। प्राचीन भारतीय धर्मों और दर्शनों के उद्भव-विकास एवं ह्रास की सीमा रेखाएँ भी ऐसी ही हैं। प्राबैदिक काल में भारतीय भूल के निवासियों की संस्कृति के समकक्ष जिस वैदिक धर्मावलम्बी आर्य संस्कृति का उद्भव एवं विकास हुआ, कुछ एवं महावीर के काल तक बहु अपनी चरम सीमा तक पहुँच चुका था। तदनन्तर जैन एवं बौद्ध धर्मों के विकास को समरेखीय दिशा प्राप्त हुई परन्तु इन धर्मों को ह्रासोन्मुखी सीमाओं को छूना पड़ा है।¹ धर्मों के इस पारस्परिक उत्थान-पतन का इतिहास यह बताता है कि किसी भी राष्ट्र की मुख्य धारा के के साथ धर्म और दर्शन की प्रासंगिकता ही उसका उत्कर्ष है, परन्तु धर्म-व्यवस्था में उत्पन्न होने वाले दोषों तथा दृष्टियों के कारण धर्म ह्रास की ओर उन्मुख होता है। इसलिए हम देखते हैं कि एक धर्म जो किसी समय समाज में अत्यधिक लोकप्रियता प्राप्त कर चुका होता है, कालान्तर में उसे अपने प्रतिद्वन्द्वी धर्म अथवा किसी अन्य नए धर्म के पुनः लोकप्रिय होने पर ह्रास की ओर भी जाना पड़ता है।

भारतीय चिन्तक इसी धर्म प्रभुति को अपनी कानवादी अवधारणा द्वारा स्पष्ट करते हैं। वैदिक मान्यता के अनुसार चतुर्गुण की चक्राकार परिधि में धर्म की निरर्थाक गति मानी गई है, परन्तु उत्तरोत्तर युगों में धर्म का शर्त-जन्य ह्रास बताया गया है। ऐसी ही मान्यता जैन धर्म की कालवादी धारणा में समाविष्ट है। वर्तमान में जैन धर्म की दृष्टि से अवमर्षणों का पाचवा आरा चल रहा है। कमिगुण के समान इस आरे में धर्म ह्रासोन्मुखी है। इस प्रकार प्राचीन भारतीय विचारक एवं आधुनिक समाजशास्त्री इस तथ्य पर एकमत हैं कि संस्कृति अथवा धर्म के विकास की दिशाएँ समरेखीय होती हैं। यद्यपि काल विभाजन की सीमाएँ दोनों में पृथक्-पृथक् हैं। भारतीय विचार-धारा 'धर्म' को महत्त्व देती हुई आधुनिक मन्वन् में उसके ह्रास का प्रतिपादन कर रही है जबकि पाश्चात्य समाजशास्त्रीय विचारधारा 'समाज' के विकास की बात करती है। वस्तुतः तथ्य प्रतिपादन की दृष्टि में दोनों विचारधाराओं में पारस्परिक विरोध नहीं है, क्योंकि भारतीय दृष्टि से धर्म के ह्रास का अर्थ है भौतिकता का विकास एवं पाश्चात्य दृष्टि से भौतिक ममान की प्रगति का अर्थ है आध्यात्मिक धर्म साधना का ह्रास। एक विचारधारा 'धर्म' को महत्त्व दे रही है दूसरी 'समाज' को।

भारतीय परिधि में 'समाजशास्त्र' जैसे किसी प्राचीन शास्त्र का विकास नहीं हुआ परन्तु प्राचीन भारतीय समाजशास्त्र की मौलिक प्रवृत्तियाँ धर्म तथा दर्शन के क्षेत्र में सर्वाधिक हुई हैं। भारतीय दृष्टि में किसी भी विचार परम्परा ने 'धर्म' को किसी सम्प्रदाय या मत के रूप में स्थापित नहीं किया है, बल्कि धर्म की परिभाषा के अन्तर्गत जीवन की समग्र आचार-महिता को स्वीकार किया है। इस दृष्टि से आधुनिक सन्ध्वन में भारत के 'धर्म-द्रष्टा', 'समाज-द्रष्टा' थे। धर्मशास्त्र ही 'समाजशास्त्र' था और 'धर्मकान्ति' ही 'समाजकान्ति' के रूप में परमस्वित हुई है। अतएव आज धर्मों एवं दर्शनों की प्रासंगिकता की जब चर्चा की जाती है तो हमें भारतवर्ष की उसी व्यापक धर्म-चेतना से जुड़ना होगा जिसकी सीमाएँ 'समुर्ध्व कुटुम्बकम्' के रूप में उद्घाटित हुई हैं।

आधुनिक सन्ध्वन में जैन धर्म के अनेक आचार्य धर्म की व्यापक रूप में परिभाषा करने में विशेष रुचि ले रहे हैं। उदाहरणार्थ आचार्य श्री देशबुध्म महाराज सिद्धान्तः यह स्वीकार करते हैं कि अहिंसा की भावना सभी धर्मों का प्राणभूत तत्त्व है। इसलिए आचार्य श्री ने अपने प्रवचनों में 'अहिंसा परमो धर्म' की मान्यता को विशेष महत्त्व दिया है। इसी सम्बन्ध में उनका कहना है—“किसी का भी धर्म अष्ट नहीं है। 'अहिंसा परमो धर्म' जहाँ है वह ही धर्म है और वही आत्मा का मन्त्र है। सभी प्राणीमात्रों के लिए यही धर्म है।”² जैन धर्म की

१. आचार्य श्री देशबुध्म, उपदेससारसंग्रह, प्रथम भाग, जयपुर, १९८२, पृ. ५७

२. वही पृ. ३

अपेक्षा के विषय में आचार्य श्री ने कहा है, “जैन धर्म सम्पूर्ण प्राणीमान का धर्म है। किसीका व्यक्तिगत धर्म नहीं है।”^१ परन्तु आचार्य श्री ने अनेक बार विज्ञप्ति व्यक्त की है कि आज जैन धर्म का व्यापक प्रचार नहीं हो रहा है क्योंकि “भारतीय जैनोत्तर विद्वानों ने से अधिकार्थ जैन धर्म से अनभिज्ञ हैं। जैन विद्वानों का साधारण परिज्ञान भी बिरलो को श्रेया। तब बिदेयों ने तो जैन धर्म को कौन कितना समझता होगा। संसार के सबसे प्राचीन, सबसे प्रमुख, सिद्धान्त और आचार की दृष्टि से सबसे अग्रसर धर्म प्रसिद्धि में इतना पीछे! यह सब प्रचार की कमी का परिणाम है।”^२ श्री देवभूषण महाराज ने महावीर युगीन जैन धर्म के प्रचार की प्रशंसा की है तथा आज दिनों-दिन घटती हुई साधक परम्परा का भी एक ऐतिहासिक मूल्यांकन किया है—“जैन धर्म का प्रचार भगवान् महावीर ने अपने समय में इतना किया कि उनके नाम पर वर्तमान, वीर भूम, सिद्ध भूम, मान भूम आदि अनेक नगरों का नामकरण हुआ। भारत में जैन धर्म राजधर्म के रूप में बन गया। अहिंसा धर्म की श्रद्धा समस्त भारत में फहराने लगी। भगवान् महावीर के निर्वाण हो जाने पर उनकी शिष्य परम्परा ने भी जैन धर्म का बहुत भारी प्रचार किया। सम्राट चन्द्रगुप्त के शासन काल में ४२ हजार जैन साधुओं का विशाल सभ्यता केवल मालवा में था। द्वादशवर्षीय दुर्भिक्ष आने से पहले श्री भद्रबाहु आचार्य की प्रमुखता से हजारों जैन साधुओं का सभ्य दक्षिणभारत की ओर विहार कर गया। सम्राट चन्द्रगुप्त ने भी जैन साधु की दीक्षा लेकर उन्हीं साधुओं के साथ दक्षिण की ओर विहार किया। हजारों साधुओं का मालवा में रहना और हजारों साधुओं का सभ्य उत्तर भारत से विहार करता हुआ दक्षिण भारत को जाना इस बात का साक्ष्य है कि उस समय उत्तर भारत तथा दक्षिण भारत में जैन धर्म का बहुत भारी प्रचार था, बहुत बड़ी संख्या में जैन धर्मानुयायी भारत में उस समय से तभी हजारों साधुओं के शुद्ध ज्ञान-पान, विहार, ठहरने आदि की मुख्यवस्था उस जमाने में अनायास हो जाती थी।

किन्तु आज जब हम इस ओर दृष्टिपात करते हैं तब बहुत निराशा होती है। इस समय दिगम्बर साधु लगभग एक ली हैं, उनमें भी क्षति होती जा रही है। शारीरिक, कानिक एवं और सम्बन्धी कठिन परिस्थितियों के कारण नवीन साधुओं का होना दुर्लभ नजर आता है। अतः जैन धर्म का प्रचार बहुत कमी हो गया है।”^३ इस प्रचार की कमी का कारण बताते हुए आचार्य श्री कहते हैं कि “जैन धर्म के महान् प्रचार को सम्पन्न करने के लिए मध्यदर्शन के आठ अंगों में से आठवां अंग ‘प्रभावना’ बतलाया गया है ‘प्रभावना’ अंग का मूल उद्देश्य जैन धर्म को व्यापक बनाना था। किन्तु जैन समाज ने इस ओर इतनी उपेक्षा की है कि हमारी परधोनी जनता भी अनभिज्ञ है कि जैन धर्म क्या वस्तु है? करोड़ों भारतीय स्त्री-पुरुष भी जैन धर्म से अपरिचित हैं।”^४

३ धर्म और विज्ञान

धर्म-दर्शन की विज्ञानमय व्याख्या करने की ओर आधुनिक विचारक विशेष रुचि ले रहे हैं। ऐसी मान्यता सुदृढ़ होती जा रही है कि आधुनिक युग में वही दर्शन और धर्म उपयोगी हो सकता है जो विज्ञान की मान्यताओं के अनुकूल हो। इस सम्बन्ध में डा० महावीर सरन जैन का मतलब है कि “आज विज्ञान ने हमें गति दी है, शक्ति दी है। लक्ष्य हमें धर्म एवं दर्शन में प्राप्त करते हैं। वैज्ञानिक उपलब्धियों के कारण जिस शक्ति का हमने प्रयुक्त किया है उसका उपयोग किस प्रकार हो, गति का नियोजन किस प्रकार हो—आज के युग की जटिल समस्या है। इसके समाधान के लिए हमें धर्म एवं दर्शन की ओर देखना होगा।”^५ परन्तु डॉ० महावीर यह मानते हैं कि मानव कल्याण के लिए विज्ञान एवं धर्म-दर्शन के जिस पूरक सहयोग एवं समन्वय की आवश्यकता है उसके लिए जरूरी है परम्परागत अन्धविश्वासों और विकृतियों पर आधारित भ्रूयों का निराकरण कर दिया जाए—“भौतिक विज्ञानों के चमत्कारों से भयाकुल चेतना को हमें आत्मा प्रदान करनी है। निराश एवं सन्नत मनुष्य को आशा एवं विश्वास की मज्जा बसानी है जिन परम्परागत भ्रूयों को तोड़ दिया गया है उस पर दुबारा विश्वास नहीं किया जा सकता क्योंकि वे अविश्वसनीय एवं अप्रासंगिक हो गए हैं। परम्परागत भ्रूयों की विकृतियों को नष्ट कर देना ही अच्छा है। हमें नये युग को नए जीवन मूल्य प्रदान करने हैं। इस युग में जो बौद्धिक सकट एवं उन्नति पैदा हुई है। हमें समाधान का रास्ता ढूँढना है।”^६

सिद्धान्तः धर्म और विज्ञान का स्वतन्त्र महत्त्व है। दोनों ही सत्य तक पहुँचने के माध्यम हैं। विज्ञान भौतिक प्रयोगशाला में किसी वस्तु की सर्वभौतिक सत्यता को उद्घाटित करता है तो धर्म जिज्ञासा-अनुभव के आधार पर आत्म प्रयोगशाला में सत्य को खोजता

१. आचार्य श्री देवभूषण, उपदेसमरससहस्र, (जयपुर), १६२२, प्रथम भाग, पृ० ३

२. वही, पृ० ८७

३. वही, पृ० ८७

४. वही, पृ० ८७

५. महावीर सरन जैन, विश्व धर्म के रूप में जैन धर्म-दर्शन की प्रासंगिकता, प्रस्तुत ७७

६. वही

है। दोनों का भार्य्य तो एक ही है—सत्य को पहचानना-परखना किन्तु भार्य्य अलग-अलग हैं।^१ इस प्रकार आज लगभग सभी विचारक इससे सहमत हैं कि धर्म और विज्ञान दोनों ही जीवनोपयोगी हैं और दोनों का लक्ष्य भी सत्यानुसन्धान है।

आधुनिक विचारकों ने तीन धर्म-दर्शनों को अनेक मान्यताओं को वैज्ञानिकता की दृष्टि से विशेष पुष्ट किया है। विद्वानों का विचार है कि विज्ञान की प्रयोगशाला में जीव अध्ययन की जीव वैज्ञानिक प्रणाली द्वारा टेस्ट-ट्यूब में मानव-श्रृणु निर्माण को जो समावर्ण्य प्रकाश में आई हैं तीन धर्म दर्शनों की जीव विषयक धारणा उनसे काफी भिन्नती है।^२ प्रस्तुत लक्ष्य में स्वामी बाप्टिस्ट काबमी ने यह प्रतिपादित करने की चेष्टा की है कि आधुनिक भौतिक विज्ञान ने परमाणु के स्वरूप को बिन्दुगत तथा तरंगगत रूप से जो मिश्र किया है वह भगवान् महावीर की सापेक्ष-दृष्टि से सत्य सिद्ध हो रहा है।^३ इसी सम्बन्ध में मुनि महेन्द्रकुमार जी का पुनर्जन्म सम्बन्धी लेख विशेष रूप में उल्लेखनीय कहा जा सकता है जिसमें तीन दर्शनों का मान्यताओं के सम्बन्ध में पुनर्जन्म से सम्बद्ध आधुनिक वैज्ञानिक अध्ययन की समीक्षा की गई है। डॉ० दुलीचन्द्र जैन की मान्यता के अनुसार यद्यपि आधुनिक विज्ञान जगत् में ऐसा कोई भी प्रयोग नहीं हुआ है जिससे कर्म सिद्धान्त की पूर्णतः वैज्ञानिक पुष्टि हो सके क्योंकि अभी तक विज्ञान आत्मा पर प्रयोग नहीं कर सका है। परन्तु विद्वान् नेलक ने आधुनिक विज्ञान की अनेक मान्यताओं तथा जैन कर्म सिद्धान्त सम्बन्धी मान्यताओं की पारस्परिक अनुकूलता का विशेष रूप में प्रतिपादन किया है।

उपसृत सभी तथ्यों से यह सिद्ध होता है कि धर्म और दर्शन के सिद्धान्तों को आधुनिक विज्ञान के सम्बन्ध में सुनिश्चित उद्घाटन जा सकता है परन्तु इस सम्बन्ध में यह भी विशेष रूप से विचारणीय है कि क्या धर्म और विज्ञान के सत्यानुसन्धान की प्रक्रिया एक है? 'जो निरीक्षण और प्रयोग के दायरे में न आता हो और निष्के-सम्पन्न न हो उसे विज्ञान मानने को राजी नहीं है। आधुनिक युग में विज्ञान और धर्म आप्तोपदेश का कोई स्थान और महत्त्व नहीं है। विज्ञान ने मनुष्यों को उनके विच्छिन्न विद्रोह करना सिखाया है।'^४ वस्तुतः विज्ञान और धर्म की प्रतिकूलता का प्रश्न यही से उठता है। विज्ञान जिन धार्मिक विष्वांनों और मान्यताओं का विरोधी है अनेक धर्म सम्प्रदायों यह कबापि स्वीकार नहीं करेंगे कि विज्ञान उनके धार्मिक मामलों में हस्तक्षेप करे। इसी प्रकार धर्म सम्प्रदाय में 'ज्ञान' मानने का आग्रह इतना प्रबल रहता है कि विज्ञान द्वारा प्रकटित सत्य यदि 'आप्त' के विच्छिन्न जाए तो भी धार्मिक जगत् में विज्ञान के हस्तक्षेप को सहन नहीं किया जाएगा। इन परिस्थितियों में विद्वानों के लिए यह सिद्ध करना विशेष महत्त्व नहीं रहना कि अमुक धर्म और दर्शन के अमुक सिद्धान्त विज्ञानसम्मत हैं जब तक इस सम्भावना की पूरी छान-बीन नहीं कर ली जाती है कि धर्म सम्प्रदाय में विज्ञानसम्मत प्रतियोगीय भूत्यों के बुद्धि का अवकाश भी है या नहीं? हमें इस वस्तुस्थिति की भी अनदेखी नहीं करनी चाहिए कि आधुनिक विज्ञान ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म, कर्म सिद्धान्त, बन्ध, मोक्ष, आदि धर्म-दर्शनों के कूटस्थ भूत्यों को सदिग्ध दृष्टि से देखता है तथा भौतिक जगत् तक ही अपने सत्यानुसन्धान-क्षेत्र को सीमित किए हुए है। धर्म और दर्शन ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म, कर्म सिद्धान्त के मूलाधारों पर ही अवलम्बित है तथा भौतिक जगत् के तत्त्वों का वह उदासीन दृष्टि से निष्पेक्षण करता आया है। इस प्रकार धर्म और दर्शन जिन आध्यात्मिक भूत्यों को सत्य मानते हुए भौतिक जगत् के प्रति उदासीन हैं विज्ञान ठीक इसके विपरीत दिशा की ओर चलते हुए भौतिक तत्त्वों के प्रति आस्थावान् है और आध्यात्मिकता का विरोधी है। धर्म और विज्ञान का समावर्ण्य करने में सबसे बड़ी बाधा तब उपस्थित होती है जब ज्ञान की प्रामाणिकता के प्रश्न पर दोनों एक दूसरे से पुष्कट हो जाते हैं। विज्ञान जिसे 'प्रामाणिक' मानता है धर्म और दर्शन उसकी प्रामाणिकता को सदिग्ध दृष्टि से देखता है। डॉ० भार्य्य ने इसी समस्या का निष्पेक्षण करते हुए कहा है कि 'वैज्ञानिक की पद्धति ऐसी है कि उसमें नवीन उद्भावना के दाग सा लुप्त हैं। धर्म-दर्शन की पद्धति ऐसी है कि नवीन उद्भावना को भी किसी पुराने व्यक्ति या ग्रन्थ के नाम पर ही चलाया जा सकता है। नवीन उद्भावना की भी धर्म और दर्शन ने नवीनता स्वीकार नहीं की जा सकती। नवीनता का धर्म दर्शन के क्षेत्र में अर्थ है 'अप्रामाणिकता' किन्तु विज्ञान के क्षेत्र में 'नवीनता' का अर्थ है 'भौतिकता'।'^५

ऐतिहासिकता की दृष्टि में भारतीय-धर्म-दर्शन में 'नवीनता' अथवा 'भौतिकता' को हतोत्साहित करने की प्रवृत्ति का औचित्य पिछली नौ-दस शताब्दियों के दार्शनिक एवं धार्मिक विचारकों तक ही सीमित है समग्र धर्म-दर्शन के इतिहास की दृष्टि से नहीं। सभी भारतीय धर्मों एवं दर्शनों के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि 'ज्ञानत्व' की समस्या ने भारतीय धर्म-दर्शनों के भौतिक एवं मुक्त चिन्तन को हतोत्साहित किया है। चाहे वे आस्तिक दर्शन हो या नास्तिक 'आपस्तम्ब' के आग्रह में मुक्त नहीं है। वस्तुतः वेदापीठवेद्यत्व का जैन धर्म-दर्शन द्वारा लखन करने का कोई औचित्य सिद्ध नहीं होता यदि वह भी 'सर्वज्ञता' के आग्रह में बुझा हुआ रहता है। आस्तिक धर्मावलम्बियों के लिए ईश्वर के वचन जैसे अनिवार्यतः अनुकरणीय हैं 'सर्वज्ञता' भी अवधारणा में भी सदा ही आग्रह विद्यमान है। प० दलसुख मासवणिया

१. राजीव प्रचडिया, वैज्ञानिक आदि में जैन धर्म, प्रस्तुत खण्ड

२. प्रचण्ड कुमार जैन, तीर्थंकर जीवन दर्शन, लखनऊ, १९८१, पृ० १०७

३. हरेन्द्र प्रसाद वर्मा, जैन दर्शन और आधुनिक सन्दर्भ, प्रस्तुत खण्ड

४. दयानन्द भार्य्य, आधुनिक सन्दर्भ में जैन दर्शन के पुनर्मुल्यांकन की विचार, प्रस्तुत खण्ड

जी का बिचार है कि सर्वज्ञता की अवधारणा भगवान् महावीर की देन नहीं अपितु परवर्ती दार्शनिकों की मान्यता है।¹ सम्भवतः भीमासकों के आशेषों का उत्तर देने के लिए जैन दर्शन में सर्वज्ञता की अवधारणा उत्पन्न हुई होगी। जहाँ तक भगवान् महावीर के धर्मोपदेशों का सम्बन्ध है उनमें ईश्वर के बचनों के समान अनुकरणीयता का आग्रह देखने में नहीं आता। "जैन दर्शन विद्वत्ता और अविद्वत्ता सभी एकात्मिक दृष्टिमें जो का बिरोध करता है और साथ ही यह मानता है कि सत्य चाहे किसी कोत से आए हुये उसे ग्रहण करना चाहिए। इसमें आत्मोपदेश को आल मूंदकर मानने पर बल नहीं दिया जाता।"² जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है भगवान् महावीर सत्य को अनुकरण के आधार पर स्वीकार करने के बिरोधी हैं और अनुभव एवं परीक्षण के द्वारा ग्रहणावकूल के विवेक को ही महत्त्व देते हैं। स्वयं भगवान् महावीर ने अपने से पहले तीर्थंकर पार्वनाथ के तत्त्वदर्शन को आत्म परीक्षण के द्वारा स्वीकार किया। यदि वे सर्वज्ञता की धारणा का समर्थन करते होते तो पार्वनाथ के धार्मिक सिद्धान्तों से उनकी कश्चित् मान्य भी मतभेद नहीं रहता। परन्तु प्राचीन आगम ग्रन्थों के प्रमाण यह बताते हैं कि पार्वनाथ के शिष्यों से एवं महावीर के शिष्यों से तात्त्विक मतभेद विद्यमान रहा था।³ इस प्रकार यह देखा जा सकता है कि कूटस्थता के प्रति एकात्मिक आग्रहों को लेकर चलने वाले धर्मों और दर्शनों में जैन धर्म-दर्शन सम्मिलित नहीं है। अन्य धर्मों और दर्शनों के प्रभाव से उसमें जो कुछ विकृतियाँ आई हैं उनकी मत्स्यता का पुनर्न्यायन किया जाना अभी शेष है। जैन धर्म-दर्शन के आधुनिकीकरण की प्रक्रिया को कोई रोक नहीं सकता परन्तु इस प्रक्रिया को अपनाते हुए स्वीकार करना चाहिए कि अमुक प्राचीन सिद्धान्त का अतिक्रमण किया जा रहा है क्योंकि आधुनिक परिस्थितियों में उसकी सार्थकता सुप्त हो चुकी है। नवीन तथ्य को नवीन कहना आधुनिक दृष्टि होगी। "हमें चाहिए कि प्राचीन सिद्धान्त के मूलरूप को ईमानदारी से बँसा ही रहने दे जैसा वह है। तथा उस प्राचीन सिद्धान्त की द्रष्टि प्राणायाम द्वारा नवीन व्याख्या न करके नवीन सिद्धान्त का स्वतन्त्र ही प्रतिपादन करें। फिर भी प्राचीन की समयानुसार नवीन व्याख्या करने का अधिकार बहा तक है जहाँ तक वह नवीन व्याख्या महज तथा स्वाभाविक हो।"⁴ सम्भवतः आधुनिक सन्दर्भ में धर्म और दर्शन की विज्ञान परक मार्गज्ञता तभी मानी जायगी जब हम विज्ञान मर्याद सत्यानुसंधान की प्रक्रिया को भी स्वीकार कर लेंगे धर्म और विज्ञान का सम्बन्ध करने वाले विचारकों को इन समस्या की सम्भावनाओं और असम्भावनाओं पर भी विचार करना चाहिए।

४. धर्म-दर्शन में मौलिकता की समस्या

आधुनिक सन्दर्भ में भारतीय धर्म-दर्शन व श्रवण में नवीनता एवं मौलिकता की समस्या पर विद्वत् विद्वान् के परिश्रेय में विचार किया जाना अपेक्षित हो गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि पिछनी आठ-नौ शताब्दियों की कालावधि मौलिक चिन्तन एवं नवीन सिद्धान्तों से बचित रही है तथा इन शताब्दियों में प्रथम श्रेणी के दार्शनिकों का भी अभाव रहा है। इन विगत शताब्दियों में दार्शनिक योगदान के नाम पर शुक्ल वितण्डावाद को प्रोत्साहन मिला है या फिर प्राचीन मान्यताओं का पिच्छ-वेशण हुआ है। अक्षपाद, कपिल, कणाद, नागार्जुन, चिन्नाग, धर्मकीर्ति, मुन्दकुन्द, अकलक, सिद्धसेन, समन्तभद्र, कुमारिल, शंकर, वाचस्पति जैसी प्रतिभाएं उत्तरोत्तर के काल में बिरल होती गई हैं। इस सम्बन्ध में प्रसिद्ध विद्वान् डॉ॰ देवराज का कथन है कि "यूरोप की पुनर्जागृति (रिनेशां) के बाद की सांस्कृतिक लक्ष्मियों पर दृष्टिपात करें तो आखें चौधियाये बिना नहीं रह सकती। डेकार्टे, स्पिनोजा, और लाइबनिज, जॉक, बार्कले, और ह्यूम; काण्ट, हेगेल और कार्लमार्क्स, मेथियो न्यूटन और डार्विन—इन तेजस्वी मनीषियों की तुलना में बारहवीं से उन्नीसवीं सदी तक के भारतीय लेखक-विचारक टिमटिमाते दीपक से मान्म होतें हैं।"⁵ डॉ॰ देवराज की धारणानुसार आधुनिक भारतीय विचारक महात्मा गांधी, रवीन्द्र नाथ टैगोर, अरविन्द, रामाकृष्ण आदि मध् आगमों सत्यकृति के व्याख्याता हैं। इनमें से गांधी जी ने यथार्थ नैतिक और राजनैतिक क्षेत्रों में वस्तुतः मौलिक विचारणाएँ दी किन्तु पारिभाषिक अर्थ में गांधी जी एक दार्शनिक विचारक नहीं हैं। ऐसा ही रवीन्द्र, अरविन्द, आदि के सम्बन्ध में भी कहा जा सकता है।⁶

किन्ती भी धंसा का साहित्यिक सुजन व दार्शनिक चिन्तन शून्य में घटित नहीं होता अपितु कवि और दार्शनिक दोनों अपने देश और जाति के लिए लिखते सोचते हैं। इस दृष्टि से देखा जाय तो महात्मा गांधी की आधुनिक चिन्तन पद्धति विद्रोह मूलक सत्यर्थ का आह्वान करती हुई जहाँ एक ओर देश को स्वाधीनता दिवाने में फलीभूत हुई है वहाँ दूसरी ओर उनके चिन्तन में स्वदेशी धर्म-दर्शन के प्रति महान्

१. उर्बन्त की अखिल भारतीय प्राध्यापिकापरिषद् में दिया गया वक्तव्य

२. हेनरे प्रसाद बर्म, जैन दर्शन और आधुनिक सन्दर्भ, प्रस्तुत अष्ट

३. Sacred Books of the East, Vol XLV, पृ० ११६, Bool Chand, Jainism in Indian History, J. C. R.S., Banares, 1951, पृ० ३

४. देवराज, पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, लखनऊ, १९४९, पृ० २२०

५. वही, पृ० २२६

आस्था भी प्रकट हुई है। वस्तुतः गांधी जी ने वैदिक धर्म-दर्शन तथा जैन धर्म-दर्शन के उन सभी प्राचीन मूल्यों के सह अस्तित्व को व्यवहार में उतारा है जिन्हें पुराने दार्शनिक एक-दूसरे का विरोधी बताते आए हैं। जैन दर्शनानुसारी अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह तथा ब्रह्मचर्य के पंचमहाव्रतों के आवरण की राष्ट्रीय नृमिका का तथा स्वरूप हो सकता है तथा आधुनिक सन्दर्भ में भी इनकी कितनी प्रासंगिकता हो सकती है—इसका यदि आदर्श देवना हो तो वह गांधी जी के जीवन दर्शन में देखा जा सकता है। इस प्रकार गांधी जी के सन्दर्भ में योरोपीय दर्शनों की वकाशों के बावजूद भी भारतीय-धर्म-दर्शन की सार्थकता आज स्वयं सिद्ध है।

आज आवश्यकता इस बात की है कि सभी भारतीय धर्मों और दर्शनों की स्वस्थ मान्यताओं और नैतिक मूल्यों को सम्प्रदाय-भावना से मुक्त किया जाए। भारत जैसा देश जो सिद्धांततः सर्वधर्म-समभाव की चेतना से जुड़ चुका हो उसके सन्दर्भ में सरकार पर ही यह दायित्व नहीं जाता है कि वह सभी धर्मों के प्रति समान आदर अभिव्यक्त करे बल्कि उस देश के सभी धर्मानुयायियों का भी कर्तव्य है कि उनकी धार्मिक मान्यताएं और दार्शनिक चिन्तन सर्वधर्म सहिष्णुता की सद्भावना से अनुप्रेरित रहे। पारस्परिक सद्भाव के बिना किसी भी धर्म और दर्शन की नैतिकता एवं वैज्ञानिकता का कोई अर्थ नहीं रह जाता है तथा साम्प्रदायिकता के द्वेषवश इन्हे संदिग्ध दृष्टि से देखा जाता है। विगत शताब्दियों के दार्शनिक इतिहास पर यदि दृष्टिपात करें तो यह स्पष्ट हो जाता है कि सभी धार्मिक एवं दार्शनिक सम्प्रदायों में एक दूसरे की मान्यताओं का सम्मेलन किया। परिणाम यह निकला कि सभी धर्मों और दर्शनों ने अपनी गरिमा खो दी और उनकी सामाजिक उपदेयता भी क्रमशः लुप्त होती चली गई। निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि योरोपीय समाज चिन्तन की प्रभावशालिता एवं भारतीय धर्म-दर्शन की अप्रासंगिकता का मुख्य कारण साम्प्रदायिक विकृति रही है। इसी विकृति के कारण भारतीयता को भी पर्याप्त आघात पहुंचा है। आज भारत में पाश्चात्य जीवन पद्धति तथा पाश्चात्य जीवन दर्शन के व्यापक प्रचार होने का जहां यह कारण दिया जाता है कि अंग्रेजी-शासन की यह देन है वहां यह भी स्वीकार किया जाता चाहिए कि भारतीय धर्म-दर्शन के सिद्धान्तों में सामाजिक नियंत्रण के प्रति संधिस्थ आया है। आज की बदली हुई समाज व्यवस्था को भी उपेक्षा नहीं की जा सकती है। योरोपीय दर्शनों की प्रभावशालिता को अभी न्यून नहीं किया जा सकता इस समय केवल भारतीय धर्म और दर्शन के पुनर्मूल्यांकन की आवश्यकता है।

योरोप के आधुनिक दर्शन विज्ञान की खोजों द्वारा उत्पन्न हुई नवीन मानवीय अनुभूतियों का विश्लेषण करने आ रहे हैं इसलिए बौद्धिक जगत् में इन दर्शनों का औचित्य विषय-चिन्तन की मुख्य धारा के साथ स्वीकार किया जाता है। इसके विपरीत भारतीय धर्म-दर्शन उर्वरता की उस पृष्ठभूमि को खो चुके हैं जिसमें आधुनिक मनुष्य की संवेदनाएं पल्लवित हो सकें। भारतीय मनीषी आज भी धर्म-दर्शन के पुराने एवं अर्थहीन विवादों को डुहराने में अपने पाकित्व को सार्थक मानता है जिनकी प्रामाणिकता आज खीन हो चुकी है। धर्म-दर्शन की प्राप्ति-मान्यताओं --शब्द-नित्यता, पिठराणकवाद अथवा पीसूपाकवाद, अन्धकार की मृत्यु इत्यादि, वेदापीत्येवमवाद, मज्झतावाद की अवधारणाएं आज या तो पुरानी पड़ गई हैं अथवा फिर आधुनिक दार्शनिक जगत् में इनका औचित्य समाप्त हो चुका है। आज न्याय-वैशेषिक के आरम्भवाद साम्य के तत्कार्यवाद, वेदान्त के अध्यासवाद अथवा विवर्तवाद आदि भारतीय धर्म-दर्शन के सिद्धान्तों की तुलना में ढाड़िन के विकासवादी सिद्धान्त एवं आइन्स्टाइन के सापेक्षवादी सिद्धान्त आधुनिक मनुष्य की तर्क प्रणाली के बहुत निकट हैं। जैन धर्म-दर्शन के अनेक सिद्धान्तों के सम्बन्ध में भी यही सत्य लागू होता है।

५. अनेकान्तवाद तथा आधुनिक तर्क प्रणाली :

गिनेशा के उपरान्त योरोप में जिन नवीन दर्शन पद्धतियों का विकास हुआ है उनके सन्दर्भ में जैन धर्म-दर्शन के सभी सिद्धान्तों का मूल्यांकन यहाँ किया जाना असम्भव है। केवल जैन दर्शन के प्राणमूल सिद्धान्त अनेकान्तवाद की पुनर्समीक्षा की जा सकती है। इस सम्बन्ध में डॉ॰ देवराज ने सुझाया है कि "कोई मूल्य या कथन निरपेक्ष रूप में सच्चा होता है या नहीं"—इस प्रश्न पर विचार करते हुए जहाँ हम स्वाध्यायी जैन विचारकों की उक्तियों पर विचार करेंगे वहाँ योरोप के सत्सतिवादी ज्ञान-मीमांसकों के विचारों पर भी उतना ही ध्यान देना होगा।^१ इस सन्दर्भ में हमें इस स्थिति की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि भारतीय दर्शन की स्वतः प्रामाण्यवादी प्रवृत्ति की तुलना में योरोपीय सगतिवाद स्वयं को परत प्रामाण्यवादी कहने में नहीं हिचकिचाता क्योंकि उसके अनुसार ज्ञान-विशेष की सत्यता समष्टि की व्यापकता और सामरूप्य पर निर्भर करती है। इसके विपरीत भारतीय स्वतः प्रामाण्य के अनुसार प्रत्येक ज्ञान खण्ड को एकाकी रूप से प्राप्त मानते हैं, यद्यपि जैन दार्शनिकों ने प्रामाण्य को स्वतः एवं परत दोनों रूपों में स्वीकार किया है इसलिए योरोपीय सगतिवाद से जैन अनेकान्तवाद की यदि तुलना की जाती है तो विशेष विरोध नहीं पड़ता।

अध्यात्मवादी पाश्चात्य दार्शनिक हिलेन ने जिस सगतिवाद (कोहिरेन्स थियरी) का प्रतिपादन किया है उसके अनुसार उस ज्ञान

१. देवराज, पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, पृ० २६६

या ज्ञान व्यक्त वाच्य को सत्य कहना चाहिए जो एक समष्टि (सिस्टम) का जंग बन सकता है व्यक्तिगत रूप में किसी वाच्य को सत्य कहना अनुचित है।^१ बेकने की मान्यता के अनुसार प्रत्येक वाच्य (जजमेन्ट) अंशतः सत्य होता है और अंशतः मिथ्या। पूर्ण सत्य किसी एक वाच्य या अनुभव में नहीं पाया जा सकता। पूर्ण सत्य की वाहक केवल वह 'वाच्य समष्टि' है जो अपनी शब्दात्मक परिधि में अक्षेप विषय को अपना विषय बना लेती है।^२ जैन अनेकान्तवाद की आधुनिक सन्दर्भ में पाश्चात्य संगतिवाद से इस अर्थ में साम्यता प्रतिपादित की जा सकती है कि वह भी यही स्वीकार करता है कि कोई भी कथन निरपेक्ष या पूर्ण रूप में सत्य नहीं होता परन्तु जैन दार्शनिकों ने इस बात के समर्थन में जो युक्तियाँ दी हैं उसके कई पक्षों का आज नए सिरे से पुनर्मूल्यांकन किया जाने लगा है। संगतिवाद की ज्ञान-समष्टि के विविध अंग परस्पर एक-दूसरे पर अव्याख्यात रहते हुए सौमिक विज्ञान की मान्यताओं पर आधारित हैं। इस दृष्टि से डॉ० देवराज ने अनेकान्तवाद के उत्पन्न-दशान पर आपत्ति उठाई है कि जब "जैन दशान में जीव, पुद्गल काल आदि पदार्थों में कोई अन्तर (आन्तरिक) सम्बन्ध नहीं है फिर उनके बीचक सत्यो में क्यों परस्पर सापेक्षता हो ? इसके विपरीत संगतिवादी वास्तविकता का तत्त्व पदार्थ को विषय की असत्य व्यक्तिगत (स्पर्श) की समष्टि मानते हैं अतः उनके लिए समस्त सत्य भी स्वभावतः सम्बद्ध हैं।"^३ इसी प्रकार पाश्चात्य संगतिवाद के परिप्रेक्ष्य में अनेकान्तवाद ने जो जिज्ञासा और सन्देश के सात ही प्रकार निश्चित किए हैं उनमें वस्तु की अनन्तधर्मात्मकता को समाविष्ट करने की शास्त्रीय विनियमकता क्या होगी ? वस्तुतः आधुनिक विचारकों को "स्याङ्गाद की यह मान्यता कम समझ में आती है कि 'बट' को जानने के लिए यह जानना क्यों जरूरी है कि बट क्या-क्या नहीं है ? मुई से छेदे जाने का दुःख क्या होता है, यह समझने के लिए यह जानना क्यों जरूरी होना चाहिए कि दुःख क्या-क्या नहीं है ?"^४

अनेकान्तवाद के सन्दर्भ में भी कभी-कभी यह स्वीकार किया जाता है कि सबेष्ट हुए बिना एक वस्तु का भी ज्ञान संभव नहीं। जो एक पदार्थ को सब दृष्टियों से जानता है वह सब पदार्थों को सम्पूर्णतया जानता है। जो सब को जानता है वही एक को जान सकता है—

एको भाषः सर्वथा येन दृष्टः सर्वं भाषा सर्वथा तेन दृष्टाः।

सर्वं भाषाः सर्वथा येन दृष्टा एको भाषः सर्वथा तेन दृष्टः।^५

अनेकान्तवाद की उपर्युक्त तर्क-योजना आधुनिक विचारकों के अनुसार अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान अथवा आत्मज्ञान (इन्ट्रिन्सिक नॉनिज) के रूप में तो स्वीकार की जा सकती है किन्तु बुद्धिवादी सामान्य तर्क प्रणाली की दृष्टि से इसका महत्त्व स्वीकार्य नहीं।^६

आधुनिक योरोपीय दशान में 'संगतिवाद' के विरुद्ध 'व्यवहारवाद' अथवा 'उपयोगितावाद' (प्रेगमैटिज्म) की भी अवतारणा हुई है, ठीक वैसे ही जैसे 'अनेकान्तवाद' के विरुद्ध 'एकान्तवाद' का नाम लिया जाता है। इस बात के अनुसार तथ्य कथन अथवा सत्य का मापदण्ड है— उसके अनुसार कार्य करने की प्रेरणा अथवा प्रवृत्ति का औचित्य। इस सम्बन्ध में व्यवहारवाद के प्रबल समर्थक विलियम जेम्स का कहना है कि "हमारे विश्वास वास्तव में कार्य करने का नियमन करते हैं अतएव सत्य हमारे कर्तव्यानुष्ठान को प्रभावित करते हैं।"^७ जिस सत्य कथन से हमारे व्यवहार पर कोई प्रभाव ही नहीं पड़ने वाला हो तो ऐसे कथन के सत्य अथवा असत्य होने की कोई उपयोगिता नहीं रह जाती है। इस व्यवहारवादी दशान के सन्दर्भ में जैनों के अनेकान्तवाद के अनुसार यह उपयोगितावादी आग्रह 'एकान्तवाद' के रूप में प्रतिपादित किया जाता है। वस्तुस्थिति यह है कि आधुनिक पाश्चात्य दशानों के सन्दर्भ में 'एकान्तवाद' के आग्रहवादी प्रवृत्ति की भी नए सिरे से पुनर्मूल्यांकन की आवश्यकता आ पड़ी है। इसके लिए यह देखना आवश्यक हो जाता है कि तर्कमूलक बुद्धिवादी ज्ञान की सीमाएँ और प्रवृत्तियाँ क्या हैं ?

पाश्चात्य दार्शनिक बर्गसा यह मानता है कि बुद्धि ठोस पिण्डों में अर्थात् द्रव्यों में ही स्वभावतः रमती है, नति और परिवर्तन

१. देवराज, पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, पृ० ६०

२. वही, पृ० ६१

३. वही, पृ० ६७

४. वही, पृ० ६८

५. तुलसीय "जै एव आग्रह ते सब आग्रह। जे तब आग्रह ते एव जानै ॥

भाषारान्त मुक्त स्वच्छ १, अध्याय ३, उदय ४, सूक्त १२२

६. "Where Jainism refers to complete absolute knowledge, it must be taken in the sense of intuitive knowledge of a 'Jina' or realised soul. But intuitive knowledge is not logical, though it may be supra logical. We are concerned with the logic of man and not with the logic of super man"—M. N. Rastogi, 'The Theories of Implication in Indian and Western Philosophy', Delhi, 1982, पृ० ८३

७. "Our beliefs are really rules for action. All realities influence our practice" W. James, 'Pragmatism', 1907, पृ० ४६, ४८

को स्पष्ट कर सकना उसके बस की बात नहीं। बुद्धि का कार्य है वस्तु को टुकड़े-टुकड़े करके समझना।^१ व्यावर्णन में तर्कशास्त्र की इन्हीं बुद्धिवादी सीमाओं की ओर इशित करते हुए कहा गया है कि सन्देश अथवा संशय की निवृत्ति तर्क का उद्देश्य है—मानुष्यसम्बन्ध में निश्चिति^२ अर्थात् प्रचलित किं तर्हि संशयितो^३।^४ तर्क के इसी बुद्धिवादी धरातल पर अनेकान्तवाद के औचित्य को स्वीकार किया जाना चाहिए। अतर्क जैन परम्परा में एवं उपनिषद् परम्परा में इस तथ्य की स्वीकार किया गया है कि तत्त्वचिन्तन के सम्बन्ध में बुद्धिवादी तर्क प्रणाली प्रमेय-निरूपण में पूर्णतः सक्षम नहीं है। नाथशास्त्रा प्रबन्धनेन सत्यो न लेखना न बहुना अर्त्तेन^५ आदि वाक्यताओं के सम्बन्ध में जहाँ तत्त्व-वर्णन को एक दिव्य आत्मवर्णन की असहज सभावना प्रतिपादित किया गया है वहाँ दूसरी ओर 'केवल ज्ञान' की जैन अवधारणा भी यही बोधित करती है कि केवलज्ञानी ही ज्ञान के सभी इन्द्रियों को अपनी सम्पूर्ण पर्यायों के साथ देख सकता है।^६ परन्तु जब हम बुद्धिवादी तर्क पद्धति की बात करते हैं तो हमें ज्ञान की 'अन्तर्वर्धन-पद्धति' तथा 'केवलज्ञान' की पद्धति को भिन्नाना नहीं चाहिए क्योंकि इन पद्धतियों की प्रवृत्ति तब होती है जब सामान्य इन्द्रिय बोधर बुद्धिबल द्वारा प्रमेय सिद्धि अनिवर्धनीय ही रहती हो। इस दृष्टि से देखा जाए तो जैन अनेकान्तवाद के अनुसार मंगो एवं नयों की अवतारणा से जिन सापेक्ष सत्य के उद्घाटन की उद्बोधना की जाती है क्या वह वस्तुतः ज्ञान की सभी पर्यायों को बता सकता है? उत्तर नकारात्मक ही होगा। ऐसी स्थिति में तर्कप्रणाली चाहे एकान्तवादी हो या फिर अनेकान्तवादी वह सिद्धान्ततः वस्तु स्वभाव के एक अवयव का ही प्रतिपादन कर पाती है, समग्रता का नहीं। हा, इतना अवश्य है कि अनेकान्तवाद तर्क की इस विषयता को समझाने की चेष्टा कर रहा है। दूसरी ओर एकान्तवादी सत्य के आग्रह के औचित्य को भी महसूस देना चाहिए कि वह आधुनिक व्यवहारवाद अथवा उपयोगितावाद की मूल चेतना को नेकर सत्यानुसन्धान की ओर प्रवृत्त होता है। इन दोनों दृष्टियों के परिप्रेक्ष्य में आज अनेकान्तवाद के उद्भव एवं विकास की विविध प्रवृत्तियों का ऐतिहासिक दृष्टि से सर्वेक्षण किया जाना चाहिए। एकान्तवाद तथा अनेकान्तवाद वस्तुतः विरोधीवाद हैं या परवर्ती दार्शनिकों ने साम्प्रदायिक आग्रहों से इनकी ऐसी व्याख्या की है—आज के सन्धर्भ में यह प्रश्न भी पुनर्विचारणीय हो गया है। वस्तुस्थिति यह है कि तथाकथित एकान्तवाद कुछ व्यावहारिक अपेक्षाओं से फलित हुआ है। सिद्धान्ततः भारतीय दर्शन के क्षेत्र में 'एकान्तवाद' न तो कोई वाद के रूप में परिभाषित हुआ है और न ही किसी ऐसे दार्शनिक सम्प्रदाय का कोई नाम लिया जा सकता है जो इस वाद का समर्थक हो। प्रायः जैन दार्शनिक ही अपने से भिन्न वैदिक एवं बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों को 'एकान्तवादी' सत्ता दे देते हैं। हमें इस तथ्य की भी उपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि शकराचार्य प्रवृत्ति आचार्यों ने भी स्वयं को एकान्तवाद का प्रतिनिधि स्वीकार कर अनेकान्तवाद का खण्डन किया है परन्तु वे यह भूल जाते हैं कि तत्त्वज्ञान तन्त्रज्ञान^७ आदि उपनिषद् वाक्यों पर भाष्य लिखते हुए उन्हें अनेकान्तवादी तर्क योजना का ही आश्रय लेना पड़ा है।^८ इस प्रकार भारतीय दर्शन की साम्प्रदायिक प्रवृत्तियों ने एकान्तवाद और अनेकान्तवाद के मध्य औचित्यान्तरीयत्व की जो भेदक रेखा खींची है आधुनिक सन्दर्भ में उसके पुनर्मूल्यांकन की महती आवश्यकता आ पड़ी है। जैन अनेकान्तवाद की गम्भीरता तब और भी बढ़ जाती है जब हम यह देखते हैं कि वैदिक एवं बौद्ध विचार प्रणालियों ने भी इसके तार्किक औचित्य को मुक्तकण्ठ से स्वीकार किया है।

श्रुत्येव का श्रुति स्पष्ट उद्बोधना करता है कि एक ही सत् विविध रूपों में अभिव्यक्त होता है—एकं सत् विभ्रम बहुधा वदन्ति।^९ श्रुत्येव का नासदीय सूत्रतः नसत्वासीनो तत्वासीनः^{१०} की जिस तर्कप्रणाली द्वारा श्रुति वर्णन की ओर प्रवृत्त हुआ है, पञ्चदशसूत्र मानवविद्या की के मतानुसार वह महावीर कालीन अनेकान्त की प्रारम्भिक पृष्ठभूमि की जिसे उपनिषदों के काल तक विशेष महत्त्व दिया जाने लगा था।^{११} मानवविद्या जी के अनुसार उपनिषदों के समय तक अनेकान्तवाद के चार पक्ष स्थिर हो चुके थे। वे पक्ष हैं—(१) सत् (विधि) (२) असत् (निषेध) (३) सदसत् (उभय) तथा अवयवतत्त्व (अनुभय)।^{१२} वैदिक एवं उपनिषदिक चिन्तक के समक्ष जब कभी रहस्यात्मक एवं गम्भीर समस्याओं की सुलझाने का प्रश्न आया है तो वह एकान्तवाद ने सर्वथा मुक्त रह कर वस्तुस्थिति की विविध सभावनाओं को उन्हीं रूप में अभिव्यक्त करता है जो अनेकान्तवाद को भी मन्मत है।

१. वेदराज, पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, पृ० ७६

२. व्याससूत्र, १.१.१ पर भाष्यभाष्य भाष्य

३. कठोपनिषद्, २.२.१

४. तुलसीय "सर्वप्रथमयदिदं केवलसत्यं" तत्त्वार्थसूत्र, १.२६

५. तुलसीय "न साक्षात्तां जातिमाप्सतीति पूर्वसंज्ञोक्तमपि अयं पुनराह-तत्त्वान्तत्त्व पराङ्मुखमेवति वदन्ति तदेव न नैवति स्वतो नैव वसति अत्रानेव सम्प्र-कतोवैधर्म्यं।" ईशावास्योपनिषद्, ५ पर भास्करभाष्य

६. श्रुत्येव, १. १६४. ४६

७. पञ्चसूत्र मानवविद्या, आत्म दृष्ट का जैन दर्शन, भाष्य, १९६६, पृ० ६४

८. वही, पृ० ६४

भगवान् महावीर एवं बुद्ध के काल तक स्थिति में पर्वत अन्तर आ चुका था वैदिक चिन्तन में भी आग्रहपूर्ण दृष्टि से तत्त्व-चिन्तन पर विशेष बल दिया जाने लगा जिसकी प्रतिक्रियास्वरूप अनेक अवैदिक मतमातातर धार्मिक जगत् में प्रसिद्ध हो चुके थे। भगवान् महावीर और बुद्ध ने इन परिस्थितियों में विभज्यवाद का आग्रह किया। दोनों ही सिद्धान्तः शास्त्रवाद की अवधारणा से अनुप्रेरित हैं। बुद्ध में जीव-जगत्, ईश्वर के नित्यत्व एवं अनित्यत्व की प्रासंगिकता को हेय मानते हुए इन्हें 'अध्याकृत' प्रश्न बोधित कर दिया जिसका अर्थ था दो विरोधी बातों के समकक्ष अस्वीकारात्मक तृतीय मार्ग का अवलम्बन लेना। जबकि भगवान् महावीर ने ऐसे प्रश्नों को भी विभज्यवाद द्वारा स्वीकारात्मक शैली में सुलझाने का प्रयास किया है। इसी विभज्यवाद को कालान्तर में अनेकान्तवाद अथवा स्वाभाविक के रूप में प्रतिष्ठित किया गया। महावीर कालीन विभज्यवाद का जो स्वरूप भगवती सूत्र में उपलब्ध होता है, उसके अनुसार लोक की नित्यानित्यता, जीव की सान्दान्तता, शरीर का भेदाभेद, परमाणु की नित्यानित्यता जैसे गम्भीर एवं रहस्यपूर्ण समस्याओं को इस वाद द्वारा सुलझाने की चेष्टा की गई है।^१ आधुनिक सन्दर्भ में महावीरकालीन विभज्यवाद का उचित भूत्पांकन यदि किया जाए तो यह कहना होगा कि विभज्यवाद युग चिन्तन के तनाव को शांत करने हेतु उठाया गया एक ऐसा कदम था जिसमें उच्छेदवादियों एवं शास्त्रवादियों का पारम्परिक बौद्धिक विवाद समाप्त हो जाता है। भगवान् बुद्ध ने भी विवादग्रस्त प्रश्नों को अध्याकृत कह कर जिस मध्यम मार्ग का सहारा लिया उसका उद्देश्य भी तनावपूर्ण वैचारिक स्थितियों में समझौता करना ही रहा था। इस प्रकार आधुनिक व्यवहारवादी मुष्टिकोणानुसार भी भगवान् महावीर का विभज्यवाद अपनी सैद्धान्तिक प्रासंगिकता को लिए हुए है। पाश्चात्य संततिवादी आलोचक अनेकान्तवाद के प्रसंग में जो आपत्तियाँ रखता है महावीरकालीन विभज्यवाद उनसे मुक्त है। इसी प्रकार व्यवहारवादी के अपेक्षा से वस्तुविस्लेषण का जो स्वरूप स्वीकार किया जाता है विभज्यवाद उसके भी अनुकूल है।

आधुनिक काल में भी तर्क को उपयोगितावाद के आधार पर स्वीकार किये जाने की ओर विशेष बल दिया जा रहा है। आचार्य श्री देशभूषण श्री महाराज के शब्दों में "तर्क अपने आप में शून्य है। अर्थात् का उत्कर्ष ही तर्क है। जिस वस्तु में अर्थात् रम जाती है, उसका समर्थन सूत्र ही तर्क है। आग कमीठी है सोना नहीं। तर्क है अनुमूति नहीं। अनुमूतिहीन तर्क का उतना ही मूल्य है जितना सोने के बिना कसौटी का।"^२ आचार्य श्री यह मानते हैं कि शुद्ध तर्क हृदय हीन होता है एवं अर्थात् सम्मत तर्क ही समाज में अहिंसक समाज की आस्था-शिला रखने में समर्थ है जबकि कूटनीति के छलावे से उत्पन्न तर्क हिंसा का ही प्रचार करता है।^३ इस प्रकार आचार्य देशभूषण महाराज ने भगवान् महावीर की सूत्रचिन्ता को पकड़ते हुए आधुनिक सन्दर्भ में इसकी सार्थकता का प्रतिपादन किया है।

६ आधुनिक युग परिवेश एवं वैचारिक सन्तुलन :

आचार्य श्री देशभूषण आज भी धार्मिक मद्भावना एवं राष्ट्रीय एकता के प्रचार व प्रसार द्वारा जैन धर्म एवं दर्शन के सिद्धान्तों को राष्ट्र की मुख्य धारा के साथ जोड़ने में विश्वास रखते हैं। दिल्ली के प्रसिद्ध समाचार पत्र हिन्दुस्तान दैनिक ने आचार्य श्री के जन्म जयन्ती १६ दिसम्बर, १९८२ के उपलक्ष्य पर यह उद्घार प्रकट किया है कि "हिन्दू समाज के धर्म प्राण नेता स्व० श्री जुगलकिशोर बिरला के सान्निध्य में आचार्य श्री देशभूषण जी ने सम्प्रदाय विशेष के पूर्वाग्रहों से ग्रस्त व्याप्तोहो को त्यागकर नई दिल्ली में १९५३ में श्री लक्ष्मी-नारायण जी मन्दिर गीता भवन में धर्मोपदेश दिया था और उस दिन प्रतीत हुआ कि नारायण श्री कृष्ण के गीता पाठ का आचार्य श्री द्वारा किया गया भाष्य स्वतन्त्र भारत की चेतना के लिए सर्वधर्म-सद्भाव, अनेकान्तवाद एवं निर्ममता के मंगल उपदेश से परिपूर्ण है। और वह दिन वैचारिक कट्टरता को समाप्त करने में सर्वे प्रेरणा देता रहेगा।"^४ राष्ट्रीय एकता एवं विश्व मानवता के प्रचार में आचार्य श्री की भूमिका का उल्लेख करते हुए पत्र लिखता है कि "आचार्य श्री देशभूषण ने विश्व मानवता का प्रचार करते हुए 'जय जवान जय किसान' के उद्योत्प्रेषक प्रधानमंत्री स्व० श्री लाल बहादुर शास्त्री की पूर्ण सहयोग दिया और पाक-युद्ध के दौरान राष्ट्रीय सुरक्षाकोष के लिए उनके सहयोग से एक लाख रुपये से अधिक की राशि व ३० किमी चौड़ी एवं स्वर्णभिलकार एकत्रित किए गए। और कई वर्ष पूर्व एक ज्वलंत समस्या के समाधान में माननीय प्रधान मंत्री श्रीमती इन्दिरागान्धी से ससद भवन में उनकी मेंट सार्थक सिद्ध हुई है।"^५ इस प्रकार यह देखा जा सकता है कि आचार्य रत्न श्री देशभूषण जी के अनुसार जैन धर्म-दर्शन के सिद्धान्तों की प्रासंगिकता राष्ट्रीय एवं अन्तराष्ट्रीय समस्याओं के तत्पक्ष में भी निरूपित की जा सकती है।

१. वसुध मातृभूमि, आग्रम युग का जैन दर्शन, पृ० ६२-७०

२. आचार्य श्री देशभूषण, उपदेशांतरसंग्रह, प्रथम भाग, पृ० ३४४-४६

३. वही, पृ० ३४६

४. हिन्दुस्तान (दिल्ली दैनिक), १६ दिसम्बर, १९८२, पृ० ३

५. वही, पृ० ३

वर्तमान में व्याप्त साम्प्रदायिक तनावों का विश्लेषण करते हुए आस्ट्रेलियन मूल के हिन्दू सन्यासी डा० भारती का कहना है कि किन्हीं को निम्न-निम्न श्रेणियों के मध्य व्याप्त पारस्परिक तनाव उन श्रेणियों के सिद्धान्तों से उत्पन्न तनाव नहीं हैं बल्कि वर्तमान में प्रचलित सामाजिक एवं आर्थिक समस्याओं के कारण उत्पन्न हुए तनाव हैं।^१

आधुनिक विचार एक ऐसे 'समाज-धर्म' (सोशल रिलिजन) की कल्पनाओं को सजोए हुए हैं जिसमें केवल मात्र व्यक्ति कल्याण को ही महत्त्व नहीं दिया जाना चाहिए बल्कि उसमें सामूहिक कल्याण एवं सामाजिक प्रगति के लिए भी व्यवस्था रहनी चाहिए। सी० ए० एचमुच द्वारा निर्धारित ऐसे 'समाज-धर्म' की मूल चेतना वैचारिक उदारता, सहानुभूतिपूर्ण दृष्टिकोण तथा मानवमात्र के प्रति प्रेम भावना के द्वारा ही सभव है। भारतवर्ष का राष्ट्रीय महाकाव्य 'महाभारत' धर्म की इस आधुनिक परिभाषा के बहुत निकट आकर ही व्यक्तिगत कल्याण तथा सामाजिक सामंजस्य की दृष्टि से धर्म-संज्ञा का प्रतिपादन करता है—

आचारार्थमित्याहुर्धर्मो धारयते प्रजाः ।

यत्पाद्वारचार्यकुलः स धर्म इति निश्चयः ॥^२

अर्थात् धारण करने के कारण धर्म माय है, धर्म प्रजाओं को धारण करता है। जिससे लोक का धारण हो, लोक की स्थिति हो वही निश्चय रूप से धर्म है। महाभारत प्रोक्त धर्म की इस उदार व्याख्या की गुण्डमि में जो पुनः प्रेरणा निहित है वह अहिंसा की भावना है। इसी अहिंसा की प्रेरणा के कारण ही धर्म लोक-कल्याण का साधक कहा जा सकता है—

यत्सर्वहिंसासंत्युक्तं स धर्म इति निश्चयः ।

अहिंसाधर्मो नृणामां धर्मप्रधानं कृतम् ॥^३

जैन विचारकों ने 'अहिंसा परमो धर्मः' का जो प्रचार किया है उसकी सार्थकता और सम्भीरता हमें तब समझ में आती है जब हम यह देखते हैं कि 'अहिंसा' सत्य से भी ऊपर के स्थान पर प्रतिष्ठित होती है। संभवतः किसी के प्राण यदि सकट में हों तो उस समय असत्य बोलना भी 'धर्म' कहलाएगा इसलिए अहिंसा की अपेक्षा में ही 'सत्य' का भी निर्धारण किया जाता है।^४ अहिंसा की इस भावना को आज विषयव्यापी समस्याओं के सन्दर्भ में भी विशेष महत्त्व दिया जा रहा है। मार्टिन लूथर किंग की धर्मपत्नी श्रीमती कोरेटा ने महात्मा गांधी पर बनी फिल्म 'गांधी' के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट करते हुए कहा कि "प्राचीन समय की अपेक्षा आज अहिंसा का सिद्धान्त अधिक प्रासंगिक है। महात्मा गांधी के अहिंसा-दर्शन ने अमरीकी समाज व्यवस्था में भी क्रांति के बीज बोए हैं।"^५ इसी अहिंसा के सिद्धान्त पर पूर्णतः अवलम्बित जैन धर्म और दर्शन की आधुनिक युग-परिवेश में विशेष मूमिका हो सकती है।

प्रस्तुत स्रष्टा ने आधुनिक युग चिन्तन के परिप्रेक्ष्य में जैन तत्त्व चिन्तन की प्रासंगिकता को पुष्ट करने का प्रयास हुआ है। विभिन्न विचारकों ने जैन धर्म-दर्शन की सैद्धान्तिक मान्यताओं के सन्दर्भ में आज की मानव व्यवस्था से सम्बन्धित कतिपय ज्वलंत समस्याओं के समाधान भी प्रस्तुत किए हैं। कतिपय नेहरू ने आधुनिक विज्ञानमय मान्यताओं के अनुरूप जैन सिद्धान्तों की विज्ञानपरकता को स्पष्ट करने की चेष्टा की है। पुनर्जन्म, कर्म सिद्धान्त, अपरिग्रह अहिंसा, अनेकान्तवाद, आदि किसी एक पक्ष को लेकर विद्वानों ने आधुनिक विज्ञान के साथ उसके तुलनात्मक अध्ययन की समीक्षा प्रस्तुत की है या फिर इन सिद्धान्तों के भ्रमज-वैज्ञानिक औचित्य को सिद्ध करने का

१. The Hindustan Times, Dec. 31, 1982, पृ० ३

२. "A social religion that merely teaches service as an outward form is not enough. Social religion must above all, cultivate the inner attitudes and motives which issue in service. A genuinely social religion must teach emotional attitudes which naturally, spontaneously issue in social service. It must touch the heart of man. It must kindle the sympathetic emotions. Service must be motivated by love to have the highest social value. Religion must become a great device to accumulate, diffuse and transmit altruism in society. It must inculcate the love of man as man. It must develop a sense of human brotherhood throughout humanity." C. A. Ellwood, 'The Reconstruction of Religion', पृ० १६

३. महाभारत, कर्मपर्व, ६६/५८

४. वही, ६६/५७

५. महाभारत, मार्गपर्व, ३२६ पं३

६. The Hindustan Times, 3, Jan, 1983, पृ० ३

प्रयास किया है। अपरिग्रह, अहिंसा, अनेकान्तवाद आदि मान्यताओं के सन्दर्भ में सामाजिक एवं आर्थिक समस्याओं की विभीषिका के उपशमनार्थ अनेक उपयोगी सुझाव प्रस्तुत किए गए हैं। इसी प्रकार आधुनिक समाज में बढ़ती हुई अपराध शक्ति का मनोविश्लेषण प्रस्तुत करते हुए जैन सिद्धान्तों की उपादेयता पर प्रकाश डाला गया है साथ ही आधुनिक न्यायव्यवस्था के परिप्रेक्ष्य में जैन सिद्धान्तों के नैतिक मूल्यों का महत्त्व उभारा गया है।

जैन धर्म दर्शन की सामान्य प्रवृत्तियों के सन्दर्भ में मानव समाज की व्यापक समस्याओं से केन्द्रित होते हुए अधिकांश लेखक यह प्रतिपादित करना चाहते हैं कि आज समाज में विषमता, वर्गसंघर्ष, वैचारिक तनाव, परमाणु शक्ति के हिंसक प्रयोग आदि से सम्बन्धित जो बिदब स्तर की मानव-समस्याएँ रही हैं जैन धर्म और दर्शन के सिद्धान्त इस असन्तुलन को समान्य करने में सहायक हो सकते हैं। इन समस्याओं के परिप्रेक्ष्य में विचारकों ने जैन धर्म और दर्शन के सिद्धान्तों की व्याख्या करने में जो उदारता एवं व्यापक दृष्टिकोण अपनाया है उससे ऐसा लगता है कि आज जैन धर्म और दर्शन शास्त्रीयता की दीवारों को तोड़कर युक्त चिन्तन के आयाम ले चुका है। आज का विचारक जैन धर्म और दर्शन को किसी परम्परा अथवा सम्प्रदाय की सीमाओं में रसकर ही व्याख्यायित नहीं करना चाहता बल्कि समूचे राष्ट्र और विश्व की समस्याओं का समाधान भी उनमें देख रहा है। ऐसा लगता है जैन धर्म और दर्शन ने आज भी मौलिक चिन्तन गतिशील है।

मोहनचन्द

संस्कृत विभाग, रामजन कालेज,
दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली।

जैन दर्शन की सैद्धान्तिक मान्यताओं के सन्दर्भ में पुनर्जन्म के वैज्ञानिक अध्ययन की समीक्षा

मुनि श्री महेन्द्र कुमार

[विजिनिया (अमेरिका) के सुप्रसिद्ध मनचिकित्सक डॉ० ईवान स्टीवनसन पिछले पन्द्रह वर्षों में पुनर्जन्म के वैज्ञानिक विशेषण के आधार पर अनुसंधान-कार्य कर रहे हैं। इस सन्दर्भ में उन्होंने विश्व की अनेक बार यात्राएँ की हैं और पुनर्जन्म सम्बन्धी घटनाओं का अध्ययन किया है। प्रस्तुत लेख के लेखक ने उनके द्वारा किये गये कार्य का सर्वांगीण समावलोकन करते हुए, जैन दर्शन की सैद्धान्तिक मान्यताओं के सन्दर्भ में उनकी समीक्षा की है। जैन विद्या परिषद् के मध्य अधिवेशन पर यह शोध-पत्र पढ़ा गया था। —सम्पादक]

जैन दर्शन आत्मवादी और कर्मवादी दर्शन है।^१ आत्मा और कर्म के अस्तित्व के साथ जैन दर्शन पुनर्जन्म के मिश्रित को भी स्वीकार करता है।^२ इस परामर्शविज्ञान के क्षेत्र में गवेषणारत वैज्ञानिकों के द्वारा पुनर्जन्म (Reincarnation) के विषय में वैज्ञानिक पद्धतियों के आधार पर व्यवस्थित अध्ययन किया गया है।^३ प्रस्तुत शोध पत्र का उद्देश्य है— पुनर्जन्म-सम्बन्धी किये गये वैज्ञानिक अध्ययन को प्रस्तुत कर जैन दर्शन की सैद्धान्तिक मान्यताओं के संदर्भ में उनकी समीक्षा करना।

तत्त्व दर्शन के क्षेत्र में .

तत्त्व दर्शन (metaphysics) के क्षेत्र में अस्तित्ववादी या आस्तिक दर्शन आत्माओं को अतन्मयील, जड़ पदार्थ में सर्वथा स्वतन्त्र एवं अनवरत (अर्थात् मृत्यु के पश्चात् भी अपने अस्तित्व को बनाये रखने वाला) स्वीकार करते हैं, जबकि भौतिकवादी या नास्तिक दर्शन आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता को स्वीकार नहीं करते तथा मृत्यु के पश्चात् भी उसके अस्तित्व को अस्वीकार करते हैं। न्याय-शास्त्र एवं दर्शन-शास्त्र के ग्रन्थों में इन दोनों अभिमतों के प्रतिपादकों के पारस्परिक वाद-विवाद की विस्तृत चर्चाएँ उपलब्ध होती हैं। ये चर्चाएँ तर्क, अनुमान आदि प्रमाण के आधार पर की गयी हैं। दोनों पक्षों की ओर से अपने-अपने अभिमत को स्थापित कर विपक्ष को लपिष्ट करने की चेष्टा की गई है।

तात्त्विक आधारों पर सण्डन-मण्डन का यह क्रम प्राचीन काल में ही नहीं, आधुनिक दार्शनिकों में भी चला है। आधुनिक पाश्चात्य दार्शनिक डॉ० मेकडेयार्ट जहा पुनर्जन्म के पक्षधर हैं, वहा प्रिगलपेटिसन आदि उनके विपक्षी हैं।^४ डॉ० टी० जी० कनघटगी ने तो इसके तात्त्विक प्रामाण्य को असम्भव और अनेकालि माना है। उनके अनुसार यह विशिष्ट द्रष्टाओं के उच्चतम ज्ञान और अनुभूति के द्वारा व्यक्त सिद्धान्त है।^५ पर डॉ० मेकडेयार्ट ने पुनर्जन्म की वास्तविकता को तात्त्विक आधारों पर प्रमाणित करने की चेष्टा की है। उनके अनुसार यदि यह सिद्ध हो जाता है कि वर्तमान जीवन के पूर्व और पश्चात् भी जीवन है, तो पुनर्जन्म के साथ अनन्तरता का सिद्धांत भी अपने आप सिद्ध हो

१. से आचार्यार्थ, कर्माचार्य, किर्याचार्य, मोक्षार्थ। —आचार्य, १/५

२. वही, १/५ से ४। सैद्धान्तिक प्रमाणों के अतिरिक्त पटनाओं के उल्लेखों से जैन ज्ञापन परे पड़े हैं। बुधार्थार्थी महाप्रज्ञा की मान्यता के अनुसार ज्ञपान् महावीर धार्मिक-उत्पन्न-ज्ञान करने की पद्धति से साधकों को सिद्धांतानु बनाते थे।

३. See Reincarnation—A Selected Bibliography—Compiled in the Division of Parapsychology, University of Virginia.

४. वेड, डॉ० जी० कनघटगी, कर्म एवं रिश्त, पृ० ५४ से ६४, एन० इन्टीर्यूट बाफ इन्फोर्मोबिलिज रिश्तर्ष, महामाचार्य।

५. वही, पृ० ७५ “The doctrine of Karma and consequent principle of Rebirth are expressions of highest knowledge and experience of the seers. Its logical justification is neither possible nor necessary”.

जाता है।^१ पुनर्जन्म के विपक्षियों द्वारा सबसे प्रबल तर्क यही दिया गया है कि पुनर्जन्म की कोई स्मृति हमें नहीं है।^२ प्रिगल-पेट्टिसन ने डॉ॰ मेकटगार्ट की इस मान्यता को कि "आत्मा एक शाश्वत द्रव्य है जिसमें वैकानिक अस्तित्व तथा अमर बना रहता है; समर्थ तर्काधारित मानने से इससे स्फार किया है कि पुनर्जन्म की स्मृति के अभाव में आत्मा की सततता की अनुभूति नहीं होती।^३ यदि पुनर्जन्म की स्मृति वास्तविक तथ्य के रूप में प्रमाणित हो जाती है, तो पुनर्जन्म का सिद्धान्त स्वतः सिद्ध हो जाता है। डॉ॰ कलघटगी ने पुनर्जन्म की स्मृति के प्रमाण को पुनर्जन्म की मान्यता को सिद्ध करने के लिए यथावत् माना है।^४ इस प्रकार कहा जा सकता है कि पुनर्जन्मपरक स्मृति की वास्तविकता अस्तित्ववादी (आस्तिक) दर्शन के लिए एक ऐसा सबल एवं प्रत्यक्ष प्रमाण बन जाता है जिसके लिए फिर तर्क या अनुमान की आवश्यकता नहीं रह जाती।

वैज्ञानिक दृष्टि से विवेचन करने पर "पुनर्जन्मवाद" का प्रामाण्य दो बातों पर आधारित हो जाता है—

१. प्रथम तो पुनर्जन्म-स्मृति की घटनाएँ वास्तविक हैं या नहीं—इसे प्रमाणित करना।

२. यदि ये घटनाएँ वस्तुतः ही घटित हैं, तो इन घटनाओं की व्याख्या करने में पुनर्जन्मवाद की परिकल्पना (hypothesis) ही केवल सक्षम है, इसे प्रमाणित करना।

यदि इन दोनों बातों को सिद्ध कर दिया जाता है, तो आत्मा का स्मृतन एव शाश्वत अस्तित्व एक वैज्ञानिक तथ्य के रूप में स्थित हो जाता है।

परामनोविज्ञान के क्षेत्र में :

सर्वप्रथम तो हमें इस बात की ओर ध्यान देना होगा कि पुनर्जन्म-स्मृति की घटनाओं की वास्तविकता असन्दिग्ध है या नहीं। सीमाय से पिछले १५ वर्षों से इस दिशा में महत्त्वपूर्ण कार्य किया गया है। विश्व के वैज्ञानिकों का ध्यान काफी अंश से इन घटनाओं की ओर खिच चुका था। विश्व में अनेक स्थानों पर परामनोविज्ञान के क्षेत्र में वैज्ञानिक पद्धति से शोध कार्य करने के लिए जो शोध-संस्थान स्थापित हुए हैं, उनमें इन पुनर्जन्म-स्मृति की घटनाओं का वैज्ञानिक रूप से अध्ययन किया जा रहा है। पैसिलवेनिया विश्वविद्यालय, क्लार्क विश्वविद्यालय (बोरसेटर, मेसेचुसेट्स), स्टैण्डफोर्ड विश्वविद्यालय, हार्वार्ड विश्वविद्यालय, ह्यूक्स विश्वविद्यालय, लिडन विश्वविद्यालय, उट्रेक्ट विश्वविद्यालय (हॉलैण्ड), केंब्रिज विश्वविद्यालय, फ्राईबर्ग विश्वविद्यालय (५० जर्मनी), पिट्सबर्ग विश्वविद्यालय, सेंट लोरेणज कलेज (फिलाडेल्फिया), वेलेण्ड कलेज (प्लेनफ़ील्ड, टेक्सास), मेगनन लिटोरल विश्वविद्यालय (रोजार्डियो, आर्जेन्टिना) लेनिनग्राद स्टेट विश्वविद्यालय (यू० एम० एम० आर०), किंग्स कलेज विश्वविद्यालय (हेलिफोर्स) तथा बिजिनिया विश्वविद्यालय के अन्तर्गत विश्व के बीसो बीसो के वैज्ञानिक, मनोवैज्ञानिक एवं मनोविज्ञानविद् परामनोविज्ञान के क्षेत्र में शुद्ध वैज्ञानिक दृष्टि से कार्य कर रहे हैं।^५

पुनर्जन्म-स्मृति या ऐसी अन्य परा-सामान्य घटनाओं का सर्वेक्षण, सत्यता की जाच, तथ्यों का विश्लेषण, सम्बन्धित साक्ष्यों के परीक्षण आदि का निष्पन्न एवं वस्तु-तत्पेक्ष (ऑब्जेक्टिव) अध्ययन किया जा रहा है।

१. Dr. T. M. McTaggart, Some Dogms of Religion, पृ० ११२-१३, "The most effective way of proving that the doctrine of pre-existence is bound up with the doctrine of immortality would be to prove directly that the nature of man was such that it involved a life both before and after the present life."

२. See McTaggart, वही पृ० १२४, "We have no memory of the past life and there seems to be no reason to expect that we shall remember our present life during subsequent lives. Now an existence that is cut off into separate lives, in none of which memory extends to previous life, may be thought to be of no practical value.....Rebirth of a person, without a memory of the previous life would be equal to annihilation of that person."

३. Pringle-Pettison, 'Idea of Immortality' पृ० १२७ "Dr. McTaggart's supposition that self is a metaphysical substitute in which personal identity dies is not an adequate explanation for the continuity of successive lives, as continuity is never realised owing to the absence of memory."

४. Dr. Kalghatgi, 'Karma and Rebirth', पृ० ६० "Apart from the investigations of the modern psychical research and its implications on the problem of rebirth, we have evidence to show that in some cases there is not loss of memory of the past life."

५. 'Parapsychology : Sources of Information' (compiled under the auspices of the American Society for Psychical Research) by Rhea A. White and Laura A. Dale, The Scarecrow Press, Inc. Metuchen. N.J., U.S.A., 1973.

उदाहरणस्वरूप हब बिजिनिदा विषयविद्यालय के अन्तर्गत चल रहे कार्य की चर्चा यहाँ कर रहे हैं। बिजिनिदा विषयविद्यालय के अन्तर्गत 'स्कूल ऑफ मेडिसिन' में सायकपाट्री विभाग का 'परामनोविज्ञान संभाग' अवस्थित रूप से इस शोध कार्य में लगा हुआ है। डॉ० ईमान स्टीबनसन, एम० डी०, स्वयं एक सुप्रसिद्ध मनोविकिस्सक हैं, तथा 'कार्लसन प्रोफेसर ऑफ सायकपाट्री' के रूप में इस विभाग का निदेशन कर रहे हैं। डॉ० स्टीबनसन एवं उनके निवेशन में शोधरत इस विषय के विभिन्न देशों में घटित पूर्वजन्म-स्मृति की घटनाओं के समशीर्षक अध्ययन एवं शोध में सलग्न हैं। भारत के अतिरिक्त सिलोन, बर्मा, आईलैण्ड, लेबानान, ब्राजील, अलास्का आदि देशों से उचित प्रकार की घटनाओं की जानकारी उन्हें प्राप्त हुई है तथा इस सिलसिले में अनेक बार इन देशों की यात्राएं की हैं।¹ डॉ० स्टीबनसन मनो-विज्ञान (सायकोलोजी) के अग्रिम विवेकशोध और सिद्धान्तों के प्रकाशक विद्वान् हैं। उनका समग्र अध्ययन एक गहरी और पैनी दृष्टि लिए हुए है। घटनाओं के आज कार्य में उनसे बकील का चातुर्य और तर्क की प्रबलता स्पष्ट परिलक्षित होती है। विभिन्न देशों की संस्कृति, धर्म, ध्वान, इतिहास, भूगोल आदि से सम्बन्धित अपेक्षित ज्ञान की मौलिक एवं पूर्ण जानकारी भी वे रखते हैं। प्रस्तुत शोध-पत्र में डॉ० स्टीबनसन का इसना विस्तृत परिचय इस दृष्टि से दिया जा रहा है कि उनके द्वारा किया गया घटनाओं का विश्लेषणात्मक अध्ययन किस प्रकार के व्यक्ति द्वारा किया गया है, इससे पाठक परिचित हो सकें।

डॉ० स्टीबनसन ने इस विषय में लिखना सन् १९६० में प्रारम्भ किया था। वैसे, इस विषय पर अन्य गवेषण एक लेखक इससे पहले भी गवेषणा कर चुके हैं और काफी कुछ लिख चुके हैं। जैसे—ई० डी० वाकर (E. D. walker) द्वारा लिखित ग्रन्थ 'रिइनकारनेशन: ए स्टडी ऑफ कारमोटन ट्रुथ' का प्रकाशन इससे सर्वप्रथम है, जो सन् १८८८ में पहली बार प्रकाशित हो चुका था। सन् १९११ तथा १९६५ में इसे पुनः प्रकाशित किया गया। इसके बाद पिछले शतक में बीसों ग्रन्थ तथा पत्रासो लेख इस विषय में प्रकाशित हो चुके हैं। डॉ० स्टीबनसन द्वारा लिखित 'दी एविस कार सरवाइवल फ्रॉम स्लेइड मेमोरिज ऑफ एट फॉर्म इनकारनेशन' सन् १९६० में जर्मरल ऑफ अमेरिकन सोसायटी ऑफ सायकिकल रितन में प्रकाशित होकर सन् १९६१ में पुस्तक रूप में इंग्लैंड से प्रकाशित हुआ। इसके बाद सन् १९७६ में बीस घटनाओं के सम्पूर्ण एक समीक्षात्मक अध्ययन पर आधारित उनका सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ "टूवेण्टी सेन्स सेवेन्टिब ऑफ रिइनकारनेशन" प्रकाशित हुआ। इसके पश्चात् भी समय-समय पर इस विषय में उनके लेख एवं पुस्तकें प्रकाशित होती रही हैं। इस दिशा में निरन्तर कार्य हो रहा है। घटनाओं में भी काफी वृद्धि हुई है। सन् १९६६-७० में बीसों वर्षों के अन्तर ही भारत में १०८ एवं बर्मा में ६० घटनाएं प्रकाश में आई हैं। उदाहरण स्वरूप ब्राजील की एक घटना का उल्लेख किया जा रहा है।

ब्राजील में अठ्ठाई वर्ष की बालिका को पूर्वजन्म की स्मृति .

सन् १९१८, अगस्त की १४ तारीख को ब्राजील देश में डोम फेलिसियानो नामक एक छोटे गांव में रहने वाले एक परिवार में एक बालिका का जन्म हुआ। पिता एक० जूँ० लीरेंज तथा माता ईडा लीरेंज ने उसका नाम मार्टा रखा। मार्टा अठ्ठाई वर्ष की हुई थी, तब एक दिन वह अपनी बहिन लीला के साथ घर से थोड़ी दूर आए हुए एक नाले पर रह गई थी। यहाँ वे बापिम घर लौटते समय उसने लीला से कहा—मुझे गोद में उठाकर ले चलो। जब पहले लू छोटी थी और मैं बड़ी थी, मैं तुझे गोद में उठाकर धुमाती थी। छोटी बहिन के मुह से इस प्रकार की बात सुनकर बड़ी बहिन को हसी आ गई। उसने पूछा—तुम बड़ी कब थी!

मार्टा ने कहा—उस समय मैं इस घर में नहीं रहती थी। मेरा घर यहाँ से काफी दूर था। वहाँ अनेक गाय, बैल आदि हमारे घर पाले हुए थे तथा मारपी के पेड़ थे। वहाँ कुछ बकरे जैसे पशु भी पाले हुए थे। पर वे बकरे नहीं थे।

इस प्रकार बातचीत करते हुए मार्टा और लीला जब घर पहुँची, लीला ने सारी बात अपने माता-पिता से कही। पिता ने मार्टा से कहा—जिन घर की तुम चर्चा कर रही हो, वहाँ हम कभी नहीं रहे।

मार्टा ने तुरन्त उत्तर दिया—उस समय आप हमारे माता-पिता नहीं थे, वे दूसरे थे।

छोटी बच्ची की पागल की सी बातें सुनकर उसकी एक अन्य बहिन ने मजाक में ही मार्टा से पूछा—तब फिर तुम्हारे घर एक छोटी हम्मी नौकरानी (लडकी) भी थी, जैसे अपने घर में अभी है।

मार्टा इस मजाक से बिलकुल भी वैचैन नहीं हुई। उसने कहा—ना, हमारे घर में जो हम्मी नौकरानी थी, वह काफी बड़ी थी। एक रसोईमन भी हम्मी थी तथा वह दूसरा एक हम्मी लडका भी काम करता था। एक बार वह लडका बेचारा पानी लाना भूल गया था, तब मेरे पिता ने उसे बहुत पीटा था।

१. डॉ० स्टीबनसन स्वयं अनेक बार भारत गये हैं तथा इन यात्राओं में उनसे व्यक्तिगत रूप से लची चर्चाएं हुई हैं। उन्होंने अपने अध्ययन और गवेषण के आधार पर जो साहित्य प्रकाशित किया है, उसे न्याय के अध्ययन करने का अवसर भी प्राप्त हुआ है।

पिता (एफ० ह्यू० लॉरेज) बोले—मेरी प्यारी बेटी मैंने तो कभी किसी हल्की बच्चे को नहीं पीटा है।

मार्टा बोली—पर वह तो मेरे दूसरे पिताजी थे। ज्यों ही उस लड़के को पिताजी ने पीटना शुरू किया, वह लड़का मुझे बुलाता हुआ चिल्लाया—अरे सिन्हा-जिन्हा। मुझे बचाओ। मैंने तुरन्त पिताजी से निवेदन किया—उसे छोड़ दो और फिर वह पानी भरने चला गया।

एफ० ह्यू० लॉरेज ने पूछा—तो क्या वह नाने पर पानी भरने चला गया।

मार्टा ने कहा—न पिताजी! वहा आसपास मे कही नाला नही था, वह कुए से पानी लाता था। पिता ने पूछा—बेटी, वह सिन्हा-जिन्हा कौन थी। मार्टा ने कहा—वह तो मैं ही थी। मेरा दूसरा नाम भी था। मुझे मारिया भी कहते थे और एक नाम और भी था जो कि मुझे अभी याद नहीं है।

इसके पश्चात् तो मार्टा ने और भी अनेक बातें अपने पूर्वजन्म के सम्बन्ध में बताईं। उसने यह भी बताया कि उसको इस जन्म की माता ईवा लॉरेज उसके पूर्व जन्म में सखी थी। वह (सिन्हा-जिन्हा) अपनी सखी के घर आती जाती रहती थी और उस दौरान वह सीला को बिलाती थी तथा उसे गोद में उठाकर बुमाती थी। एफ० ह्यू० लॉरेज के पुत्र कार्लोस की वह (सिन्हा-जिन्हा) धर्म माता बनी थी। जब ईवा उसके घर आती तो वह उसके लिए काफी बनाती और फोनोग्राफ बजाती। उसके पूर्वजन्म के पिता आयु में एफ० ह्यू० लॉरेज से बड़े थे। सम्झी दाढ़ी रखते थे तथा बड़ी कर्कश आवाज में बोलते थे। उसकी शादी नहीं हुई थी, पर वह जिस पुरुष से प्रेम करती थी उसके पिताजी उसे पसन्द नहीं करते थे। उस पुरुष ने आत्म-हत्या कर ली। इसके बाद एक दूसरे व्यक्ति से उसका प्रेम हो गया। उसे भी उसके पिताजी पसन्द नहीं करते थे। इससे बह बहूत दुःखी और निराशा हो गई। उसके पिता ने उसे खुश करने के लिए समुद्र-तटीय प्रदेश में फूमने-फिरने का कार्यक्रम बनाया जहा उसने शरीर के प्रति सापरवाह होकर ठंडी और नम हवा में अर्पणार्पत बस्त्रों के साथ धूमना शुरू किया और उसके परिणाम-स्वरूप उम्र टी० बी० की बीमारी हो गई। इस बीमारी के बाद कुछ ही महीनो में उसकी मृत्यु हो गई। जब वह मृत्यु-शय्या पर थी, उसकी प्यारी सखी ईवा उसके पास थी। उस समय उसने ईवा से बताया कि मैं जान-बूझकर मरुा हुई थी, मैं मरना चाहती थी। मरने के बाद वे तुम्हारी पुत्री के रूप में पुन जन्म लगी और बोलने जितनी उम्र होनेपर पूर्वजन्म की बातें तुम्हें बताऊंगी, जिससे तुम्हें विश्वास हो जाएगा कि सिन्हा-जिन्हा ही तुम्हारी पुत्री बनी है।

सिन्हा-जिन्हा की मृत्यु मन् १९१७ अक्टूबर माह में हुई थी, जिसके लगभग दस महीने पश्चात् अर्थात् १४ अगस्त १९१८ को मार्टा का जन्म हुआ था। मार्टा ने लगभग १२० वाते अपने पूर्वजन्म के सम्बन्ध में बताईं जिनमें से कुछ बातें तो ईवा (मार्टा की माता) और एफ० ह्यू० लॉरेज जानते थे। कुछ बाने ऐसी भी थी जिनका इनको पता नहीं था पर उसकी पुष्टि सिन्हा-जिन्हा के अन्य पारिवारिक सदस्यों ने की। सन् १९६२ में जब एक मनविकित्त्वक एव परगमनोवैज्ञानिक डॉ० डैवान स्टीवनसन ने मार्टा से भेंट की, उस समय भी उसे अपने पूर्व-जन्म की अनेक बातें याद थी।

ऐसी एक दो या दम बीस नहीं, बाह्र मी से भी अधिक घटनाएँ विश्व भर में विभिन्न देशों में प्रकाश में आई हैं।

डॉ० कलघटगी ने भी एक सन्त मद्गुरु कैशवदामजी के द्वारा बताई गई दो घटनाओं का उल्लेख किया है। एक में टटली के एक हेन्डिस्ट डॉ० गेस्टोन द्वारा अपना पूर्वजन्म मात में काबीपुर्न स्थित किसी मन्दिर के पुजारी के रूप में बताया तथा मन्दिर की सम्पूर्ण पूजा-विधि का ज्ञान होने का दावा किया तथा दूसरी घटना में न्यूयार्क में एक नौप्रो व्यक्ति ने स्वामी कैशवदामजी की सभा में अपनी पूर्वजन्म की स्मृति के आधार पर "सन्निहत सहस्रनाम" कण्ठस्थ रूप से गुनाना प्रारम्भ किया तथा उसने भी अपना पूर्वजन्म भारत में बताया। ऐसी ही दो घटनाएँ मेरे व्यक्तिगत अनुभव में आई हैं। एक घटना में अहमदाबाद के एक बालक मनोज द्वारा अपने पूर्वजन्म के समय परिवार को पहचानने की बात सामने आई। मनोज ने, जो कि सात वर्ष का बालक था, अपने पूर्वजन्म की पत्नी तथा दो बच्चों के विषय में जानकारी दी तथा उन्हें इस जन्म में पहचान लिया। और मनोज के शरीर पर गोली के चिह्न भी हमने देखे, जो उसके बयान अनुसार उसके पिछले जन्म में लगी थी। मनोज का एक हाथ बड़े आदमी की तरह पूरी तरह मोटा और विकसित था तथा दूसरा हाथ साधारण बच्चे की तरह था। (गोली के निशान की चर्चा इसी पत्र में आगे की गई है।)

एक दूसरी घटना में जयपुर की एक लड़की अमिता (उम्र १० वर्ष) ने साक्षात्कार हुआ जो अपनी छोटी उम्र से ही अपने को महारानी गायत्रीदेवी कलिज की एम० ए० की पोलिटिकल साइन्स विषय की छात्रा बताती थी। उसने अपने पुराने घर और परिवार को खोज निकाला तथा छत पर से गिरने के कारण अपनी मृत्यु का बयान दिया, जो जांच करने पर सही पाया गया।

गवेषणा की पद्धति :

सामान्य रूप से पूर्वजन्म की स्मृति छोटे बच्चों की होती है।^१ अर्द्धाई-तीन वर्ष की अवस्था से लेकर आठ-दस वर्ष की अवस्था के बच्चे ही आमतौर पर इस समस्या के बनी पाये गये हैं। कहीं-कहीं तो दस महीने की आयु में भी बच्चा यत्नकियत् अनिश्चित देना शुरू कर देता है। आयु बढ़ने के साथ साधारणतया यह क्षमता क्षीण होती जाती है। अपवादरूप में बड़ी आयु वालों में भी पूर्वजन्म-स्मृति उपलब्ध होती हुई पाई जाती है।

आमतौर से पूर्वजन्म-स्मृति वाला बच्चा जिसे हम "जातक" (Subject) कह सकते हैं, जब सोलना सीख जाता है, तब वह अपने पूर्वजन्म के विषय में कुछ-कुछ बातें बताता शुरू कर देता है। प्रायः तो माता-पिता ऐसी बातों पर ध्यान ही नहीं देते या उसे केवल प्रलाप या बकवास समझ लेते हैं। पर, जब जातक अपनी बात को दोहराता ही रहता है या बल देता रहता है, तब माता-पिता या पारिवारिक लोगों का ध्यान उस ओर केन्द्रित होता है। बहुत बार तो स्वयं ही पूर्वजन्म के घटना-स्थल पर पहुँच जाते हैं तथा जातक द्वारा बताई गई बातों की सत्यता की जाँच करते हैं। कभी-कभी ऐसा नहीं हो पाता। गवेषक लोगों तक जब ऐसी बात पहुँचती है, तब वे जाच हेतु जातक के घर पहुँच जाते हैं। वहाँ वे जातक का पूरा बयान ले लेते हैं। इसके अतिरिक्त भी जिन व्यक्तियों का सम्बन्ध घटना से होता है, उन सबके बयान ले लिए जाते हैं। फिर जिस स्थान में जातक अपना पूर्व जन्म भाँवि बताया है, वहाँ जाकर उन परिवार वालों के बयान लिए जाते हैं। बयानों के साथ-साथ गवेषक लोग प्रश्नों और प्रतिप्रश्नों के द्वारा भी तथ्य एकत्रित करने हैं। बयानों और साक्ष्यों के परीक्षण के पश्चात् जो तथ्य उभरते हैं, उन पर चिन्तन किया जाता है।

चिन्तन के लिए कई संभावनायें भी जाती हैं। सबसे पहले तो घोषाघड़ी या पूर्व-नियोजित होने की संभावना को लेकर तथ्यों पर चिन्तन किया जाता है—सारे बयान, साक्ष्यों के उत्तर, घटनास्थलों की भौगोलिक परिस्थिति आदि के आधार पर यह निश्चित करना कठिन नहीं होता कि घटना वास्तविक है या धोखा देने के लिए धड़ी हुई है। अब तक जिन घटनाओं की जाच की गई है, उसमें धोखा-धड़ी की घटनाएं नगण्य संख्या में पाई गई हैं।^२

दूसरी संभावना यह भी जाती है कि दोनों परिवारों के बीच प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी प्रकार का संबंध है या नहीं। जहाँ इस प्रकार की संभावना होती है, वहाँ पूर्वजन्म संबंधी बातों को इन कमीटी पर कमा जाता है कि ये बातें कन्वुत् पूर्वजन्म-स्मृति पर आधारित हैं या वर्तमान जन्म में ही किसी माध्यम से ज्ञात की गई हैं। जहाँ दोनों परिवारों में सामान्य मित्र, संबंधी आदि होते हैं वहाँ इस बात को बहुत सूक्ष्मता से तोला जाता है।

जिन घटनाओं में उक्त संभावना का भी कोई स्थान नहीं रह जाता, वहाँ यह भी एक संभावना की जाती है कि टेलीपैथी (विचार-संश्लेषण या दूरज्ञान) की महायत्ना से कोई दूसरे व्यक्ति के जीवन की बात बताता हो। इस प्रकार जो भी अन्य सामान्य संभावना की जा सकती है, उसे पहले ध्यान में रखा जाता है, और उसके आधार पर ही अन्तिम निष्कर्ष निकाला जाता है।

अब तक की जाँच की गई अधिकांश घटनाओं में उपर प्रकार की कोई भी संभावना सही नहीं पाई गई। इस आधार पर ही ऐसी घटनाओं को परासामान्य (पेरा नारमल) की कोटि में माना गया है।

पूर्वजन्म की अद्भुत बातें :

अर्द्धाई तीन या पाँच साल के बच्चे, जो पूर्वजन्म की स्मृति के आधार पर बातें बताते हैं, उनमें बहुत ही बातें काफी अद्भुत और आश्चर्यकारक होती हैं। सामान्यतया ऐसे बच्चे अपने पूर्वजन्म का नाम, गांव का नाम, माता-पिता या निकट पारिवारिक लोगों के नाम, अपने निवास स्थान संबंधी जानकारी आदि देते ही हैं, पर उसके साथ-साथ ऐसी गुप्त बातों का भी वे रहस्योद्घाटन करते हैं, जिसके विषय में उस मृतगम के अतिरिक्त किसी अन्य व्यक्ति को कुछ भी ज्ञात नहीं होता। जैसे—एक घटना में एक जातक (विलियम चर्च) ने अपने पूर्वजन्म में पिता की ऐसी छिपी संपत्ति का पता बताया, जिसके विषय में किसी को पता नहीं था।

कुछ घटनाओं में ऐसी बातें भी जातक द्वारा बता दी जानी हैं, जिनकी जानकारी केवल एक ही अन्य व्यक्ति को होती है। जैसे अलास्का में थर्टि एक घटना में अपने पूर्वजन्म में जातक (विलियम जार्ज) ने अपनी पुत्रवधु को एक धड़ी दी की जिसके विषय में और किसी को पता नहीं था। वर्तमान जन्म में उस धड़ी को जातक ने पहचान लिया।

१. साक्षात् द्वारा या हिप्नोसिस द्वारा भी पूर्वजन्म-स्मृति-ज्ञान उपलब्ध कराया जा सकता है, ऐसी घटनाएँ भी मिलती हैं। कं० एन० बयतिलक ने बौद्ध विधिद्वारा में प्रायः वास्तुस्मृति की घटनाओं की प्रामाणिकता की पुष्टि में उक्त घटनाओं का उल्लेख किया है। देखें—अर्वां बुद्धिस्ट ध्योरी ऑफ नॉबल, पृ० ४४६

२. Twenty Cases Suggestive of Reincarnation, पृ० २१३

पूर्वजन्म की स्मृति वाले जातको में सामान्यतया असामान्य व्यवहार पाया जाता है। ऐसे अधिकतर जातक वर्तमान जन्म के बाता-बरण और वैयक्तिक गुण-धर्मों के विपरीत वृत्तियों का प्रदर्शन करते हैं। जैसे—पूर्वजन्म में धनसंपन्न किन्तु वर्तमान में गरीब होने पर भी जातक धनसंपन्न व्यक्तियों की तरह व्यवहार करता है। पूर्वजन्म में मांसाहारी वर्तमान जन्म में निर्गमिष परिवार में जन्म लेने पर भी मांसाहार की रूचि रहता है। धार्मिकता की पूर्वजन्म की प्रवृत्ति प्रायः वर्तमान जन्म में भी असाधारण रूप से प्रकट होती हुई दिखाई देती है। शौकीनता और रूचि की विलक्षणता भी असामान्य रूप से वर्तमान जीवन में देखी जाती है। इन सब असामान्य व्यवहारों का सामान्य एवं शांत तत्त्वों के आधार पर व्याख्यात्मक विश्लेषण नहीं किया जा सकता। कभी-कभी भारत जैसे देश में जहां जातिवाद का प्रबल प्रभाव है, जातक द्वारा अपनी पूर्वजन्म की जाति के संस्कार एवं तदनुरूप व्यवहार व व्यवहार प्रस्तुत होता हुआ दिखाई देता है। जैसे—बसबीर नामक एक बालक जो वर्तमान में 'जाट' है, अपने को पूर्वजन्म में ब्राह्मण बनाता है और ब्राह्मण की तरह खाने-पीने, बुद्धि आदि के लिए आग्रह करता है। यहाँ तक कि अपने जाट माता-पिता के हाथों बनाया हुआ खाना खाने से बर्ह ईकार करने लगा।

कुछ जातकों में बचपन से ही कुछ ऐमे कला-कौशल, वैज्ञानिक ज्ञान एवं भाषा ज्ञान पाये जाते हैं, जो स्पष्टतया उसके पूर्वजन्म में अर्जित गुणों के साथ संबंधित होते हैं। विद्यनचंद की घटना में तबला बजाने की निपुणता तथा उर्दू का ज्ञान इसी बात का द्योतक है। इसी प्रकार बाजीन की एक अन्य घटना में पाउलो नामक बच्चा तीन बार वर्ष की आयु में गिनवाई कला में असामान्य दक्षता रहता था, जिसका सबब उसके पूर्वजन्म के व्यक्तित्व के साथ जोड़ा जा सकता है, जिसमें वह एमिनिया नामक लड़की के रूप में था तथा इस कला में दक्ष था।

इन सब बातों के अतिरिक्त धार्मिक श्रद्धा या विश्वास, भय, सेक्सुअल ज्ञान, वैर-विरोध आदि भावनाओं की असामान्य प्रवृत्तता की विद्यमानता भी ऐसे जातकों में पाई जाती है, जिनका वर्तमान जीवन के किसी सामान्य घटनाप्रसंग, बातावरण या जानकारी से कोई संबंध नहीं मिलता। जैसे रविशंकर नामक बालक (जातक) अपने वर्तमान जन्म में अपने पूर्वजन्म के हत्यारों से भय भी रहता है और उनके प्रति कोष भी करता है।

आधुनिक मनोविज्ञान जिन मिश्रताओं के आधार पर मनुष्य की मानसिक वृत्तियों और भावनाओं की व्याख्या प्रस्तुत करता है, वह उक्त असामान्य मनोवैज्ञानिक तथ्यों का कोई समाधान नहीं देता। प्रत्युत इन असामान्य मनोवृत्तियों और विलक्षणताओं के लिए पूर्वजन्म के संस्कारों की परीक्षपन्ना अपने आप पूर्ण और बुद्धिमत्त समाधान प्रस्तुत करती है।

यद्यपि सामान्य रूप में पूर्वजन्म और वर्तमान जन्म में वैयक्तिक समानता पाई जाती है, फिर भी कुछ घटनायें (लगभग १० प्रतिशत) ऐसी भी सामने आई हैं, जिनमें जातक पूर्वजन्म से स्त्री होता है और वर्तमान जन्म में पुरुष बन जाता है या पूर्वजन्म में पुरुष होता है और वर्तमान जन्म में स्त्री बन जाता है। जैसे तिमोन में घटित एक घटना में ज्ञानसिलका नामक एक लड़की अपने को पूर्वजन्म में तिलकरत्न नामक लड़के के रूप में बताती है। हाजील में घटित एक घटना में पाउलो नामक एक बच्चा अपने को एमिलिया नामक लड़की का पुनर्जन्म बताता है। ऐसे वैयक्तिक परिवर्तनों में जातक के वर्तमान जीवन में अपने पूर्वजन्म की वैयक्तिक विलक्षणता भी पाई गई है, जो मनोवैज्ञानिकों के लिए अवश्य ही प्रयत्नचिह्न है।

सबसे अधिक आश्चर्यजनक एवं अव्याख्येय बात ऐसी घटनाओं में पाई जाती है, वह है—वर्तमान जीवन में जातक के शरीर पर पाये जाने वाले विचित्र चिह्न या शारीरिक अपूर्णता जो जन्म से ही जातक के शरीर में पाई जाती है और जिनका संबंध उसके अपने पूर्वजन्म में घटित घटनाओं के साथ बताया जाता है। जैसे—रविशंकर नामक बालक के शरीर में गर्दन पर एक दो इंच लंबा और १/४ या १/८ इंच चौड़ा घाव का चिह्न डॉ॰ स्टीबनसन ने स्वयं सन् १९६४ में देखा था, जिस समय रविशंकर की आयु १३ वर्ष की थी। डॉ॰ स्टीबनसन को बताया गया कि यह घाव जन्म से ही रविशंकर के शरीर पर है तथा जन्म के समय वह इससे भी अधिक लंबा था। घाव वाली जगह पर चमड़ी का रंग आसपास की चमड़ी से और अधिक गहरा था तथा छुरी से किये हुए घाव की तरह स्पष्ट दिखाई देता था। रविशंकर के कथनानुसार पूर्वजन्म में उसकी शास्त्र द्वारा गर्दन काटकर हत्या की गई थी।

पूर्वजन्म में शरीर पर हुए चिह्न वर्तमान जन्म में शरीर पर उसी प्रकार और उसी स्थान पर पाये जायें—यह एक बहुत ही अद्भुत एवं विचित्र बात है। ऐमे चिह्नों की शरीर-शास्त्र संबंधी सामान्य वैज्ञानिक जानकारी के आधार पर कोई व्याख्या संभव नहीं है। ऐसी स्थिति में पूर्वजन्म के साथ ही उसका सबब जुड़ता है। यह अवश्य तोष का विषय है कि किस प्रकार आत्मा अपने एक जन्म के शारीरिक चिह्नों को भी दूसरे जन्म में ले जाती है।

जैन दर्शन द्वारा प्रदत्त कर्म-सिद्धांत के आधार पर इस तथ्य की व्याख्या संभवतः इस प्रकार की जा सकती है—

जैन दर्शन में शरीर संबंधी समस्त निर्माण का कुल कारण नाम-कर्म है। नाम-कर्म की प्रकृतियों में संचातननामकर्म, निर्माणनाम-कर्म तथा आनुपूर्वीनामकर्म के द्वारा उक्त तथ्य की व्याख्या हो सकती है। औद्यारिक आदि शरीरनामकर्म के उदय से औद्यारिक आदि वर्णना के पुण्यलोक का ग्रहण होता है, बन्धननामकर्म के उदय से गृहीत पुद्गल के साथ गृहस्थान पुद्गल का संयोग होता है, तथा संचातननामकर्म

के उदय से औदारिक आदि बर्णना के पुद्गलों की औदारिकादि शरीर के रूप से विशेष रचना होती है।^१ आचार्य हरिभद्र के अनुसार—बद्ध पुद्गलों के परस्पर अनुकाष्ठत्वात् से रचना-विशेष को सचात कहते हैं। यह पुद्गलविपाकी कर्म है, क्योंकि पुद्गल रचना के आकार-विशेष के द्वारा इसका परिष्कार होता है।^२

आनुपूर्वीनामकर्म के अर्थ के विषय में दो परम्पराएं प्रचलित हैं। एक के अनुसार विग्रहगति में आत्म प्रदेशों के रचनाक्रम को, जोकि पूर्व-शरीर के अनुसार होता है, करने वाले कर्म को अनुपूर्वी नामकर्म कहा है।^३ दूसरी परम्परा के अनुसार—जिसके उदय से निर्माण-नामकर्म के द्वारा निर्मापित बाह्य आदि अंग तथा अणुवी आदि उपायों की रचना की परिपाटी होती है, उसे आनुपूर्वीनामकर्म कहा जाता है।^४ पूर्वजन्म के शरीर के अनुसार विग्रहगति में आत्म-प्रदेशों की आकार-रचना तो आनुपूर्वीनामकर्म के द्वारा होती ही है, पर उसके पश्चात् भी वर्तमान शरीर के निर्माण में पूर्व-शरीराकार का प्रभाव भी आनुपूर्वीनामकर्म के माध्यम से कार्य करता है। उपघातनामकर्म शरीर के अणो-पाणों के उपघात का कारण है, उसकी भी पुनरावृत्ति दूसरे जन्म में यथावत् हो सकती है।^५ इस प्रकार विग्रहगति के पश्चात् भी यदि आनुपूर्वीनामकर्म के द्वारा वर्तमान शरीर के निर्माण से योगदान मिलता है, तो पूर्व-शरीर के चित्तों की पुनर्जन्म में भी विघटनता संभव हो जाती है।

मृत शरीर का अविग्रहण

पूर्वजन्म की घटनाओं में कुछ ऐसी घटनाएँ भी सामने आई हैं, जिनमें एक मृत व्यक्ति के शरीर में दूसरे मृत व्यक्ति की आत्मा प्रवेश कर जाती है और वह मृत व्यक्ति पुनः जीवित हो जाता है, पर अब वह अपने आपको दूसरी आत्मा के रूप में बताता है। जैसे—जमबीर नामक बालक की घटना से घटित हुआ। रमुलपुर नामक गांव में गिरधारीनाथ जाट का पुत्र जमबीर लगभग साढ़े तीन वर्ष की आयु में चेचक की बीमारी में मत् १९५४ के वर्षों के मौसम (अप्रैल-मई) में मृत्यु को प्राप्त हुआ। मृत बच्चे की अन्तर्क्रिया रात्रि का समय होने में प्रातःकाल तक व्यथित रही गई। मृत्यु के कुछ घण्टों बाद ही गांव में थोड़ी-सी हलचल नजर आई। कुछ क्षणों पश्चात् नन्का पुनः जीवित हो गया। पर अब तक बोलने की स्थिति में नहीं था। कुछ दिनों बाद जब वह बोलने की शक्ति को प्राप्त कर चुका था, उमने बताया कि—मैं वेहेदी ग्राम के निवासी शकर नामक ब्राह्मण का पुत्र हूँ और डमनियाँ में जाटों के हाथ का खाना नहीं खाऊँगा। जमबीर ने यह भी बताया कि पिछले जन्म में उसकी मृत्यु तक हुई थी जब वह दो बैलों के रथ पर किसी बरात में जा रहा था जहाँ उसे विषैली मिठाई दे दी गई थी। वह मिठाई उसे उल व्यथित ने खिलाई थी जिसको उसने कुछ घन म्ण में दिया था। जब वह रथ से बैठकर जा रहा था, अचानक उने चक्कर आये, वह रथ से गिर गया और उसके मिर में चोट आई जिससे कुछ घण्टों बाद उसकी मृत्यु हुई।

जमबीर द्वारा बताई गई इन बातों की गिरधारीनाथ ने छिपाने की कोशिश की, पर उनके द्वारा ब्राह्मण के हाथों बनाया हुआ खाना खाने के आग्रह के कारण वह बात ब्राह्मणों में फैल गई। लगभग तीन वर्ष पश्चात् यह बात किमी माध्यम में वेहेदी गांव तक पहुँची। बालक जमबीर द्वारा बताई गई बातें वेहेदी गांव के शकरनाथ त्यागी नामक ब्राह्मण के पुत्र शोभागम के जीवन से हूबहू मिलती थी। शोभागम की मृत्यु मत् १९५४ में मई महीने में ठीक उमरी प्रचार रथ में गिर जाने के कारण मिर में चोट आने से हुई थी, जैसा बालक

१. "सचातनामकर्म—औदारिकादि शरीरनामकर्म औदारिकादिवर्णां मृत्तान्, बन्धनामकर्मोत्थापकं मृत्तमात्रपुद्गला मृतीपुद्गलं सः तन्मस्मिन्, सचातनामकर्मोद्भात्—औदारिकादिपुद्गलानामौदारिकादिशरीरसंघर्षपरचनासहसृत्तमिति।"

२. "ब्रह्मानामि च पुद्गलानां परस्पर अनुकाष्ठत्वात् पुद्गलरचनाविशेषः सचातः सयोगेनात्मन मृतीनां पुद्गलानां यस्मै कर्मण उद्भादौ औदारिकादि तन्मस्मिन्-रचना भवति, तत् सचातनामकर्म, पुद्गलरचना विपर्यस्त इति पुद्गलविपाकांयुज्यते।"

३. "यस्यशरीराकारविनाशो यस्मैभवत् भवति, तदनुपूर्वनाम। यथा फलानामनुपूर्वनिर्गमं वा पुष्पेण शरीरेण वियुज्यते, एवमे तत्र-कर्म-प्रत्यभिमुखस्य तस्य पूर्वशरीररचनानुपूर्वनिर्गमः विग्रहनामुद्वेति, क्लृप्तकर्मणि प्रत्योपायपुद्गलनाम। एष कोशरथि योग्यम्। ननु च तन्निर्माणनामकर्ममात्रेण काल, तानुपूर्वनामो-द्वयकृतत्वं चोपः, पूर्वविग्रहच्छेदसमकाल एव पूर्वशरीररचना विनाशनामोदो विवर्तते तन्निर्भिन्नमन्तर्द्विधकर्म नैवकर्मणेशरीररचनमभिन आत्मनः पूर्वशरीर-रचनानां विनाशकालानुपूर्वनामोदोद्वयमिति, तस्य कावो विग्रहनामो जघन्येनैक समयः, उत्सर्गस्य त्व, सत्यम्, चक्षुषानां तु पूर्वशरीराकारविनाशो सति उत्तर-शरीर-मोपुद्गलप्रहरणानिर्माणनामकर्मोद्वय व्यापारः।" इति। शास्त्र निर्माणनामकर्मण उदयविभूतिरुक्ता। सा विन्यास निर्माणकर्मणो प्रवृत्तिरुक्ता।

४. (क) "यदुद्भादौ निर्माणनामकर्मणा निर्मापितानां बाह्य-अंगयानां अन्त्याह्वापयाना रचना विशेषपरिपाटी—उपधनो बाह्य फटेरखो जानुनो दम्भादि, अक्षेय स्वाने इव विनेष्टव्यमित्येवञ्चा आद्यते तदनुपूर्वीनाम।" —बधविद्या, अध ६, पृ ४७

(ख) "नस्त कर्मसमुद्गमं परिच तपुस्तरीरस्य च (ग) हिङ्गु उत्तरशरीरस्य जीवपदेषां रचयतिपरिवाही गोदित त कर्मसमापुर्णयोगिनाम।"—धर्मसाधार। "धर्मना-पुद्गलस्य विग्रहता आत्मप्रदेशानां रचनाक्रमानुपूर्वीनाम प्रचलते। —बधविद्या, अध ६, पृ ४७

५. "शरीररचनामुपायानां च यथोक्तानां यस्मै कर्मण उद्भात्, परैरेकघोषपातः क्विमेत, तदुपघातनामेति।" —तत्त्वार्थसूत्रवृत्ति, बधविद्या, अध ६, पृ ४८

हाँ। स्टीवनसन ने इस सारी घटना की बहुत ही सूझता मे जाच की है तथा मारी घटना की यथार्थता को असंदिग्ध माना है। गोमाराम और जसवीर की लगभग एक ही समय मे मृत्यु होना, और गोमाराम की आत्मा के द्वारा जसवीर के मृत शरीर में पुनर्जन्म लेना तथा गोमाराम के रूप मे अपने पूर्वजन्म की स्मृति को बनाए रखना—पुनर्जन्म संबंधी घटनाओं में एक विचक्षण घटना है। मृत्यु के पश्चात् नए जन्म के लिए सामान्य रूप से आत्मा स्वयं अपने नए देह का निर्माण करता है और निश्चित समय तक गर्भस्थ रहने के पश्चात् ही माता के उदर से बाहर आकर अपने नये जीवन का आरम्भ करता है। उक्त घटना मे गोमाराम द्वारा की गई जसवीर के मृत शरीर मे जन्म लेना—इस सामान्य क्रम से नितात अथर्व विचक्षण क्रम है। यद्यपि पुनर्जन्मवाद को स्वीकार करने वाले धर्म-वर्षनों मे भी ऐसे क्रम के विषय मे संभवतः कोई व्याख्या नहीं मिलती, फिर भी जैन आगम अणवर्णी सूत्र में आये हुए प्रभुत्व परिहार (या पोट्ट परिहार) नामक निदात मे इसकी चर्चा मिलती है। वहा आजीवक सम्प्रदाय के अधिनायक गोशाालक द्वारा इसका प्रतिपादन किया गया है। गोशाालक भगवान् महावीर के प्रवचनों का प्रतिवाद करना हुआ यह प्रतिपादित करता है कि वह गोशाालक नहीं है, जिसने महावीर के पास दीक्षा ग्रहण की थी, बरन् वह गोशाालक के मृत पत्नी मे जन्म लेने वाला शीतम-पुत्र अर्जुन है। भगवान् महावीर गोशाालक के इस कथन को असत्य घोषित करते हैं, यद्यपि गोशाालक की अपनी बात असत्य थी, फिर भी इसमे इस प्रकार की जन्म-प्रक्रिया की संभावना को सर्वथा निषिद्ध तो नहीं माना जा सकता। यह अवश्य गयेपना का विषय है कि जैन दर्शन इस प्रकार के जन्म की व्याख्या किस प्रकार प्रस्तुत करता है।

भगवती सूत्र के उक्त प्रयोग के सदर्भ में आगे भगवान् महावीर कहते हैं—'तत्पदधातु गोपालक ने मेरी बात पर विश्वास नहीं किया। वह तिल के पौधे के पास गया और उस फली को तोड़कर तथा देखेगी पर मसलकर तिल गिन्ने लगा। गिन्ने पर तिल सात ही निकला। उसने उसमें उन में बिचार उत्पन्न हुआ—'यह निश्चितवादी बात है कि सब प्राणी मरकर पुनः उत्पन्न होते हैं। गोपालक का यही 'प्रत्यक्षाग्निवाद' पर प्रत्यवेतनवाद है।'

१ जे म मासाने मखलिनपुरे मय धम्ममरामी सेज मुखे मुक्कचिञ्जिङ्ग अविना कालमासे काल किच्चा अण्णयेरु देवलोमम् देवनाग उवमने, अहण्ण उदाई ताम कुडियायसौग अञ्जलम मयमसुल्लम सरीरम विण्णज्झाहि, विण्णज्झिहा गोमालस्म मखलिनुत्तल मरीरम अण्णपिणामि, अण्णपिसिला इम मयम पउट्टवदिह्वाह परिह्वरामि ।

नाम वा समयेन धनकं मद्रादीनि गोमाना मञ्जुपुत्रान् पृथु वधानी—गोसावा ।^१ से ज्ञानामपत् तेभ्यः सित्या, शान्तसिंहहिं परमभयानां परमभयानां भयः यः पृष्टुः वा हिंसा वा दुष्टः वा । एतन्नाम वा भयभयः वा निमानः वा अन्तःसामान्यानां योगेन तत्र उपायानेव वा सन्तानेभ्यः वा अस्यानां परमभयः वा तन्मनुष्यानां वा अस्यानां आदरेताणां बिद्वत्तया, तत्र यः अस्यानां हिंसा आदरेताणां अस्यानां मन्त्राणां अपमन्त्राणां यः प-छन्नातिरिक्ता अस्यानां मन्त्रा, अन्तःसामान्यानां अस्यानां मन्त्राणां बिद्वत्तया । निरिक्ता गोसावा । सन्तानेभ्यः तत्र सा ध्याता, नो भ्रष्टा ।

२. शासनाचा 'मग व निमजधग शिफ्कजिस्सद, नी न निफ्कजिस्सद । एते थ मत्तनिम पुफ्कजीवा उद्दाइत्ता उद्दाइत्ता एयस्स थैव तिसमभगस्स एगाए निमसगनियाए
सम निवा पक्कायाइस्सति ।' "

३. एष न तस्मै गोशालास्य मखान्निपुत्रस्य ते सतः त्रिले । यथामाणस्य अवयेषाश्चैव अर्जुनत्वियुः पितृणः । एतिसृ यथोपायः सत्कथे सन्मुपाज्जयता एव ॥ ७ ॥ सत्यजीवा नि पट्टपरिहारः परिहरति-- 'एत न योयमा । गोशालास्य मखान्निपुत्रस्य पट्टे, एत न योयमा । गोशालस्य अर्जुनिपुत्रस्य मयः कतिपाजो जावाए अवक्कमणे पण्णये ।' —समवेदी सतः १५/७५

भगवान् महावीर वनस्पतिकाय के अतिरिक्त अन्य जीवों में पोट्टू परिहार के सिद्धांत को बलत मानते थे। भगवती सूत्र के आधार पर ये बातें स्पष्ट होती हैं—

१. गोशालक ने अपने आपको जो गोतमपुत्र अर्जुन के जीव का गोशालक के शरीर में पोट्टू परिहार बताया था, वह असत्य था।

२. गोशालक ने सभी जीवों में पोट्टू परिहार की अनिवार्यता बताई थी, वह असत्य था।

३. वनस्पतिकाय में पोट्टू परिहार की संभाव्यता को महावीर ने स्वीकार किया था।

४. अन्य जीवों में भी पोट्टू परिहार संभव हो सकता है, इसका सख्त महावीर ने कही नहीं किया।

उक्त तथ्यों के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि वनस्पतिकाय की तरह अन्य जीवों/पौधों में भी पोट्टू परिहार संभव है।

इस बात की पुष्टि भगवती सूत्र के एक अन्य पाठ से इस प्रकार होती है—

भगवान् महावीर ने मनुष्यणी के गर्भाशय को जबन्ध अन्तर्गुह्यं उच्छृष्ट १२ वर्ष बताया है।^१ कार्यभरस्थ का काल जबन्ध अन्तर्गुह्यं उच्छृष्ट चौबीस वर्ष बताया है।^२ वृत्तिकार इसकी व्याख्या में स्पष्ट रूप से कहते हैं कि एक जीव गर्भ में १२ वर्ष तक रहकर मृत्यु की प्राप्ति होकर पुनः उसी शरीर में उत्पन्न हो सकता है और दूसरी बार फिर १२ वर्ष और रह सकता है।^३ इस प्रकार मनुष्य शरीर में भी पोट्टू परिहार की स्वीकार किया गया है। सिद्धांत की दृष्टि से यदि वनस्पतिकाय में पोट्टू परिहार हो सकता है, तो मनुष्य-शरीर में भी हो सकता है।

अतः, यहाँ यह तो निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि ऐसी घटना में भी सामान्य मनोविज्ञान के सिद्धांत या अन्यान्य परिकल्पनाएँ व्याख्या करने में असमर्थ रह जाते हैं। केवल पुनर्जन्मवाद ही इसकी व्याख्या न्यूनतम स्वयं तथ्यों (Minimum assumptions) के आधार पर कर सकता है।

उपसंहार :

डॉ० स्टीवनसन ने अपने विज्ञान ग्रन्थ के उपसंहार में लिखा है—

"I believe, however, that the evidence favouring reincarnation as a hypothesis for the cases of this type has increased since I published my review in 1960. This increase has come from several different kinds of observations and cases, but chiefly from the observations of the behaviour of the children claiming the memories and the study of cases with specific or idiosyncratic skills and congenital birthmarks and deformities."

".....In the cases of the present collection, we have evidence of the occurrence of patterns which the present personality is not known to have inherited or acquired after birth in the present life. And in some instances these patterns match corresponding and specific features of an identified deceased personality. In such cases we have then in principle, I believe, some evidence for human survival of physical death."

डॉ० स्टीवनसन के उक्त अभिमत के समर्थन में उनकी उक्त पुस्तक के भूमिका लेखक सी० जे० ड्यूकास^४ ने और भी अधिक स्पष्ट एवं तर्कसंगत शब्दों में लिखा है^५—

"If, then, one asks what would constitute genuine evidence of reincarnation, the only answer in sight seems to be same as to the question how any one of us now knows that he was living some days, months

१. "मनुस्वी यन्मे य मते । मनुस्वी मन्वेति कावजो केचिन्वर होह ?"

"गोपया । जहनेण अतोमहुस उक्कोतेण भारस सक्करोह ।" — भगवती सूत्र, २/५/५३

२. "कावचवत्त्वं य मते ! कावचवत्त्वेति कावजो केचिन्वर होह ?"

"गोपया । जहनेण अतोमहुस उक्कोतेण वज्जीस सक्करोह ।" — भगवती सूत्र (अवयवेवर्णित संहित) २/५/१०२

३. कार्ये—जनपुत्रमध्यवर्त्तिनिजदेह एव मे भवो—जन्मो स कावचवत्त्वं तिष्ठति यः स कावचवत्त्वं, इति, एतेन पदविपर्ययः । "वज्जीस सक्करोह" ति लोकायै द्वापचवर्षाणि त्पित्वा पुनर्मुत्वा तस्मिन्नेवात्सवरीरे उत्पद्यते द्वावत्तवर्षात्पित्वा, इत्येव चतुर्विंशति वर्षाणि भवति । केचिदाह—द्वावत्तवर्षाणि त्पित्वा पुनस्तत्तैवात्सवरीरे न तज्जरीरे उत्पद्यते द्वावत्तवर्षात्पित्तिरिति — भगवती सूत्र, २/५/१०२ पर वृत्ति

४. Twenty Cases Suggestive of Reincarnation, पृ० ३५१, ३५३

५. अमेरिकन सोसायटी फॉर साइकिकल रिसर्च के प्रकाशन समिति के अध्यक्ष

१ Twenty Cases Suggestive of Reincarnation, Foreword, पृ० ४

or years before. The answer is that he now remembers having lived at that earlier times, in such a place and circumstances, and having done certain things then and had certain experiences."

"But does anybody now claim similarly to remember having lived on earth a life earlier than his present one?"

"Although reports of such a claim are rare, there are some. The person making them is almost always a young child from whose mind these memories fade after some years. And when he is able to mention detailed facts of the earlier life he asserts he remembers, which eventual investigation verifies but which he had no opportunity to learn in a normal manner in his present life, then the question with which this confronts us is how to account for the veridicality of his memories, if not by supposing that he really did live the earlier life he remembers"

पूर्वजन्म स्मरण

शरीर ही मरता है और नया उत्पन्न होता है, आत्मा न मरता है न जन्म लेता है। वह जो जन्म लेने वाले नये शरीर में नये किंगयेदार की तरह रहने लगता है इसी कारण किसी-किसी मनुष्य को अपने पहले जन्म की अनेक बातें दूसरे जन्म में स्मरण हो आती हैं।

लगभग १५-१६ वर्ष पहले दिल्ली में एक ६-८ वर्ष की शान्तिदेवी नामक लड़की थी, वह अपने माता-पिता से कहा करती थी कि मैं शीतला घाटी पर सचुरा में रहती थी, एक दिन दिल्ली में आये हुए एक कथा वाचक ब्राह्मण को पहचान लिया कि आप हमारे शीतला घाटी मुहल्ले में भी कथा करने आते थे। इस पर लोगों का ध्यान उसकी ओर आकृष्ट हुआ। तब उस लड़की को मथुरा ले गये, स्टेशन पर उसे छोड़ दिया गया वह अपने आप शीतला घाटी पहुँची और अपने पहले जन्म के मकान में घुस गई। वहाँ उसने अपने पूर्वजन्म के पुत्र, पति आदि को पहचान लिया। और अपने कोठे के कोने में कुछ रुपये गाड़ रखे थे भी खोदकर निकाल दिलाये। जिससे यह बात सिद्ध हो गई कि उस लड़की को अपने पहले जन्म की घटना सत्य याद थी।

ऐसे पूर्वजन्म के स्मरण बानी अनेक घटनायें प्रकाशित हुआ करती हैं। इससे सिद्ध होता है कि जीव अपने सचित किए हुए कर्मों के अनुसार दूसरे जन्म में सुख दुःख भोगा करता है। इसी तरह वे जीव अनादि काल से जन्म मरण करते हुए चले आ रहे हैं।

अनेक स्त्री पुरुषों को कभी-कभी मृत, प्रेत, बाया सताया करती हैं जिसमें वे अपने पूर्वजन्म की घटनायें बतलाते हैं तथा वर्तमान में अपना जन्म व्यन्तर आदि देवों में बतलाते हैं इससे यह बात प्रमाणित होती है कि मनुष्य और तथु योनि के निवास देवयोनि भी है।

इस प्रकार धार्मिक मनुष्य, पुनर्जन्म, स्वर्ग, नरक, मोक्ष, पुण्य, पाप, कर्म का फल आदि बातों में अपनी आस्तिकता प्रकट करते हुए पाप कार्यों से बचते रहते हैं।

—आचार्य रत्न श्री देशभूषण, उपदेससार सग्रह, द्वितीय भाग जयपुर, १९८२, पृ० १०० से उद्धृत

अपराधवृत्ति एवं जैन दृष्टिकोण से सम्बद्ध एक आधुनिक शोध कार्य की रूपरेखा

डॉ० रमेश भाई लालन

जीवन व्यवहार में उन गोनर बढती हुई अपराधवृत्ति से न केवल आरक्षक-गण (पुलिस), दण्डाधिकारी, लोकसभा सदस्य, गृहमंत्री, समाजशास्त्री, शिक्षाशास्त्री और अपराधशास्त्री ही चिंतित हैं, किन्तु समग्र विश्व के जन सामान्य भी अपने आपको असुरक्षित मानकर आतंकित महसूस कर रहे हैं।

मनो-निकित्मक (psychiatrist) प्रोबेशन-ऑफिसर, रोहेबोसीटीशन ऑफिसर, कारागृह के अधिकारी, धाराशास्त्री और व्यावसायिकों की सेवा बड़ी कीमत बुकाकर अपराधी को दण्डित करने या सुधारने के लिए ली जा रही है। प्राण-दण्ड, द्रव्य-दण्ड, कारावास, तडीपार (हडपार) आदि प्रयोगों से जब अपराधवृत्ति का नियंत्रण नहीं हो रहा है तब लगता है जरूर अपराधनिवारण के लिए अपराध के असली कारणों को जाना जाय।

तीर्थंकर, केवल-भगवान्, स्वधिर, बहुभूत आचार्य जैन धर्म में इतने प्रभावक हुए हैं कि बौद्ध धर्मग्रंथों में उल्लेख मिलता है कि निगंथो के अनुयायीगण चोर, डाकू, लुटेरों और हत्यारों से से थे।¹ व्यक्ति को पूर्वभ्रम की घटनाओं का स्मरण कराके उसमें जातिस्मरण-ज्ञान पैदा होने पर सहज ही वह उद्यत होता था, पापाचरण का प्रत्याख्यान करने को, अपराधमय जीवन को समाप्त कर उग्र तपस्या स्वीकार करने को और यथाशक्ति महाव्रत और अणुव्रतों को स्वीकार करने को। व्रत अनीकार किये बिना अहिंसा, सयम और तप को चरितार्थ नहीं किया जा सकता।

जैन धर्म और जैन समाज में व्रत (सवर) को अनूठा स्थान मिला है। वह स्वच्छदता को रोकता है। विनय को पनपाता है। अपराध-स्थानों से बचाता है और जीवन को पावन करता है। डॉ० ए० एन० उपाध्याय यहा तक कहते हैं कि जो अणुव्रतों का पालन करता है उसे भार्गवी दण्डसंहिता में घबराने की कोई जरूरत नहीं।²

ऐसा भी नहीं कि व्रतधारी कभी अपराध ही नहीं करता लेकिन जो भी दोष या स्वप्न व्रतधारी करता है उसे वह प्रायश्चित्त के द्वारा मुक्त के समीप आलोचनापूर्वक निवेदन करके सुधार लेता है और व्रत में सुस्थिर होता है।

जैन धर्म और समाज की व्रतोच्चारण-विधि और प्रायश्चित्त-विधि अपने राष्ट्र की नहीं अपितु समूचे विश्व की अपराधवृत्ति को निर्मूल करने में सहायक बन सकती है। इसी विषय को लेकर एक शोध-ग्रन्थ, 'Penology and Jain Scriptures' (दण्डनीति और जैन आगम) को बम्बई विश्वविपीठ से १९८० में पी० एच० डी० के लिए मान्यता मिली है।

इस शोध-ग्रन्थ का लक्ष्य है जैन धार्मिक कर्मात्मकी व समाजविज्ञान के अथमून अपराधशास्त्र का समन्वय करने का प्रयासमात्र।

निबन्ध की भूमिका³ में दण्डनीति का मौलिक स्वरूप, अर्वाचीन रूपरेखा और अपेक्षित परिवर्तन को लक्ष्य में रखते हुए सर्वश्रेष्ठ नवीन व्याख्या दण्डनीति की दी गई है। --'अपराध के मुकाबले की व्यूह रचना।' दण्ड का हेतु है मज्जा द्वारा व्यक्ति में सुधार हो और समाज की सुरक्षा बनी रहे। अपराधशास्त्रियों ने मनोविज्ञान के प्रकाश में अपराधी को रुग्ण व्यक्ति बताते हुए इस बात पर जोर दिया है कि उसे जरूरत है मनोचिकित्सा की, न कि मज्जा की। समाजवादी विचारधारा में व्यक्ति को गौण मानकर समाज रचना को जबाबदार ठहराने का

१. धृतिनिपात, मज्झिमनिकाय, पाली मुलव्यासनकम, बुद्धमन्थवधमुत्त १४-२, २ पृ० १२६-१३१

२. Callette Catlat, A. N. Upadhye & Bal, Pub l, Jainism', 1975, पृ० ६८-६९

३. प्रवृत्त, जैन वर्तन वैसासिक, भाग १३, भाग २, अष्टपूर, १९८०, पृ० ६२

प्रयत्न हुआ है, और इसने प्रतिपादन किया है नई समाज पुनर्रचना का जिससे किसी भी व्यक्ति को अपराध करने का मौका ही मिल न पाये। समाजवादी सिद्धांत की कमी को महसूस करते हुए अपराधशास्त्रियों ने स्वीकार किया है कि उन्होंने अपराध और आत्मा के बारे में सोचा तक भी नहीं है। इस कबुलात की भिन्नी पर प्रस्तुत निबन्ध की रचना ये यह बताया गया है कि अपराध और आत्मा के बारे में संशोधन करने के लिए जैनियों का कर्मवाद—सर्वराज्य' कहा तक उपयोगी ठहर सकता है।

निबन्ध के पहले प्रकरण में दण्डनीति के बारे में जैन आगम साहित्य में कहा-कहाँ खोज मिलते हैं - उसकी चर्चा करते हुए श्वेताम्बर-दिगम्बर ग्रन्थों की ओर अनुमिर्दिष्ट किया गया है। इस बात पर जोर दिया गया है कि भौतिकशास्त्र व समाज विज्ञान के लिए जैन आगम-साहित्य का मयन करने का उचित समय अब है।

निबन्ध के दूसरे प्रकरण में दण्डनीति का उद्गम और विकास के बारे में जैन मान्यता को प्रस्तुत किया गया है, जिसमें कुलकर्णों के काल से प्रस्थापित 'हा' कार, 'मा' कार, और धिक्कार नीति से आये चलकर परिभाषक, मल्लवध, बध और बात का प्रादुर्भाव कैसे हुआ। भगवान् आदिनाथ प्रदत्त चार दण्डनीतियों में भरतचक्रवर्ती महाराज ने 'चारक' आदि का प्रवर्तन कर कैसे संशोधन किया। सोमदेवसूत्र के नीतिशास्त्रामृतम् तक का विकास इस प्रकरण में बताया गया है।

निबन्ध के तीसरे प्रकरण में भगवान् आदिनाथ ने लेकर भगवान् महावीर स्वामी तक का काल जो कि प्राग्-ऐतिहासिक काल माना जाता है और पौराणिक काल के नाम में भी पुकारा जाता है, उस काल के सन्दर्भ में दण्डनीति के बारे में जैन पुराणों से उल्लेख लिए गये हैं। तीर्थंकर, चक्रवर्ती, वानुदेव और महापुरुषों के जीवनचरित्र कोई कल्पना नहीं है। इनके नामोल्लेख व भिन्न रूप से चरित्र अर्जन पुराणों में भी प्रस्तुत होने के कारण प्रमाणमूल है। इस कालावधि में, उपलब्ध से लेकर मृत्युदण्ड तक की सजाओं का उल्लेख मिलता है।

निबन्ध के चौथे प्रकरण में दण्डनीतिप्रणय आगमकेषाए और दण्डशास्त्रों का जिक्र है। प्रचुर साहित्य से कुछ चुनकर उदाहरण प्रस्तुत किये हैं जो दण्डनीतिप्रणय होने हुए कर्मवाद की ओर दृष्टि करते हैं। कथा में उपकेषाए—यह जैनियों की विशिष्टनामिकाएँ हैं जिसने पात्र के जीवन की घटनाओं की भवभयंकर से बिये हुए कुछ-एक कार्य में संकलित कर कर्म की सत्ता का निर्वेशन कराया गया है।

निबन्ध के पाचवें प्रकरण में दण्ड के स्वरूप और प्रकार का विवेचन है जो जैन आगम-ग्रन्थों में उल्लिखित है। दुष्टि-बन्ध, निषङ्ग हत्यदय, अशुभ, बाल-गज्जुक, कुदंड, परट्ट, लोहमंजुक, पचपट्ट, दामक आदि ५० से अधिक दण्ड के प्रकारों का उल्लेख किया है। नारक जीवों की यातना और कारामुहवास की यातनाओं के साम्य को नजरदाज नहीं किया जा सकता। चौरासी सज 'जीवधोमियों में परिभ्रमण' इसे ही सबसे कड़ी सजा मानने वाले जैनी किसी भी जीव को कोई भी अपराध के लिए सजा की हिमायत नहीं करते हैं। नरकावास व कारा-बुद्ध की यातनाओं का वर्णन लोकस्थिति और लोकव्यवस्था के द्योतक है। उद्देश्य सिर्फ इतना है कि इन वर्णनों को सुनकर व्यक्ति अपराधों की ओर, पापाचार की ओर न मुड़े। और अपराधवृत्ति से अपने को बचाने का प्रयत्न करे।

निबन्ध के छठे प्रकरण में अपराध के कारण और कर्मवाद की चर्चा है। कर्मों के मुकाबले की व्यूहचरणा ही सही जैन दण्डनीति की व्याख्या है। कर्म का क्या स्वरूप है, कौन से प्रकार हैं, कर्म विद्वान्, कर्म के नियम, कर्म का न्याय, कर्मों से आत्मा की मुक्ति आदि विषय पर जिस सूक्ष्मता से और वैज्ञानिक पद्धतियों से जैनधर्म में विवेचन है, उसका प्रतिभास भी अन्य धार्मिक कलासौर्भिमों में नहीं पाया जाता। अध्यव्यबासाय, कषाय, मेध्या के अनुरूप कर्मबंध के अनुभाग (रस) में तीव्रता-मदता का होना। आश्व तत्त्व में अपराध के मूल कारणों की खोज। पच समवायकारण—कान, स्वभाव, कर्म निर्वान और उद्यम का निरूपण। परमाणुवाद, सापेक्षवाद, अमेकान्तवाद, नय, विशेष आदि के प्रकाश में अपराधशास्त्री कर्मवाद का अभ्यास करके अपराध के मूल कारणों तक पहुंच सकते हैं।

निबन्ध के सातवें प्रकरण में अपराध निवारण में 'सर्वरतत्त्व' के योगदान की चर्चा है। पाश्चात्य विद्वानों द्वारा व्यक्ति के चारित्र्य-मुद्धार में धर्म के तत्त्वों की दृष्टि से धर्म की व्याख्या। सम्यक् दर्शन-ज्ञात-चरित्र रूपी मोक्षमार्ग का विधान। दान, शील, भाव और तप से धर्म की आराधना। जीवन को शांति, मुक्ति, आर्जन, मार्दव, लाघव, अकिंचन्य, सत्य, सयम, तप और ब्रह्मचर्य की ओर मोड़ने का विधान। व्यसनमुक्ति, देशविरति, सर्वविरति—अणुव्रत और महाव्रतों का स्वरूप व विवेचन। छह आश्वषक। समाज की पुनर्रचना यदि अहिंसा, अमेकान्त व अपरिग्रह के सिद्धांत पर की जाये तो अपराध-निवारण जैसी कोई समस्या ही न रहे।

निबन्ध के आठवें प्रकरण में दश प्रायश्चित्तों की चर्चा है। जैन दण्डनीति के अभ्यास में यह सीमाचिह्न रूप है। प्रायश्चित्त की होड, अपराध के निराकरण और चित्त की विधुष्टि है। परचाताप के कारण व्यक्ति अपने सूक्ष्म अपराध के लिए कड़ी सजा सहने को उत्सुक हो जाता है। जबकि रीक्षा मुनहृहार व्यक्ति अपने बड़े अपराध के लिए कम-से-कम सजा से भी छटकने की सोचता है या तो उस पर कड़ी सजा का भी कोई असर नहीं दिखाई देता। व्यक्ति की अपराधवृत्ति और परचाताप की भावना को लक्ष्य में रखकर योग्य दण्ड या प्रायश्चित्त देना

कठिन काम है। अपराध की गुलाम-लपुता के अनुरूप दण्ड और प्रायश्चित्त दिये जाते हैं। दण्ड और प्रायश्चित्त का व्यक्ति पर कैसा प्रभाव पड़ेगा उसका परिणाम आदि का अभ्यास करने के साथ दण्ड और प्रायश्चित्त के सापेक्ष का निर्धारण करना आवश्यक है। प्रायश्चित्त देते समय कुछ या तो आचार्य ग्यारह बाबनों का व्यास रक्ते हैं: (१) द्रव्य (२) क्षेत्र (३) काल (४) भाष (५) क्रिया (६) परिणाम (७) उत्साह (८) सभ्यता (९) पर्याय (१०) आगम और (११) पुद्गलार्थ। प्रायश्चित्त द्वारा क्षुद्रिकरण की पद्धति का अभ्यास अपराधवात्स्त्रियों के लिए समाज के विविध स्तरों पर-- विद्यार्थी, कामदार, सगठनों के सम्य, आदि-आदि - दण्ड के विकल्प में प्रायश्चित्त के प्रयोगों को अपनाने की ओर निर्देश कर सकता है। इस पद्धति में सही अर्थ में अपराधनिवारण हो सकता है। और इसका महुरा आध्यात्मिक मूल्य भी है।

निबन्ध के नवें प्रकरण में निबन्ध की समालोचना समाविष्ट है। दण्डनीति और जैन दण्डनीति के भेद चर्चित हैं। धार्मिक कलासौकी और समाज विज्ञान की एकता व भिन्नता को टटोलकर समन्वय कैसे किया जा सकता है, यह बताया है। धार्मिक शिक्षण, शिक्षा, संघम, प्रामाणिकता, नैतिकता आदि का राष्ट्रीय चारित्र्य-निर्माण में योगदान ममज्ञाया है। सबर का पाठ ही अपराध से व्यक्ति और समाज को बचा सकेगा। भारत धर्मनिरपेक्ष राष्ट्र होने के कारण सभी धर्मों के आचार्यों पर विधिष्ठ जबाबदारी आ पड़ी है कि अपने धर्म-सिद्धान्त के आधार पर अनुयायियों का चरित्र उज्ज्वल और विकसित हो, न कि राष्ट्रीय नीतिमत्ता का स्तर ऊँचा उठे।^१

जैन सस्कृति का सन्देश

जैन सस्कृति की सभार को जो सबसे बड़ी देन है, वह अहिंसा है। अहिंसा का यह महान् विचार, जो आज बिद्वत् की शान्ति का सर्वश्रेष्ठ साधन समझा जाने लगा है और जिसकी अमोघ शक्ति के सम्मुख सभार की समस्त सभारक शक्ति का कुण्ठित होती दिखाई देने लगी है, एक दिन जैन सस्कृति के महान् उन्नायकों द्वारा ही हिंसा काण्ड में लगे हुए सभार के मामने रखा गया था।

जैन सस्कृति के महान् सभारक अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर ने तो राष्ट्रीय मे परम्पर होने वाले युद्धों का हल भी अहिंसा के द्वारा ही बतलाया है। उनका आदर्श है कि प्रचार के द्वारा बिद्वत् भर में प्रत्येक मनुष्य के हृदय में यह जबा हो कि वह स्व मे ही मनुष्य रहे, पर की ओर आक्रुष्ट होने का कभी भी प्रयत्न न करे। पर की ओर आक्रुष्ट होने का अर्थ है कि दूसरों के मूल माधनों को देवकर लावायित हो जाना और उन्हे छानने का पु माहस करना। जब तक नदी अपने पाट मे प्रवाहित होती रहती है तब तक उममे सभार को लाभ ही लाभ है, हानि कुछ भी नही। ज्योहि वह अपनी सीमा से हटकर आस-पास प्रदेश पर अधिकार जमाती है, बाढ़ का रूप धारण करती है तो सभार मे हाहाकार मच जाता है, प्रलय का दृश्य आ लरा होता है। यही दशा मनुष्यों की है। जब तक सबके सब मनुष्य अपने स्व मे ही प्रवाहित रहते है तब तक कुछ अशान्ति नही, लडाई-झगडा नही, अशान्ति और सभर्ष का बातावरण नही पैदा होता है। जहा मनुष्य स्व मे बाहर फैलना शुरू करता है, दूसरों के अधिकारों को कुचलता है, दूसरों के जीवनोपयोगी माधनों पर कब्जा जमाने लगता है, वहा सभर्ष, ईर्ष्या, द्वेष और कलह पनपने लगते हैं।

—आचार्यरत्न, श्री देशभूषण उपदेशसारसंग्रह, भाग-६, दिल्ली, बीर लि० सं० २४६०, पृ० १६५-६६ से उद्धृत

१. निबन्ध की भूमिका और समालोचना के लिए दण्डव्य—'तुलसी प्रसा', जैन विज्ञान-परिषद् परिशिष्टांक, कच्छ ६ अंक १२, पृ० २८, मार्च, १९८१

वर्तमानयुग में अहिंसा का महत्त्व

श्री कामेश्वर शर्मा "नयन"

आजकल विज्ञान के चकाचौंध में सारा भ्रमण्डल किकर्नक विमूढ़ सा हो गया है। विज्ञान के उत्कर्ष के कारण भौतिकवाद का विमुलनाश इतना प्रबल हो गया है कि आज का मनुष्य उन्मत्त अधिक कुछ सोच ही नहीं पाता। फलतः आये दिन मानवीय मूल्यों का इतना बर्बाद अबमूल्यन हो चुका है, कि समार किम कमार पर आ रहा है, किसी को पता नहीं।

क्या भारत या समार के अन्य बड़े या छोटे देश, सभी के सभी स्वतः जहाँ विज्ञान के चरमोत्कर्ष कूप में गिरते जा रहे हैं, मानव को भ्रम सा हो रहा है कि वह उन्नयन के गिलर पर पहुँच रहा है, पहुँच चुका है। परन्तु वास्तविकता इसमें मर्षणा दूर, अतिदूर है। आज मनुष्य का मापदण्ड उसकी मानवीय महत्ता से हटकर भौतिक उपलब्धियाँ तक ही सीमित है। भूतत्वहीन मनुष्य की गणना मात्र रह गयी है। ऐसे समय के विपर्यय में पड़कर मानव-मन-मस्तिष्क और हृदय क्षुब्ध में दीन रहें हैं।

ऐसी विषम स्थिति में जगद्गुरु भारत पुनः एक नये जागरण का सन्देश देने को उद्यत न होगा तो समार का कल्याण कथमपि न होगा।

हिंसा की विम्वून की शशस्त्री के रूप में सारे समार के साथ भारत के लोग भी परिगणित होते जा रहे हैं। इन्हे पुनः अपने ऋषियों महर्षियों की बानें याद करनी हैं।

आज भारत ही नहीं अपितु समार के सभी देश विषय स्थिति से गुजर रहे हैं। भारत में भी धार्मिक अश्वेतलना, राजनैतिक ऋष्टता, पारस्परिक प्रेम का अभाव, स्वायत्तियता, प्राचीनता के प्रति विद्रोह, नवीनता का अध्यानुकरण तथा बुद्ध युवाजन की विचार-बाराजो का असन्तुलन—ये सभी अकल्याणकारी भाव सर्वत्र व्याप्त हो रहे हैं। इन सबका एक मात्र कारण है अध्यात्मिकता का अभाव, मानवीय मूल्यों का अबमूल्यन, नैतिकता का पतन।

केवल भौतिकवाद और आधुनिक विज्ञान द्वारा मानव कभी भी सच्चा सुख और शान्ति नहीं प्राप्त कर सकता। विज्ञान की कुछ उपलब्धियों को कोई भी इनकार नहीं कर सकता किन्तु उसका यह अर्थ नहीं है कि मानवता की बलिबेदी पर विज्ञान के पीछे लहनहायें। ऐसा यदि होगा तो यह समार शीघ्र ही विनाशनीला का क्षेत्र बनकर रह जाएगा। विज्ञान को सुन्दर रूप देने के लिए कला की कसीदाकारी अत्यावश्यक है। सभी को किसी वैज्ञानिक ने भी कहा है कि विज्ञान कला के सद्भाव और अच्छी भावनाओं के द्वारा जटित और मंडित होकर समार में सदा आदर के साथ स्वीकृत होता है तभी वह समार को शोभा बढा सकता है। अन्यथा विज्ञान की चरम उन्नति के साथ ही समार का सत्यानाश भी घुब है।

विज्ञान चन्द्रको के धरातल का ज्ञान भले प्राप्त कर ले किन्तु आधिदैविक और आध्यात्मिक रहस्यों का पता उसे नहीं लग सकता।

अतः भौतिकवाद और विज्ञान के साथ-साथ अध्यात्मवाद और धर्मनीति का समुचित समन्वय करके ही हम समार के कल्याण की बानें सोच सकते हैं, उसे क्रियात्मक रूप दे सकते हैं।

भारत धर्मप्राण देश है। यहाँ बिना धर्म के किसी भी प्रकार का आचरण हो ही नहीं सकता। सभी धर्मों में श्रेष्ठतम धर्म अहिंसा है। अतएव हमारे ऋषियों ने आदि काल में 'अहिंसा परमो धर्म' का मन्त्र हमें दिया। अहिंसा के मार्ग पर चलकर हमारे मुनियों ने मन्त्र-ऋष्टा और ऋष्टा का काम किया था।

आदि देव 'ऋषभ देव' से लेकर भगवान् महावीर तीर्थंकर तक ने इस अहिंसा का व्रतपालन कर समार को सुखित का मार्ग दिखाया। भगवान् महावीर ने अठारह धर्मस्थानों में सबसे पहला स्थान अहिंसा का बतलाया है। उन्होंने तो यहाँ तक कहा है कि सभी जीवों के साथ संयमनियम से व्यवहार रखना सबसे बड़ी अहिंसा है। यही अहिंसा सभी सुखों को देने वाली है :—

तत्त्वित्वं पठन् ठाकुरमहावीरभक्तित्वं

अहिंसा निजआदिदत्ता, सम्बन्धमनुसन्धो ।

आचरन्ति लोए पाया तत्ता अबुध बाबए

ते अक्षयबाध बा नहुने नोचिबायए ॥

अहिंसा की सुक्ष्मतरंग परिभाषा देते हुए भगवान् महावीर ने कहा कि ससार में जितने भी शत्रु और स्थावर प्राणी हैं, उन सबको क्या जाने या अजाने न खुद मारे और न दूसरों से बरबाद । जो मनुष्य प्राणियों की स्वयं हिंसा करता है या दूसरों से हिंसा कराता है और हिंसा करने वालों का अनुमोदन करता है वह समार मे अपने लिए बैर को ही बढ़ावा देता है —

आचरन्ति लोए पाया तत्ता अबुध बाबए

ते अक्षयबाध बा, न हुने नोचि बायए ।

सय तिबायए पाये, अबुधऽने हिं घायए

ह्यन्त बाडनु जानाहु, बैर बढइ अप्पणो ॥

महावीर भगवान् ने मन या बचन से भी किसी के प्रति अहिंसित भावना तक को हिंसा कहा है । उन्होंने कहा है कि ससार में रहने वाले नर और स्थावर जीवों पर मनुष्य मन या बचन से और शरीर से किसी भी तरह दण्ड का प्रयोग न करे —

जगनिस्सिएहिं भूएहित्त नामे हिं बाबरे हिंसा ।

नोनेसिमारमें डरे, मनरा बबसाकाप्रसेवे ॥

क्योंकि सभी जीव जीना चाहते हैं, मरना कोई नहीं चाहता, इसलिए निग्रन्ध धोर प्राणी बध का सम्यक् परित्याग करते हैं :—

सबे जीवाहिं इच्छतिजीविच' न मरिजि' ।

तन्ह पाणिबह घोर निगधा बज्जयति ॥

मन और बौद्धों निवृत्त साधक जीवन के प्रति मोह ममता गन्धे बाने सब प्राणियों को सर्वत्र अपनी ही आत्मा के समान जानकर उनकी कभी भी हिंसा न करें :—

अज्जत्थं सब्बओ सम्मवित्त पावेपियायए ।

न हुने पाणिघो पावे अयतेराओ उबारए ॥

भगवान् महावीर ने अहिंसा को एक शब्द से कहा है — वह है मयम । उनका कहना है कि अहिंसक वह है जो हाथों का समय करे, पैरों का समय करे, बाणों का समय करे और उन्डियों का समय करे । अर्थात् समय ही अहिंसा है और वह आत्मनिष्ठा से फलित होती है ।

मनुष्य का विवेक विचारशीलता और बुद्धि का विकास देखते हुए ऐसा लगता है कि उसमें अहिंसा की मात्रा कम है । इसका प्रमुख कारण है कि अहिंसा का ज्ञानी होना और साधक बनना दोनों में बड़ा अन्तर है । नेवल पाण्डित्य से अहिंसा का पालन या संचालन नहीं हो सकता उसके लिए साधना करनी पड़ेगी । मनुष्य को सर्वप्रथम इसके लिए पौद्गलिक परिणामों से ऊपर उठना पड़ेगा । उसे अपने स्व-पर को भावना में ऊपर उठाना है क्योंकि अहिंसा के विकास में यदि सबसे बड़ी बाधा है तो वह है 'स्व' और 'पर' का ज्ञान । जब तक धरती पर इन भावनाओं से ऊपर उठकर मनुष्य आत्मबली नहीं होगा उसे सच्ची अहिंसा का पालन करना नहीं आएगा । अहिंसा के लिए शरीर-वस्त्र से कहीं ज्यादा जरूरत है आत्मबल की । भगवान् महावीर ने यदि आत्मबल नहीं होना तो वे ससार के एक मात्र प्रबल अहिंसक नहीं हुए होते । आत्मबल स्वयं साधना का फल है । यह अहिंसा की रूचि से बढ़ता है । इससे अहिंसा का विकास होता है । आत्मबल आने पर ही अहिंसक निर्भय रहता है । निर्भयता अहिंसा का प्राण है । भय से कायरता आती है । कायरता से मानसिक कमजोरी और उसमें हिंसा बृत्ति बढ़ती है ।

वर्तमान युग में इसकी महती आवश्यकता है । आज का मानव अपने वैज्ञानिक सुनायनों पर इतना अधिक विश्वास कर बैठा है कि उसके मन और मस्तिष्क में अहिंसक-भावनाओं की पृष्ठभूमि रहते हुए भी वह उन और अविश्वस्त होकर देखता है । उसे ज्ञान है किन्तु साधना कर नहीं पाता । अहिंसा साधना-साध्य है —यह बात सभी श्रद्धियों तत्त्वज्ञानियों और साधकों ने कही है ।

आज का ससार विनाश के कगार पर पहुँच चुका है । अपने वैज्ञानिक विस्वास के कारण उसे अपने पौद्गलिक स्वरूप तक का ही विलोकन होता है । वह भूभ्रमन अहिंसा के प्रभाव को नहीं पहचान रहा है । जिस दिन उसे अहिंसा के इस विशेष स्वरूप का ज्ञान ही नहीं, प्रयोग करना या आध्यात्म उन्नी दिन मानव का विकास होगा यह निश्चित है । भौतिकवादी दृष्टिकोण गलत और वर्तमान युग में महात्मा गांधी ने केवल अहिंसा के आसिक प्रयोग में भारत की स्वाधीनता के संघर्ष में लाभ उठाया ।

अतः पूर्णमानवीयता के ही नहीं, अपितु प्राणिमान के कल्याण के लिए यदि कोई एक ही मार्ग है तो वह है अहिंसा का प्रयोगात्मक स्वरूप, जिसे अपनाने पर ही आज का मानव कल्प कल्पांतर तक सच्चिदानन्द को प्राप्त कर विरमुखी हो सकता है ।

अनेकान्तवाद और सर्वोदयवाद

डॉ० भागचन्द्र जैन

अनेकान्तवाद सत्य और अहिंसा की भूमिका पर प्रतिष्ठित तीर्थंकर महावीर का सार्वभौमिक सिद्धान्त है जो सर्वधर्म-समभाव के चिन्तन में अनुप्राणित है। उसमें लोकहित और लोकसंग्रह की भावना गभित है। धार्मिक, राजनीतिक सामाजिक और आर्थिक विषम-ताओं को दूर करने का अमोघ अस्त्र है। समन्वयवादिता के आधार पर सर्वथा एकान्तवादियों को एक प्लेट-फार्म पर सम्मान बैठाने का उपक्रम है। हमारे के दृष्टिकोण का अनादर करना और उसके अस्तित्व को अस्वीकार करना ही सर्वधर्म का मूल कारण होता है। संसार में जितने भी युद्ध हुए हैं उनमें पीछे यही कारण रहा है। अतः सर्वधर्म को दूर करने का उपाय यही है कि हम प्रत्येक व्यक्ति और राष्ट्र के विचारों पर उदारता और निष्पक्षता पूर्वक विचार करें। उममें हमारा दृष्टिकोण दुराग्रही अथवा एकान्ती नहीं होगा।

सर्वोदयवाद आधुनिक काल में गांधीयुग का प्रदेय माला जाता है। गांधी जी ने रश्किन की पुस्तक “अन टू बी लास्ट” का अनु-वाद “सर्वोदयवाद” शीर्षक से किया और तभी में उसकी लोकप्रियता में बाढ़ आयी। यहाँ सर्वोदयवाद का तात्पर्य है—प्रत्येक व्यक्ति को लौकिक जीवन के विकास के लिए समान अवसर प्रदान किया जाना। इसमें पुण्यार्थ का महत्त्व तथा सभी के साथ स्वयं के उत्कर्ष का संबंध भी जुड़ा हुआ है। गांधी जी के इस सिद्धान्त को विनोबा जी ने कुछ और विशिष्ट प्रक्रिया देकर कार्य क्षेत्र में उतार दिया।

सर्वोदयवाद वस्तुतः आधुनिक चेतना की दान नहीं। उसे यथार्थ में महावीर ने प्रस्तुत किया था। उन्होंने सामाजिक क्षेत्र की विषमता को देवकर कान्ति के तीन सूत्र दिये—१. समता २. शमता और ३. श्रमता। समता का तात्पर्य है सभी व्यक्ति समान हैं। जन्म से न तो कोई ब्राह्मण है, न क्षत्रिय, न वैश्य है, न शूद्र है। मनुष्य तो ज्ञानि नामकर्म के उदय से एक ही है। आजीविका और कर्म के भेद से अवश्य उसे चार वर्गों में विभाजित किया जा सकता है —

मनुष्यजातिरेकं आत्मिकमोदयोद्भवम् ।

वृत्तिभेदाहिताद् भेदाज्जायुषि स्थितिहास्यते ॥—जिनसेनाचार्य, आदिपुराण

शमता कर्मों के समूल विनाश से सम्बद्ध है। इस अवस्था को निर्वाण कहा जाता है और श्रमता से मतलब है व्यक्ति का विकास उसके स्वयं के पुण्यार्थ पर निर्भर करता है, ईश्वर आदि की कृपा पर नहीं। ये तीनों सूत्र व्यक्ति के उत्थान के मूल सम्बल हैं। इनका मूल्या-कन करते हुए ही अनेकान्तवाद—स्वादवाद के प्रतिष्ठापक आचार्य समन्तभद्र ने तीर्थंकर महावीर की स्तुति करते हुए पुण्यनुशासन में उनके तीर्थों को सर्वोदयतीर्थ कहा है —

सर्वान्तवत्तदुपगुणमुत्पत्त्यम्

सर्वान्तस्तुय च भिषोऽन्येष्वयम् ।

सर्वविद्यामन्तर निरन्त

सर्वोदयं तीर्थं विद तत्त्वं ॥

प्राचीन काल से ही समाजशास्त्रीय और अराजकीय विस्वादा में जूझता रहा है, बुद्धि और तर्क के आक्रमणों को सहता रहा है, आस्था और ज्ञान के थपेड़ों को झेलता रहा है। तब कहीं एक तन्त्रे समय के बाद उसे यह अनुभव हुआ कि इन बौद्धिक विषमताओं के तीक्ष्ण प्रहारों से निष्पक्ष और निर्दोष होकर मुक्त हुआ जा सकता है, शान्ति की पावन धारा में सरीसृपमय गोते लगाये जा सकते हैं और वादों के विषैले घेरे को मिटाया जा सकता है। इसी तथ्य और अनुभूति ने अनेकान्तवाद को जन्म दिया और इसी ने सर्वोदयवाद की संरचना की।

वैयक्तिक और सामुदायिक चेतना शान्ति की प्राप्ति के लिए सबैव से जी तोड़ प्रयत्न करती आ रही है, यह एक ऐतिहासिक तथ्य

जैन तत्त्व चिन्तन : आधुनिक संदर्भ

है। पर शान्ति वस्तुतः बाहर से खोजने की वस्तु नहीं। वह तो आन्तरिक समता, सहयोग, समय और समन्वय से उद्भूत आनुभूतिक तथ्य है जो समाज के पारस्परिक व्यवहार की निर्मल स्पष्ट और प्रेमयम बना देता है। भाषा, छल, कपट और प्रवचना में पत्नी-पुत्री जिव्वाणी अर्बहीन होती है। दानवता के क्रूर सिकता में बने हुए आदर्शों के कगूरे उस जिव्वाणी से कट जाते हैं। बुद्धो और आक्रमणों की आचार्य सजीव हो उठती है। मानसिक शान्ति और सन्तुलन के जटो में बहती आत्मिक शान्ति का सरित प्रवाह अपने टटो से निर्मुक्त होकर बहने के लिए उछलने लगता है। एक नया उन्माद मानवता के शान्त और स्थिर कदमों में आघाती सत्तावाद पटेल देता है। ऐसी स्थिति में शान्ति का मार्ग-प्रश्ना समन्वय चेतना की ओर वग बढ़ाता है और अपनी समतामयी विचार धारा से अशान्त तातावरण को प्रशान्त करने का प्रयास करता है।

मानवीय एकता, सह-अस्तित्व, समानता और सर्वोदयता धर्म के सभी अंग हैं। तत्वाकथित धार्मिक विद्वान् और आचार्य इन अंगों को तोड़-मरोड़कर स्वार्थबसा वर्णभेद और वर्णभेद जैसी विचित्र धारणाओं को विवैती आग को पैदा कर देते हैं जिससे समाज की भेदिया घसान वाली बुद्धि वैचारिक धरातल से असबद्ध होकर कूद पड़ती है। उनके सारे ममीकरण झुलस जाते हैं। दृष्टि में हिसक व्यवहार अपने पूरे शक्तिशाली स्वर में गुंजने लगता है, घोषण की मनोवृत्ति सहानुभूति और सामाजिकता की भावना को कुष्ठित कर देती है। वैयक्तिक और सामूहिक शान्ति का अस्तित्व खतरे में पड़ जाता है। इस दुर्वस्था की सारी जिम्मेदारी एकान्तवादी चिन्तकों के सबल हिसक कंधों पर है जिसने समाज को एक भटकवा दिया है, अशान्ति का एक आकार प्रकाश लड़ा किया है और पड़ोसी को पड़ोसी जैसा रहने में संकोच वितुष्णा और मर्यादाहीन भरे व्यवहारों की लोहिक दीवाल को गढ़ दिया है।

अनेकान्तवाद और सर्वोदयवाद इन सभी प्रकार की विषमताओं में आपादभ्रम समाज को एक नई दिशा दान देता है। उसकी कटी पतंग को किसी तरह मग्नाहक उरमें अनुशासन तथा सुव्यवस्था की सुस्पष्ट, मजबूत और सामुदायिक चेतना से सनी और लगा देता है। आस्था और ज्ञान की व्यवस्था में नया प्राण फूक देता है तब सत्त्व के स्वर बदल जाते हैं। समन्वय की मनोवृत्ति, समता की प्रतिष्ठा, सत्यान्वेषण की चेतना गतिशील हो जाती है। अपने शास्त्रीय व्यामोह से मुक्त होने के लिए अपने वैयक्तिक एक पक्षीय विचारों की आहूति देने के लिए और निष्पक्षता, निर्बैरता, निर्णयता की चेतना के स्तर पर मानवता को धूल भूमिगत होने से बचाने के लिए।

पदार्थ है अन्त और असीमित गुण... पदार्थों का पुत्र और ससारी है सान्त और सीमित बुद्धि वस्तुत्व। दोनों के गुणों में पूर्ण पवित्रता का अन्तर है। दोनों के सदम एक होते हुए भी अन्त हैं। पर बिडम्बना यह है कि सीमित असीमित को अपनी बाहो में सनेद लेना चाहता है अपने शोषे ज्ञान और बल के आधार पर, पाक्षिक भावना और तर्क के बन्ध होकर। वह आने मूल नेता है वैज्ञानिक तथ्य से और इकार कर देता है सांस्कृतिक उपयोगिता को। बस यही अक्षर-अक्षर सबने भिन्नने लगते हैं। और तथ्य अनावृत होकर सुप्त हो जाते हैं। नई आस्थाओं पुरानी आस्थाओं में टकराने लगती हैं। परिभाषायें बदलने लगती हैं। फलतः स्वयं की खोज कोमो दूर होकर सिसकने लगती है, जीवन का लयबुद्ध और हो जाता है। जीवन-जीवन नहीं रहता। वह भार बन जाता है। अनेकिकता के साथे मे।

इस प्रकार की अज्ञानता और अनेकिकता के अस्तित्व को मिटाने तथा बुद्ध-ज्ञान और चारित्र्य का आचरण करने की दृष्टि से अनेकान्तवाद और सर्वोदयवाद एक अमोघ सूत्र हैं। समता की भूमि पर प्रतिष्ठित होकर आत्मदर्शी होना इसके लिए आवश्यक है। समता मानवता की सही परिभाषा है। मनमन्य वृत्ति उसका हर अक्षर है, निर्मलता और निर्णयता उसका कुल स्टाप है, निराधरी बुद्धि और असांभ्रदायिकता उसका पैराफफ है।

अनैकान्तिक और सर्वोदय चिन्तन की दिशा में आगे बढ़ने वाला समाज पूर्ण अहिलक और आध्यात्मिक होगा। सभी के उत्कर्ष में महायक होगा। उसके साधन और साध्य पवित्र होंगे। तर्क शुष्कता से हटकर वास्तविकता की ओर बढ़ेगा। हृदय पवित्रतन के माध्यम से सर्वोदय की सीमा को छुगा। चेतना, व्यापार के साधन इन्द्रिया और मन समर्पित होंगे। सत्य की प्रामाणिकता असन्दिग्ध होती चली जायेगी। मातेष्ठित चिन्तन व्यवहार के माध्यम से निश्चय तक क्रमस. बढ़ता चला जायेगा। श्रमलता से सुधमता की ओर, बहिरण से अतरण की ओर, सांख्यावहारिक से पाग्याधिक की ओर, ऐन्द्रियक ज्ञान से आत्मिक ज्ञान की ओर।

शब्द वस्तु का प्रतिनिधित्व नहीं करते। वे तो हमारी अनुभूति को व्यक्त करते हैं। अनुभूति की परिधि भी सीमा और विविध होती है इसलिए, उनकी क्रमिक अभिव्यक्ति होती है। वस्तु के अन्तर्गत गुण पदार्थों की यह क्रमिक "स्यान्" या "कवचित्" शब्द के माध्यम से की जाती है। सत्य को स्पष्टता जानने का यह प्रमुख साधन है। रीतरागी होने पर यही सत्य अलक्ष्य और युगपत् अवस्थित व भावित हो जाता है।

हम यह अनुभव करते हैं कि कभी-कभी शब्द कुछ और और उसका अर्थ कुछ और हो जाता है। वास्तविक अर्थ भूलाय से हटकर मन्दमं को भी छोड़ देता है। यही सामाजिक और वैयक्तिक सत्त्व का उल्लेख है। अभिव्यक्ति का मूल साधन भाषा तो है ही पर अपनी अनुभूति को अधिक से अधिक पूर्णता और विबादहीनता के साथ अभिव्यक्त किया जा सके, यह आवश्यकता उठ लगी हो जाती है। महावीर ने इसी समस्या को, सत्त्व के उल्लेख को विनम्रव्यवस्था व विनम्रवेष्टा कह कर विनम्रव्यवस्था अथवा मायेष्टवाद की बात कह दी।

सांकेतिक कथन दूसरो के दृष्टिकोण को समान रूप से आदर देता है। बूले मस्तिक से पारस्परिक विचारों का आदान-प्रदान करता है। प्रतिपाद्य की यथार्थबला प्रतिबद्धता से मुक्त होकर सामने आ जाती है। वैचारिक हिंसा से व्यक्ति दूर हो जाता है। अस्तित्व-नास्तिक के विवाद से मुक्त होकर नयी के माध्यम से प्रतिनिधि शब्द समाज और व्यक्ति को प्रेम पूर्वक एक प्लेट फार्म पर बैठा देते हैं। चिन्तन और भाषा के क्षेत्र में नया सिखाबाय विचारगुरुका का उपदेश समाज और व्यक्ति के अहङ्गों को समाप्त कर देता है, सभी को पूर्ण न्याय देकर सम्यक्, स्पष्ट और निर्विवाद अभिव्यक्ति का मार्ग प्रशस्त कर देता है। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने उच्चैर्वाचिक सन्तुष्टी-सर्वविधि नामः। बृहस्पतः गृह्यकारः इत्यादि नव्य को अपनी भगवद् स्तुति में प्रस्तुत किया है। हरिश्चन्द्र की भी समन्यायिक साधना इस सदस्य में स्मरणीय है—

सर्वविधाङ्कुरजनना, रागाद्व्याः अपमुपायता यस्य ।
कदा वा विष्णुर्वा, हरो जिनो वा नमस्तस्य ॥

समर्पण का क्षेत्र दर्शन ही नहीं, व्यवहार भी होता है। दोनों पक्षों में समन्वय-साधना की अपेक्षा होती है सामाजिक साधना के लिए, विषमता को दूर करने के लिए। लोकेषणा के कारण धर्म का समय किंवा आचार पक्ष गौण हुआ तथा उपसाधना पक्ष प्रबल होता गया। उपसाधना में पारमौलिक विविध आध्यात्मिकता का भण्डार रहता ही है पुरुषार्थ की भी उतनी आवश्यकता नहीं रहती। इसी क्रम में धार्मिक चेतना कम होनी चली जाती है, उपसाधना तत्त्व बढ़ता चला जाता है, और धर्म भ्रम को छोड़कर अन्यत्र भटक जाते हैं। कदाचित् यही स्थिति देखकर सोमदेव ने समन्वय की भाषा में गृह्य के लिए दो धर्मों की बात कह दी - लौकिक धर्म और पारमौलिक धर्म लौकिक धर्म लोकाश्रित है और पारमौलिक धर्म आत्मसाधित है।

व्यवहार की भाषा विषा अनुभूति की शास्त्रीय भाषा का जामा पहनाकर समाज को एक आन्तरिक समर्पण से बचा लिया सोमदेव ने। यह उनकी समन्वय साधना थी। इसी साधना के बल पर साधक समत्व की साधना करता है चाहे वह सामाजिक क्षेत्र हो या राजनीतिक, अनेकान्त के अनुसार संबंध विरोध किसी भी क्षेत्र में होना नहीं। इसलिए विरोध में भी अविरोध का स्रोत उपलब्ध हो जाता है। मैं मन्त-अभियो को चिन्तन के क्षेत्र में पड़ाव मानकर चयनता हूँ। वे समन्वय की विभिन्न दिशाएँ हैं सर्वोदय की मूल भावना से उनका जुड़ाव बंधा हुआ है।

अनेकान्तवाद और सर्वोदयवाद समाज के लिए वस्तुतः एक सजीवनी है। वर्तमान समर्पण के युग में अपने आपको सभी के साथ मिलने-जुलने का एक प्रमोष अनुदान है। प्रगति का नया एक साधन है। पारिवारिक विद्वेष को शांत करने का एक अनुपम चिन्तन है, अहिंसा और सत्य की प्रतिष्ठा का केन्द्र बिन्दु है। मानवता की स्थापना में नीबू का पत्थर है। पारम्परिक समझ और सह-अस्तित्व के क्षेत्र में एक सबन नेप-नोट है। इनकी अपेक्षा विद्वेष और कटुता का आवाहन है। समर्पणों की कथाओं का प्लाट है। विनाश उसका कलाटमेकम है विचारों और दृष्टियों की टकराहट तथा व्यक्ति-व्यक्ति के बीच लड़ा हुआ एक लम्बा नेप वैयक्तिक और सामाजिक समर्पणों की सीमा को नाशकर राष्ट्र और विद्वन्मत्तर तक पहुँच जाता है। हर समर्पण का जन्म विचारों का मतभेद और उसकी पारस्परिक अवमानना में होता है। बुद्धिवाद उसका केन्द्र बिन्दु है।

अनेकान्तवाद बुद्धिवादी होने का आग्रह नहीं करता। आग्रह में तो वह मुक्त है ही पर इनका अवयव कहता है कि बुद्धिनिष्ठ बनो। बुद्धिवाद लनगवाद है विद्वानों का वाद है पर बुद्धिनिष्ठ होना श्वेतरो और समर्पणों से मुक्त होने का अकथ्य कथ्य है। यही सर्वोदय-वाद है। इसे जैनवाद कहना सबसे बड़ी भूल होगी। यह तो मानवतावाद है जिसमें अहिंसा, सत्य, सहिष्णुता, ममन्यायिकता, सामाजिकता सहयोग, सद्भाव और सम्यक्—जैन-आत्मिक गुणों का विकास समझ है। सामाजिक और राष्ट्रीय उत्थान भी इसकी सीमा से बहिर्भूत नहीं रहे आ सकते। व्यक्तिगत परिवारगत, स्थागत और संप्रदायगत विद्वेष की विपरीत आग का समन भी इसी के माध्यम से होना सब है। अतः सामाजिकता के मानदण्ड में अनेकान्तवाद और सर्वोदयवाद खरे उतरे हैं।

इस प्रकार जीवन और सत्य के बीच अनेकान्तवाद एक घुड़ी का काम करता है और सर्वोदयवाद उसके पथ को प्रशस्त करता है। दोनों समस्तुत होकर जीवन को विशद, निश्छल, समास, निरूपद्रवी तथा निर्विवादी बना देता है। यही उसकी सार्वभौमिक उपयोगिता है।

जैन शास्त्रीय परम्परा एवं आधुनिक वैज्ञानिक मान्यता के सन्दर्भ में श्रोत्रेन्द्रिय की प्राप्यकारिता : एक समीक्षा

श्री नन्दलाल जैन

जैन शास्त्रों में भौतिक जीवन से सम्बन्धित अनेक प्रकरण पाये जाते हैं। इन्द्रियो द्वारा अपने विययो का ज्ञान किम प्रकार किया जाता है--यह प्रकरण भी इनमें से एक है एवं महत्वपूर्ण है। जैन मान्यता के अनुसार, चक्षु और मन को छोड़कर सभी इन्द्रिया पदार्थ या वस्तु से सनिकृष्ट, स्पृष्ट या संपर्कित होने के बाद ही विषय ज्ञान कराती है। पुण्यपाद^१, अकलक,^२ प्रभाचंद्र^३ तथा अन्य आचार्यों ने अपने ग्रंथों में इस विषय पर तार्किक विचार किया है। इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि आल की रचना और उसकी कार्य पद्धति के विषय में प्राप्त वैज्ञानिक जानकारी के आधार पर चक्षु के अप्राप्यकारित्व की परिभाषा में किंबित् ससोचन की आवश्यकता है।^४ इस लेख में श्रोत्र या कर्णेन्द्रिय की प्राप्यकारिता विषयक मत की समीक्षा का प्रयत्न किया जा रहा है। इस विषय में न्यायकुमुदचन्द्र, प्रमेयकमलमार्तण्ड, तत्त्वार्थ प्रकोशात्मक, स्याद्वाचरत्नाकर, रत्नाकरावतारिका, सम्यक्तत्त्व टीका एवं बीरसेन की धवला टीका में भी प्रकाश डाला गया है। भगवती-सूत्र के शातक ५ उद्देशक ४ में भी इसका उल्लेख है।

श्रोत्र की प्राप्यकारिता संबंधी तर्क

श्रोत्र के विषय में बौद्धों को छोड़कर अन्य सभी दर्शन प्राप्यकारिता का सिद्धान्त मानते हैं। इसके अनुसार, श्रोत्र अन्य इन्द्रियों के समान ही शब्द या ध्वनि से संपर्कित होने के बाद ही शब्दज्ञान कराने में सहायक होता है। जैन ध्वनि को मूर्त एवं पुद्गल मानते हैं। यह ध्वनि पदार्थों के सघटन से उत्पन्न कणों से उत्पन्न होती है और अपनी समुचित गति से चलकर कानों के परदे से टकराती है। यह संपर्क ही ध्वनि-ज्ञान में सहायक होता है। इस टकराहट की तीव्रता, गतिता में ध्वनियों की निकटता तथा दूरता का बोध होता है। बौद्धों के अनुसार, कान भी आल के समान दूर की ध्वनियों को सुनता है, अतः उसे बिना संपर्क के विषय ग्रहण करना चाहिए। कर्ण-पटन पर शब्द के तीव्र और मंद अभिजात उसकी दूर-समीपता का आभास कराने हैं।

जैन अनेक उदाहरणों से बौद्धों के मत का खंडन करते हैं। उनका कहना है कि कान के भीतर घुसे टूट गये ममीपवर्ती मच्छर की आवाज को वह सुनता है, अतः वह प्राप्यकारी है। यह सत्य नहीं कि कोई भी इन्द्रिय दूरवर्ती और समीपवर्ती—दोनों प्रकार के पदार्थों का ज्ञान करा सके। दूरता-समीपता का ज्ञान तो श्रोत्रेन्द्रिय में ही होता है, और वह प्राप्यकारी है। अतः इस आधार पर श्रोत्र की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं की जा सकती। राजवार्तिक के अनुसार, शब्द पुद्गलों में सूक्ष्मता के साथ पर्याप्त वेग होता है, वे चागे और से कानों में प्रवेश कर सकते हैं और उनके आवागमन में विशेष रुकावट भी नहीं होती है। ये तथ्य श्रोत्र की प्राप्यकारिता की क्रिया-पद्धति का समर्थन करते हैं।

श्रोत्र की प्राप्यकारिता के समर्थन में प्रभाचंद्र ने अनेक तर्क दिए हैं जिनमें शब्द की दूरवर्तितता का विश्लेषण किया गया है। शब्द क्या दूरवर्ती ही होता है? अथवा वह दूरवर्ती कारणों से उत्पन्न होता है, दूर देश से आकर कान में ध्वनि उत्पन्न करता है या दूर देश से स्थित रहता है? यदि शब्द केवल दूरवर्ती ही होता है, मच्छरादि की निकटवर्ती ध्वनियों से शब्द-व्यवहार नहीं होता। दूरवर्ती कारणों से

१. पुण्यपाद आचार्य : सार्वभौमसिद्धि, छात्रोद्योग ज्ञानपीठ, १९६४

२. अकलकदेव, तत्त्वार्थार्थिका—१, बही, १९४४

३. प्रभाचन्द्राचार्य : (अ) प्रमेयकमलमार्तण्ड, निर्णय सार प्रेस, बम्बई, १९४५

(ब) न्यायकुमुदचन्द्र, मार्गिकचन्द्र प्रत्ययासा, बम्बई, १९३८

४. नवलाल जैन, सुखी प्रज्ञा (प्रेस में)

गद्य भी उत्पन्न होती है, दूर देश से आने की बात भी गद्य के समान ही है। इसलिए श्रोत्र गंध के समान ही प्राप्यकारी सिद्ध होता है। यदि दूर देश में स्थित और उत्पन्न शब्द ही कानों से सुना जाता है, तब फिर उसे निर्वात अवस्था के समान वायुपूर्व अवस्था में भी नहीं सुना जाना चाहिए। पुनश्च, जो शब्द वायु के कान के पास आने पर सुना जा सकता है, वही शब्द वायु की विपरीत दिशा के कारण क्यो नहीं सुना जाता? क्या वायु कान का अभिघात करती है या शब्द को नष्ट कर देती है? यदि वायु कान का अभिघात करती है, तब फिर निर्वात में भी शब्द श्रवण होना चाहिए क्योंकि शब्द प्रदेश में स्थित वायु कान का अभिघात कैसे कर सकती है? यदि वायु शब्द को नष्ट करती है, तो सामान्य वायु-प्रवाह में भी शब्द श्रवण नहीं होना चाहिए। यदि वह शब्द को प्रेरित कर श्रोत्र के पास पहुँचाती है, तो श्रोत्र का प्राप्यकारित्व ही सिद्ध होता है। यदि शब्द उत्पत्ति स्थान पर ही वायु से नष्ट हो जाते होते, तो मच्छरो की भनभनाहट, नवाड़े की आवाज तथा प्रतिध्वनि कैसे सुनाई देती? शब्द सदैव तो वस्तुओं की टक्कर में उत्पन्न होते हैं। फलतः विभिन्न देशों या स्थानों में उत्पन्न नवाड़े की आवाज से मच्छरो की भनभनाहट क्यो सुनाई नहीं देती? लेकिन यह देखा जाता है कि नवाड़े की आवाज के कारण मच्छरो की भनभनाहट सुनाई नहीं देती क्योंकि ध्वनिया परस्पर व्यतिकरण (अभिभव) करती है।

सूयं की चयक के कारण आलं, कभी-कभी, देखने में असमर्थ होती हैं। इसी प्रकार तीव्र, शब्दों से भी श्रोत्र का अभिघात होने के कारण मच्छर की भनभनाहट सुनाई नहीं देती। यह तथ्य तभी सही हो सकता है जब शब्द प्रेरित वायु अभिघात करे। ऐसी स्थिति में निर्वात दशा में भी शब्द सुनाई देते चाहिए क्योंकि उस दशा में अभिघातकर वायु नहीं होती। लेकिन शब्दों का अभिघात एवं निर्वात में शब्द का श्रवण-स्रोतों ही प्राप्यकारित्व है क्योंकि ध्वनि के प्रसारण के लिए माध्यम अनिवार्य है। इसीलिए शब्द दूर-देश में उत्पन्न होकर गतिशील होता है और कर्ण पटल पर ध्वनि की अनुभूति कराता है। साथ ही, शब्द की दूरता दूर-देश के ग्रहण से ही सम्भव है जैसा चक्षु में दूर-समीपस्थ वृक्षादि को देखने के लिए माना जाता है।

यह प्रश्न हो सकता है कि दूर-देश का ग्रहण श्रोत्र से होता है या अन्य इन्द्रियो से? शब्द द्राही श्रोत्र में तो यह हो नहीं सकता। यदि अन्य इन्द्रियो से देण का ग्रहण हो, तो उसमें देण की दूरता ही प्रकट होगी, शब्द की नहीं। यह सम्भव नहीं है कि देशद्राही इन्द्रिय और शब्द द्राही श्रोत्र दोनों के अनुभवों के बाद शब्द की प्रतीति हो क्योंकि यह क्रमशः होगी जबकि वस्तुतः दूरवर्ती शब्द की प्रतीति एकसाथ ही होती है। इस प्रकार गद्य के समान शब्द भी प्राप्यकारी सिद्ध होता है। शब्द के उत्पत्ति स्थान या दूरता-समीपता सबधी सदैव कर्णविकार के कारण ही सम्भव होते हैं।

जैन मान्यता को निष्कर्ष उपरोक्त विवरण में निम्न निष्कर्ष प्रकट होते हैं।

- (१) शब्द भूत और पौद्गलिक (कणमय) है। वह कर्ण पटल से टकराकर ध्वनि की अनुभूति कराता है।
- (२) शब्द विविध पदार्थों की टकराहट में उत्पन्न होता है।
- (३) शब्द में अभिघात, अभिभव, क्रिया-पर्याय, अल्प-महत्त्व, सयोगाश्रयता, परिमाण आदि गुण होते हैं, अन शब्द भूत है।
- (४) शब्द कही भी उत्पन्न क्यो न हो, वह वायु के माध्यम से संचारित होता है। यह निर्वात सुनाई नहीं पड़ता।
- (५) शब्द में गतिशीलता होती है। यह दूर देश में भी उत्पन्न होता है और समीप देश में भी उत्पन्न होता है।
- (६) शब्द सुरुष होते हैं, अतः उनके आराममन में रुकावट नहीं होती।
- (७) कान में यह क्षमता पाई जाती है कि वह १२ योजन (१ योजन = ४ मील = ७ कि० मी०) अर्थात् ८४ किलोमीटर दूर उत्पन्न शब्द को भी सुन सकता है।

इन मान्यताओं में श्रोत्र की प्राप्यकारिता में सम्बन्धित दो बाने ज्ञात होती हैं

- (१) शब्द घटा-हवाई के समान पदार्थों के सङ्कटन में उत्पन्न होता है।
- (२) शब्द प्रवृत्त वेग में चलकर कर्णपटल से संपर्क होता है और ध्वनि की अनुभूति कराता है।

हम इन दोनों तत्त्वों पर ही आधुनिक वैज्ञानिक मान्यताओं के परिप्रेष्य में विचार करेंगे।

कान की संरचना और कार्यविधि - शास्त्रीय मान्यताओं की समीक्षा से पूर्व हमें श्रोत्रेन्द्रिय तथा ध्वनि विषयक वैज्ञानिक मान्यताओं का संक्षिप्त ज्ञान आवश्यक है। वर्तमान शरीर विज्ञानी यह मानते हैं कि हमारे कान की संरचना पर्याप्त जटिल है। इसमें मुख्यतः तीन अवयव (या गुहाएँ) होते हैं—बाह्य, मध्य और अंतरंग। बाह्य अवयव कर्ण पल्लव से कर्ण-पटल तक माना जाता है। मध्यवर्ती अवयव बाह्य और अंतरंग अवयव का संपर्क बिन्दु है और इसमें विभिन्न आकार की तीन अस्थियाँ होती हैं जिनमें अन्तिम अस्थि अन्तःकर्ण के अवयव से जुड़ी रहती है। अन्तःकर्ण की बनावट भूलभूलैया के समान होती है। इसमें गुप्त बीबारो तथा सिल्लियो वाली गुहाएँ होती हैं जिनमें एक विशेष प्रकार का द्रव भरा रहता है। यह अन्तःकर्ण सिर को एक विशेष अरिथ के अविक्रम्य में सुरक्षित रूप से स्थिर रहता है।

इन दोनों के बीच भी एक विशिष्ट द्वय भरा रहता है। अस्थिकोष पर बाह्य की ओर दो छिद्र होते हैं जिनमें से एक माध्यम के संकषित रहता है।

कोई भी शब्द ध्वनि तरंगों के रूप में संप्रसारित होकर सर्वप्रथम कर्ण प्लक्स के माध्यम से कर्ण पटल पर आपतित होता है। इससे यह कषित होने लगता है। इसके कर्ण से माध्यम की अभिव्यथा भी कषित होती है। ये कर्ण अन्तिम अस्थि के माध्यम से अन्तःकर्ण के शंख में भरे हुए द्वय के कर्ण उत्पन्न करते हैं। इन कर्णों से ग्राहक कोशिकाओं की शिरली में प्रक्षित रोम कषित होने लगते हैं जो उन्हें उद्दीप्त करते हैं। ये उद्दीप्त शाल की लक्षिकाओं के माध्यम से मस्तिष्क में पहुँचते हैं और ध्वनि की अनुमृति कराते हैं।

कान की कार्य पद्धति से यह स्पष्ट है कि कर्ण पटल पर शब्द नहीं, अपितु उनके कारण उत्पन्न हुए माध्यम के कर्ण आपतित होते हैं जो उसे अपनी विशिष्ट ऊर्जा के अनुरूप कषित करते हैं। कर्ण पटल के कर्ण कान की मध्य और अन्त गुहाओं में कर्ण उत्पन्न करते हैं जो ग्राहक कोशिकाओं को उद्दीप्त कर ध्वनि की अनुमृति कराते हैं।

शब्द की उत्पत्ति-विधि- आधुनिक ध्वनिशास्त्री^१ यह मानते हैं कि ध्वनि विभिन्न पदार्थों के पारस्परिक सघटनों से उत्पन्न होती है। इनसे एक विशेष कोटि की ऊर्जा उत्पन्न होती है। इसमें सघटन के समीपवर्ती माध्यम (मुख्यतः वायु) के कर्ण उत्पन्न होने लगते हैं। ये अपनी कर्ण ऊर्जा से जल से पत्थर डालने पर उत्पन्न होते वाली लहरियों के समान एक ध्वनि उत्पादक तरंग-श्रृंखला उत्पन्न करते हैं। इस श्रृंखला को कुछ विभिन्न सेवेदी अवयव ही ग्रहण कर सकते हैं (जैसे कान, रेडियो, टेलीफोन आदि) जो इसे ध्वनि के रूप में अनुभव करते हैं या प्रकट करते हैं। सघटन-ऊर्जा से उत्पन्न यह कर्ण-श्रृंखला ही हमारे कर्ण पटल को प्रभावित करती है। कर्ण की यह ऊर्जा गतिक होती है। इसलिए इनके फलस्वरूप उत्पन्न ध्वनि को भी गतिक ऊर्जा का ही एक रूप मानना चाहिए। यह माना जाता है कि ध्वनि की अनुमृति के कर्णों का एक निश्चित परिसर (२०-२०,००० प्रति सेकंड) होता है। इससे कम या अधिक वेगवान कर्ण हमारे कान की शिरली को या तो प्रभावित नहीं करते या उसे फोड़ सकते हैं। इस कारण के आधार पर ध्वनि से संबंधित अभिभव, व्यतिकरण, परावर्तन, प्रतिध्वनि आदि सभी गुणों की तर्क संगत व्याख्या की जा सकती है।

कोश की प्राप्यकारिता की समीक्षा- ध्वनि की ऊर्जात्मक धारणा से इतना तो स्पष्ट है कि यदि ऊर्जा पौष्टिक होती है, तो उसके गुण सामान्य पदार्थों से भिन्न होते हैं। उसके कर्ण अनन्य रूप में होते हैं और उसका भार भी मापनीय कोटि में नहीं आता। इसलिए उसे प्राचीन काल से भारहीन माना गया था। मांस ही ऊर्जा गति और क्रिया की प्रतीक है। इस दृष्टि से ध्वनि की पौष्टिकता अव्याख्यात कोटि की ही मानी जानी चाहिए। ध्वनि के स्पर्श आदि गुणों की मान्यता भी, वस्तुतः उसके संप्रसारण-माध्यम के गुणों की ही सूचित करती है। ध्वनि की भौतिकता की धारणा से भी उसके सघटन प्रव्याप्त होने चाहिए। ऐसे सघटनों से इतनी ऊर्जा प्रायः नहीं पाई जा सकती जो ध्वनि की अनुमृति करा सके। फलतः व्यावहारिक दृष्टि से ध्वनि की अनुमृति या अतिमृक्षता ही अधिक उपयोगी प्रतीत होती है।

इस प्रकार ध्वनि उत्पादक प्रदेय से ध्वनि नहीं, अपितु ध्वनि-उत्पादी तरंग या कर्ण वायु आदि के माध्यम से कर्ण पटल पर पहुँचते हैं। इन पटलों में यह विशेषता होती है कि वे कर्णों को पुनः ध्वनि के रूप में अनुमृति करा सकें। सभी शिरलिया यह काम नहीं कर सकती। कान में बने विशेष प्रकार के पटल ही यह काम कर सकते हैं। इनमें ठीक ऐसे ही समझना चाहिए जैसे प्रत्येक रेडियो से सभी स्टेशन नहीं सुने जा सकते। प्रत्येक स्टेशन की अपनी विशेषता होती है जिसका ग्रहण वही रेडियो कर सकता है जिसमें उसके लिए ग्रहण क्षमता है। फलतः ध्वनि-ग्रहण या अनुमृति ऊर्जा के रूपान्तरण का ही एक रूप है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जैसे चक्षु से रूप देखने के लिए आंख के कैमरे का प्रकाश की उपस्थिति से पदार्थ में दूर-संपर्क होता है (फलतः चक्षु को अप्राप्यकारी या ईषत् प्राप्यकारी माना जाता है), उसी प्रकार कान भी ध्वनि के उत्पत्ति स्थान से माध्यम से उठी तरंगों या कर्णों के माध्यम से अपने विभिन्न पदों और तरंगों द्वारा ध्वनि की अनुमृति कराता है। यह प्रक्रिया कान में मच्छरी की भ्रमनाहट या दूरवर्ती घड़ी की आवाज आदि प्रकारों से समान रूप से लागू होती है। अन्तर केवल इतना है कि एक प्रकरण में कर्ण का की दूर तक गमन करते हैं जबकि दूसरे में ये कान से उल्लस्य वायु में ही होते हैं। इस प्रकार कान को भी चक्षु के समान ही अप्राप्यकारी या ईषत् प्राप्यकारी मानना चाहिए जैसा यौद्ध मानते हैं।

वस्तुतः प्रारम्भिक जैन मान्यता में दो पदार्थों के स्पर्श होने पर भी शब्दोत्पत्ति मानी गई है। इनके सघटन और कर्ण से शब्दोत्पत्ति की बात बाद में आई है। इसके विपरीत, 'न्यायमते' शब्द की उत्पत्ति तथा प्रसार कीवृत्तारंश या पुष्पकलिका ध्याय में पूर्वतः ही मानता रहा है। वह तो शब्द को अर्णों में मानता रहा है। यह नहीं कहा जा सकता कि इनमें कौन-सा मत प्राचीन है, पर जैनो ने इन दोनों ही मान्यताओं का संकट किया है। यह लखन उनकी अनेक विषयों में पाई जाने वाली सुद्ध दृष्टि एवं तीक्ष्ण निरीक्षण क्षमता के विपर्यय से जाता है।

१. जी० सी० राधोषरी चौधरी-२, साइस बुक डिपो, कलकत्ता, १९४६

२. मान्यता : पदार्थसत्त्व, ३० अ० हिन्दी शब्द अकाशरी, १९६८

यद्यपि यह सही है कि श्रोत्र की प्राप्यकारिता गंध के समान व्याख्यात की जाती है। फिर भी, यह स्पष्ट है कि गंधोत्पादी अणु स्वयं वायवीय माध्यम से चलकर घ्राणेंद्रिय से संपर्क कर गद्यानुभूति कराते हैं। ऐसा चक्षु और श्रोत्र के विषय में नहीं कहा जा सकता। यहाँ प्रत्यक्ष संपर्क का तो प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ, यहाँ प्रकाश और वायवीय कणों का माध्यम अवश्य परोक्ष रूप से कार्यकारी होता है। श्रोत्र के विषय में तो यह भी स्पष्ट है कि इस पर पड़ने वाले कण अननुभवयोग्य वायु के माध्यम से आते हैं। चूंकि निर्वात में कण नहीं होते या माध्यम के अभाव में उनमें गतिशीलता नहीं हो सकती, अतः निर्वात में ध्वनि प्रसारित नहीं होती। इस तथ्य का ज्ञान रहते हुए भी उसकी व्याख्या में आधुनिक दृष्टि से अंतर पड़ गया है। जहाँ शास्त्रीय पक्ष इसे श्रोत्र के प्राप्यकारिता का समर्थक मानता है, वहीं वैज्ञानिक पक्ष इसे माध्यम के अभाव में कणों के गतिहीन होने के कारण शब्द के परोक्ष प्राप्यकारित्व या अप्राप्यकारित्व का समर्थन करता है।

इस प्रकार, चक्षु और श्रोत्र दोनों की संरचना और कार्यविधि अब सुझात हो चुकी है। इन दोनों की ही विषय-प्राप्ति एक ही विधि से पाई गई है। इनमें से यदि एक को अप्राप्यकारी माना जाता है, तो दूसरे को भी तबनुसार ही मानना होगा।

ऐसा प्रतीत होता है कि ज्ञान्तीय युग में चक्षु के समान कर्णेंद्रिय की आंतरिक रचना का भी अच्छी तरह ज्ञान नहीं हो पाया था। उस समय कर्ण पटल में मच्छर की भनभनहट का ज्ञान अवश्य था। फलतः इनके प्रत्यक्ष संपर्क से श्रोत्र की प्राप्यकारिता प्रस्तावित की गई। प्रारंभ से लेकर अठाइसवीं सदी के अंत तक सभी ऊर्जाओं (ऊष्मा, प्रकाश, ध्वनि आदि) को भी तरल (कणमय) ही माना जाता रहा है। इन आधार पर प्राप्यकारिता की धारणा सगत बैठती है। पर अब नए तथ्यों और घटनाओं के सूक्ष्म निरीक्षण और परीक्षण इस मान्यता में सुधार की ओर संकेत करते हैं। संभवतः इसी लिए आचार्य 'वीरेन' ने बचना में श्रोत्र को प्राप्यकारी तथा अप्राप्यकारी-दोनों रूप में माना है। जैन मान्यतानुसार, शब्द की प्रकृति पर कुछ लेखकों ने प्रकाश डाला है पर उन्होंने भी कर्णेंद्रिय द्वारा शब्द प्राप्ति का व्याख्या पर मौन रखा है।

श्रोत्रेन्द्रिय की प्राप्यकारिता और बौद्ध मत-समीक्षा

शरीर धारी जीव को जानने के साधन रूप स्पर्शनादि पांच इन्द्रिया होती हैं। मन को ईषत् इन्द्रिय स्वीकार किया गया है। ऊपर दिखाई देने वाली तो बाह्य इन्द्रिया हैं। इन्हीं इन्द्रिय कहते हैं। इनमें भी चक्षुपटलादि तो उस इन्द्रिय के उपकरण होने के कारण उपकरण कहलाते हैं; और अन्दर में रहने वाला आँस का व आत्म प्रवेशों की रचना विशेष निवृत्ति इन्द्रिय कहलाती है। क्योंकि वास्तव में जानने का काम इन्हीं इन्द्रियों से होता है उपकरणों से नहीं। परन्तु इनके पीछे रहने वाले जीव के ज्ञान का क्षयोपयोग व उपयोग श्रोत्रेन्द्रिय है, जो जानने का साक्षात् साधन है। उपरोक्त छहों इन्द्रियों में चक्षु और मन अपने विषय को स्वयं किए बिना ही जानती हैं, इसलिए अप्राप्यकारी हैं। शेष इन्द्रिया प्राप्यकारी हैं।

प्रश्न— बौद्ध कहते हैं श्रोत्र भी चक्षु की तरह अप्राप्यकारी है क्योंकि वह दूरवर्ती शब्द को सुन लेता है ?

उत्तर—यह मत ठीक नहीं, क्योंकि श्रोत्र का दूर से शब्द सुनना असिद्ध है। वह तो नाक की तरह अपने देश में आए हुए शब्द पुद्गलों को सुनता है। शब्द वर्णश्रवण कान के भीतर पहुँचकर ही सुनाई देती हैं। यदि कान दूरवर्ती शब्द को सुनता है तो उस कान के भीतर घुसे हुए मच्छर का भिनभिनाना नही सुनाई देना चाहिए, क्योंकि कोई भी इन्द्रिय अनिकटवर्ती व दूरवर्ती दोनों प्रकार के पदार्थों को नहीं जान सकती।

प्रश्न—श्रोत्र को प्राप्यकारी मानने पर भी 'अयुक्त देग की अयुक्त दिशा में शब्द है' इस प्रकार दिग्देशविशिष्टता के साथ विरोध आता है ?

उत्तर नहीं, क्योंकि वेगवान् शब्द परिणत पुद्गलों के त्वरित और नियत देशादि से आने के कारण उस प्रकार का ज्ञान हो जाता है। शब्द पुद्गल अत्यन्त सूक्ष्म हैं, वे चारों ओर फैलकर श्रोताओं के कानों में प्रविष्ट होते हैं। कही प्रतिघात भी प्रतिकूल वायु और दीवार आदि से हो जाता है।

— श्री जितेन्द्र वर्मा, जैन-बुद्ध सिद्धान्त कौशल, भाग-१, पृ० ३१४, ३१८ से उद्धृत

१. फूलचन्द सिद्धान्तशास्त्री (वि०) तत्त्वार्थसूत्र (उपाख्यान), नवीं संस्करण, १९४९

२. जे० सी० रिचर्ड्स : जैन धर्मोद्धार गाउड, रिचर्ड्स जर्नल ऑफ फिलॉसफी, १९७३

आधुनिक सन्दर्भ में जैन-दर्शन के पुनर्मूल्यांकन की दिशाएं

डॉ० दयानन्द भार्गव

१. परम्परा मानती है कि महावीर ने अपना उपदेश त्रिपदी में दिया—(१) पदार्थ उत्पन्न होने है, (२) नष्ट होते हैं तथा (३) प्रवृत्त रहते हैं। इसी त्रिपदी को लेकर तत्त्वार्थसूत्र में सत् की परिभाषा दी गई कि सत् उत्पाद-व्यय-ध्रुव युक्त होता है—उत्पाद-व्यय-ध्रुवयुक्तं सत्। यदि धर्म-दर्शन को सदभिमुख होना हो अमदभिमुख नहीं तो धर्म-दर्शन को केवल ध्रुव न होकर परिणमनशील भी होना होगा—यह स्वतः फलित होता है।

२. इस देश में एक परम्परा सत् को कूटस्थ रूप मानती है, वह परम्परा यदि धर्म के सिद्धान्तों को भी सनातन माने तो आश्चर्य की बात नहीं है यद्यपि उस परम्परा में भी सतयुग, त्रेता, द्वापर तथा कलियुग के पृथक्-पृथक् धर्म बताकर यह दृष्टि स्पष्ट कर दिया है कि धर्म को युवानुरूप परिवर्तन करना होता है। किन्तु जो परम्परा सत् का स्वरूप ही 'कूटस्थता' तथा 'परिणमनशीलता' दोनों का सम्मिश्रण मानती हो तो वह परम्परा भी यदि धर्म के सिद्धान्तों के कूटस्थ ही होने का दावा करे तो आश्चर्य की बात है।

३. निष्कर्षरूप में यह कहा जा सकता है कि यदि कहा जाये कि धर्मदर्शन के सिद्धान्तों में द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव को अपेक्षा सदा परिवर्तन की गुणाइश बनी रहती है तो यह नियम महावीर की मूल भावना के सर्वथा अनुरूप ही होगा। उसके विपरीत यह मानना कि धर्म-दर्शन का स्वरूप अमूर्त व्यक्ति द्वारा इदमित्यन्तया सदा सर्वदा के विषये अन्तिम रूप में निश्चित किया गया है और उसमें किसी भी प्रकार के परिवर्तन की गुणाइश नहीं है—धर्मदर्शन को स्वयं महावीर द्वारा दी गयी सत् की परिभाषा से बाहर निकाल देना है, धर्मदर्शन को अमूर्त अथवा जड़ बना देना है।

४. आज सभी धर्मों में—और जैनधर्म भी उनमें शामिल है - अपने-अपने धर्मों को वैज्ञानिक सिद्ध करने की होड़ में लगी हुई है। धर्म को वैज्ञानिक कहने का क्या अभिप्राय है? कोई वैज्ञानिक आज यह घोषणा नहीं करेगा कि अमूर्त विज्ञान के सिद्धान्तों को अमूर्त वैज्ञानिक ने अन्तिम रूप में दिया है और अब इस सम्बन्ध में केवल उस वैज्ञानिक के बचनों की व्याख्या की जा सकती है किन्तु किसी नवीन सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता। किन्तु सभी धर्म इस प्रकार के आशय की घोषणा करने हैं कि अमूर्त व्यक्ति द्वारा या अमूर्त रूप में उस धर्म के सिद्धान्त इदमित्यन्तया अन्तिम रूप में प्रतिपादित किये जा चुके हैं और उन सिद्धान्तों में अब किसी प्रकार के परिवर्तन की गुणाइश नहीं है। कम-से-कम ऐसे धर्मों को वैज्ञानिक होने का दावा तो नहीं करना चाहिये।

५. वैज्ञानिक की पद्धति ऐसी है कि उसमें नवीन उद्भावना के द्वारा सदा खुले हैं। धर्मदर्शन की पद्धति ऐसी है कि नवीन उद्भावना को भी किसी पुराने व्यक्ति या ग्रन्थ के नाम पर ही बसाया जा सकता है। नवीन उद्भावना की भी धर्मदर्शन में 'नवीनता' स्वीकार नहीं की जा सकती। 'नवीनता' का धर्मदर्शन के क्षेत्र में अर्थ है 'अप्रामाणिकता' किन्तु विज्ञान के क्षेत्र में 'नवीनता' का अर्थ है 'भौतिकता'। इसलिए धर्मदर्शन के क्षेत्र में इस प्रकार का ऊहापोह बहुत हुआ है कि अमूर्त सिद्धान्त प्राचीन शास्त्रमन्त्र है या नहीं। किसी सिद्धान्त की प्रामाणिकता इसी में निहित है कि वह प्राचीन शास्त्रानुरूप हो। इस कारण प्राचीन शास्त्रों की व्याख्या में नोटमरीड भी बहुत की गयी है ताकि सभी नवीन सिद्धान्त प्राचीनशास्त्रानुरूप सिद्ध किये जा सकें। मेरी दृष्टि में यह एक प्रकार से सत्य का अपमान ही है।

६. यदि धर्मदर्शन के सिद्धान्तों की परिवर्तनशीलता भुक्त मन में स्वीकार कर ली जाये तो प्राचीन शास्त्रों से तोड़-भगोड़ करने की आवश्यकता समाप्त हो जायेगी। ससार के प्रत्येक पदार्थ की परिवर्तनशीलता स्वीकार करने वाला जैनदर्शन सिद्धान्तों को कूटस्थ न मानने में पहल कर सकता है। किसी सिद्धान्त के सत्य या असत्य होने का निर्णय उस सिद्धान्त के विश्लेषण पर आधारित न मानकर इस तथ्य पर आधारित माना जाता है कि वह सिद्धान्त अमूर्त रूप में या अमूर्त व्यक्ति द्वारा प्रतिपादित है या नहीं। विद्वानों को विचार करना होगा कि यह प्राणी धर्मदर्शन के विकास में साधक है या बाधक।

७. धर्मदर्शन की एक मान्यता है कि सत्य का साक्षात्कार एक अतिशक्तिशाली घटना है। सत्य की अभिव्यक्ति या तो अपोख्येय प्रयोगों

में होती है या वह सत्य ईश्वर की ओर से किसी विशिष्ट व्यक्ति को प्राप्त होता है या कोई विशिष्ट व्यक्ति उस सत्य को समाधि के क्षणों में प्राप्त करके सर्वज्ञ हो जाता है। अयोग्येय, ईश्वरीय या सर्वज्ञकथित सत्य पूर्ण, अन्तिम तथा अतर्क्य है। जैनधर्म सत्य को सर्वज्ञों की बाणी में निहित मानता है और क्योंकि जैनधर्म का आधार सर्वज्ञों की बाणी है इसलिए जैन ग्रन्थों में सर्वज्ञ का प्रतिपादन पूर्ण बलपूर्वक किया गया है।

८. आचारार्णव का प्रथम श्रुतस्कन्ध उपलब्ध जैनग्रन्थों का प्राचीनतम अथवा माना जाता है। उस ग्रन्थ में महावीर की जीवनी तथा उनके उपदेश संगृहीत हैं। इस ग्रन्थ में अनुधीन से कही भी ऐसा सकेन नहीं मिलता कि महावीर सर्वज्ञ हों। न ही कहीं महावीर के अवधि-ज्ञान या मन-पर्यव ज्ञान का उल्लेख है। जीवन के अध्ययन में महावीर कुछ सत्यों का उद्घाटन करते हैं किन्तु इन सत्यों का साक्षात् उन्हें किसी अवलोकिकावस्था में हुआ हो, इसका कोई उल्लेख नहीं। इससे यह मन्वेद उत्पन्न होता है कि क्या सर्वज्ञता की बात मूलतः महावीर की बाणी में थी। 'जो एक को जानता है वह सबको जानता है तथा जो सबको जानता है वह एक को जानता है'—ऐसे वाक्य आचारार्णव में उपलब्ध होते हैं किन्तु उनके आधार पर महावीर तीनों शोधों के समस्त पदार्थों की समस्त पर्यायों को जानते थे—यह निर्णय नहीं लिया जा सकता। प्रोफेसर दत्तसुखभाई मानवगिया ने एक लेख उज्जैन की अखिल भारतीय प्राच्यविद्या परिषद् में प्रस्तुत किया था जिसमें यह अभिमत व्यक्त किया था कि सर्वज्ञता की अवधारणा परवर्ती है महावीर की नहीं।

९. सभी भारतीय दर्शनों के सामने अपने-अपने आगमों को प्रामाणिक सिद्ध करने का प्रयत्न था। नैयायिक ने कहा कि वेद में द्रष्टृ विषय आद्यब्रह्मादि सम्बन्धी नियमों की प्रामाणिकता से अद्रष्टृ श्रोतृदोषादि सम्बन्धी नियमों की प्रामाणिकता का अनुमान किया जा सकता है। यही तर्क आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाण-मीमांसा में जैनग्रन्थों की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिये दिया है कि ज्योतिषादि द्रष्टृ विषयों के नियमों की सत्यता से जैनग्रन्थों की प्रामाणिकता सिद्ध होती है। यह सब प्रयत्न आगमों को अन्तर्ज्ञान करने का है।

१०. इसी दिशा में आधुनिक काल में जैनग्रन्थों में उपलब्ध भौतिकी, रसायनशास्त्र तथा गणित सम्बन्धी मान्यताओं का विवरण देकर जैनग्रन्थों को प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया गया है। जैनग्रन्थों में भौतिक विज्ञान के सम्बन्ध में कुछ तथ्य मिलते हैं इसमें किसी को मतभेद नहीं है किन्तु यदि हम उन तथ्यों को इस रूप में रखें कि मानों आधुनिक काल के विज्ञान की समस्त उपलब्धि जैनग्रन्थों में पहले से ही प्राप्त थी, तो यह विचारणीय बात है। विज्ञान का अपना इतिहास है। उस इतिहास में विज्ञान का निरन्तर विकास हुआ है। जैनग्रन्थों में उस समय की अपेक्षा से कुछ वैज्ञानिक तथ्यों का उद्घाटन हुआ — यह ऐतिहासिक दृष्टि से महत्त्व का है किन्तु इस तथ्य को आबों से ओझस नहीं किया जा सकता कि आज हम विज्ञान के क्षेत्र में जैनग्रन्थों के काल की अपेक्षा बहुत आगे बढ़ चुके हैं और इस बात में कोई परेशानी नहीं होनी चाहिए कि जैनग्रन्थों की या किसी भी अन्य शास्त्र की कोई बात आज के विज्ञान से भिन्ना सिद्ध हो जाये। किन्तु आगमों में सर्वज्ञ की बाणी का प्रगट मानने वाला व्यक्ति ऐसी सम्भावना स्वीकार नहीं करेगा।

११. 'वस्तु अन्तर्धर्मसमक' है— यह अनेकान्त की भौतिक घोषणा है। अन्तर्धर्मों के सागर को मान्य आगमों की यावर में बन्द करने का आग्रह कहा तत् उचित है? स्वयं आगम भी यह मानते हैं कि जितना सत्य भगवान् को ज्ञात है उसका बहुत थोड़ा भाग आगमों में कहा गया है। ऐसी स्थिति में यदि कोई ऐसी बात कही जाती है जो युक्तियुक्त है किन्तु आगमों में उपलब्ध नहीं है तो उसके मानने में आपत्ति नहीं होनी चाहिये। यदि सत्य को देखने की अनन्त दृष्टियाँ स्वीकार की जाती हैं, तो सत्य के किसी अनुद्घाटित पक्ष के उद्घाटन की सम्भावना मदा बनी रहेगी। अनेकान्त की विरोधियों द्वारा निरन्तर सन्देहवाद के रूप में रखा गया है। जैनचार्यों ने बलपूर्वक इस आरोप का अण्छन किया। किन्तु इस चारुतार्थ में हम यह भूल जाते हैं कि ज्ञान के विकास का मूल भी सन्देह ही है। पृथ्वी को केन्द्र में मानकर सभी ग्रहों को दमक चारों ओर चक्कर लगाने का जिओसेण्ट्रिक (geocentric) सिद्धान्त या उससे सन्देह में इस हीलियोसेण्ट्रिक (heliocentric) सिद्धान्त को जन्म दिया कि सूर्य केन्द्र में है तथा पृथ्वी समेत सभी ग्रह उसका चक्कर लगाते हैं। विज्ञान का इतिहास इस प्रकार के उदाहरणों से भरा पड़ा है। किसी बात को अन्तिम मानने पर इस प्रकार के विकास की सम्भावना ही समाप्त हो जाती है। उपनिषद् के जिन ऋषियों ने यज्ञ की सार्थकता पर प्रबलवाचक विज्ञान लगाया वे ही ब्रह्मवाद की स्थापना कर सके। वस्तुतः सन्देह नहीं होय है जहाँ वह हमें निष्क्रिय बना दे, किन्तु जहाँ स्थापित मान्यता में सन्देह नवीन स्थापना की ओर ले जाये वहाँ सन्देह का स्वागत ही करना चाहिये। अनेकान्त, मेरी दृष्टि में, सत्य को एक स्थिर जड़ तथ्य न मानकर सापेक्ष तरल गतिशील वस्तु मानता है। ज्ञान के क्रमिक विकास के लिये यही एक मात्र गतिशील मार्ग है।

१२. जो दर्शन सत्य को एकात्मिक मानते हैं तथा यह मानते हैं कि वस्तु में परस्पर विरोधी-धर्म नहीं रह सकते, उनके लिए न तो शास्त्रोक्त कथन के अतिरिक्त कोई कथन किया जा सकता है न शास्त्रोक्त कथन के विरोधी कथन के सत्य होने की सम्भावना है। किन्तु यदि अनेकात्मवादी भी यही माने तो ज्ञान के प्रति दृष्टिकोण से एकात्मवादी और अनेकात्मवादी के बीच का अन्तर ही नहीं रह जायेगा। शास्त्र के प्रति 'यदिहास्ति तदसत्यं यन्नेहास्ति न तत् कश्चित्' वाला दृष्टिकोण अनेकात्मवाद की मूल दृष्टि से भेद नहीं लाता। यदि जैन मनीषी इसे हृदयहृयम कर सकें तो जैन धर्मदर्शन का गतिरोध समाप्त हो सकता है तथा दर्शन एक जीवित विद्या बना सकती है।

१३. सत्य के लिये-मृतन पक्ष उद्घाटित करने में तरार व्यभिः तथा समाज को जागरूक तथा सुजगतील रहना होता है किन्तु पुराने सत्य को दोहराने मात्र में न जागरूकता अपेक्षित है न सुजगतीलता। वर्धन की स्थिति आज पुराने सत्य को दोहराने मात्र की है। इस लिए वर्धन देश की प्रतिभाओं को आकृष्ट नही कर पा रहा। यह स्थिति वर्धन सहित सभी प्राच्य-विद्याओं की है। जो सत्य को जितनी ही नयी से नयी अपेक्षाओं में देख सकेगा वह सत्य की उत्तरी ही अनेकान्तात्मकता को उजागर कर पायेगा। इसके लिए सतत बौद्धिक गतिशीलता साधन्यक है।

१४. जैन वर्धन मानव की गरिमा का उच्चाधिकार है, धर्म का प्रतिष्ठापक है तथा समता का समर्थक है। इसके साथ ही अहिंसा और अपरिहृष्ट का युगल उसकी आधार-मीमांसा का जागरूक ग्रहरी है। मान, माया, क्रोध तथा लोभ पर विजय उसका लक्ष्य है। मन, वचन तथा काया का समग्र उस लक्ष्य की प्राप्ति का साधन है। ये जैन वर्धन के कुछ ऐसे पक्ष हैं जिन्हें सनातन कहा जा सकता है। यह धर्म का कूटस्थ पक्ष है, शेष अथा बहुत कुछ परिवर्तनशील है।

१५. ऊपर हमने आचाराङ्ग का उल्लेख किया। आचाराङ्ग में न वेदी-देवताओं का उल्लेख है, न स्वर्ग-नरक का, न यज्ञ, गन्धर्व किन्नरों का, न महावीर के किन्हीं अतिशयोक्तियों का, न अवधिज्ञान का, न मन-परम्य ज्ञान का, न केवल ज्ञान का। इसकी बर्षा सैने एक स्वतन्त्र निबन्ध में की है। परवर्ती जैन साहित्य में ये सब अनिनौकिक तत्त्व समाविष्ट हो गये। सायद इनका समावेश युग की माग रही होगी। किन्तु क्या इन्हीं धर्म का साधन पक्ष मानकर आज भी इनका प्रतिपादन करते रहना आवश्यक है? महावीर जैसे साधक के मानवीय रूप का देवी-करण कर देने से आज उनका स्वरूप उज्ज्वल होता है या धूलिल- यह विचारणीय है।

१६. जैन धर्म जन्मता श्रेष्ठता के प्रतिपादन का विरोधी रहा। यही उसके वर्णव्यवस्था के विरोध का आधार था—कम्पुणा बन्धोभो होई कम्पुणा होई क्षत्रिये। किन्तु उसी जैन धर्म की परम्परा ने यह घोषणा कर दी कि तीर्थङ्कर केवल एक वर्ण विशेष— क्षत्रिय-वर्ण—में भी एक वर्णविशेष— राजवर्ण—में ही उत्पन्न हो सकते हैं। यही नहीं, एक परम्परा के अनुसार महावीर का जन्म ब्राह्मण कुल में इसलिए नहीं सम्भव हो सकता कि ब्राह्मण का वस नीचगोत्र है और एक तीर्थङ्कर नीचगोत्र में उत्पन्न हो नहीं सकते। समझ में नहीं आता कि जन्मना किसी की उच्छता तथा नीचता का निर्णय करने वाली परम्परा में यह मानना कैसे प्रथम था की। वस्तुतः मानवस्वभाव ब्रह्म-परम्परा की भी महत्त्व देता ही है अतः जन्म की अपेक्षा पुण्यार्थ की ही श्रेष्ठता का सिद्धान्त आधार मानने पर भी अनजाने में जैन-परम्परा जन्म को महत्त्व दे ही बैठी। किन्तु इसे धर्म का साधन रूप मान लेना ठीक न होगा। एक बार इस परम्परा के प्रतिष्ठित हो जाने पर यह सम्भव है कि तीर्थङ्करों में कुछ ऐसे व्यक्ति भी— जो वस्तुतः राजवर्ण से न हो— राजवर्ण से जोड़ दिये गये हों। इसी प्रकार परम्परा के अनुसार सभी तीर्थङ्कर सुन्दर हैं। सयमी व्यक्ति का आध्यात्मिक सौन्दर्य होता है—यह सत्य है किन्तु उनकी नाक चपटी न होती हो या उनसे अक्षर मोटे न हो तब क्या या उसका वर्ण काला न हो—ऐसा कोई नियम नहीं। राजकुमार—अर्थ और काम का पर्याय है। उसके समय को एक सामान्य व्यक्ति के समय की अपेक्षा अधिक महत्त्व देकर तीर्थङ्कर और केवली के बीच जो अन्तर रेखा खींची गयी है उससे परोक्ष में भीषण की मूल्य मिलता है और प्रजातन्त्र तथा समाजवाद के इस युग में सामान्य व्यक्ति का महत्त्व कम होता है।

१७. राजकुमार ही तीर्थङ्कर हो सकता है—यह घोषणा साहित्य क्षेत्र को इस घोषणा की प्रतिस्पर्धन है कि राजा ही नाटक का नायक हो सकता है। लेकिन आज का युग राजा रानियों का नहीं, प्रेमचन्द के होरी और धनिया का युग है। अपरिहृष्ट को महत्त्व देने वाला वर्धन तीर्थङ्कर बनने के लिए राजकुमार होने की शर्त लगाये— यह सामन्तवादी युग का ही प्रभाव कहा जायेगा। इसी प्रभाव के अधीन ब्रह्म-धर्म की महिमा गाने वाले वर्धन ने अपने महापुरुषों वालाकपुरुषों के अनेकानेक सहस्र रानियों की कल्पना की। ये सब धारणाएँ धर्म की ममतामयिक व्याख्या हैं जो कदाचित् धर्म के मूलभूत रूप से मेल नहीं खाती।

१८. जैन धर्म के क्षेत्र में एक विशेष बिलतीली विषय है— समाजवर्धन। जैन वर्धन का प्रादुर्भाव एक व्यक्तिनिष्ठ वर्धन के रूप में हुआ या सम्भव है कि प्रौढीतिहासिक काल में उसका कोई सामाजिक पक्ष भी रहा हो क्योंकि परम्परा मानती है कि ऋषभदेव ने अस्ति, मस्ति, कृषि की भी व्यवस्था की थी। किन्तु आज जैन धर्म के जो सिद्धान्त उपलब्ध होने हैं उनसे कोई व्यवस्थित समाज की रूपरेखा सामने नहीं आती। किसी व्यक्तिगत आचारीमीमांसा के समाजोपयोगी पक्ष हो सकते हैं किन्तु इस कारण उस आधार-मीमांसा को समाज वर्धन नहीं कहा जा सकता। इस अभाव की पूर्ति के अनेक प्रयत्न हुए हैं किन्तु अनेक समस्याओं का समाधान अभी शेष है।

१९. इन समस्याओं में एक समस्या का उल्लेख यहाँ इसलिए किया जा रहा है कि वह आज की प्रमुख समस्या है। समाजवाद सबको विकास का समान अवसर देना चाहता है। पूँजीवादी व्यवस्था में एक वर्ण-विशेष बन के बल पर अपने लिए कुछ विशेष सुविधा बुटा लेता है। इन दोनों विचारधाराओं के बीच जो मध्य है समाजवाद उसका अन्त करने के लिए हिंसा का भी प्रथम अनुचित नहीं मानता। धनी समाज का घोषण करने धन एकत्रित करता है—यह अन्याय है। इस अन्याय के विरुद्ध हिंसक क्रान्ति की जा सकती है—यह समाजवाद का मत है। कर्मवादी गरीब अमीर का भेद कर्मक्षुल मानता है मनुष्यक्षुल नहीं—कर्म से क्या समाजवाद बाहरा यही है। समाजवाद समता तथा म्याम की स्थापना के साप्ताहिक लक्ष्य के लिए हिंसा को अनुचित नहीं मानता। अपरिहृष्टवाद का सिद्धान्त समाज की आर्थिक विषमता को समाप्त नहीं

कर पाया—यह प्रत्यक्ष है। तब क्या इस विषयता को समाप्त करने का एक मात्र उपाय हिंसा ही शेष है? क्या इस प्रकार की हिंसा विरोधी-हिंसा के समान गुरुत्व के लिए अनुमत होगी? क्या कर्म सिद्धान्त आर्थिक विषयता का पोषक है? इत्यादि समस्यात्मिक प्रश्नों पर विस्तार से विचार की आवश्यकता है। किन्तु अहिंसा, अपरिग्रहादि सिद्धान्तों की बर्चा के समय इन प्रश्नों को न छूकर केवल इनके सिद्धान्त पक्ष की प्रशंसात्मक भाव्यो में बर्चा कर दी जाती है। अहिंसा और अपरिग्रह पर बल देने वाला दर्शन आर्थिक शोषण तथा विषयता के बिच्छड़ एक सबल आन्दोलन बनता है या कि यथास्थितिवाद का समर्थक—यह एक ज्वलन्त प्रश्न है।

२०. मैं मानता हूँ कि जैन दर्शन में एक गतिशील दर्शन होने के बीच उपस्थित है। उनमें सत्य के नित्य नवीन स्वरूप को उद्घाटित करने का पूर्वाधिकार है। उसे मानवीय तथा तात्त्विक धरातल पर प्रतिष्ठित करने की आवश्यकता है। पौराणिक अति लौकिकता उसका अनिवार्य अंग नहीं है। आयमप्रमाणाप्यवादी होने पर भी जैन दर्शन सत्य को आगम से बचा हुआ नहीं मानता। महावीर जैन परम्परा में उत्पन्न हुए किन्तु उन्होंने सत्य को किन्हीं गुरु या आगम से नहीं, अपने अनुभव से जाना। यह व्यक्तिस्वातन्त्र्य का ज्वलन्त प्रमाण है। जैन-धर्म का मूल है समता। इनके आधार पर जैन दर्शन ने कभी जन्मना अछूता के सिद्धान्त का विरोध करते हुए वर्ण व्यवस्था के बिच्छड़ जाकर हरिकैशी जैसे पाण्डाल कुलोत्पन्न व्यक्ति के लिए अध्यात्म के द्वार खोले थे। आज वही दर्शन आर्थिक विषयता के विरोध में आवाज उठा कर सर्वहारा वर्ग के लिए सम्मानपूर्ण जीवन के द्वार खोल सकता है अथवा जब यही कार्य हिंसक क्रान्ति द्वारा होता है तो धर्म, दर्शन, संस्कृति तथा व्याक्ति-निरप्ता की लाल पर भौतिक वैभव प्रतिष्ठित होता है— जो मानव जाति के लिए श्रेयस्कर नहीं है। क्योंकि उसमें एक ओर सहस्रो वर्षों का शोषण समाप्त होता है किन्तु दूसरी ओर सहस्रो वर्षों की मानव जाति की उपस्थिति भी उसके साथ ही समाप्त हो जाती है।

समीचीन धर्म

कोई भी धर्म चाहे वह प्राचीन हो या अर्वाचीन, यदि समीचीन है तो शाश्वत है, अन्यथा शाश्वत नहीं है। और इसलिए प्राचीन अर्वाचीन से समीचीन का महत्त्व अधिक है, वह प्रतिपाद्य धर्म का असाधारण विशेषण है। उसकी मौजूदगी में ही अन्य दो विशेषण अपना कार्य अपनी प्रकार करने में समर्थ हो सकते हैं। अर्थात् धर्म के समीचीन (यथार्थ) होने पर ही उसके द्वारा कर्मों वा नाश और जीवात्मा को संसार के दुःखों से निकालकर उत्तम सुख में धारण करना बन सकता है, अन्यथा नहीं। दूसरे, धर्म के नाम पर लोक में बहुत सी भ्रष्टाचारों भी प्रचलित हो रही हैं उन सबका विवेक कर यथार्थ धर्मदेशना की सूचना देना भी समीचीन विशेषण का प्रयोजन है। इसके सिवाय, प्रत्येक वस्तु की समीचीनता (यथार्थता) उसके अपने द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव पर अवलम्बित रहती है, दूसरे के द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव पर नहीं। द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव में से किसी के भी बदल जाने पर वह अपने उस रूप में स्थिर भी नहीं रहती और यदि द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की प्रक्रिया विपरीत हो जाती है तो वस्तु भी अवस्तु हो जाती है अर्थात् जो शाश्वत वस्तु है वह त्याज्य और जो त्याज्य है वह शाश्वत बन जाती है। ऐसी स्थिति में धर्म का जो रूप समीचीन है वह सबके लिए समीचीन ही है और सब अवस्थाओं में समीचीन है—ऐसा नहीं कहा जा सकता, वह किसी के लिए किसी अवस्था में असमीचीन भी हो सकता है। उदाहरण के रूप में एक गृहस्थ तथा मुनि को लीजिए। गृहस्थ के लिए स्वदार-मन्तोष, परिग्रह परिमाण अवस्था स्थूल रूप से हिसाब के त्याग रूप व्रत समीचीन धर्म के रूप में ग्राह्य हैं जबकि मुनि के लिए उस रूप में शाश्वत नहीं है। एक मुनि महाव्रत धारण कर यदि स्वदार गमन करता है, धन-धान्यादि बाह्य परिग्रहों को परिमाण के साथ रखता है और मात्र संकल्पी हिंसा के त्याग का ध्यान रखकर शेष आरम्भ तथा विरोधी हिंसाओं के करने में प्रवृत्त होता है तो वह अपराधी है। क्योंकि गृहस्थोचित समीचीन धर्म उसके लिए समीचीन नहीं है।

—आचार्य रत्न श्री देशभूषण, भगवान् महावीर और उनका तत्त्वदर्शन, दिल्ली, १९७३, पृ. ३ में उद्धृत

सामाजिक समस्याओं के समाधान में जैन धर्म का योगदान

डॉ० सागरमल जैन

यह सत्य है कि जैनधर्म मुख्यतया निवृत्ति प्रधान धर्म है, किन्तु इस आधार पर यह मान लेना कि उसमें सामाजिक समस्याओं के समाधान परिलक्षित नहीं होते हैं, एक भ्रान्त धारणा ही होगी। यद्यपि न केवल पाश्चात्य अपितु अनेक भारतीय विचारक भी इस बात का समर्थन करते हैं कि निवर्तक धर्म मूलतः व्यक्तिपरक है, समाज परक नहीं। जैन विद्या के मर्मज्ञ विद्वान् स्व० प० सुखलालजी का कथन है कि 'प्रवर्तक धर्म समाजधर्मी और निवर्तक धर्म व्यक्तिधर्मी है। निवर्तक धर्म समस्त समाज के कर्तव्यों से बद्ध होने की बात नहीं मानता। उसके अनुसार व्यक्ति के लिए मुख्य कर्तव्य एक ही है, और वह है कि जिस तरह भी हो आत्म साक्षात्कार का प्रयत्न करे और उसमें स्कावट डालने वाली इच्छा का नाश करे।'^१ किन्तु मेरी अपनी दृष्टि में वैयक्तिकता और सामाजिकता दोनों ही मानवीय 'स्व' के अनिवार्य अंग हैं। पाश्चात्य विचारक बैठते का कथन है कि 'मनुष्य नहीं है, यदि वह सामाजिक नहीं, किन्तु यदि वह मात्र सामाजिक ही है, तो वह पशु से अधिक नहीं है।'^२ मनुष्य की मनुष्यता वैयक्तिकता और सामाजिकता दोनों का अतिक्रमण करने में है। यस्तु मनुष्य एक ही साथ सामाजिक और वैयक्तिक दोनों ही है। क्योंकि मानव व्यक्तित्व में राग-द्वेष के तत्त्व अनिवार्य रूप से उपस्थित हैं, राग का तत्त्व उसमें सामाजिकता का विकास करता है तो द्वेष का तत्त्व उसमें वैयक्तिकता या स्वहितावादी दृष्टि का विकास करता है, जब राग का सीमाक्षेत्र सङ्कुचित होता है और द्वेष का क्षेत्र अधिक विस्तृत होता है तो व्यक्ति को स्वार्थी कहा जाता है, उसमें वैयक्तिकता प्रमुख होती है, किन्तु जब राग का सीमा क्षेत्र विस्तृत होता है और द्वेष का क्षेत्र कम होता है तब व्यक्ति परोपकारी या सामाजिक कहा जाता है। किन्तु जब वह भीतराग और भीतद्वेष होता है तो वह अति-सामाजिक होता है किन्तु अपने और पराये भाव का यह अतिक्रमण असामाजिक नहीं है। भीतरागता की साधना में अनिवार्यरूप से 'स्व' की सङ्कुचित सीमा को तोड़ना होता है अतः ऐसी साधना अनिवार्य रूप से असामाजिक तो नहीं हो सकती है। मनुष्य, जबतक मनुष्य है, वह भीतराग नहीं हुआ है स्वभावतः ही एक सामाजिक प्राणी है। पुनः कोई भी धर्म सामाजिक चेतना से विमुख होकर जीवित नहीं रह सकता। यह सत्य है कि निवर्तक धर्म वैयक्तिक साधना पर बल देते हैं, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उसमें सामाजिक चेतना का अभाव है और सामाजिक जीवन की समस्याओं के समाधान के सम्बन्ध में उनमें कोई दिशा निर्देशक सिद्धान्त उपलब्ध नहीं होते हैं। यद्यपि यह माना जा सकता है कि निवर्तक धर्मों में सामाजिक समस्याओं के समाधान के सन्दर्भ में जो दृष्टिकोण उपलब्ध होता है वह विधायक न होकर निषेधात्मक है। किन्तु इससे उनकी मूल्यवत्ता में कोई अन्तर नहीं आता है। वस्तुतः मुख्यतः जैनधर्म और सामान्यतया सभी निवर्तक धर्मों की सामाजिक उपयोगिता (Social-utility) का सम्यक् मूल्यांकन करने के लिए हमें उस समय इतिहास को देखना होगा जिसमें भारतीय चिन्तन ने सामाजिक चेतना का विकास हुआ है।

साथ ही हमें भारतीय चिन्तन में सामाजिक चेतना के विकास की क्रमिक प्रक्रिया को भी समझना होगा। तभी हम जैन और बौद्ध धर्म जैसे निवर्तक धर्मों का सामाजिक समस्याओं के समाधानपरक सन्दर्भ में क्या योगदान रहा, इसका सम्यक् मूल्यांकन कर सकेंगे। प्राचीनकाल में भारतीय चिन्तन में सामाजिक चेतना के विकास के तीन स्तर मिलते हैं—(१) वैदिक युग, (२) औपनिषदिक युग और (३) श्रमण युग।

सर्वप्रथम वैदिक युग में जनमानस में सामाजिक चेतना को जागृत करने का प्रयत्न किया गया। वैदिक ऋषि सफन एवं सहस्रोमपूर्ण सामाजिक जीवन के लिए अग्र्यर्थना करते हुए कहता था कि सगच्छस्य सबदध्य स ओ भनासि जानताम् (ऋग्वेद १०।१६।१२) 'युग

१. जैन धर्म का प्राग, पृ० १६-१६

२. Ethical Studies, F H Bradely, पृ० २२३

मिलकर चलो, मिलकर बोलो, तुम्हारे मन साथ-साथ विचार करें" अर्थात् तुम्हारे जीवन व्यवहार में सहयोग, तुम्हारी भाषी में समस्तरता और तुम्हारे विचारों में समानता हो। आगे पुनः वह कहता है

समानो मन्त्रः समितिः समानी, समान मन्त्रः सहसिद्धयेषाम् ।

समानी च आहूतिः समाना हृदयानि च ॥

समानमस्तु यो मनो यथा च सुसहासति ॥ (ऋग्वेद १०।१६।१३-४)

"आप सबके निर्णय समान हो, आप सबकी मन्त्रा भी सबके लिए समान हो, अर्थात् सबके प्रति समान व्यवहार करें। आपका मन भी समान हो और आपकी चिन्ता-बुद्धि भी समान हो आपके संकल्प एक हो, आपके हृदय एक हो, आपका मन भी एक-रूप हो ताकि आप मिलजुल कर अच्छी तरह से कार्य कर सकें।" सम्भवतः सामाजिक जीवन एवं समाज-निष्ठा के परिप्रेक्ष्य में वैदिक युग के भारतीय चिन्तन के ये महत्वपूर्ण उद्गार हैं। वैदिक ऋषियों का कृष्णती विश्वमार्थम् के रूप में एक सुसम्पन्न एवं सुसंस्कृत मानव-समाज की रचना का मिशन तभी सफल हो सकता था जबकि वे जन-जन में समाज-निष्ठा के बीज का बपन करते। सहयोगपूर्ण जीवन-शैली उनका मूल मतव्य था। प्रत्येक अवसर पर शांति-पाठ के माध्यम से वे जन-जन में सामाजिक चेतना के विकास का प्रयास करते थे। वे अपने शांति-पाठ में कहते थे .

ॐ सहनाथवतु सह नो भूतवतु सहवीर्यं करवावहे,

तेजस्वि नाभधीतस्त्वु मा विद्विषावहे। (तैत्तिरीय आरण्यक ८।२)

"हम सब साथ-साथ रहित हो, साथ-साथ पोषित हो, साथ-साथ सामर्थ्य को प्राप्त हो, हमारा अभ्यन्त्र तेजस्वी हो, हम आपसे में विद्वेष न करें।"

औपनिषदिक ऋषि 'एकत्वात् सर्वभूतान्तरात्मा', 'सर्वं कस्मिन् बहु' तथा 'ईशावास्यमिदं सर्वम्' के रूप में एकत्व की अनुभूति करने लगे। औपनिषदिकचिन्तन में वैयक्तिकता से ऊपर उठकर सामाजिक एकता के लिए अभेद-निष्ठा का सर्वोत्कृष्ट तात्विक आधार प्रस्तुत किया गया। भारतीय वर्णन में यह अभेद-निष्ठा ही सामाजिक एकत्व की चेतना एवं सामाजिक समता का आधार बनी है। ईशावास्योपनिषद् का ऋषि कहता था

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति ।

सर्व-भूतेषु चात्मानं ततो न विदुषुः पश्यते ॥

"जो सभी प्राणियों को अपने में और अपने को सभी प्राणियों में देवता है वह अपनी इस एकात्मता की अनुभूति के कारण किसी से घृणा नहीं करता है।" सामाजिक जीवन के विकास का आधार एकात्मता की अनुभूति है और जब एकात्मता की दृष्टि का विकास हो जाता है तो घृणा और विद्वेष के तत्त्व स्वयं समाप्त हो जाते हैं। इस प्रकार जहाँ एक ओर औपनिषदिक ऋषियों ने एकात्मता की चेतना को जाग्रत कर सामाजिक जीवन के विनाशक घृणा एवं विद्वेष के तत्त्वों को समाप्त करने का प्रयास किया, वहीं दूसरी ओर उन्होंने सम्पत्ति के वैयक्तिक अधिकार का निरसन कर ईश्वरीय सम्पदा अर्थात् सामूहिक सम्पदा का विचार भी प्रस्तुत किया। ईशावास्योपनिषद् के प्रारम्भ में ही ऋषि कहता है :

ईशावास्यमिदं सर्वं यद्विक्तं जगत्सर्वं जगत् ।

तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः वागूष कस्यस्मिन्नद्वयम् ॥ (ईशा १।१)

अर्थात् इस जगत् में जो कुछ भी है वह सभी ईश्वरीय है, ऐसा कुछ भी नहीं है, जिसे वैयक्तिक कहा जा सके। इस प्रकार श्लोक के पूर्वार्ध में वैयक्तिक अधिकार का निरसन करके सम्पत्ति को प्रधानता दी गई है। श्लोक के उत्तरार्ध में व्यक्ति के उपयोग एवं संग्रह के अधिकार को समाप्त करते हुए कहा गया कि प्रकृति की जो भी उपलब्धियाँ हैं उनमें दूसरों (अर्थात् समाज के दूसरे सदस्यों) का भी भाग है। अतः उनके भाग को छोड़कर ही उनका उपयोग करो, संग्रह या लालच मत करो क्योंकि सम्पत्ति किसी एक की नहीं है। सम्भवतः सामाजिकता की चेतना के विकास के लिए इससे अधिक महत्वपूर्ण दूसरा कथन नहीं हो सकता था। गांधीजी ने इस श्लोक के सन्दर्भ में कहा था कि यदि भारतीय संस्कृति का सभी कुछ नष्ट हो जाय, किन्तु यह श्लोक भी बना रहे तो यह अकेला ही उसकी अभिव्यक्ति में समर्थ है। 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः' में समग्र सामाजिक चेतना केन्द्रित दिखाई देती है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ वैदिक युग में सामाजिक चेतना के विकास के लिए सहयोग एवं सहजीवन का संकल्प उपस्थित किया गया वहाँ औपनिषदिक युग में सामाजिक चेतना को सुदृढ़ बनाने हेतु दार्शनिक आधार प्रस्तुत किये गये।

जीव तत्त्व चिन्तन : आधुनिक संदर्भ

उसे बौद्धिक आधार प्रदान किया गया और एकल की अनुभूति को अधिक व्यापक बनाया गया। किन्तु सामाजिक जीवन एक ऐसा जीवन है, जो यथार्थ की भूमि पर खड़ा होता है। जब तक सामाजिक चेतना पुष्ट करने हेतु समाजसुप्ति में बाधक बनने वाले तत्त्वों को तथा सामाजिक संरचना को विलिखित करने वाले तत्त्वों को दूर नहीं किया जाता, तब तक एक सकल सामाजिक जीवन की कल्पना यथार्थ की धरती पर नहीं उतरती। अतः जैन जैसे बौद्ध परंपराओं में सामाजिक चेतना के विकास में जो योगदान दिया वह एक भिन्न प्रकार का था। उन्होंने सामाजिक संबंधों की शुद्धि का प्रयत्न किया तथा उन सब बातों को जो सामाजिक जीवन में बाधक थीं या जिनके कारण सामाजिक जीवन में कटुता और टकराहट उत्पन्न होती थी, उन्हें दूर करने का प्रयत्न किया। चाहे उनके द्वारा प्रस्तुत आदर्शों और उपदेशों की भाषा निषेधात्मक हो किन्तु उन्होंने उन मूलभूत दोषों के परिमार्जन का प्रयत्न किया है जो सामाजिक जीवन को विषाक्त और कटुतापूर्ण बनाते थे। वस्तुतः उनका योगदान उस वैयक्तिक के समाज है जो बीमारी के मूलभूत कारणों का विघ्नेषण कर उनके निराकरण के उपाय बताता है और इस प्रकार वे सामाजिक जीवन की बुराईयों का निराकरण कर एक स्वस्थ सामाजिक जीवन का आधार प्रस्तुत करते हैं।

नया निवृत्ति सामाजिक विमुक्तता की सूचक है ?

वस्तुतः जैन धर्म अथवा बौद्ध धर्म को निवर्तक परम्परा का पोषक मानकर इस आधार पर यह मान लेना कि उनमें सामाजिक जीवन की समस्याओं के समाधान की उपेक्षा की गई है, सबसे बड़ी ध्राति होगी। चाहे वे दत्तना अवश्य मानते हों कि वैयक्तिक साधना की दृष्टि से एकाकी जीवन लाभप्रद हो सकता है, किन्तु उनकी स्पष्ट धारणा है कि उस साधना में प्राप्त मिष्टि का उपयोग सामाजिक कल्याण की दिशा में ही किया जाना चाहिए। बुद्ध और महावीर का जीवन स्वयं इस बात का प्रमाण है कि ज्ञान प्राप्ति के पक्षपात उन्होंने सब की स्थापना की और जीवन पर्यंत लोक मंगल के लिए कार्य करते रहे। वस्तुतः महावीर की निवृत्ति, उनके द्वारा किये जाने वाले सामाजिक कल्याण में साधक ही बनी है, बाधक नहीं। वैयक्तिक जीवन में नैतिक स्तर का विकास लोकजीवन या सामुदायिक जीवन की प्राथमिकता है। महावीर सामाजिक कल्याण और सामाजिक सेवा की आवश्यकता तो मानते थे, किन्तु वे व्यक्ति-मुक्षार में समाज-मुक्षार की दिशा में आगे बढ़ना चाहते थे। व्यक्ति समाज की प्रथम इकाई है, वह मुखरेखा तो ही समाज मुखरेखा। व्यक्ति के नैतिक विकास के परिणामस्वरूप जो सामाजिक जीवन फलित होगा, वह मुख्यवस्था और शान्ति में युक्त होगा, उसमें संघर्ष और तनाव का अभाव होगा। जब तक व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति नहीं आती, तब तक सामाजिक जीवन की प्रवृत्ति विषुद्ध नहीं हो सकती। अपने व्यक्तिगत जीवन का पोषण करने के लिए राज-द्वेष के मनोविकारों और अस्वकीर्ण प्रवृत्ति से निवृत्ति आवश्यक है। जब व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति आयी, तो जीवन पवित्र और निर्मल होगा, अतः करुण विषुद्ध होगा और तब जो भी सामाजिक प्रवृत्ति फलित होगी वह लोकहितार्थ और लोकमंगल के लिए होगी। जब तक व्यक्तिगत जीवन में संघर्ष और निवृत्ति के तत्त्व न होंगे, तब तक मनुष्य सामाजिक जीवन फलित ही नहीं होगा। जो व्यक्ति अपने स्वार्थों और अपनी बासनाओं का नियंत्रण नहीं कर सकता, वह कभी सामाजिक हो ही नहीं सकता। उपर्युक्त अमर मुनि के वाक्यों में जैन दर्शन की निवृत्ति का मर्म यही है कि व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति और सामाजिक जीवन में प्रवृत्ति (लोकमेवक) या जनसेवक अपने व्यक्तिगत स्वार्थों से दूर रहे, वह जैन दर्शन की आचार संहिता का पहला पाठ है। अपने व्यक्तिगत जीवन में मर्यादाहीन भोग और आकांक्षाओं में निवृत्ति लेकर ही समाज कल्याण के लिए प्रवृत्त होगा जैनदर्शन का पहला नीति धर्म है।¹ सामाजिक नैतिकता और व्यक्तिगत नैतिकता परस्पर विरोधी नहीं है। बिना व्यक्तिगत नैतिकता को उपलब्ध किये सामाजिक नैतिकता की दिशा में आगे नहीं बढ़ा जा सकता है। चरित्रहीन व्यक्ति सामाजिक जीवन के लिए घातक ही होगा। अतः हम कह सकते हैं कि जैन दर्शन में निवृत्ति का जो स्वर सुख हुआ है, वह समाजविरोधी नहीं है, वह मनुष्य के अर्थों में सामाजिक जीवन का साधक है। चरित्रवान व्यक्ति और व्यक्तिगत स्वार्थों में ऊपर उठे हुए व्यक्ति ही किसी वादार्थ समाज का निर्माण कर सकते हैं। वैयक्तिक स्वार्थों की पूर्ति के निमित्त जो संघटन या समुदाय बनते हैं, वे सामाजिक जीवन के संघर्ष प्रतिनिधि नहीं हैं, बल्कि चोर, डाकू और शोषकों का समाज, समाज कहलाने का अधिकारी है? समाज जीवन की प्राथमिक आवश्यकता है। व्यक्ति अपने और पराये के भाव से तथा अपने व्यक्तिगत झुद्ध स्वार्थों में ऊपर उठे, चूँकि जैन दर्शन हमें इसी तथ्य को शिक्षा देता है, अतः वह संघर्ष अर्थ में सामाजिक है, असामाजिक नहीं है। जैन दर्शन का निवृत्तिपरक होना सामाजिक विमुक्तता का सूचक नहीं है। अशुभ से निवृत्ति ही शुभ में प्रवृत्ति का साधन बन सकती है। वैयक्तिक जीवन में निवृत्ति ही सामाजिक प्रवृत्ति का आधार है।

(तीर्थंकर नमस्कार मूत्र (नमोत्पुण) में तीर्थंकर के लिए लोकनाथ, लोकहितकर, लोकप्रदीप, अमय के दाता आदि विशेषणों का उपयोग हुआ है वे भी जैन दृष्टि की लोक मंगलकारी भावना को स्पष्ट करते हैं। तीर्थंकरों का प्रवचन धर्म-प्रवर्तन प्राणियों के अनुग्रह के लिए होता है, न कि पूजा या सत्कार के लिए।² तीर्थंकर की मंगलमय वाक् शारा का प्रफुल्लित तो लोक की पीड़ा की अनुभूति से ही रहा

१. अमरभारती धर्मन, १८६६, पृ. २

२. मूलकालिका टीका, १, ६, ६

हुवा है सचिष लोए बेधने हि पवेइए' में यह सुस्पष्ट रूप से कहा गया है कि समस्त लोक की पीड़ा का अनुभव करके ही तीर्थंकर की जनकल्याणी वाणी प्रस्फुटित होती है।¹ यदि ऐसा माना जाय कि जैन साधना केवल आत्महित, आत्म-कल्याण की बात कहती है तो फिर तीर्थंकर के द्वारा तीर्थ-प्रवर्तन या सच सचालन का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता क्योंकि केवल की उपलब्धि के बाद उन्हें अपने कल्याण के लिए कुछ करना शेष ही नहीं रहता है। अतः मानना पड़ेगा कि जैन साधना का आदर्श मात्र आत्मकल्याण ही नहीं, वरन् लोककल्याण भी है।

जैन दार्शनिकों ने आत्महित की अपेक्षा लोकहित की श्रेष्ठता को सदैव ही महत्त्व दिया है। जैन विचारणा के अनुसार साधना की सर्वोच्च ऊँचाई पर स्थित सभी जीवनमुक्त आध्यात्मिक पूर्णता की दृष्टि से, यद्यपि समान ही होते हैं, फिर भी जैन विचारकों ने उनकी आत्म-हितकारिणी और लोकहितकारिणी दृष्टि के तारतम्य को लक्ष्य में रखकर उनमें उच्चावच अवस्था को स्वीकार किया है। एक सामान्य केवली (जीवनमुक्त) और तीर्थंकर में आध्यात्मिक पूर्णताएँ तो समान ही होती हैं, फिर भी तीर्थंकर को लोकहित की दृष्टि के कारण सामान्य केवली की अपेक्षा श्रेष्ठ माना गया है। जीवनमुक्तावस्था को प्राप्त कर लेनेवाले व्यक्तियों के, उनकी लोकोपकारिता के आधार पर तीन वर्ग होते हैं १. तीर्थंकर, २. गणधर और ३. सामान्य केवली।

साधारणरूप से क्रमशः विपक्षकल्याण, वर्ग-कल्याण और वैयक्तिक कल्याण की भावनाओं को लेकर तदनुकूल प्रवृत्ति करने के कारण ही साधकों की ये विभिन्न कक्षाएँ निर्धारित की गई हैं, जिनमें विपक्षकल्याण के लिए प्रवृत्ति करने के कारण ही तीर्थंकर को सर्वोच्च स्थान दिया जाता है।² जिस प्रकार बौद्ध विचारणा में बोधिमत्त्व और अर्हत् के आदर्शों में भिन्नता है, उसी प्रकार जैन साधना में तीर्थंकर और सामान्य केवली के आदर्शों में तारतम्य है।

इन सबके अतिरिक्त जैन साधना में सच (ममाज) को सर्वोपरि माना गया है। सचहित समस्त वैयक्तिक साधनाओं से भी ऊपर है, विशेष परिस्थितियों में तो सच के कल्याण के लिए वैयक्तिक साधना का परित्याग करना भी आवश्यक माना गया है।³ जैन साहित्य में आचार्य भद्रबाहु एष कालक की कथाएँ उमका उदाहरण हैं।

‘स्थानाय सूत्र मे जिन दम धर्मो का निर्दण दिया गया है, उनमें सच धर्म, गणधर्म, राष्ट्रधर्म, नगर धर्म, ग्रामधर्म और कुलधर्म की उपस्थिति इस बात का सबन प्रमाण है कि जैन दृष्टि न केवल आत्महित या वैयक्तिक विकास तक सीमित है, वरन् उनमें लोकहित या लोक-कल्याण का अन्तर्ग प्रवाह भी प्रवाहित हो रहा है।’⁴

यद्यपि जैन दर्शन लोकहित, लोकमयन की बात कहना है, लेकिन उसकी एक शर्त है कि परार्थ के लिए स्वार्थ का विसर्जन किया जा सकता है, लेकिन आत्मार्थ का नहीं। उसके अनुसार वैयक्तिक भौतिक उपलब्धियों को लोक कल्याण के लिए समर्पित किया जा सकता है और किया भी जाना चाहिए क्योंकि वे हमें जगत् में ही मिली हैं, वे वस्तुतः समार की हैं, हमारी नहीं, सासारिक उपलब्धियाँ समार के लिए हैं, अतः उनका लोकहित के लिए विसर्जन किया जाना चाहिए। लेकिन उसे यह स्वीकार नहीं है कि आध्यात्मिक विकास या वैयक्तिक नैतिकता को लोकहित के नाम पर कुटिल किया जावे। ऐसा लोकहित, जो व्यक्ति के चरित्र पक्षन अथवा आध्यात्मिक कुठन से कलित होता हो, उसे स्वीकार नहीं है, लोकहित और आत्महित के सदम में उसका स्वर्णिम सूत्र है आत्महित करो और यथावश्य लोकहित भी करो, लेकिन जहाँ आत्महित और लोकहित में द्वन्द्व हो और आत्महित के कुठन पर ही लोकहित फलित होता हो तो वहाँ आत्मकल्याण ही श्रेष्ठ है।

आत्महित स्वार्थ नहीं है—यहाँ हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि जैन धर्म का यह आत्महित स्वार्थवाद नहीं है। आत्म-काम वस्तुतः निष्काम होता है, क्योंकि उसकी कोई कामना नहीं है अतः उसका स्वार्थ भी नहीं होता। आत्मार्थी कोई भौतिक उपलब्धि नहीं चाहता है। वह तो उनका विसर्जन करना है। स्वार्थी तो वह है जो यह चाहता है कि मैं भी लोग उसकी भौतिक उपलब्धियों के लिए कार्य करूँ। स्वार्थ और आत्मकल्याण में भौतिक अन्तर यह है कि स्वार्थ की साधना में राग और रामद्वेष की वृत्तियाँ काम करती हैं जबकि आत्मकल्याण का प्रारम्भ ही राम-द्वेष की वृत्तियों को क्षीण करने में होता है। यथार्थ आत्महित में राम-द्वेष का अभाव है। स्वार्थ और परार्थ में संबंध की सम्भावना भी तभी तक है जबकि उनमें राम-द्वेष वृत्ति निहित हो। रागादि भाव या स्वहित की वृत्ति से किया जानेवाला परार्थ भी मन्त्रा लोकहित नहीं है, वह भी स्वार्थ ही है। जिस प्रकार शासन के द्वारा नियुक्त एवं प्रेरित मन्त्रा-कल्याण अधिकारी वस्तुतः लोकहित का कर्ता नहीं हैं, वह तो वेतन के लिए लोकहित करता है। उसी प्रकार राग से प्रेरित होकर लोकहित करने वाला भी सच्चे अर्थों में लोकहित का कर्ता नहीं है, उसके लोकहित के प्रयत्न राग की अभिव्यक्ति, प्रतिष्ठा की रक्षा, यस अर्जन की भावना या भावी लाभ की प्राप्ति के हेतु ही होते हैं। ऐसा परार्थ वस्तुतः स्वार्थ ही है। सच्चा आत्महित और सच्चा लोकहित, राम-द्वेष से शुद्ध अनासक्ति की भूमि पर प्रस्फुटित होता है लेकिन उस अवस्था में न तो अपना रहता है न परार्थ क्योंकि जहाँ राग है वही ‘मेरा’ है और जहाँ मेरा है वही परार्थ है। राग की सूच्यता

✓ १. आचार्य, १/४/१
२. देखिये—सोपनिषद्, २-३-२=०
✓ ३. स्वामी, १०/७९०

होने पर अपने और पराये का भिन्न ही समाप्त हो जाता है। ऐसी राग भ्रमरा की मृमि पर स्थित होकर किया जानेवाला आत्महित भी लोकहित होता है और लोकहित आत्महित होता है। दोनों में कोई सघर्ष नहीं है, कोई ईत नहीं है। उस दशा में तो सर्वत्र आत्म-दृष्टि होती है जिसमें न कोई अपना है, न कोई पराया है। स्वार्थ-व्यार्थ की जैसी समस्या यहां रहती ही नहीं।

जैन विचारणा के अनुसार स्वार्थ और परार्थ के मध्य सभी अवस्थाओं में संघर्ष रहे, यह आवश्यक नहीं। व्यक्ति जैसे-जैसे भौतिक जीवन से आध्यात्मिक जीवन की ओर ऊपर उठ जाता है, जैसे-जैसे स्वार्थ परार्थ का सघर्ष भी समाप्त हो जाता है। जैन विचारको ने परार्थ या लोकहित के तीन स्तर माने हैं।

१. द्रव्य लोकहित, २. भाव लोकहित और ३. पारमार्थिक लोकहित

१. द्रव्य लोकहित—यह लोकहित का भौतिक स्तर है। भौतिक उपादानों जैसे भोजन, वस्त्र, आवास आदि तथा शारीरिक सेवा के द्वारा लोकहित सेवा करना द्रव्य लोकहित है। यह दान और सेवा का क्षेत्र है। पुण्य के नव प्रकाशों में आहार दान, वस्त्रदान, औषधि-दान आदि का उल्लेख यह बताता है कि जैन दर्शन दान और सेवा के आदर्श को स्वीकार करता है। जैन समाज के द्वारा आज भी जन-सेवा और प्राणी-सेवा के जो अनेक कार्य किये जा रहे हैं, वे इसके प्रतीक हैं। फिर भी यह एक ऐसा स्तर है जहां हितों का सघर्ष होता है। एक का हित दूसरे के अहित का कारण बन जाता है। अतः द्रव्य लोकहित एकान्त रूप में आचरणीय ही नहीं कहा जा सकता। यह मापेख नैतिकता का क्षेत्र है। भौतिक स्तर पर स्वहित की पूर्णतया उपेक्षा भी नहीं की जा सकती। यहां तो स्वहित और परिहित में उचित समन्वय बनाना, यही अपेक्षित है।

२. भाव लोकहित—लोकहित का यह भौतिक स्तर ऊपर स्थिर है, जहां पर लोकहित के जो साधन हैं वे शानात्मक या चैतन्यिक होते हैं। इस स्तर पर परार्थ और स्वार्थ में सघर्ष की सम्भावना अत्यन्त होती है। मैत्री, प्रमोद, करुणा और माध्वस्थ की भावनाएं इस स्तर को अभिव्यक्त करती हैं।

३. पारमार्थिक लोकहित—यह लोकहित का सर्वोच्च स्तर है, जहां स्वहित और परहित में कोई सघर्ष नहीं रहना, कोई ईत नहीं रहता। यहां पर लोकहित का रूप होता है—यथार्थ जीवन दृष्टि के सम्बन्ध में मार्गदर्शन।

विषमता समस्या और समान समाधान :

(जैनगम साहित्य में उपलब्ध निर्देश न केवल अपने युग की सामाजिक समस्याओं का समाधान प्रस्तुत करते हैं अपितु वर्तमान युग की सामाजिक समस्याओं के समाधान में वे पूर्णतया सक्षम हैं। वस्तुस्थिति यह है कि चाहे प्राचीन युग हो या वर्तमान युग, मानव समाज की समस्याएं सभी युगों में लगभग समान रही और उनका समाधान भी समान रहा है। वस्तुतः विषमता ही समस्या है और समाधान ही समाधान है। मानव समाज की सभी समस्याएं विषमता जन्मित हैं। विषमताओं का निराकरण समता के द्वारा ही भव्य है। इसीलिए जैन आगम आचारार्य धर्म की व्याख्या करते हुए कहता है कि समिधायि धर्म्ये आरिये हि पबेइए (१/५/३)। अर्थात् आर्यजन समता को ही धर्म कहते हैं। समता ही धर्म है और विषमता अधर्म है। क्योंकि वह सामाजिक समुल्लेख को मग करती है। विषमता चाहे वह सामाजिक जीवन में हो या वैयक्तिक जीवन में, वह व्यक्ति और समाज दोनों के लिए दुःख और पीड़ा का कारण बनती है।

समान जीवन के बाधक तत्त्व राग-द्वेष—यद्यपि यहां यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि इन विषमता का मूल क्या है, जैनगम उन राश्रयन में विषमता का मूल राग और द्वेष के तत्त्वों को माना गया है। राग और द्वेष की प्रवृत्तियां ही सामाजिक विषमता और सामाजिक सघर्षों का कारण बनती हैं। सामाजिक सम्बन्धों की विषमता के मूल में व्यक्ति की राग और द्वेष की भावनाओं ही काम करती हैं।

सामान्यतया राग द्वेष का सहगामी होता है। जब तक सम्बन्ध राग-द्वेष के आधार पर बंधे होते हैं, तब तक इन सम्बन्धों में विषमता स्वाभाविक रूप में उपस्थित रहती है। जब राग का तन्त्र द्वेष का सहगामी होकर काम करने लगता है तो पारस्परिक सम्बन्धों में संघर्ष और टकरावट भारम्भ हो जाती है। राग के कारण 'मेरा' या समत्व का भाव उत्पन्न होता है। मेरे सम्बन्धों, मेरी जाति, मेरा धर्म, मेरा राष्ट्र ये विचार विकसित होते हैं। परिणामस्वरूप भाई-भतीजावाद, जातिवाद, साम्प्रदायिकता और राष्ट्रवाद का जन्म होता है। आज के हमारे सुमधुर सामाजिक सम्बन्धों में ये ही तत्त्व सबसे अधिक बाधक हैं। ये मनुष्य को पारिवारिक, जातीय, साम्प्रदायिक और राष्ट्रीय क्षुब्ध स्वाधों से हमे ऊपर उठने नहीं देते हैं। यही आज की सामाजिक विषमता के मूल कारण हैं।

सामाजिक सघर्षों का मूल 'स्व' की सङ्कुचित सीमा है। व्यक्ति जैसे अपना मानता है, उसके हित की कामना करता है और जिसे परया मानता है उसके हित को उपेक्षा करता है। सामाजिक जीवन में शोषण, क्रूर व्यवहार, घृणा आदि सभी उज्झी के प्रति किए जाते हैं, जिन्हें हम अपना नहीं मानते हैं। हमें अपनी रागात्मकता या समत्व वृत्ति का पूर्णतया विसर्जन किये बिना अपेक्षित नैतिक एवं सामाजिक

जीवन का विकास नहीं हो सकता। व्यक्ति का 'स्व' चाहे वह व्यक्तिगत जीवन, पारिवारिक जीवन या राष्ट्र की सीमा तक विस्तृत हो, हमें स्वार्थ भावना से ऊपर नहीं उठने देता। स्वार्थ वृत्ति चाहे वह परिवार के प्रति हो या राष्ट्र के प्रति, समान रूप से नैतिकता एवं सामाजिकता की विरोधी ही सिद्ध होती है। उसके होते हुए सच्चा नैतिक एवं सामाजिक जीवन फलित नहीं हो सकता। मुनि नभमलजी लिखते हैं कि "परिवार के प्रति समत्व का सघन रूप जैसे सति या राष्ट्र के प्रति सति आने वाली अनैतिकता का नियमन नहीं करता वैसे ही जाति या राष्ट्र के प्रति समत्व अन्तर्राष्ट्रीय अनैतिकता का नियामक नहीं होता। भुले लगता है कि राष्ट्रीय अनैतिकता की अपेक्षा अन्तर्राष्ट्रीय अनैतिकता कहीं अधिक है। जिन राष्ट्रों में व्यावहारिक सच्चाई है, प्रामाणिकता है, वे भी अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में सत्य-निष्ठ और प्रामाणिक नहीं हैं।" इस प्रकार हम देखते हैं कि व्यक्ति का जीवन जब तक राग या ममत्व से ऊपर नहीं उठता, तब तक सामाजिक सद्भाव और सामाजिक सघर्षों का निराकरण सम्भव ही नहीं होता। रागयुक्त नैतिकता चाहे उसका आधार राष्ट्र ही क्यों न हो, सच्चे अर्थों में नैतिकता नहीं हो सकती। सच्चा सामाजिक जीवन बीतराग अवस्था में ही सम्भव हो सकता है और जैन दर्शन इसी बीतराग जीवन वृत्ति को ही अपनी साधना का आधार बनाता है। इसमें यह स्पष्ट हो जाता है कि वह सामाजिक जीवन के लिए एक वास्तविक आधार प्रस्तुत करता है। यही एक ऐसा आधार है जिस पर सामाजिक नैतिकता को खड़ा किया जा सकता है और सामाजिक जीवन वैधर्म्यो को समाप्त किया जा सकता है। सरागता कभी भी मुग्धुर सामाजिक सम्बन्धों का निर्माण नहीं कर सकती है। रागात्मकता के आधार पर खड़ा सामाजिक जीवन अस्वास्थ्यी ही होगा। इस प्रकार जैन दर्शन में बीतरागता को जीवन का आदर्श स्वीकार करके वस्तुतः एक सुदृढ़ सामाजिक जीवन के लिए एक स्थायी आधार प्रस्तुत किया है।

सम्भवतः यहाँ यह प्रश्न उपस्थित किया जा सकता है कि राग के अभाव में सामाजिक सम्बन्धों को जोड़ने वाला तत्त्व क्या होगा? राग के अभाव में तो सारे सामाजिक सम्बन्ध चरमरा कर टूट जाएंगे। रागात्मकता ही तो हमें एक दूसरे से जोड़ती है अतः राग सामाजिक जीवन का एक आवश्यक तत्त्व है। किन्तु मेरी अपनी वित्त-धन धारणा में जो तत्त्व व्यक्ति को व्यक्ति से या समाज से जोड़ता है वह राग नहीं है। तत्त्वार्थ सूत्र में हम जान कि चर्चा उपस्थित की गई है कि विभिन्न द्रव्य एक दूसरे का सहयोग किस प्रकार करते हैं। उनमें जहाँ पुद्गल द्रव्यों को जीव द्रव्य का उपकारक कहा गया है वही जीव को मांस दूसरे जीवों का उपकारक कहा गया है। परस्परपक्षही जीवानामय तत्त्वार्थ सूत्र ५/२१ नेतनामना यदि किमी का उपकार या हित कर सकती है तो वह नेतन मत्ता। का ही कर सकती है। इस प्रकार पारम्परिक हित साधन यह प्राणीय स्वभाव है और यह पारम्परिक हितसाधन की स्वाभाविक वृत्ति ही मनुष्य की सामाजिकता का आधार है। इस स्वाभाविक वृत्ति के विकास में दो आधार हैं एक रागात्मकता और दूसरा विवेक। रागात्मकता हमें कहीं जोड़ती है तो कहीं से तोड़ती भी है। इस प्रकार रागात्मकता के आधार पर जब हम किमी को अपना मानते हैं तो उसके विरोधी के प्रति 'पर' का भाव भी आ जाता है, राग द्वेष के साथ ही जोता है वे ऐसे जुड़वा गिणु है एक साथ उत्पन्न होने हैं, एक साथ जीते हैं और एक साथ मरते भी हैं। जहाँ राग जोड़ता है तो द्वेष तोड़ता है। राग के आधार पर जो भी समाज खड़ा होता तो अनिवार्य रूप में वर्णभेद और वर्णभेद रहेगा। सच्ची सामाजिक चेतना का आधार राग नहीं विवेक होगा। विवेक के आधार पर साम्यबोध एवं कर्तव्यबोध की चेतना जन्मती होगी। राग की भाषा अधिकार की भाषा है जबकि विवेक की भाषा कर्तव्य की भाषा है। जहाँ केवल अधिकारों की बात होती है वहाँ केवल शिष्टता सामाजिकता होती है। स्वस्थ सामाजिकता अधिकार का नहीं, कर्तव्य का बोध कराती है और ऐसी सामाजिकता का आधार "विवेक" होता है। कर्तव्य बोध होता है। जैन धर्म ऐसी ही सामाजिक चेतना को निर्मित करना चाहता है। जब विवेक हमारी सामाजिक चेतना का आधार बनता है तो मेरे और परायण की चेतना समाप्त हो जाती है। सभी आत्मवत होते हैं। जैन धर्म में अहिंसा को अपने धर्म का आधार माना है उसका आधार यही आत्मवत् वृत्ति है।

दूसरे इस सामाजिक सम्बन्ध में व्यक्ति का अहंकार भी बहुत महत्वपूर्ण कार्य करता है। शासन की इच्छा या आधिपत्य की भावना इसके प्रमुख तत्त्व हैं, इनके कारण ही सामाजिक जीवन में विषमता उत्पन्न होती है। सामक और शासित अथवा जातिभेद एवं वर्णभेद आदि की श्रेष्ठता के मूल में यही कारण है। वर्तमान ढंग में बड़े राष्ट्रों में जो अपने प्रभावक क्षेत्र बनाने की प्रवृत्ति है, उसके मूल में भी अपने राष्ट्रीय अहं की वृत्ति का प्रयत्न है। स्वतन्त्रता के अपहरण का प्रश्न इसी स्थिति में होता है। जब व्यक्ति में आधिपत्य की वृत्ति या शासन की भावना होती है तो वह दूसरे के अधिकारों का हनन करता है। जैन दर्शन अहंकार (मान) प्रत्यय के विफलन के द्वारा सामाजिक जीवन में परतन्त्रता को समाप्त करता है। दूसरी ओर जैन दर्शन का अहिंसा सिद्धान्त भी सभी प्राणियों के समान अधिकारों की स्वीकार करता है। अधिकारों का हनन एक प्रकार की हिंसा है। अतः अहिंसा का सिद्धान्त स्वतन्त्रता के साथ जुड़ा हुआ है। जैन एवं बौद्ध दर्शन जहाँ एक ओर अहिंसा के सिद्धान्त के आधार पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का समर्थन करते हैं, वहीं दूसरी ओर प्राणीय समता के आधार पर वर्णभेद, जातिभेद एवं ऊँच-नीच की भावना को समाप्त करते हैं।



(सामाजिक जीवन में विषमता से उत्पन्न होने के चार मूलभूत कारण होते हैं—(१) संग्रह (गोम) (२) आवेश (कोष) (३) गर्व (बड़ा मानना) और (४) माया (छिपाता)। जिन्हें जैन धर्म में चार कषाय कहा जाता है, यही चारों अलग-अलग रूप में सामाजिक जीवन में विषमता, संघर्ष एवं अशांति के कारण बनते हैं। (१) संग्रह की मनोवृत्ति के कारण लोभण, आभामाणिकता, स्वार्थपूर्ण व्यवहार, क्रूर-व्यवहार, विषयमग्नता आदि विकसित होते हैं। (२) आवेश की मनोवृत्ति के कारण सचर्य, युद्ध आक्रमण एवं हत्याएं आदि होते हैं। (३) गर्व की मनोवृत्ति के कारण घृणा, और क्रूर व्यवहार होता है। इसी प्रकार माया की मनोवृत्ति के कारण अविश्वास उत्पन्न होता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन दर्शन में जिन्हें चार कषाय कहा जाता है, उन्हीं के कारण सारा सामाजिक जीवन हूँसित होता है। जैन दर्शन इन्हीं कषायों के निरोध की अपनी नैतिक साधना का आधार बनाता है। अतः यह कहना उचित होगा कि जैन दर्शन अपने साधना मार्ग के रूप में सामाजिक विषमताओं को समाप्त कर, सामाजिक समत्व की स्थापना का प्रयत्न करता है।^१ विये हम जैन धर्म में स्वीकृत पाच महाव्रतों की देखें तो स्पष्ट रूपों से उनका पूरा मन्त्र्य सामाजिक जीवन है। हिंसा, मृधावचन, चोरी, व्यभिचार एवं सद्बुद्धि सामाजिक जीवन की बुराईयां हैं। इनसे बचने के लिए पाच महाव्रतों के रूप में जिन नैतिक सद्गुणों की स्थापना की गई वे पूर्णतः सामाजिक जीवन से सम्बन्धित हैं। प्रमत्तायकण सुख स्पष्ट रूप से कहता है कि पाचों महाव्रत सर्व प्रकार से लोकहित के लिए ही हैं (२।६।२२)।^२

जैन धर्म में समाज के आर्थिक वैषम्य के निराकरण का सूत्र—आर्थिक वैषम्य व्यक्ति और भौतिक जगत् के सम्बन्धों से उत्पन्न हुई विषमता है। चेतना का जब भौतिक जगत् से सम्बन्ध होता है तो उसे अनेक वस्तुएं अपने प्राणमय जीवन के लिए आवश्यक प्रतीत होती हैं। यही आवश्यकता जब आत्मिक से बदल जाती है तो एक ओर संग्रह होता जाता है, दूसरी ओर संग्रह की मानसा बढती जाती है, इसी से सामाजिक जीवन में आर्थिक विषमता के बीज का वपन होता है। जैसे जैसे एक ओर संग्रह बढता है, दूसरी ओर गरीबी बढती है और परिणाम स्वरूप आर्थिक वैषम्य बढता जाता है। आर्थिक वैषम्य के मूल में संग्रह भावना ही अधिक है। उपाध्याय अमरमुनि जी लिखते हैं कि “गरीबी स्वयं में कोई समस्या नहीं, किन्तु पहाड़ी की जमीन ऊँचाईयों ने दम धरती पर जगह-जगह गड्ढे पैदा कर दिये हैं। पहाड़ टूटेंगे तो गड्ढे अपने आप भर जायेंगे सम्पत्ति का विमर्जन होगा, तो गरीबी अपने आप दूर हट जायगी।”^३ वस्तुतः आवश्यकता दम बात की है कि व्यक्ति में परिग्रह के विसर्जन की भावना उद्भूत हो। परिग्रह के विसर्जन से ही आर्थिक वैषम्य समाप्त किया जा सकता है। जब तक संग्रह की वृत्ति समाप्त नहीं होती, आर्थिक समता नहीं आ सकती।

आर्थिक वैषम्य का निराकरण असंभव ही वृत्ति से ही सम्भव है और जैन दर्शन अपने अपरिग्रह के सिद्धान्त के द्वारा इस आर्थिक वैषम्य के निराकरण का प्रयास करता है। जैन धर्म में गृहस्थ जीवन के लिए परिग्रह एवं उपयोग-परिभोग के सीमांकन का विधान किया गया है, जो आर्थिक वैषम्य के निराकरण का एक प्रमुख साधन हो सकता है। आज हम दिन ममाजवाद एवं साम्यवाद की चर्चा करते हैं, उसका विनाशकाल महावीर ने अपने व्रत-विधान में किया था। जैन दर्शन समस्या के उत्पादन पर नहीं अपितु उसके अपरिमित संग्रह और उपयोग पर नियन्त्रण लगाता है।

आर्थिक वैषम्य का निराकरण अनाशक्ति और अपरिग्रह की साधना के द्वारा ही सम्भव है। यदि हम सामाजिक जीवन में आर्थिक समानता की बात करना चाहते हैं तो हमें व्यक्तिगत उपयोग एवं सम्पत्ति की सीमा का निर्धारण करना ही होगा। अपरिग्रह का विसर्जन ही आर्थिक जीवन में समत्व का सूत्र बन सकता है। जैन दर्शन का परिग्रह सिद्धान्त इस सम्बन्ध में पर्याप्त निष्ठ होता है। वर्तमान युग में मार्क्स ने आर्थिक वैषम्य को दूर करने का जो सिद्धान्त साम्यवादी समाज के रचना के रूप में प्रस्तुत किया, वह यद्यपि आर्थिक विषमताओं के निराकरण का एक महत्वपूर्ण साधन है, लेकिन उसकी मूलभूत कमी यही है कि वह मानव समाज पर ऊपर से थोपा जाता है, उनके अन्तर से सहज उभारा नहीं जाता है। जिस प्रकार बाह्य दबावों से वास्तविक नैतिकता प्रकट नहीं होती, उसी प्रकार केवल कानून के बल पर लाया गया आर्थिक साम्य सच्चे आर्थिक समत्व का प्रकटन नहीं करता है। अतः आवश्यकता दम बात की है कि मनुष्य में स्वतः ही त्याग की वृत्ति का उदय हो और वह स्वेच्छा से ही सम्पत्ति के विसर्जन की दिशा में आगे आवे। भारतीय परम्परा और विशेषकर जैन परम्परा न केवल सम्पत्ति के विसर्जन की बात करती है बल्कि उसके समवितरण पर भी जोर देती है। हमारे प्राचीन साहित्य में दान के स्थान पर सविभाग दान का ही अधिक प्रयोग हुआ है। जो यह बताता है कि जो कुछ हमारे पास है, उसका समविभाजन करना है। महावीर का उद्घोष कि “असतिपाप्मी पाहु सत्त मोक्षयो” स्पष्ट बताता है कि जैन दर्शन आर्थिक विषमता के निराकरण के लिए समवितरण की धारणा को प्रतिपादित करता है। जैन दर्शन के इन सिद्धान्तों को यदि उन्हीं युगीन सन्दर्भों में नवीन दृष्टि से उपस्थित किया जाय तो समाज की आर्थिक समस्याओं का निराकरण सोचा जा सकता है।

वर्तमान युग में अष्टाचार के रूप में समाज के आर्थिक संघर्ष में जो बुराई पनप रही है, उसके मूल में भी या तो व्यक्ति की

१. नैतिकता का मूलकारण, पृ० २

२. जैन प्रकाश, ८ अप्रैल १९६६, पृ० १

संग्रहेच्छा है या भोगेच्छा। भ्रष्टाचार केवल अभावजनित बीमारी नहीं है, बरन् वह एक मानसिक बीमारी है जिसके मूल में संग्रहेच्छा एवं भोगेच्छा के कीटाणु रहे हुए हैं। वस्तुतः वह आवश्यकताओं के कारण नहीं बरन् तृष्णा के कारण उत्पन्न होती है। आवश्यकताओं का निराकरण पदार्थों को उपलब्ध करके किया जा सकता है लेकिन इस तृष्णा का निराकरण पदार्थों के द्वारा संभव नहीं है। तृष्णाजनित विकृतिमा केवल अनासक्ति द्वारा ही दूर की जा सकती है। हमारे वर्तमान युग की प्रमुख कठिनाई यह है कि हमें सामान्य जीवन जीने के साधन उपलब्ध नहीं अथवा उनका अभाव है, बरन् कठिनाई यह कि आज का मानव तृष्णा से इतना अधिक ग्रसित है कि वह एक अच्छा सुखद एवं शान्तिपूर्ण जीवन नहीं जी सकता। किसी भीमा तक हम यह भी मान लें कि अभाव के कारण आर्थिक-भ्रष्टाचार का जन्म होता है तो जहाँ तक कृत्रिम अभाव का प्रश्न है वह कुछ व्यक्तियों के द्वारा किये गये अवैध सहज का परिणाम है। किन्तु जैन नीति दर्शन ने गृहस्थ साधक के अनर्बद्वह विरमण व्रत में उपभोग के पदार्थों के अनावश्यक सहज को निषिद्ध ठहराया है। दूसरे यदि अभाव वास्तविक भी हो तो उपभोग का नियन्त्रण करके दूर किया जा सकता है। जिसके लिए उपभोग-परिभोग सर्वादा नामक व्रत का विधान है। इस प्रकार जैन दर्शन परिग्रह और उपभोग के परिसीमन के द्वारा समाज में व्याप्त आर्थिक विषमता को समाप्त का मूल प्रस्तुत करता है।

(जैन धर्म हमारे सामाजिक जीवन में सम्बन्धित है। जैन आचार दर्शन उपर्युक्त तीनों विषयताओं के निराकरण के लिए अपने आचार दर्शन में तीन सिद्धान्त प्रस्तुत करता है। सामाजिक वैषम्य के निराकरण के लिये उसने अहिंसा एवं सामाजिक समता का सिद्धान्त प्रस्तुत किया है। आर्थिक वैषम्य के निराकरण के लिए वह परिग्रह एवं उपभोग के परिसीमन का सिद्धान्त प्रस्तुत करता है। इसी प्रकार बौद्धिक एवं वैचारिक समता के निराकरण के लिए अनाग्रह और अनेकान्त सिद्धान्त प्रस्तुत किये गये हैं। ये सिद्धान्त क्रमशः सामाजिक समता आर्थिक समता और वैचारिक समता की स्थापना करते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दर्शन सामाजिक जीवन में विषयताओं के निराकरण और समत्व के सृजन के लिए एक ऐसी आचार विधि प्रस्तुत करता है जिसके सम्बन्ध परिपालन में सामाजिक जीवन में सच्ची शान्ति और वास्तविक सुख का लाभ प्राप्त किया जा सकता है। उमने सामाजिक जीवन में सम्बन्धों के सुदृढिकरण पर अधिक बल दिया है। यही कारण है कि उसके द्वारा प्रस्तुत सामाजिक आदेश अपनी प्रकृति में नियन्त्रायक अधिक प्रतीत होने हैं यद्यपि विधायक सामाजिक आदेशों का उसमें पूर्ण अभाव नहीं है।) इसलिये कुछ प्रमुख सामाजिक आदेश निम्न हैं—

(निष्ठा सूत्र

१. सभी आत्माएँ स्वयम्पत समान हैं, अतः सामाजिक जीवन में ऊच्च-नीच के वर्ण भेद या वर्ण भेद लगे मत करो।

(उत्तराध्यायन १२।३७)

२. सभी आत्माएँ समान रूप में सुखार्थिनाएँ हैं, अतः दूसरे के हितों का हनन, शोषण या अपहरण करने का अधिकार किसी को नहीं है। (आचारंग १।२।३) सभी के साथ वैसा व्यवहार करो जैसा तुम उनसे स्वयं के प्रति चाहते हो (समणसुत्त २४)।

३. समार में प्राणियों के साथ मैत्री भाव रखो, किसी में भी घृणा एवं विद्वेष मत रखो (समणसुत्त ८६)

४. गुणीजनों के प्रति आदर भाव और वृष्टजनों के प्रति उपेक्षाभाव रखो (सामायिक पाठ १)

५. मगार में जो दुःखी एवं पीड़ित जन हैं, उनके प्रति करुणा और वात्सल्य भाव रखो और अपनी स्थिति क अनुसूच उनही सेवा महयोग प्रदान करो (वही १)

व्यवहार सूत्र :

उपासक दशमसूत्र एवं रत्नकरण्ड श्रावकाचार में वर्णित श्रावक के १२ व्रतों एवं उनके अतिचारों से निम्न सामाजिक आचार-नियम फलित हैं—

१. किसी निर्दोष प्राणी को बन्दी मत बनाओ अर्थात् सामान्यजनों की स्वतन्त्रता में बाधक मत बनो।

२. किसी का वध या अंगभेद मत करो, किसी से भी मर्यादा से अधिक काम मत लो।

३. किसी की आजोविका में बाधक मत बनो।

४. पारस्परिक विश्वास को मजबूत मत करो। न तो किसी की अमानत हड़पो और न किसी के रहस्यों को प्रकट करो।

५. सामाजिक जीवन में मजबूत मजह मत दो, अफवाह मत फैलाओ और दूसरों के चरित्र-हानन का प्रयास मत करो।

६. अपने स्वार्थ की सिद्धि के हेतु असत्य घोषणा मत करो।

७. न तो स्वयं चोरी करो, न चोर को सहयोग दो, चोरी का माल भी मत खरीदो।

८. व्यवसाय के क्षेत्र में नाप तौल में अप्रामाणिकता मत रखो और वस्तुओं में मिलावट मत करो।

९. राजकीय नियमों का उल्लंघन और राज्य के कर्तव्य का अपवचन मत करो।

१०. अपने यौन सम्बन्धों में अनैतिक आचरण मत करो। वैश्या-संसर्ग, वैश्यावृत्ति एवं वैश्यावृत्ति के द्वारा घन अर्जन मत करो।

११. अपनी सम्पत्ति का परिशीलन करो और उसे लोकहितार्थ व्यय करो।

१२. अपने व्यवसाय के क्षेत्र को सीमित करो और बर्जित व्यवसाय मत करो।

१३. अपनी उपभोग सामग्री की मर्यादा करो और उसका अति संग्रह मत करो।

१४. वे सभी कार्य मत करो, जिनसे तुम्हारा कोई हित नहीं होता है किन्तु दूसरों का अहित सम्भव हो अर्थात् अनावश्यक गणसप, परनिन्दा, काम-कुचेष्टा, सम्पन्न-संग्रह आदि मत करो।

१५. यथा सम्भव अतिथियों की, सन्तानों की, पीडित एवं असहाय व्यक्तियों की सेवा करो। अन्न, वस्त्र, आवास, औषधि आदि के द्वारा उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति करो।

कथाल चतुष्टय के निषेध से निम्न आचार नियम कलित होते हैं—

१६. क्रोध मत करो, सबसे प्रेम-पूर्ण व्यवहार करो।

१७. अहंकार मत करो अपितु विनोत बनो, दूसरों का आदर करो।

१८. कपटपूर्ण व्यवहार मत करो वरन् व्यवहार में निश्छल एवं प्रामाणिक रहो।

१९. अविचारपूर्ण कार्य मत करो।

२०. लोभ या आसक्ति मत रखो।

उपर्युक्त और अन्य कितने ही आचार नियम हैं जो जैन नीति की सामाजिक साधकता को स्पष्ट करते हैं। आवश्यकता इस बात की है कि हम आधुनिक सन्दर्भ में उनकी व्याख्या एवं समीक्षा करें तथा उन्हें युगानुकूल बनाकर प्रस्तुत करें।)

आचार्य का शिष्य को उपदेश

देवपितृकार्याभ्यां न प्रमदितव्यम् । मातृदेवो भव । पितृदेवो भव । आचार्यदेवो भव । अतिथिदेवो भव ।
यायनब्रह्मणि कर्माणि । तानि सेवितव्यानि । नो इतराणि । वाग्यस्माकं बुधरितानि । तानि त्वयोपास्यानि ॥

देवकार्य और पितृकार्यों से प्रमाद नहीं करना चाहिये । तू मातृदेव (माता ही जिसका देव है ऐसा) हो, पितृदेव हो, आचार्यदेव हो और अतिथिदेव हो । जो अनिन्द्य कर्म हैं उन्हीं का सेवन करना चाहिये—दूसरों का नहीं । हमारे (हम गुरुजनों के) जो शुभ आचरण हैं तुझे उन्हीं की उपासना करनी चाहिये ॥

—तैत्तिरीयोपनिषद्, १/११/२

जैन दर्शन : आधुनिक सन्दर्भ

डॉ० हरेन्द्र प्रसाद वर्मा

आधुनिक युग विविध रूप से विज्ञान का युग है। अब धर्म और दर्शन का स्थान विज्ञान में ले लिया है और वही ज्ञान और व्यवहार के क्षेत्र में अग्रगण्य और दिव्यता बन गया है। वैज्ञानिक और तकनीकी प्रगति ने मानव-सम्पत्ता एवं सस्कृति को नयी दिशा दी है—उसे एक नया विश्व-दर्शन (Weltanschauung) दिया है। आधुनिक युग में वही दर्शन और धर्म उपयोगी हो सकता है जो विज्ञान सम्मत हो—विज्ञान की मान्यताओं के अनुकूल और विज्ञान की कसौटी पर खरा उतरने में सक्षम हो। जैन-दर्शन या कोई भी धर्म-दर्शन तभी प्रभावशाली हो सकता है जब कि उसकी अभिवृत्ति वैज्ञानिक हो और उसे आधुनिक विज्ञान का समर्थन प्राप्त हो। अतएव आधुनिक सन्दर्भ में जैन-दर्शन की उपयोगिता पर विचार करने समय दो प्रश्न स्वभावतः हमारे समक्ष उठते हैं—(१) क्या जैन-दर्शन आधुनिक विज्ञान की मान्यताओं के अनुकूल है या उसे विज्ञान का समर्थन प्राप्त है? (२) आधुनिक विज्ञान की ओर बुराडया है उनसे क्या यह धर्म-दर्शन मनुष्य को बाण विला सकता है? उसे विन्ता और दुःख से मुक्त कर सकता है?

जैन-दर्शन की यह विशेषता मानी जा सकती है कि यह दर्शन अत्यन्त विद्याम, सर्वप्राप्ति एवं उदार (Catholic) दर्शन है, जो विभिन्न मान्यताओं के बीच समन्वय करने एवं सबों को उचित स्थान देने को मत्पर है तथा इसका दृष्टिकोण बहुत अंश में वैज्ञानिक प्रवृत्ति (Spirit) से मेल खाता है। साथ ही साथ, यह बुराडयो को दूर कर विनाश के कगार पर खड़ी मानवता को सुख, शांति एवं मुक्ति का सन्देश भी देता है। यह धर्म-दर्शन इतना पूर्ण और समृद्ध है कि एक ओर विज्ञान के अनुकूल है और दूसरी ओर विज्ञान के अधुन प्रतिकूल से मुक्त भी है। इसमें विज्ञान की सभी खूबियाँ वर्णमान हैं साथ ही यह उनकी खाभियों से भी मुक्त है, बल्कि यह उसकी पूरक प्रक्रिया भी हो सकता है और विज्ञान को मानवतावादी और कल्याणकारी दृष्टिकोण भी दे सकता है। जैन-दर्शन की विशेषताएँ निम्नलिखित दो मन्त्रों में स्पष्ट हैं—

एकेनाकर्षन्ती इत्यथयस्ती वस्तुतत्त्वमितरेण
अस्तेन जयति जंनो मोक्षिर्मन्यान्त्र नेत्रमिष गोपी ॥^१

(जिस प्रकार खालिन पहले अपन एग हाथ में मचरी की रस्सी के एक छोर को अपनी ओर खींचती है, फिर दूसरे हाथ की रस्सी के छोर को डीला छोड़ देती है किन्तु उसे हाथ से मचवा छोड़ नहीं देती; फिर गिरिल छोड़े गये छोर को पुन अपनी ओर खींचती है और इसी प्रकार की क्रिया-प्रतिक्रिया में मचकर मयक्म निकाल लेती है, उसी प्रकार जैनी विचार-मयन में विभिन्न दृष्टिकोणों को यथा प्रसंग कभी गीण कभी मुख्य स्थान देता हुआ समन्वय रूप नवनीत एवं यथायं सत्य उपनयन कर नेता है—यह जैनियों की अनेकान्त-वादी दृष्टि है।)

स्याद्वाचो वस्तुते यस्मिन् पशपातो न विद्यते ।
मास्त्वयपीडनं किञ्चिद् जैन धर्मः स उच्यते ॥^२

(जिनमें स्याद् का सिद्धान्त है और किसी प्रकार का पशपात नहीं है, किसी को पीडा न हो—ऐसा सिद्धान्त जिसमें है, उसे जैन

१. श्री मधुकर मुनि द्वारा 'अनेकान्त दर्शन', मुनि श्री हजारीलाल स्मृति प्रकाशन, व्यावर, रायस्थान, १९७५, पृ० १२ पर उद्धृत।

२. श्री मधुकर मुनि, जैन धर्म - एक परिचय, १९७५, पृ० १२ पर उद्धृत।

धर्म कहते हैं।) अनेकान्तवाद, स्वाध्वाय, अहिंसा और अपरिग्रह ये जैन-दर्शन के चार आधार-स्तम्भ हैं। विचार में अनेकान्त, वाणी में स्वाध्वा, आचरण में अहिंसा और जीवन में अपरिग्रह ये जैन-दर्शन के आध्यात्मिक चौखटे के चार कोण हैं।

प्रस्तुत सन्दर्भ में हम प्रथमतः यह देखने का प्रयास करेंगे कि—(१) आधुनिक वैज्ञानिक युग की मुख्य प्रवृत्तियाँ क्या हैं और जैन-दर्शन कहाँ तक अनुकूल है? फिर यही देखेंगे कि—(२) आधुनिक युग की शोक-सन्तप्त एवं विनाश पर खड़ी मानवता के लिए यह धर्म दर्शन किस प्रकार उपयोगी हो सकता है?

आधुनिक विज्ञान और जैन-दर्शन :

आधुनिक विज्ञान की प्रवृत्तियाँ निम्नलिखित हैं --

(१) अनुभववादी और प्रयोगवादी अभिवृत्ति (Empiricism and Experimentalism)---

आधुनिक युग एवं विज्ञान की प्रवृत्ति अनुभववादी है। विज्ञान उन्हीं चीजों को सत्य और प्रामाणिक मानने को तैयार है जो निरीक्षण और प्रयोग की कसौटी पर खरी उतरती हैं। जो निरीक्षण और प्रयोग के दायरे में न आता हो और विवेक सम्मत न हो उसे विज्ञान मानने को राजी नहीं है। आधुनिक युग में विश्वास (Dogma) और आप्तोपदेश (Authority) का कोई स्थान और महत्त्व नहीं है। विज्ञान ने सन्धियों की इनके विरुद्ध विद्रोह करना सिखाया है क्योंकि मान लेने वाला कभी जान नहीं सकता है। ज्ञानने की प्रक्रिया सन्देह और जिज्ञासा की प्रक्रिया है। जिसमें विश्वास और अविश्वास दोनों का निवारण आवश्यक है।^१ विज्ञान को यही स्वीकार्य है जो प्रयोग और जांच के योग्य हो। प्रामाणीकरण की क्षमता अर्थवत्ता की पहली शर्त है।^२ वैज्ञानिक जागरण के प्रारम्भिक काल में ही रेने डेकार्टे (Rene Descartes) ने यह घोषणा की थी कि हमें किसी वस्तु को विश्वास के आधार पर आज भ्रम कर नहीं मान लेना चाहिए, बल्कि उसके सम्बन्ध में सन्देह और जिज्ञासा करनी चाहिए और जब तक उसके सम्बन्ध में स्पष्ट (Clear) और परिस्पष्ट (Distinct) ज्ञान न हो जाय उसे स्वीकार नहीं करना चाहिए।^३ आधुनिक युग में प्रसिद्ध पाश्चात्य विचारक विल्हेमस्टाइन (Wittgenstein) ने यह घोषणा की कि वैज्ञानिक भाषा को छोड़ कर अन्य किसी रूपमें सार्थक एवं बोध गम्य रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता है।^४ जो भी विज्ञान सम्मत नहीं है, वह निरर्थक है।

जैन-दर्शन में भी विज्ञान की भाँति कुले और निष्पक्ष चित्त से सत्यानुसंधान पर जोर है। इसमें भी अविश्वास के लिए कोई गुंजाइश नहीं है। जैन-दार्शनिक मणिभद्र का स्पष्ट कथन है—“न मेरा महावीर के प्रति कोई पक्षपात है और न कायेन आदि अन्य दार्शनिकों के प्रति द्वेष ही है। मुझे युक्तिसंगत वचन ही ग्राह्य हैं चाहे वे किसी के हों।”

न मे जिने पक्षपात न द्वेव कपिस्वविबु ।

युक्तिवद् वचनं यस्य तव ग्राह्यं वचनं भू ॥^५

जैन-दर्शन विश्वास और अविश्वास सभी एकान्तिक दृष्टियों का विरोध करता है और साथ ही यह मानता है कि मत्प्राप्ति के लिए जो कुछ चाहिए उसे हमें उसी प्रयत्न करना चाहिये।

हममें आप्तोपदेश को आज भ्रम कर मानने पर बल नहीं दिया जाना है। अथवा न महावीर ने स्वयं कहा है -- जो लोग स्वयं सेतसं

१. विल्हेमस्टाइन, “यदि कोई मुझसे यह प्रश्न करे कि “क्या विल्हेमस्टाइन तुम “अनिम न्याय के दिन” में विश्वास करते हो?” या “क्या तुम ‘अनिम न्याय के दिन’ में अविश्वास करते हो?” मैं कहूँगा— “किसी में नहीं।”—वेकर्स एण्ड कम्पेंसंस ऑन साइकलासोफी, एम्बेटिस एण्ड रितीवस वितीक, बेसिल ब्लैकवेले, ऑक्सफोर्ड, १९६७

२. A. J. Ayer, “We say that a sentence is factually significant to any given person, if and only if, he knows how to verify the proposition which it purports to express.”

—Language, Truth & Logic, Victor Gollancz, 2nd. Ed. 1960, पृ० ३५

३. Rene Descartes, Discourse on Method, in Philosophical Works of Descartes (tr) E S Haldan 1931, देखिए Rule IX of the Regular

४. देखिए विल्हेमस्टाइन, ट्रैस्टेस मॉनिको-फिलोसॉफिकस, ६-४२ रॉटेलेस एण्ड केनेन पॉप, लन्दन, १९२२, रॉसेल ने भी कहा है:

“Whatever can be known, can be known by means of Science”—History of Western Philosophy, George Allen & Unwin Ltd, London 1947, पृ० ७८६

५. देखिए, चन्द्रशेखरसूक्त्यय, ४४ पृ टीका, चौखम्बा संस्करण, पृ० २६

करे।¹ किसी का अनुकरण या अनुसरण न करो। सत्य को स्वयं जानो, क्योंकि उधार लिया गया सत्य मुक्त नहीं करता, उल्टे वह परिग्रह बन जाता है। इसी कारण महावीर ने शास्त्रीयता का विरोध किया। उन्होंने कहा है—**येषां अहीमा न भवन्ति साध्वः।**² (वेद को रट लेना साधु नहीं दे सकता है।) वेद—जिसका दृष्टिकोण निगमनात्मक (Deductive) है, क्योंकि उससे उद्घाटित (Revealed) सत्यों को जीवन में लागू करने पर जोर है—उसके विरोध में भगवान् महावीर और बुद्ध ने आगमनात्मक विधि पर बल दिया और इस बात का समर्थन किया कि मनुष्य को स्वयं अपने प्रयत्नों से सत्य को जानना चाहिए, क्योंकि सत्य की खोज, जैसा कि प्लेटिनस ने कहा है—**‘अकेले की अकेले की ओर उड़ान’** (Flight of the alone to the alone) है। सत्य को स्वानुभव से ही जाना जा सकता है, जैसे स्वयं भोजन करने से ही मूल मिट्टी है। इसलिए भगवान् बुद्ध ने कहा है—**आत्मबोधो भवः।** और भगवान् महावीर ने भी कहा है—**‘अपने द्वारा ही अपना स्पष्टीकरण-निरीक्षण करें।’**

समिक्खए अप्पममप्पयणा।³

भगवान् बुद्ध ने कहा था मेरी बातों को परीक्षा करके ग्रहण करो, मेरे महत्त्व के कारण नहीं।

परोध्वं निखवो ! साह्यं म्हाधो न तु वीरवत्।

भगवान् महावीर ने तो प्रयोग और परीक्षण पर पूरा जोर दिया है। उन्होंने कहा—**‘तत्त्वों का निश्चय करने वाली बुद्धि से धर्म को परखो !’** बिना परखे किसी चीज को नहीं मानना चाहिए।

पण्यं समिक्खए धम्मं, तत्तं तत्त-विनिष्कम्भं।⁴

इस प्रकार प्रयोग और प्रामाणिकरण का जो वैज्ञानिक दृष्टि है, जैन-दर्शन उसकी सर्वथा अनुकूल है। यह बात दूसरी है कि इन्द्रियानुभव तक ही सीमित है, जबकि जैन-दर्शन के अनुसार अनुभव ‘एकेन्द्रिय चेतना’ में लेकर ‘सर्वज्ञता’ तक हो सकता है। इसका एक लम्बा विस्तार है जिसमें १^{००} तक चेतना की सम्भावना है। इसी कारण जैन-दर्शन इन्द्रियानुभव के साथ ही साथ अन्य प्रकार के अनुभवों की भी महत्त्व देता है और मति, श्रुति, अवधि ज्ञान, मनः पर्याय, तथा केवल-ज्ञान सबों को ज्ञान का साधन मानता है।

सतिषु तावधिमनःपर्ययकेव तानि ज्ञानम्।⁵

(२) **भौतिकवादी विचारधारा (Materialism)**—आधुनिक युग भौतिकवादी है। विज्ञान की प्रवृत्ति ही भौतिकवादी है क्योंकि उसकी माय्यता है कि भौतिक पदार्थ (matter) ही मूल-सत्ता है और उसी में जगत् की सभी सत्ताओं का विकास हुआ है। सम्पूर्ण जीव एक चेतन जगत् का विकास पदार्थ से ही हुआ है।⁶ आधुनिक युग में कार्ल मार्क्स ने भौतिक पदार्थ को ही मूल बना माना और भौतिक तत्त्व से ही चेतना की उत्पत्ति मानी।⁷

१. भाषारंगदूत

२. उत्तराध्यायनसूत्र १४, १२

३. दशवीकालिकद्वय, बुधिका २, १४

४. उत्तराध्यायनसूत्र, २३, २५

५. तत्त्वार्थसूत्र, १/८

६. John Keosin, "From the materialists view, the origin of life was no more accident, it was the result of matter evolving to higher levels through the inexorable working out at each level of its inherent potentialities to drive at the next level" -- The Origin of life, Chapman & Hall Ltd. London, 1964 पृ० ३

७. Marks and Engels, "Feuerbach opposition of Materialistic and Idealistic outlook." Selected Works, Vol 1, पृ० ३२ Engles ने स्पष्ट लिखा है — "Our consciousness and thinking, however suprasensuous they may seem, are the products of a material, bodily organ, the brain Matter is not a product of mind, but mind itself is merely higher product of nature" Ludwig Feuer bach, Ch—2, quoted by Maurice Conforth, Dialectical Materialism. The Theory of Knowledge, National Book Agency, Calcutta 1955, पृ० ३५

आपरेन (I. A. Oparin) ने भी १९२२ में यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि धरती पर प्रथम जीव का विकास रासायनिक तत्वों के संयोग से हुआ।^१ अभी हाल ही में डा० हरमोबिन्द खुराना ने रासायनिक तत्वों के सम्मिश्रण से सरलतम जीवाणु (D. N. A.) उत्पन्न करने का प्रयास किया है।^२

जैन-दर्शन यद्यपि भौतिकवादी नहीं है, इसका जोर अध्यात्मवाद या आत्मावाद पर ही है, फिर भी यह भौतिकवाद को उचित स्थान और महत्त्व देता है। यह जीव और अजीव या आत्मा और पुद्गल (Matter) दोनों की सत्ता स्वीकार करता है। पुद्गल की इसकी धारणा आधुनिक विज्ञान के पदार्थ की धारणा से मिलती-जुलती है। पुद्गल वह है, जिसमें सगठन और विघटन होता है—जो टूटता और जुड़ता है (प्रत्यक्ष गतिविधि च।)^३ आधुनिक विज्ञान भी मानता है कि पदार्थ वह है जिसमें सगठन (Fusion) और विघटन (Fission) होता है।

पुद्गल इन्द्रिय का विषय है और रूप, रस, गन्ध और स्पर्श से युक्त है।^४ जैन-दर्शन भौतिकवादियों से इस सीमा तक सहमत है कि शरीर, मांस, मन, प्राण आदि भौतिक हैं।

शरीर वास्तव्यः प्राणायामः पुद्गलानाम्।^५

दूसरी ओर जीव या आत्मा वह है जिसमें चेतना है—चेतना लक्ष्णो जीव।^६ विज्ञान भी जीव और अजीव की सत्ताओं को स्वीकार करता है। एक (जीव) जीव-विज्ञान का विषय है और दूसरा (अजीव) पदार्थ-विज्ञान का। जैन-दर्शन की जीव सम्बन्धी धारणा कुछ अंशों में जीव-विज्ञान की धारणा से मिलती है। क्योंकि यह जीव को जीवनी-शक्ति (Vital force) मानता है।^७ इस कारण यह पहाड़, वनस्पति, खनिज-द्रव्य आदि की भी सजीव मानता है। अकारण नहीं है कि आधुनिक वनस्पति शास्त्री पेड़-पौधों को सजीव मानने लगे हैं। इस सबब से जगदीश चन्द्र बसु का प्रयोग प्रसिद्ध एवं सर्वविदित है।

(३) विश्लेषणवादी पद्धति (Analytic Method)---विज्ञान की पद्धति विश्लेषण या विभाजन की पद्धति है। इसमें जटिल वस्तुओं को विभाजित कर सूक्ष्मातिसूक्ष्म तत्वों में पर्यवसित कर के मूल तत्वों का पता लगाने का प्रयास किया जाता है। १९वीं सदी का विज्ञान पदार्थ का खड-खड करके परमाणु तक पहुँचा था। २०वीं सदी के विज्ञान ने परमाणु का भी विघटन कर डाला है और पाया है कि परमाणु भी यौगिक है और वह इलेक्ट्रॉन, प्रोटॉन, न्यूट्रॉन, पॉज़िट्रॉन आदि वैद्युतिक शक्तियों का सगठन है, अतएव अब विज्ञान शक्तिवाद की ओर झुक रहा है।

जैन-दर्शन की पद्धति विश्लेषणात्मक और सश्लेषणात्मक दोनों है। विश्लेषण की प्रक्रिया से यह भी अणु तक पहुँचा है—वेद्याणु।^८ अणु की इसकी धारणा पारम्पर्य विज्ञान के अणु के समकक्ष नहीं है, क्योंकि अणु अविभाज्य तत्त्व है जबकि पदार्थ विज्ञान का अणु विभाज्य सिद्ध हो चुका है। फिर भी, पदार्थ का जो चरम अविभाज्य तत्त्व है, उसे ही जैन-दर्शन अणु मानता है।^९ जैन परमाणुवाद शाल्टन के परमाणुवाद के प्रायः समकक्ष है। परमाणुवाद के सबब से जैन-दर्शन की जो महत्त्वपूर्ण देन है, वह है—(१) परमाणुओं के सगठन का नियम। जैन-दर्शन में परमाणुओं के सगठित होने के तीन नियम बताए गए हैं—(क) भेद, (ख) सघात, और (ग) भेद-सघात,^{१०} जो पदार्थ विज्ञान

१. Oparin, I. A., Life Its Nature, Origin and Development, Academic Press, New York, 1962

२. Dr. H. G. Khorana, Pure and Applied Chemistry, 1968

३. सर्वदर्शनसंग्रह, १

४. कपिल, पुद्गल। तत्त्वार्थसूत्र ३/५

कपिलसम्प्रदायचर्यानुसृत पुद्गल। तत्त्वार्थसूत्र ५/२३

कपिल, पुद्गल। रूप मूल रूपविद मत्वात्मपरिभाषाः।

कपिलसम्प्रदायचर्यानुसृत मूलमूल। मत्वात्मसिद्धि, अध्याय ५

५. तत्त्वार्थसूत्र, ५/१६

६. उपयोगीलक्षणम्, तत्त्वार्थसूत्र, २/८

७. देखिए Sinclair Stevenson, The Hertz of Jainism, Oxford University Press, London, 1915, पृ० ६५

८. तत्त्वार्थसूत्र, ५/२०

९. पुद्गलपदार्थार्थ, सर्वोक्ति अध्यायों की अन्तों से विभाव परमाणु।

१०. तत्त्वार्थसूत्रो बलद्वये, एकस्य अविभाज्यी मूलमूल ॥ पञ्चात्मिकाय, भाषा-७७

(अर्थात् एकस्य की जो अन्तिम वेद है, वह परमाणु है, वह अविभाज्य तत्त्व रहित, विभाज्य रहित और मूलक है।)

१०. ब्रह्मात्मनी, वेदधर्मात्म्यः उन्मूलनं। तत्त्वार्थसूत्र, ५/२६

के 'हैलेण्डो बैलेन्सी,' 'को-बैलेन्सी' और 'को ऑर्डिनेट को-बैलेन्सी' की धारणा में मिलते-जुलते हैं। जैन-दर्शन के अनुसार विषय गुण वाले परमाणु आपस में संगठित होते हैं। लिम्ब और कक्ष गुण वाले परमाणुओं का बन्धन होता है।^१ पदार्थ-विज्ञान भी मानता है कि विपरीत चार्ज वाले परमाणुओं का संयोग होता है। (२) जैन-दर्शन की मान्यता है कि समगुण वाले परमाणुओं का भी संयोजन हो सकता है यदि उनकी शक्ति की मात्रा विषय हो, अर्थात् उनमें एक की अपेक्षा दूसरे में कम से कम दो इकाई शक्ति अधिक हो (जैसे १:२, २:४, ४:८, इत्यादि)।^२ पदार्थ-विज्ञान भी मानता है कि समान चार्ज वाले परमाणु भी संगठित हो सकते हैं बशर्ते उनका 'स्पिन' भिन्न हो। (३) जैन दर्शन के अनुसार अवयव गुण या भूतनाम शक्ति वाले परमाणुओं का संयोजन नहीं हो सकता।^३ आधुनिक विज्ञान भी मानता है कि निम्नतम स्तर (Ground Level) के परमाणुओं का संयोजन नहीं हो सकता है। इससे स्पष्ट है कि जैन पदार्थ-विज्ञान कितनी दूर तक आधुनिक विज्ञान के समान्तर चल सकता है।^४

अनिश्चयवाद बनाम स्याद्वाद एवं अनेकान्तवाद

(Principle of Uncertainty vs-Syadavada & Anekantavada)

१६वीं शती के विज्ञान के लिए परमार्थ सत्ता के सम्बन्ध में निरपेक्ष रूप से कुछ कहना सम्भव था। परन्तु आधुनिक विज्ञान के लिए ऐसा कुछ कहना सम्भव नहीं हो रहा है, क्योंकि विज्ञान यह अनुभव करने लगा है कि परमार्थ सत्ता का कोई एकात्मिक स्वरूप नहीं है। वह कभी कण (Particle) की भाँति कार्य करता है तो कभी लहर या तरंग (wave) की भाँति। अतएव अब निरपेक्ष रूप से यह नहीं कहा जा सकता कि 'पदार्थ परमाणु कण है' और न यह ही कहा जा सकता है कि 'पदार्थ लहर या शक्ति है।' पदार्थ की धारणा में भूत (Matter) और शक्ति (Energy) दोनों की धारणा निहित हो गई है। इसलिये 'एटम' के स्थान पर 'क्वांटम' शब्द का आविष्कार किया गया है। साथ ही, परमार्थ तत्त्व की स्थिति को जब ठीक-ठीक मापते हैं, तो उसका वेग ठीक से मापा नहीं जा सकता (क्योंकि वह बदल जाता है) और यदि वेग को ठीक से मापते हैं, तो स्थिति ठीक से नहीं मापी जा सकती है (क्योंकि स्थिति बदल जाती है)। यह तथ्य हाई-जेनबर्ग (Heisenberg) के 'अनिश्चयता सिद्धान्त' (Principle of Uncertainty) में व्यक्त हुआ है।

जैन दर्शन में बुद्ध्युक्त की धारणा आधुनिक क्वांटम पदार्थ-विज्ञान के क्वांटम, (Quantum) की धारणा से मिलती-जुलती है, क्योंकि इनकी धारणा में भी भूत (Matter) और शक्ति (Energy) दोनों की धारणा निहित है। साथ ही, आज विज्ञान जिस स्थिति में आ पहुँचा है, वह स्याद्वाद और अनेकान्त की स्थिति है। जैन दर्शन भी मानता है कि पदार्थ का स्वरूप एकात्मिक नहीं है। उसके अवयव गुण धर्म हैं—अनन्तधर्मक वस्तु। फिर विज्ञान, परमार्थ सत्ता के सम्बन्ध में निरपेक्ष निर्णय नहीं दे पा रहा है कि वह कण है या लहर। उसे कहना पड़ रहा है कि एक दृष्टिकोण में वह कण है, दूसरे दृष्टिकोण में लहर है, या एक प्रसंग में वह कण की भाँति कार्य करता है और दूसरे प्रसंग में लहर की भाँति। स्याद्वाद का प्रतिपादन भी इसी उद्देश्य से हुआ है। इसके अनुसार प्रत्येक निर्णय सापेक्षतः सत्य है, इसलिए किसी भी वस्तु के विषय में 'ऐसा ही है' न कहकर 'स्यात् ऐसा है'—कहना अधिक समीचीन है। परमतत्त्व के विषय में विज्ञान भी यही कह रहा है कि 'स्यात् यह कण है,' 'स्यात् यह लहर है'। अतएव अब विज्ञान जैन दर्शन के स्याद्वाद के दर्शन की स्थिति में आ गया है।

प्रतीतिवादी दर्शन (Phenomenalism) :

आधुनिक विज्ञान प्रतीतिवादी है। इसके अनुसार हमारा ज्ञान केवल प्रतीति (Phenomena) या जो घटित हो रहा है, उसी का हो सकता है। हम निरपेक्ष सत्ता को नहीं जान सकते हैं। आधुनिक दर्शन मानने लगा है कि निरपेक्ष की धारणा केवल कल्पना (Myth) या रिक्त शब्द है। हम केवल सापेक्ष सत्ताओं को ही जानते हैं। निरपेक्ष सत्ता (Absolute) की धारणा केवल भाषा के गलत प्रयोग से उत्पन्न हो जाती है।^५ जैन-धर्म की प्रवृत्ति भी निरपेक्ष सत्ता विरोधी है। इसके अनुसार निरपेक्ष सत्ता अधिक से अधिक विभिन्न सापेक्ष पहलुओं का योगफल है। यह सापेक्षता के परे जाकर किसी निरपेक्ष सत्ता में विचरता नहीं करता है।

१. लिम्ब: कलाशास्त्र, २/३३

२. गुण सत्ये सादृशानम्।

इयधिकविगुणानां तु। बन्धेऽधिको पाणिगामिको। तत्पार्थसूत्र, ५/१६, ३७, ३८

३. न बध्मव्य गुणानाम्। तत्पार्थसूत्र, ५/३४

४. जैन धर्म और कीच विज्ञान के मगसा के लिए देखें,

Dr. H. P. Verma and Dr. A. P. Jha, Jaina Vision and Genetic Research, 1975, ज्ञानम्, भागलपुर

५. देखें A. J. Ayer, Language Truth and Logic, 2nd Ed., Victor Gollancz, London, 1946

विज्ञान केवल प्रतीति तक ही सीमित है। इसके अनुसार हम केवल छाया ही देख पाते हैं, द्रव्य नहीं। सर एडिंगटन ने लिखा है :

"The frank realization that physical science is concerned with the world of shadows is one of the most significant advances" "In the world of physics we watch a shadow-performance of the drama of familiar life. The shadow of my elbow rests on the shadow-table as the shadow-ink flows over the shadow-paper" ¹

जैन दर्शन का दृष्टिकोण सर्वत्राही है, यह द्रव्य और प्रतीति दोनों पहलुओं का समन्वय करता है। इसके अनुसार द्रव्य में गुण और पर्याय दोनों हैं—गुणपर्यायवत् द्रव्य ²। गुण की दृष्टि से द्रव्य शाश्वत सत्ता है और पर्याय की दृष्टि से वह प्रतीति है। अतएव जैन-दर्शन सत्ता (Noumenon) और प्रतीति (Phenomena) दोनों को मानता है। एक दृष्टि से विज्ञान भी इन दो दृष्टियों को अपनाता है। एक दृष्टि से वह मात्ता और शक्ति को नित्य मानता है और दूसरी दृष्टि से जगत् को उनका प्रतिभाव मानता है। लव्जियर (Lavoisier) ने 'शक्ति-नित्यता नियम' की व्याख्या करते हुए लिखा है—“Nothing can be created and in every process there is just as much substance (quantity of matter) present before and after the process has taken place. There is only a change or modification of matter” ³ जैन दर्शन भी मानता है कि जगत् के तत्त्व शाश्वत हैं और जगत् केवल उनके रूपान्तरण से उद्भूत होता है। अतएव द्रव्य की दृष्टि से यह अपरिवर्तनशील और सनातन है तथा लोक अकृत्रिम है—प्रकृत स्वभाव में ही उद्गम, विकास और विनाश होता है। 'मूलाधार' में कहा गया है—“यह लोक अकृत्रिम है—प्रकृत स्वभाव से उद्भूत है। जीव-अजीव द्रव्यों से भरा है और ताल बृक्ष के समान खड़ा है।”

लोगो अकृत्रिमो लघु अणौ निहो लहाव निष्पयो।

जीवाजीवोहि भरोनिष्चो ताल लक्ष लघाणौ ॥” ⁴

अतएव जगत सम्बन्धी जैन-दर्शन की धारणा वैज्ञानिक धारण के समकक्ष है।

नास्तिकवादी धर्म दर्शन (Atheistic Philosophy) :

विज्ञान के प्रभाव के कारण आधुनिक युग की प्रवृत्ति अनीश्वरवादी है। विज्ञान मानता है कि जगत् का स्रष्टा एवं सञ्चालक कोई ईश्वर नहीं है। वह प्राकृतिक नियमों से विश्व की व्याख्या करता है। यदि जगत् का कोई सृष्टिकर्ता माना जाय जो असृजित है, तो जगत् को ही असृजित और शाश्वत मानने में क्या हानि है ? ⁵ जैन-दर्शन की भी यही मान्यता है।

क्रौंठ आदि मनोविरलेषकों ने माना है कि ईश्वर केवल हमारी अतृप्त इच्छा और भय की उपज है। ईश्वर की धारणा सौंख्य-कालीन पिता के अनुभव से आती है। ईश्वर केवल पिता का ही प्रक्षेपण है—‘पिता की ही प्रतिमा है’ (God is nothing but father's image) ⁶। मार्क्स ने ईश्वर को आर्थिक-प्रताड़ना की उपज माना है और यह मत प्रतिपादित किया है कि आर्थिक-संकट, अभाव और विपन्नता में जीने वाला सामर्थ्यहीन मनुष्य एक अतिप्राकृतिक सहायक की कल्पना कर लेता है। अतएव ‘धर्म कठिन जीवन जीने वालों के लिए जैन की एक साम है, हृदयहीन ससार का हृदय है, अनात्मिक परिस्थितियों की आत्मा है। जनता के लिए अफीम है (Religion is opium of the people)’ ⁷। इसके नये में वह अपना बुल-बंद मूलने का प्रयास करता है। सासक की प्रतिमा में मनुष्य विश्व के एक सामक की प्रतिमा गढ़ लेता है। जैन दर्शन भी निरीश्वरवादी है। इसके अनुसार जगत् का सृष्टिकर्ता कोई ईश्वर नहीं है। ईश्वर की धारणा मनुष्य की सामर्थ्यहीनता

१ The Nature of the Physical World, quoted in Mahrishus Gospel, Book-I and II, Shri Ramanasharm, Tiruvartnamalai

२, लक्ष्मणसूत्र, ५. १८

३. श्री दुर्गीचन्द्र जीव दारा “जैन दर्शन में पुरुष-द्रव्य और परमाणु-निर्माण” बन्दाबाई अभिनन्दन ग्रन्थ, अं० ५० दि० जैन वहिदा पत्रि०, १९५४, पृ० २६३ पर उद्धृत

४. मूलाधार, प. २८

५. देखिए, बर्ट्रेंड रसेल का लेख

‘The Existence of God’, (Ed.) John Hick, Macmillan Co, New York, 1964, पृ० ४५

६. रसेल, Freud, ‘Future of an Illusion’, 1953 तथा ‘Civilization and its Discontents’, 1930

७. मार्क्स, इन्ट्रोडक्शन टू ए क्रिटिक ऑफ हीगेल्स फिलॉसफी ऑफ लॉ। फिस्टोफर कॉन्ग्रेस द्वारा फर्बर स्टडीज इन डाइग कन्फर, मथिली रिप्यू प्रेस, लखन १९७१, पृ० ७५ पर उद्धृत

और साहस के अभाव का धोतक है। यह राजतन्त्र का परिणाम है।¹ राजा की उपमा पर ही मनुष्यों ने संसार के एक शासक की कल्पना कर ली है। आधुनिक युग की प्रवृत्ति स्वायत्तमन्त्र और मानवतावाद की प्रवृत्ति है। ऑगस्ट कॉमटे (August Comte) ने माना है कि विज्ञान का लक्ष्य केवल ज्ञान के लिए ज्ञान पाना नहीं, बल्कि उसका लक्ष्य मानवता की जो दुःखी और सन्तुष्ट है,—सेवा करना है, उसके कल्याण का मार्ग प्रशस्त करना है।² हक्सले, फ्रायड, ब्रुटेंड रसेल, मैक्स ओटो, आदि सभी विज्ञानवादी विन्सको का यही मत है।³ कॉमटे ने माना है कि ईश्वरवाद मनुष्य के विकास में बाधक है, क्योंकि यह मनुष्य को आवश्यक रूप से लोभी बनाता है। जैन दर्शन में भी माना गया है कि ईश्वर की धारणा मनुष्य के विकास में बाधक है। आचार्य अमृतमति ने लिखा है—“मनुष्य अपने कर्म के अनुसार सुख-असुख फल पाता है। यदि दूसरे से कुछ प्राप्त हो सकता, तो अपना कर्म निरर्थक हो जाता है। निजाजित कर्मों को छोड़कर कोई किसी को कुछ दे नहीं सकता, अतएव कोई दूसरा दे सकता है— इस धारणा को मन से निकाल देना चाहिए।”⁴ भगवान महावीर ने कहा है—“मनुष्य स्वयं अपने सुख-दुःख का कर्ता है और स्वयं अपने सुख-दुःख का विनाशक। वह दुष्प्रवृत्ति और सुप्रवृत्ति के अनुसार स्वयं अपना दानु है, और स्वयं अपना मित्र।”

अप्या कस्ताविकता य दुक्कसाय य सुहाय य ।

अप्या मिसंमिसं य दुष्पट्ठिठय सुपट्ठिठय ॥⁵

जैन दर्शन का लक्ष्य भी स्वायत्तमन्त्र, आत्मविकाय और मानवता का कल्याण है। परस्पर एक-दूसरे का उपकार ही जीव का धर्म है।

परस्परग्रही जीवानाम् ॥⁶

व्यक्तिवादी मनोवृत्ति (Individualistic Attitude)

विज्ञान की विम्लेपणवादी मनोवृत्ति ने पदार्थ के क्षेत्र में परमाणु की धारणा और समाज के क्षेत्र में व्यक्तिवादी विचारधारा को जन्म दिया जिसके अनुसार व्यक्ति ही सत्य है। व्यक्तिवाद का विकृत रूप स्वार्थवाद है जिसने आधुनिक युग प्रस्त है। प्रत्येक व्यक्ति अपने-अपने खोखो से बन्द है। कोई अपना स्वार्थ दूसरे के लिए त्यागने को तैयार नहीं है। बेल्म ने कहा है—“सम्भव है कि स्वर्ग का राज्य पृथ्वी पर उतर आए, पर सपने में भी मत सोचो कि कोई मनुष्य तुम्हारे लिए कानी उगली भी खिलाएगा, यदि वैसा करने में भी उसका कुछ स्वार्थ निहित न हो” (It is possible that heaven may come down to the earth, but dream not that man will move even his little finger to serve you, unless in doing so some of his own gains be obvious to him) यह स्वार्थवाद का नाम ताण्डव है जिसमें हर व्यक्ति अपने को अकेला (Lonely) अनुभव कर रहा है। आधुनिक युग में यह भाव गहरा होता जा रहा है कि—“मैं किसी का नहीं हूँ। कोई मेरा नहीं है” और यह भावना मनुष्य के परम विषाद का कारण बन गई है। आज प्रत्येक मनुष्य एक-दूसरे के प्रति शत्रुानु है।

बात परायो की मत प्रुछो, हर्में हाय अपनों से भय है ।

हा० राम मनोहर लोहिया ने लिखा है—“स्वार्थ अपने-अपने कुटुम्ब के दायरे में तो उदार रहता है, लेकिन मानव कुटुम्ब की

१. देबिए, कैलाशचन्द्र मिश्राज्य काश्मी, जैन-धर्म, भा० ६० जैन सप्त, मधुरा, पृ० ११९

२. Comte, 'The Philosophy of Positivism'

३. देबिए, रसेल—“A Free man's Workshop”, Mysticism and Logic, George Allen & Unwin Ltd 1951. “What I believe”, The basic writings of Burtrand Russell, George Allen & Unwin, London, 1946

४. आचार्य अमृतमति “स्वयं कृतः कर्म यदात्मना पुरा, फल तदीयं सचते मुचाक्षुषः ।
परेमदत्तं यदि सम्भनं स्पृष्ट, स्वयं कृतं कर्म निरर्थकं वदा ॥
निजाजितं कर्म विहाय देखिने, न कापि कस्यापि ददाति किंचन ।
विचारं चलेयमयमाप्तं परोरदाति विमुच्य संशयी ॥”

५. उल्लास्यनसुख, २०/२७

६. तत्त्वार्थसूत्र, ४/२१

जैन मानवतावाद की विस्तृत व्याख्या के लिए देबिए मेरी पुस्तिका—“जीव से जिन की ओर”, जाल्म, जाल्मपुर, १९७४

विचासता के आगे संकीर्ण हो जाता है।¹ अब तो स्थिति यह है कि मनुष्य कुटुम्ब के दायरे में भी उबार नहीं रहा, वह अपने आप ही में बन्द है। परिणाम यह है कि परिवार भी विचित्र होता जा रहा है। प्रत्येक मनुष्य एक अपरिचित और बाहरी व्यक्ति (Outsider) की तरह जी रहा है।²

भगवान् महावीर ने व्यक्तिवाद का स्वस्थ रूप प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार हर व्यक्ति का व्यक्तिगत मूल्यवान् है। प्रत्येक व्यक्ति अपने-आप में साध्य है और उसकी निश्चिन्ता यह बनना है, जो वह वास्तव में है। उसे किसी के समक्ष आत्म-समर्पण करने की आवश्यकता नहीं है, बल्कि अपने आप पर विजय पाकर स्वस्थ और आत्मवान् होना है। भगवान् महावीर का दृष्टिकोण गणतांत्रिक है अतएव वे 'साध्यों का साम्राज्य' (Kingdom of ends) बसाना चाहते हैं जिसमें सभी राजा हों—सभी ईश्वर हों—(अहिंसा)। उनकी धारणा है कि प्रत्येक आत्मा परमात्मा है, किसी परमात्मा का स्रष्टा-अस्र होने के कारण नहीं, बल्कि अपने अन्तर अनन्त शक्तियों (अनन्त चतुष्टय) की उपस्थिति के कारण। प्रत्येक व्यक्ति को उसी प्रकार विकसित हो जाना है जैसे किसी बगीचे में अलग-अलग किस्म के फूल खिल जाते हैं और सबों के खिलने में ही बगीचे की शोभा और सौन्दर्य है। यह व्यक्तिवाद मिल, काष्ट या सार्थ के व्यक्तिवाद के समकक्ष है। मिल ने कहा था—'जबकि वस पागल व्यक्तियों में नौ व्यक्ति विरही भूखें होते हैं, वह वसबा अधिक महत्त्व का है, क्योंकि वह कोई नुकरात या जीसस हो सकता है—जिस दुनिया में न पहुँचाना हो।' अतएव प्रत्येक व्यक्ति का सामान मूल्य है। किसी के व्यक्तिवाद का अनादर नहीं होना चाहिए। काष्ट ने भी कहा था, 'मानवता चाहे तुम्हारे अन्दर हो या दूसरे में उसे सदा साध्य समझो साधन नहीं।'³ सार्थ के अनुसार 'प्रत्येक व्यक्ति स्वतन्त्र है, नहीं—स्वतन्त्रता ही मनुष्य है।' (Freedom is man)। प्रत्येक व्यक्ति अनुपम है, अतएव किसी को दूसरे के ढाँचे में नहीं बसाना है। 'दूसरा ही नर्क है।' (The other is hell)।

वर्तमान विडम्बना (The Present Crisis)

यह सत्य है कि विज्ञान ने दिक् और काल पर विजय पा ली है। और वैज्ञानिक तकनीक ने मनुष्य को चन्द्रमा पर पहुँचा दिया है। विज्ञान ने मनुष्य के हाथ में परमाणु की असीम शक्ति दी है जिससे भीतिभङ्ग के मामले में मनुष्य अत्यन्त समृद्ध हो गया है। परन्तु आत्मिकता और आत्मीयता के क्षेत्र में वह अत्यन्त विफल हो गया है। उसकी महत्वाकांक्षा ने उसे भीतर से तोड़ कर रख दिया है। डा० राधाकृष्णन् ने लिखा है, 'मनुष्य जो बनना चाहता है, और जो है, उसके बीच विनाशकारी असन्तुलन है। यह विरोध हमारी अशांति का कारण है। हम बात समझदार व्यक्तियों की तरह करते हैं, पर व्यवहार पागलों की तरह से।'⁴ मनुष्य ने बाह्य पदार्थ को तो अन्त तक जान लिया है, परन्तु उसे अपने अन्तर का अपने आपका कोई ज्ञान नहीं है। वह अपने सामने ही कील-झीन हो गया है, वह अपने-आप से टूट गया है। आत्मा अज्ञान के कारण वह बाहर-बाहर शरण की तलाश में भटकता है, परन्तु बाहर उसे कहीं शरण नहीं मिल सकती है। भगवान् महावीर के अनुसार बाहर की कोई भी वस्तु—धरा-धाम, धन-सम्पत्ति, स्त्री-पुत्र कोई हमारा शरण नहीं हो सकते।⁵ मनुष्य मात्र आत्मा है, धर्म में शरण पा सकता है।⁶ परन्तु आधुनिक मनुष्य कभी भी अपने आप में, धर्म में ही नहीं। वह सोते-जागने सदा बाहर है। प्रत्येक व्यक्ति खोला हुआ इन्सान है, जिसने डककन स्वरूप सभ्यता का मुष्णोटा पहन रखा है। यह खोलना जब तक ६६६ तक होता तब तक वह व्यक्ति सामान्य कहलाता है और यही जब ६०० तक पहुँच जाता है, तो वह विक्षिप्त या अमामान्य करार दिया जाता है। वस्तुतः तत्वावधि सामान्य और पागल व्यक्ति में अन्तर मात्र .१० का है। फायर ने कहा है कि 'आधुनिक मनुष्य सैमसन की भाँति जजीरों में जकड़ा हुआ कराह रहा है, परन्तु एक दिन वह सभ्यता के सम्भो को उखाड़ फेंकेगा और पुनः बर्बर अवस्था में लौट जाएगा। वर्तमान सभ्यता में मनुष्य में बहुत असन्तुलन

१. सतीश वर्मा, 'बड़े बाहरी का प्रभाव बरतता लगाव', धर्मपुत्र, ६ फरवरी १९७५, पृ० ७ पर उद्धृत

२. Colin Wilson, 'The Outsider', Pan Books Ltd, London, 1970

३. Kant, "Treat humanity either in thine own person or in others always as an end and never as a means." — The Critique of Practical Reason

४. सतीश वर्मा, धर्मपुत्र, ६ फरवरी, १९७५, पृ० ६ पर उद्धृत

५. 'दारानि य सुभा मेव, मिता य तद् ब्रह्मणः। जीवन्तमनु जीवन्ति, मय नाशुन्वन्ति य ॥' — उतराध्यायनसूत्र, १८/१४

६. 'विराज सखो य मासो, त वासे सरण ति वन्दे। एते मय ते सुखिभ, नो ताण सरण न विज्जे।' — बुद्धकलमसूत्र, १/२/३/१६

७. 'करा मरण वेत्तन, बुद्धमाणाया पाणिम।

धम्मो दीपो, पट्टहा य, वई सरणमुत्तम ॥' — उतराध्यायनसूत्र, अध्याय २३, पासा ६८

अर्थात् जरा-मरण के तेज प्रवाह में बहते हुए जीव के लिए धर्म ही एकमात्र दीप, प्रतिष्ठा, गति और उत्तम ब्रह्म है।

उत्पन्न कर दिया है।^१ प्रत्येक व्यक्ति सदा द्वन्द्व, संघर्ष और आन्तरिक युद्ध में जी रहा है। इसका प्रतिकार है—विगत सदी के दो विषय-युद्ध ! वास्तव में बाह्य तो अन्तर् की प्रतिच्छाया मात्र है। विज्ञान ने मनुष्य को शक्ति तो दी है, परन्तु आत्मा छीन ली है; उसने सुख-सुविधा तो बढ़ाई है, परन्तु नींद, विश्वास, शान्ति और आनन्द छीन लिया है उसने दबा दिया तो दी है, परन्तु मानवता को युद्ध और विनाश के कगार पर साकर खड़ा कर दिया है। शान्ति की परिभाषा करने हुए बर्ट्रेण्ड रसेल ने लिखा है—कि “एक युद्ध की समाप्ति और दूसरे युद्ध की तैयारी उन दोनों के बीच के अन्तर्गल को शान्ति कहते हैं।” आइन्सटीन ने कहा था, “मैं तीसरे विश्वयुद्ध के विषय में तो कुछ नहीं कह सकता, परन्तु चौथे विश्वयुद्ध के विषय में अश्वय्य ही निश्चय पूर्वक कह सकता हूँ कि वह पत्थर के हथियारों से लड़ा जाएगा।” यह है अर्थात् की वर्तमान परिस्थिति और मानव की वस्तु-स्थिति ! आज मानवता बीमार है, रुग्ण है, पायलपन की कगार पर खड़ी है। मनोविश्लेषक युग ने लिखा है—“मनोचिकित्सकों को अवश्य स्वीकार करना होगा कि ‘अहम्’ बीमार है, क्योंकि वह समय से टूट गया है और मानवता के साथ ही साथ आत्मा से उसका सम्बन्ध विच्छेद हो गया है।”^२ वह भोग के पीछे दीवाना है, भोग से जब तृप्ति नहीं मिलती, तो वह दमन की ओर, आत्म-पीडन की ओर, मुड़ता है और इस प्रकार द्वन्द्व-बुल्ल का शिकार बना हुआ है। पहले इस द्वन्द्व से घबड़ा कर वह ईश्वर की शरण में जाता है परन्तु आधुनिक विज्ञान ने वह काल्पनिक महारा भी उसमें छीन लिया है। अतएव मनुष्य निराधार है और अकेला बादल की भाँति हवा पर जोल रहा है, जिसकी न धरती अपनी है, न आकाश। निराशा में वह अपने आप से झगड़ पड़ता है और अपने आप को ही तोड़ने लगता है। उनको दृष्टि आरम्भवासी हो गयी है। औद्योगीकरण ने जीवन को यांत्रिक और असहज बना दिया है।

इस दुष्प्रवृत्ति से निकलने का उपाय भगवान् महावीर के पास है। उनके अनुसार बाहर सहाई की तलाश निरर्थक है। जो भी ‘पर’ है, वह हमारा महाग नहीं हो सकता, चाहे वह पदार्थ हो या परमात्मा। आत्मा ही एकमात्र सहाय है। स्वयं को छोड़कर बाहर कोई भी सहाय नहीं हो सकता, अतः सर्वप्रथम बाहर के सभी महागों का भ्रम-मग आवश्यक है। दूसरी बात यह कि जीवन जो इतना असहज हो गया है, उसे सहज, स्वाभाविक रूप में माना आवश्यक है। इसके लिए महावीर ने ‘प्रतिक्रमण’ का रास्ता सुझाया है। जीवन में जो इतना दुःख-द्वन्द्व है, वह गलत अभ्यास (कन्विशनिंग) का परिणाम है अतएव ‘तप’ के माध्यम से उसे मिटाकर, फिर सहज स्थिति में लाने की आवश्यकता है। साथ ही, ‘ध्यान’ के माध्यम से अचेतन मन में उत्तरकर उसमें अज्ञान के कारण आश्रित संस्कारों, ग्रन्थियों का उच्छेद कर, ग्रन्थियों से मुक्त होना—‘निर्ग्रन्थ’ होना आवश्यक है और अन्ततः आत्मा में स्थित होना—‘सामायिकी’—यही परम शान्ति आनन्द और मुक्ति का मार्ग है। धर्म का यह स्वरूप पूर्ण वैज्ञानिक है और विज्ञान के दोषों को दूर करने में सक्षम है। यह धर्म प्रायोगिक है—इसका प्रयोग-स्थल आत्मा है। यह धर्म कर्मकाण्ड या विष्वास (Ritual & Dogma) नहीं, बल्कि मनोचिकित्सा (Psycho-Therapy) का साधन है जिससे पूर्ण सकारों का क्षय (निर्जन्त) और नवीन सम्कारों का आश्रय अवश्य (सवर) हो जाता है, युग, आदि में माना है कि अचेतन के प्रति सजग होकर उसे रिक्त करके ही मनुष्य मानसिक प्रशिक्षण से मुक्त हो सकता है, स्वस्थ, शान्त और आनन्दित हो सकता है। इस प्रकार आत्मानु-सम्भान ही एकमात्र मार्ग है। जब भीतर शान्ति और आनन्द हो, तो बाहर भी वही चिकीर्षी होया ही, अतएव युद्ध से निवृत्ति का भी यही एकमात्र उपाय है। महावीर के मार्ग पर चल कर ही मानवता युद्ध और विनाश से मुक्त हो शान्ति, शक्ति, आनन्द व मुक्तिलाभ कर सकती है।

१. S. Freud, Civilization and its Discontents, Hogarth Press, 1930

२. Jung, “The psychotherapist must even be able to admit that the ego is ill, for the very reason that it is cut-off from the whole, and has lost its connection with the mankind as well as the spirit.”—Modern Man in Search of Soul, पृ० १४१

फिर रेफिण, Ralph Harper, “There are two sources of solitude and its agony : being cut-off from other men and being cut-off from God” The Seventh Solitude, The John Hopkins Press, Baltimore, Marry Land, America. 1965, पृ० १

विश्व-धर्म के रूप में जैन धर्म-दर्शन की प्रासंगिकता

डॉ० महावीर सरन जैन

आज के विश्व को एक ऐसे धर्म-दर्शन की आवश्यकता है जो उसकी वर्तमान समस्याओं का समाधान कर सके।

आज भौतिक विज्ञानों ने बहुत विकास किया है। उनकी उपलब्धियों एवं अनुसंधानों ने मनुष्य को चमत्कृत कर दिया है। ज्ञान का विकास इतनी तीव्र गति से हो रहा है कि प्रबुद्ध पाठक भी उस ज्ञान से परिचय प्राप्त करने में असमर्थ एवं विवश है। ज्ञान की बाढा-प्रवाहा में विशेषज्ञता का दायरा बढ़ता जा रहा है। एक विषय का विद्वान् दूसरे विषय की तथ्यात्मकता एवं अध्ययन पद्धति से अपने को अनभिज्ञ पा रहा है। हर जगह, हर दिशा में नयी खोज, नया अन्वेषण हो रहा है। प्रतिक्षण अनुसंधान हो रहे हैं। जो आज तक नहीं खोजा जा सका, उसकी खोज में व्यक्ति संलग्न है। जो आज तक नहीं सोचा गया उसे सोचने में व्यक्ति व्यस्त है। जिन घटनाओं को न समझ पाने के कारण उन्हें परात्परब्रह्म के धरातल पर अवस्थ रहस्य मानकर उन पर चिन्तन करना बन्द कर दिया गया था, वे आज अनुसंधेय हो गई हैं। सृष्टि की बहुत सी युक्तियों की व्याख्या हमारे दार्शनिकों ने परमात्मा एवं माया की सृष्टि के आधार पर की थी। उन व्याख्याओं के कारण वे 'परलोक' की बातें हो गयी थी। आज उनके बारे में भी व्यक्ति जानना चाहता है। अन्वेषण की पिपासा बढ़ती जा रही है। आबिष्कार का धरातल अब भौतिक पदार्थों तक ही सीमित होकर नहीं रह गया है। अस्तमूर्त्तों चेतना का अध्ययन एवं पढ़ावा भी उसकी सीमा में आ रही है। पहले के व्यक्ति ने इस सत्सार में कष्ट अधिक भोगे थे। भौतिक उपकरणों का अभाव था। उसने स्वर्ग की कल्पना की। भौतिक इच्छाओं की सहज पूर्ति की कल्पना ही उस लोक की परिकल्पना का आधार थी। आज की प्रगति उन्हीं दिव्यताओं को धरती के अधिक निकट लाने के प्रयास में रत है। पृथ्वी को ही स्वर्ग बना देने के लिए वेताब है।

इतना होने पर भी मनुष्य सुखी नहीं है। यह असंगति क्यों है? वह सुख की तलाश में भटक रहा है। धन बटोर रहा है, भौतिक उपकरण जोड़ रहा है। वह अपना मकान बनाता है। आजीव्यान इमारत बनाने के स्वप्न को पूर्तिमान करता है। फिर मकान सजाता है। सोफा सैट, कान्ची, वातानुकूलित व्यवस्था, महंगे पर्दे, प्रकाश ध्वनि के आधुनिकतम उपकरण एवं उनके द्वारा रचित मोहक प्रभाव। सब कुछ अच्छा लगता है। मगर परिवार के सदस्यों के बीच जो प्यार, विश्वास पनपना चाहिए, उसकी कमी होती जा रही है। पहले पति-पत्नी भावना की ओर से आजीवन बंधने के लिए प्रतिबद्ध रहते थे। दोनों की विश्वास रहता था कि वे इसी घर में आजीवन साथ-साथ रहेंगे। दोनों का सुख-दुःख एक होता था। उनकी इच्छाओं में बुरी 'स्व' न होकर 'परिवार' की थी। वे अपनी व्यक्तिगत इच्छाओं को पूरा करने के बदे अपने बच्चों एवं परिवार के अन्य सदस्यों की इच्छाओं की पूर्ति में सहायक बनना अधिक अच्छा समझते थे। आज की चेतना क्षणिक, संशयपूर्ण एवं तात्कालिकता में केन्द्रित होकर रह गयी है। इस कारण व्यक्ति अपने में ही मिमटाता जा रहा है। सम्पूर्ण भौतिक सुखों को अकेला भोगने की दिशा में व्यग्र मनुष्य अन्ततः अतृप्ति का अनुभव कर रहा है।

भौतिक विज्ञानों के चमत्कारों से भगवान् चेतना को हमें आस्था प्रदान करनी है। निराश एवं संशय मनुष्य को आशा एवं विश्वास की मशाल धमनी है। जिन परम्परागत मूल्यों को तोड़ दिया गया है उन पर दुबारा विश्वास नहीं किया जा सकता क्योंकि वे अविश्वसनीय एवं अप्रासंगिक हो गये हैं। परम्परागत मूल्यों की विडुतियों को गट कर देना ही अच्छा है। हमने नये युग को नये जीवन मूल्य प्रदान करने हैं। इस युग में जो बौद्धिक सफट एवं उत्सर्जन पैदा हुई हैं, हमें समाधान का रास्ता ढूँढना है।

आज विज्ञान ने हमें गति दी है, शक्ति दी है। मध्य हमें धर्म एवं दर्शन से प्राप्त करने हैं। मध्य विहीन होकर दौड़ने से चिन्ही की गति नहीं मिलती।

बैज्ञानिक उपलब्धियों के कारण जिस शक्ति का हमने सहज किया है उसका उपयोग किस प्रकार हो; गति का नियोजन किस प्रकार हो—यह आज के युग की जटिल समस्या है। हमें धर्म एवं दर्शन की ओर देखना होगा।

इसका कारण यह है कि धर्म ही ऐसा तत्व है जो मानव हृदय की असीम कामनाओं को सीमित करने की क्षमता रखता है, उसकी

दृष्टि को व्यापक बनाता है, मन में उभारता, सहिष्णुता एवं प्रेम की भावना का विकास करता है।

कोई भी समाज धर्महीन होकर स्थित नहीं रह सकता। समाज की व्यवस्था, शांति तथा समाज के सदस्यों में परस्पर प्रेम एवं विश्वास का धर्म अंगाने के लिए धर्म का पालन आवश्यक है।

धर्म कोई सम्प्रदाय नहीं है। धर्म का अर्थ है—'बन्ध' 'धारण'—धारण करना। जिन्दगी में जो हमें धारण करना चाहिए—वही धर्म है। हमें जिन नैतिक मूल्यों को जिन्दगी में उतारना चाहिए वही धर्म है।

मन की कामनाओं को नियंत्रित किए बिना समाज रचना सम्भव नहीं है। जिन्दगी में संयम की लगान आवश्यक है।

कामनाओं के नियंत्रण की शक्ति या तो धर्म में है या सामन की कठोर व्यवस्था में। धर्म का अनुशासन 'आत्मनुशासन' होता है। व्यक्ति अपने पर स्वयं नियंत्रण करता है। शासन का नियंत्रण हमारे ऊपर 'पर' का अनुशासन होता है। दूसरे के द्वारा अनुशासित होने में हम विश्वास का अनुभव करते हैं, परतंत्रता का बोध करते हैं, घृष्टन की प्रतीति करते हैं।

माक्स ने धर्म की अवहेलना की है। वास्तव में माक्स ने मध्ययुगीन धर्म के बाह्य आडम्बरों का विरोध किया है। जिस समय माक्स ने धर्म के बारे में विचार किया उस समय उसके चारों ओर धर्म का पालन भरा रूप था। माक्स ने इसी को धर्म का पर्याय मान लिया।

वास्तव में धर्म तो बहु पवित्र अनुष्ठान है जिससे चेतना का शुद्धीकरण होता है। धर्म वह तत्त्व है जिससे व्यक्ति अपने जीवन को चरित्रार्थ कर पाता है। धर्म दिलावा नहीं, प्रशसन नहीं, रुझियां नहीं, किसी के प्रति घृणा नहीं, मनुष्य, मनुष्य के बीच भेदभाव नहीं अपितु मनुष्य में मनुष्यता के गुणों के विकास की दायित्व है, सार्वभौम चेतना का स्तर्षकत्व है।

आज के विश्व के लिये किस प्रकार का धर्म एक दर्शन सार्थक हो सकता है?

मध्य युग में विकसित धर्म एक दर्शन के परम्परागत स्वरूप एवं धारणाओं में आज के व्यक्ति की आस्था समाप्त हो चुकी है। इसके कारण हैं।

मध्ययुगीन चेतना के केन्द्र में 'ईश्वर' प्रतिष्ठित था। हमारा सारा धर्म एवं दर्शन इसी 'ईश्वर' के चारों ओर घूमता था। सम्पूर्ण सृष्टि के कर्ता, पालनकर्ता, संहारकर्ता के रूप में हमने परम शक्ति की कल्पना की थी। उसी शक्ति के अवतार के रूप में, या उसके पुत्र के रूप में या उसके प्रतिनिधि के रूप में हमने ईश्वर, ईसा या अन्नाह को माना। उन्हीं की शक्ति में अपनी मुक्ति का मंत्र मान लिया। स्वर्ग की कल्पना, देवताओं की कल्पना, वर्तमान जीवन की निरर्थकता का बोध, अपने देस एवं अपने काल की माया एवं प्रपंचों से परिपूर्ण अवधारणा आदि बातें हमारे मध्ययुगीन धर्म एक दर्शन के घटक थे। वर्तमान जीवन की मुसीबतों का कारण हमने अपने विगत जीवन के कर्मों को मान लिया। वर्तमान जीवन में अपने श्रेष्ठ आचरण द्वारा अपनी मुसीबतों को कम करने की तरफ ध्यान कम रहा। ईश्वर और मनुष्य के बीच के बिबोलियों ने मनुष्य को सारी मुसीबतों, कष्टों, विपदाओं से मुक्त होकर स्वर्ग, बहिस्त में भोज की जिन्दगी बिताने की राह दिखायी और बताया कि हमारे माध्यम में अपने आराध्यों के प्रति तन, मन, धन से समर्पित हो जाओ—पूर्ण आस्था, पूर्ण विश्वास, पूर्ण निष्ठा के साथ शक्ति करो। तर्क को साधना पथ का सबसे बड़ा शत्रु मान लिया गया।

धर्म की उपर्युक्त धारणायें आज टूट चुकी हैं। विज्ञान ने हमें बुनियाद को समझने और जानने का तर्कवादी रास्ता बताया है। विज्ञान ने यह स्पष्ट किया कि यह विश्व किसी की इच्छा का परिणाम नहीं है। विश्व तथा सभी पदार्थ कारण-कार्य भाव से ब्रह्म हैं। भौतिक विज्ञान ने सिद्ध किया है कि जगत् में किसी पदार्थ का नाश नहीं होता केवल रूपान्तर मात्र होता है। इस धारणा के कारण इस जगत् को पैदा करने वाली शक्ति का प्रश्न नहीं उठता। जीव को उत्पन्न करने वाली शक्ति का प्रश्न नहीं उठता। विज्ञान ने शक्ति के संरक्षण के सिद्धान्त में विश्वास जगाया। पदार्थ की अनवरतता के सिद्धान्त की पुष्टि की। समयकालीन वास्तव्य अस्तित्ववादी दर्शन ने भी ईश्वर का निषेध किया। उसने यह माना कि मनुष्य का जगत् ईश्वर नहीं है। मनुष्य वह है जो अपने आपकी बनाता है।

इस प्रकार अर्द्ध मध्ययुगीन चेतना के केन्द्र में 'ईश्वर' प्रतिष्ठित था वही आज की चेतना के केन्द्र में 'मनुष्य' प्रतिष्ठित है। मनुष्य ही सारे मूल्यों का स्रोत है। वही सारे मूल्यों का उपादान है। आज के मनुष्य के लिए ऐसा धर्म एक दर्शन ब्यवस्थायित करना होगा जो 'ईश्वरवादी' नहीं होगा, साम्यवादी नहीं होगा। उसके विधानात्मक घटक होंगे—(१) मनुष्य, (२) कर्मवाद की प्रेरणा, (३) सामाजिक समता।

आज के अस्तित्ववादी दर्शन में, विज्ञान के द्वारा प्रतिपादित अवधारणाओं में तथा साम्यवादी शासनव्यवस्था में कुछ विचार-प्रत्यय समान हैं।

(१) सीने ईश्वरवादी नहीं हैं। ईश्वर के स्थान पर मनुष्य स्थापित है।

(२) सीने भाष्यवादी नहीं हैं। कर्मवादी तथा पुनर्जागरणवादी हैं।

(३) सीने में मनुष्य की जिन्दगी को सुखी बनाने का सत्कल्प है।

अस्तित्ववादी दर्शन में व्यक्तिगत स्वातंत्र्य पर जोर है तो साम्यवादी दर्शन में सामाजिक समानता पर। इन समान एवं विषम विचार-प्रणयों के आधार पर क्या नये युग का बर्ण एवं दर्शन निमित्त किया जा सकता है ?

हम देखते हैं कि विज्ञान ने स्थिति दी है। अस्तित्ववादी दर्शन ने स्वातंत्र्य चेतना प्रदान की है, साम्यवाद ने विषमताओं को कम कराने पर बल दिया है फिर भी विषम मे सघर्ष की भावना है, अवांति है; शस्त्रों की स्पर्ष एवं होड़ है, जिन्दगी ने हैवानियत है। फिर यह सब क्यों ?

इसका मूल कारण है कि इन तीनों ने सघर्ष को मूल मान लिया है। साधनवाद वर्गसघर्ष पर आधारित है। विज्ञान मे जगत्, मनुष्य एवं यंत्र का संघर्ष है। अस्तित्ववाद व्यक्ति एवं व्यक्ति के अस्तित्व वृत्तों के मध्य सघर्ष, भय, घृणा आदि भावों की उद्भावना एवं प्रेरणा मानता है।

आज हमें मनुष्य को चेतना के केन्द्र मे प्रतिष्ठित कर उसके पुरुषार्थ और विवेक को जागृत कर, उसके मन मे सृष्टि के समस्त जीवो एवं पदार्थों के प्रति अपनत्व का भाव जगाना है, मनुष्य एक मनुष्य के बीच आत्म-मुत्पत्ता की ज्योति जगानी है जिससे परस्पर समझ-धारी, प्रेम, विश्वास पैदा हो सके। मनुष्य को मनुष्य के खतरे से बचाने के लिए हमें अधुनिक चेतना सम्पन्न व्यक्ति को आस्था एवं विश्वास का सम्यक् प्रदान करना है।

प्रश्न उठता है कि हमारे दर्शन एवं बर्ण का स्वरूप क्या हो ?

हमारा दर्शन ऐसा होना चाहिये जो मानव मात्र को सन्तुष्ट कर सके, मनुष्य के विवेक एवं पुरुषार्थ को जागृत कर उसको शान्ति एवं सौहार्द का अमोघ भण्ड दे सके मे सक्षम हो। इसके लिये हमें मानवीय मूल्यों की स्थापना करनी होगी, सामाजिक बंधुत्व का वातावरण निमित्त करना होगा, दूसरों को समझने और पूर्वाग्रहों से रहित मन स्थिति मे अपने को समझाने के लिये तत्पर होना होगा, साम्यवाद के स्वान पर कर्मवाद की प्रतिष्ठा करनी होगी, उन्मुक्त दृष्टि से जीवनीपयोगी दर्शन का निर्माण करना होगा। बर्ण एवं दर्शन का स्वरूप ऐसा होना चाहिये जो प्राणीमात्र को प्रभावित कर मके एवं उसे अपने ही प्रयत्नों के बल पर विकास करने का मार्ग दिखा सके। ऐसा दर्शन नहीं होना चाहिये जो आदमी, आदमी के बीच दीवारें खड़ी करके चले। धर्म और दर्शन को आधुनिक लोकतन्त्रात्मक शासन-व्यवस्था के आधार-भूत जीवन मूल्यों—स्वतंत्रता, समानता, विधेय बंधुत्व तथा आधुनिक वैज्ञानिक निष्कर्षों का अविरोधी होना चाहिये।

जैन दर्शन : आत्मानुसंधान का दर्शन .

‘जैन’ साम्प्रदायिक दृष्टि नहीं है। यह सम्प्रदायो से अतीत होने की प्रक्रिया है। सम्प्रदाय मे बधन होता है। यह बधनों से मुक्ति होने का मार्ग है। ‘जैन’ शाश्वत जीवन पद्धति तथा जड़ एवं चेतन के ‘रहस्यों को जानकर आत्मानुसंधान की प्रक्रिया है।

जैन दर्शन : प्रत्येक आत्मा की स्वतंत्रता की उद्घोषणा :

भगवान महावीर ने कहा—‘पुंरित ! तुममेव तुम मित ।’

पुरुष तू अपना मित्र स्वयम् है। जैन दर्शन मे आत्मा के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए कहा गया है — ‘अप्या कता-विकता य दुहाय य सुहाय य’ आत्मा ही दुःख एवं दुःख का कर्ता या विकर्ता है। यानी कोई बाहरी शक्ति आपको नियमित, संचालित नहीं करती, प्रेरित नहीं करती। आप स्वयं ही अपने जीवन के ज्ञान मे, चरित्र से उच्चतम विकास कर सकते हैं। यह एक कान्तिकारी विचार है। इसकी यदि हम आधुनिक जीवन-सन्दर्भों के अनुरूप व्याख्यायित कर सकें तो निश्चित रूप मे विषय के मेरे समस्त प्राणी जो धर्म और दर्शन से निरन्तर दूर होते जा रहे हैं, इन्से जुड़ सकते हैं।

भगवान् महावीर का दूसरा कान्तिकारी एवं वैज्ञानिक विचार यह है कि मनुष्य जन्म से नहीं अपितु आचरण से महान् बनता है। इस सिद्धान्त के आधार पर उन्होंने मनुष्य समाज की समस्त दीवारों को तोड़ फेंका। आज भी मनुष्य और मनुष्य के बीच खड़ी की गयी बिलने प्रकार की दीवारें हैं, उन सारी दीवारों को तोड़ देने की आवश्यकता है। यदि हम यह मान लेते हैं कि “मनुष्य जन्म से नहीं आचरण से महान् बनता है।” तो जो अतिथित विष है, समाज की शान्ति मे एक प्रकार का जो जहर घुला हुआ है, उसको हम दूर कर सकते हैं। जो पड़ा हुआ वर्ग है उसे निश्चित रूप से इसको सैद्धान्तिक रूप से ही नहीं अपितु डमे अपने जीवन मे आचरण की दृष्टि से भी उतारना चाहिये।

प्रत्येक व्यक्ति परमात्मा बन सकता है

प्रत्येक व्यक्ति साधना के आधार पर इतना विकास कर सकता है कि देवता लोग भी उसको नमस्कार करते हैं। ‘देवा वितं नमसन्ति वत्स बन्धु समायोगे।’ महावीर ने ईश्वर की परिकल्पना नहीं की; देवताओं के आगे झुकने की बात नहीं की अपितु मानवीय

महिमा का जोरदार समर्पन करते हुए कहा कि जिस साधक का मन धर्म में रमण करता है उसे देवता भी नमस्कार करते हैं। व्यक्ति अपनी ही जीवन-साधना के द्वारा इतना उच्चस्तरीय विकास कर सकता है कि आत्मा ही परमात्मा बन सकती है।

जैन तीर्थंकरों का इतिहास एवं उनका जीवन से पृथ्वी पर उतरने का क्रम नहीं अपितु पृथ्वी से ही आकाश की ओर जाने का उपक्रम है। नारायण का नर शरीर धारण करना नहीं है अपितु नर का ही नारायण बनना है। वे अवतारवादी परम्परा के पोषक नहीं अपितु उदारवादी परम्परा के तीर्थंकर थे। उन्होंने अपने जीवन की साधना के द्वारा, प्रत्येक व्यक्ति को यह प्रमाण दिया, उसे यह विचार्य दिलाया कि यदि वह साधना कर सके, राग-द्वेष को छोड़ सके तो कोई ऐसा कारण नहीं है कि वह प्रगति न कर सके। जब प्रत्येक व्यक्ति प्रगति कर सकता है, अपने ज्ञान और साधना के बल पर उच्चतम विकास कर सकता है और तत्फल: कोई किसी की प्रगति में न तो बाधक है और न साधक तो फिर सचचं का प्रश्न ही कहा होता है? इस तरह उन्होंने एक सामाजिक वर्णन दिया।

प्रत्येक जीव में आत्म शक्ति

सामाजिक समता एवं एकता की दृष्टि से श्रमण परम्परा का अप्रतिम महत्व है। इस परम्परा में मानव को मानव के रूप में देखा गया है; बणों, सम्प्रदायों, जाति, उपजाति, भाषों का लेबल विपकाकर मानव-मानव को भाटने वाले दर्शन के रूप में नहीं। मानव महिमा का जितना जोरदार समर्पन जैन दर्शन में हुआ है वह अप्रतिम है। भगवान् महावीर ने आत्मा की स्वतन्त्रता की प्रजातन्त्रात्मक उद्घोषणा की। उन्होंने कहा कि समस्त आत्मायें स्वतन्त्र हैं। जिसचित किसी एक द्रव्य तथा उसके गुणों एवं पर्यायों का अन्य द्रव्य या उसके गुणों और पर्यायों के साथ किसी प्रकार का कोई सम्बन्ध नहीं है।

इसके साथ-साथ उन्होंने यह बात कही कि स्वरूप की दृष्टि से समस्त आत्मायें समान हैं। अस्तित्व की दृष्टि से समस्त आत्मायें स्वतन्त्र हैं, भिन्न-भिन्न हैं किन्तु स्वरूप की दृष्टि से समस्त आत्मायें समान हैं। मनुष्य मात्र में आत्म-बन्धित है। शारीरिक एवं मानसिक बन्धनताओं का कारण कर्मों का भेद है। जीवन अपने ही कारण से ससारी बना है और अपने ही कारण से मुक्त होगा। व्यवहार से बंध और मोक्ष के हेतु अन्य पदार्थों को जानना चाहिए किन्तु निश्चय से वह जीव स्वयं मोक्ष का हेतु है। आत्मा अपने स्वयं के उपायित कर्मों से ही बन्धती है। आत्मा का दुःख स्वकृत है। प्रत्येक व्यक्ति अपने ही प्रायस से उच्चतम विकास भी कर सकता है।

जैन दर्शन में आत्मायें अनन्तानन्त हैं तथा परिणामी स्वरूप हैं किन्तु चेतना स्वरूप होने के कारण एक जीवात्मा अपने रूप में रहते हुए भी ज्ञान के अनन्त पर्यायों का ग्रहण कर सकती है।

स्वरूप की दृष्टि में सभी आत्मायें समान हैं। जीव के सहज गुण अपने मूल रूप में स्थित रहते हैं। पुरुषार्थ के परिणामस्वरूप छुट्टि-अछुट्टि की मात्रा घटती-बढ़ती रहती है।

आत्मतुल्यता तथा सामाजिक समता

भगवान् ने समस्त जीवों पर मैत्रीभाव रखने एवं समस्त सत्तार को समभाव से देखने का निर्देश दिया। 'श्रमण' की व्याख्या करते हुए उसकी मार्फतता ममस्त प्राणियों के प्रति समदृष्टि रखने में बतलायी। समभाव की साधना व्यक्ति को धमन बनाती है।

भगवान् ने कहा कि जाति की कोई विशेषता नहीं; जाति और कुल से ज्ञान नहीं होता। प्राणी मात्र आत्मतुल्य है, इस कारण प्राणियों के प्रति आत्मतुल्य भाव रखो; आत्मतुल्य समझो, सबके प्रति मैत्री-भाव रखो, समस्त सत्तार को समभाव से देखो। समभाव के महत्व का प्रतिपादन उन्होंने यह कहकर किया कि कार्य महापुरुषों ने इसे ही धर्म कहा है।

आचार्य मन्मतभद्र ने भगवान् महावीर के उपदेश को 'सर्वोदयतीर्थ' कहा है। आत्मतुल्यता की चेतना के विकास होने तथा समभाव की आराधना से व्यक्ति सहज रूप से धार्मिक हो जाता है। अहिंसा, अपरिग्रह एवं अनेकतावाद जीवन के सहज आचरण की भूमिकाएँ हो जाती हैं।

अहिंसा : जीवन का विधानात्मक मूल्य एवं भाव दृष्टि

भगवान् महावीर ने अहिंसा शब्द का व्यापक अर्थ में प्रयोग किया—मन, वचन, कर्म से किसी को पीड़ा न देना। यहाँ आकर अहिंसा जीवन का विधानात्मक मूल्य बन गया।

महावीर ने अहिंसा के प्रतिपादन द्वारा व्यक्ति के चित्त को बहुत गहरे से प्रभावित किया। उन्होंने सत्तार से प्राणियों के प्रति आत्मतुल्यता-भाव की जागृति का उपदेश दिया, जन्म एवं म्रित सभी प्राणियों पर समभाव की दृष्टि रखने का शासनाद किया।

जब व्यक्ति सभी को समभाव से देखता है तो राग द्वेष का विनाश हो जाता है। उसका चित्त धार्मिक बनता है। रागद्वेष हीनता धार्मिक बनने की प्रथम सीढ़ी है। इस कारण उन्होंने कहा कि भव्यात्माओं को चाहिये कि वह समस्त सत्तार को समभाव से देखें। किसी को

जीन सत्य चिन्तन : आधुनिक संदर्भ

प्रिय और किसी को अप्रिय न बनाए। शत्रु अब्बा मित्र सभी प्राणियों पर समभाव की दृष्टि रखना ही अहिंसा है।

समभाव एवं आत्मसुखता की दृष्टि का विकास होने पर व्यक्ति अहिंसक अपने आप हो जाता है। इसका कारण यह है कि प्राणी मांस जीवित रहने की कामना करने वाले हैं। सबको अपना जीवन प्रिय है। सभी जीव जीना चाहते हैं, मरना कोई नहीं चाहता। जब सभी प्राणियों को दुःख अप्रिय है तो किसी भी प्राणी को दुःख न पहुँचाना ही अहिंसा है। अहिंसा केवल निवृत्तिपरक साधना नहीं है, यह व्यक्ति को सही रूप में सामाजिक मानने का असौख्य भ्रम है।

अहिंसा के साथ व्यक्ति की मानसिकता का सम्बन्ध है। इस कारण महावीर ने कहा कि अमृतत आत्मा अहिंसक है। एक कृपक अपनी क्रिया करते हुए यदि अनजाने में जीव हिंसा कर भी देता है तो भी हिंसा की भावना उनके साथ जुड़ती नहीं है। भले ही हम किसी का वध न करें, किन्तु किसी के वध करने के विचार के जन्मने ही उसका सम्बन्ध मानसिकता में सम्पूक्त हो जाता है।

इसी कारण कहा गया है कि रामद्वेष का अप्रादुर्भाव अहिंसा एवं उसका प्रादुर्भाव हिंसा है।

हिंसा से पाशविकता का जन्म होता है, अहिंसा से मानवीयता एवं सामाजिकता का। दूसरों का अनिष्ट करने की नहीं, अपने कल्याण के साथ-साथ दूसरों का भी कल्याण करने की प्रवृत्ति में मनुष्य को सामाजिक एवं मानवीय बनाया है। प्रकृति से वह आदमी है, मैतिकता जोश के संस्कारों में उसमें मानवीय भावना का विकास कर उसके जीवन को सार्थकता प्रदान की है।

जब मनुष्य पशु जीवन जीता होगा तो रात दिन अपने अस्तित्व के लिए सघर्ष करना होगा। व्यक्तिमान निर्बल का वध कर देता होगा। विजयी होकर भी उनके जीवन में अनिश्चयात्मकता रहती होगी। जिस दिन दो व्यक्तियों ने आपस में मित्रक परस्पर सद्भाव एवं प्रेम से रहने की बात मीठी उसी दिन परिवार एवं समाज की संरचना की आधारभूत नैयाम हुई। उस प्रकार अहिंसा व्यक्ति के चित्त को सामाजिक बनाती है।

अहिंसा से अनुप्राणित प्रवृत्तयः अपरिग्रह

अहिंसा के साथ ही जुड़ी हुई भावनाएँ हैं अपरिग्रहवाद एवं अनेकानुवाद। परिग्रह से आसक्ति एवं ममता का जन्म होता है। अपरिग्रह वस्तुओं के प्रति महत्त्वहीनता का नाम है। जब व्यक्ति अहिंसक होता है, रामद्वेष रहित होता है तो स्वयमेव अपरिग्रहवादी हो जाता है। उसकी जीवन दृष्टि बदल जाती है। भौतिक-पदार्थों के प्रति आसक्ति समाप्त हो जाती है। अहिंसा की भावना ने प्रेरित व्यक्ति अपनी आवश्यकताओं को उन्नीची मात्र तक बढ़ाता है, जिसमें किसी अन्य प्राणी के हितों को आघात न पहुँचे।

बहुत अधिक उत्पादन मात्र करने से ही हमारी सामाजिक समस्याएँ नहीं मूलान्न सकती। हमें व्यक्ति के चित्त को अन्दर से बदलना होगा। उसकी कामनाओं, इच्छाओं को सीमित करना होगा तभी हमारी बहुत सारी सामाजिक समस्याओं को मूलभूत आ मकेगा।

ऐसा नहीं हो सकता कि कोई सामाजिक प्राणी सम्पूर्ण पदार्थों को छोड़ दे। किन्तु हम अपने जीवन को इस प्रकार में डाल सकते हैं कि पदार्थ हमारे पास रहे किन्तु उनके प्रति हमारी आसक्ति न हो, हमारा ममत्व न हो।

समाज में इच्छाओं को संयमित करने की भावना का विकास आवश्यक है। उसके बिना मनुष्य को शांति प्राप्त नहीं हो सकती। 'पर कल्याण' की चेतना व्यक्ति को इच्छाओं को लगाम लगाती है तथा उसमें त्याग करने की प्रवृत्ति एवं अपरिग्रही भावना का विकास करती है।

परिग्रह की वृत्ति मनुष्य को अनुदार बनाती है उसकी मानवीयता को नष्ट करती है। उसकी लालसा बढ़ती जाती है। वन निष्पा एवं अर्थ-नोचुपता ही उसका जीवन-नियम हो जाता है। उसकी जिनगी पाशविक क्रौर्यता के राने पर बढ़ना आरम्भ कर देती है। इसके दुष्परिणामों को भगवान् महावीर ने पहचाना था। उन्नीच कारण उन्होंने कहा कि जीव परिग्रह के निमित्त हिंसा करता है, अमृत्य बोलता है, चोरी करता है, मैथुन का सेवन करता है और अन्यधिक मूर्च्छा करता है। परिग्रह को भटाने से ही हिंसा, अमृत्य, अस्तेय एवं कुशील इन चारों पर रोक लगती है।

परिग्रह के परिमाण के लिए 'सयम' की माधना आवश्यक है। 'सयम' पारलौकिक आनन्द के लिए ही नहीं, इस लोक के जीवन को सुखी बनाने के लिए भी आवश्यक है। आधुनिक युग में पाश्चात्य जगत् ने स्वच्छन्द मौलाना एवं निर्बाध इच्छा तृप्ति की प्रवृत्ति के कारण तथा व्यक्ति की स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के नाम पर जो सयमहीन आचरण किया उसका परिणाम क्या हुआ? जीवम की लक्ष्यहीन, सिद्धान्त-हीन, मूल्य विहीन स्थिति एवं निर्बाध भोगों में निरत समाज की स्थिति क्या है? उनके पास पैसा है, घन दौलत है, साधन हैं किन्तु फिर भी जीवन में सयम, विश्वास, अतृप्ति, विलुप्ता एवं कुआये हैं। हिप्पी सम्प्रदाय क्या इसी प्रकार की सामाजिक स्थितियों का परिणाम नहीं है?

वैचारिक ग्रहिता : अनेकान्तवाद

अहिंसक व्यक्ति आग्रही नहीं होता। उसका प्रयत्न होता है कि वह दूसरों की भावनाओं को ठेस न पहुंचावे। वह सत्य की तो खोज करता है, किन्तु उसकी कथन शैली में आग्रह एवं प्रेम होता है। अनेकान्तवाद व्यक्ति के अहंकार को सकुओरता है। उसकी आत्यन्तिक दृष्टि के सामने प्रश्नवाचक बिज्ञ लगाता है। अनेकान्तवाद यह स्थापना करता है कि प्रत्येक पदार्थ में विविध गुण एवं धर्म होते हैं। सत्य का सम्पूर्ण साक्षात्कार सामान्य व्यक्ति द्वारा एकदम सम्भव नहीं हो पाता। अपनी सीमित दृष्टि से देखने पर हमें वस्तु के एकांगी गुण-धर्म का ज्ञान होता है। विभिन्न कोणों से देखने पर एक वस्तु हमें भिन्न प्रकार की लग सकती है तथा एक स्थान से देखने पर भी विभिन्न दृष्टियों की प्रतीतियां भिन्न हो सकती हैं।

१६ फरवरी, १९८० को सूर्यग्रहण के अवसर पर काल के एक ही क्षण भारतवर्ष के विभिन्न स्थानों पर व्यक्तियों को सूर्यग्रहण के समान दृश्य की प्रतीति नहीं हुई। कागवार, रायचूर एक पुरी आदि स्थानों में जिस क्षण सूर्यग्रहण हुआ जिसके कारण पूर्ण अंधरा छा गया, वहीं बम्बई में सूर्य का ८५ प्रतिशत भाग, दिल्ली में ५८ प्रतिशत भाग तथा श्रीनगर में ५७ प्रतिशत भाग दिखाई नहीं दिया।

भारतवर्ष में ही सूर्यग्रहण के आरम्भ एवं समाप्ति के समय में भी अन्तर रहा। कागवार में सूर्यग्रहण मध्याह्न २-१७-२० बजे आरम्भ हुआ तो भुवनेश्वर में २-४२-१५ पर तथा कागवार में ४-५२-१० पर समाप्त हुआ तो भुवनेश्वर में ४-५९-३५ पर। पूर्ण सूर्यग्रहण की अवधि रायचूर में २ मिनट ४१ सेकंड रही तो भुवनेश्वर में यह अवधि केवल ४६ सेकंड की ही रही।

‘स्याद्वाद’ अनेकान्तवाद का समर्थन उपादान है, तबों को व्यक्त कर सकते हैं प्रणाली है, सत्य कथन की वैज्ञानिक पद्धति है।

मिथ्या ज्ञान के बन्धनों को दूर करके स्याद्वाद ने ऐतिहासिक भूमिका का निर्वाह किया, एकात्मिक चिन्तन की सीमा बतलायी। आग्रहों के दायरे में सिमटे हुए मानव की अन्धेरी कोठरों में अनेकान्तवाद के अन्ततः लक्षण सम्पन्न सत्य-प्रकाश से आलोकित किया जा सकता है। आग्रह एवं अग्रहिण्यता के बल दरवाजों को स्याद्वाद के द्वारों खोलकर अहिंसावादी रूप में विविध दृष्टियों एवं सम्बन्धों से उन्मुक्त विचार करने की प्रेरणा प्रदान की जा सकती है।

यदि हम प्रज्ञातात्मक युग में वैज्ञानिक पद्धति में सत्य का साक्षात्कार करना चाहते हैं तो अनेकान्त से दृष्टि लेकर स्याद्वादी प्रणाली द्वारा कर सकते हैं, विचार के धरातल पर उन्मुक्त चिन्तन तथा आग्रह, प्रेम एवं सहिष्णुता की भावना का विकास कर सकते हैं।

दस प्रकार विद्व-धर्म के रूप में जैन धर्म एवं दर्शन की आधुनिक युग में प्रासंगिकता को आज व्याख्यायित करने की महती आवश्यकता है। यह अनुग्रह एवं समाज दोनों की समस्याओं का अहिंसात्मक समाधान है। यह दर्शन आज की प्रजातन्त्रात्मक शासन-व्यवस्था एवं वैज्ञानिक सापेक्षवादी चिन्तन के भी अनुकूल है। आदमी के भीतर की अज्ञाति, उद्धेग एवं मानसिक तनावों को यदि दूर करना है तथा अन्ततः मानव के अस्तित्व को बनाये रखना है तो जैन दर्शन एवं धर्म की मानव की प्रतिष्ठा, प्रत्येक आत्मा की स्वतन्त्रता तथा प्रत्येक जीव में आत्म-शक्ति की स्थापना की विद्व के सामने रचना होगी। जैन धर्म एवं दर्शन मानव-मात्र के लिए समान मानवीय मूल्यों की स्थापना करता है। सापेक्षवादी सामाजिक सत्यतात्मक व्यवस्था का चिन्तन प्रस्तुत करता है, पूर्वाग्रह रहित उदार दृष्टि से एक-दूसरे को समझाने और स्वयं को नृणाशन-ज्ञानने के लिए अनेकान्तवादी जीवन-दृष्टि प्रदान करता है, समाज के प्रत्येक सदस्य को समान अधिकार एवं स्व-प्रयत्न से विकास करने का साधन जुटाना है।

अनेकान्तवाद, सत्य और अहिंसा

पहले मैं मानता था कि मेरे विरोधी अज्ञान में हैं। आज मैं विरोधियों को प्यार करता हूँ क्योंकि अब मैं अपने को विरोधियों की दृष्टि से देख सकता हूँ। मेरा अनेकान्तवाद, सत्य और अहिंसा इन युगल मिश्रान्तों का ही परिणाम है।

— महात्मा गांधी, हरिजन, २१ जुलाई, १९४६ से उद्धृत

श्रमण संस्कृति की विश्व मानवता को देन

श्री श्रीकृष्ण पाठक

श्रमण संस्कृति-कितनी शीलमयी, कितनी करुणामयी, कितनी समतामयी, त्यागमयी, मानवतामयी, कोमलता, विनय और अनु-रागमयी है कि मैं उसके हृदय में, उसके अंतरतम में जितनी गहराई तक प्रवेश करता हूँ उसे पूर्वापेक्षा अधिक मैं अधिक सुंदर, अधिक से अधिक मंगलमय, शांतिमय और मुक्तिमय पाता हूँ और वह भी मेरे व्यक्तित्व, कृतित्व एवं अस्तित्व के रोम-रोम में गहराई तक प्रविष्ट होती हुई मुझे निरंतर हर पल, हर क्षण प्रभावित करती हुई मानव के महान् चरणों तक पहुँचा देती है और मैं वहां मनुष्य मा अपने आपको विश्व-मानवता के चरण-कमलों में पूर्ण नत, पूर्ण समर्पित तथा उनकी बदना, उनकी अभ्यर्चना करता हुआ पाता हूँ - मेरे ऊपर इस प्रकार का प्रभाव डालने वाली केवल यह श्रमण-संस्कृति ही है - जो मेरा सर्वोपरि आराध्य है और जिसका मैं अनुगामी, उपासक एवं आराधक हूँ। मैं उसके सुंदर-सुंदर, कोमल-कोमल और लोक पावन नीरों से पूरी तरह घायल हूँ फिर भी मुझे पीडा की नहीं आनन्द की अनुभूति होती है।

मैंने चिंतन, मनन एवं अनुशीलन के पश्चात् यह पाया है कि विश्व-मानवता के जितनी समीप श्रमण-संस्कृति है उतनी दूसरी नहीं। अखिल मानव सृष्टि का जो कल्याण श्रमण-संस्कृति की सरस एवं पुनीत सरिता में अवगाहन करने में हो सकता है वैसा कहीं और आकर मज्जन करने से नहीं।

मानव की सनातन एवं सावत पीडा, उसकी व्यवस्था, उसका करुण-रूढ़न, उसके अभावों की अपाह्न शील, मामलों एवं श्रमों के अति कोमल ? अति महान् ? कर-कमलों से वीरभत्सा, भयकरता और नम्रता के साथ सम्पादित होने वाला मानव का बोधण, उत्पीडन और उन्मूलन जितना अधिक श्रमण-संस्कृति के प्रवर्तकों एवं उन्नायकों को दिखाई दिया उतना मेरी विनम्र दृष्टि में किसी अन्य को नहीं। मानव के अधिकारों की लाशों के डेर देखकर जितने व्यक्ति, विचलित एवं विगर्हित श्रमण-संस्कृति के धारक हुये उतना कोई अन्य, शायद, नहीं।

श्रमण-संस्कृति-धारकों के सर्वमान्य प्रतिनिधि, बहुभूत, बहुचर्चित, सर्वशत तथा सामान्य से सामान्य व्यक्ति की आत्मा में प्रति-ष्ठित भगवान् महावीर तो मानव अधिकारों का हृदय एवं मानव की पीडा को देखकर अस्मरुप रूप से आन्दोलित, पीडित एवं दुःखी हुये। उनके लिए गोमया की तुलसीदास की निम्नान्तिक पंक्तियाँ पूर्णतः मार्थक प्रतीत होती हैं :-

संत हृदय नबनीत समाना ।

कहा कबिन सं कहइ न जाना ॥

निज परिताप इबं नबनीता ।

पर दुख दुकी संत सुपुनीता ॥

महावीर की दृष्टि में, महावीर के अस्तित्व में, महावीर के हृदय में, उनकी आत्मा में अधिक क्या कहूँ, महावीर के रोम-रोम में, उनकी नींद और भूख तक में समा गई थी, प्रविष्ट हो गई थी, छा गई थी नहीं, धूँली, भूमी, बहरी, निराश्रित, अनाथ और रोती और बिलसती हुई मानवता।

महावीर ने मानव की विपन्नावस्था, उसकी दुर्दशा एवं उसकी पूर्ण अधिकार-हीन-स्थिति पर यंभीर चिंतन किया और निष्कर्ष निकाला कि इस निरीह, दीन-हीन मानव के साथ समरमता स्थापित किये बिना इसका उद्धार होने वाला नहीं, इसका कल्याण होने वाला नहीं, इसको इसके अधिकार वापस मिलने वाले नहीं अतः उन्होंने इस ससार के समस्त भोगों, प्रलोभनों, सम्पदाओं, सुखों एवं सुविधाओं को सदा-सर्वदा के लिए तिलांजलि दे दी और वैसे ही हो गये जैसा था उनका धन-भूमि-सबन तथा अधिकार-हीन मानव।

महावीर को यह पक्की अनुभूति हो गई थी कि मानव के अधिकारों का हनन उन दानवों ने किया है जिनके मन में धन-सचय भूमि-संचय, सुख-संचय, पद-संचय एवं अधिकार-संचय (परिसह) की भावनायें गहराई तक चुली हुई हैं साथ ही जिनके लिए अपनी उप-रोक्त उपलब्धियों के संरक्षण एवं सर्वधन की प्रक्रिया में क्रूरतम, अचन्यतम हिंसा करना, भीषणतम, निष्ठुरतम अपराध करना दैनिक जीवन की एक सरलतम बात हो गई है।

महावीर ने जब और भी सूक्ष्मता के साथ दन मानव-अधिकार-हस्ताओं (आततायियों) का नख से थिल तक अवलोकन किया तब उन्हें ऐसी प्रतीति हुई कि ये सब तो अब मानव भी नहीं रह गये अर्थात् मनुष्य का कोई भी सुन्दर लक्षण इनमें शेष नहीं रह गया है अतः उन्होंने तर्क किया कि मानव अधिकारों की पुनर्स्थापना इनके साथ कठोर एवं क्रूर व्यवहार के द्वारा न करते हुये कोमल एवं अक्रूर व्यवहार के द्वारा करना अधिक श्रेयस्कर रहेगा—इस तरह के व्यवहार में इनका भी कायाकल्प होगा और सर्व-अपहृत मानव के समस्त मूल्यवान् एवं आवश्यक अधिकार भी उसे प्राप्त हो जायेंगे और इस तरह मानव-अधिकारों के सौम्य युद्ध की विजयश्री भी प्राप्त होगी।

अस्तु, महावीर ने अधिकार-सम्पन्न एवं अधिकार-शून्य वर्गों के मध्य टकराव की स्थिति का निर्माण न करते हुये, वर्ग-विद्वेष एवं वर्ग-संघर्ष की शरण में न जाते हुए तत्कालीन समय समाज को एक पूर्ण इकाई के रूप में देखते हुए साथ ही साथ समाज के प्रत्येक घटक को लक्ष्य में रखते हुये मन, वाणी और कर्म की अहिंसा, प्रत्येक वस्तु के सचय-मोह का त्याग, अपने से भिन्न के अस्तित्व एवं अधिकारों की स्वीकृति, हर प्रकार के त्याग और बलिदान की नैयागी तथा दूसरों की समस्त नृटी हुई वस्तुओं से मुक्ति प्राप्त करने का विचार और इस तरह एक नये युग, एक नये समाज के निर्माण का मकल्प जिसके मूल में “जिसे और जीने दो” का उदार सिद्धान्त प्रतिष्ठित हो—आदि बिन्दुओं के मधुर, कोमल और आत्मोपनिषत्पूर्ण उपदेश का मार्ग निश्चित किया तथा मानव-अधिकारों की पुनर्प्राप्ति एवं स्थापना का अपना अभियान स्वयं वीतराग होकर, निर्विकार होकर प्रारम्भ किया।

मानव-अधिकारों की स्थापना के अपने इस अभियान में उन्हें स्वयं अनेक प्रकार के कष्ट, घातनायें और पीड़ायें सहनी पड़ी, अवर्णनीय कठिनाइयों का सामना करना पड़ा किन्तु वे कभी भी न तो क्रुद्ध हुये, न क्षुब्ध हुये और न ही विचलित, परिणामतः उनके अभियान को विरल-व्यापी विजय श्री प्राप्त हुई तथा बड़े-बड़े शोषक, उन्मीडक और वैभव-विजेता उनके कमल-कोमल तथा मोक्ष-दायक चरणों में दबकत नत हो गये साथ ही साथ भारतवर्ष का सामान्य मानव भी उनकी शरण में आकर पूर्णतः आश्रयस्त एक कष्ट-मुक्त हो गया।

इस तरह हम देखते हैं कि श्रमण-संस्कृति ने मानव-अधिकारों की पुनर्स्थापना करके मानव की जो सेवा की है, उसके जीवन में जो युगान्तर स्थापित किया है, उसका जो कायाकल्प और कल्याण किया है तथा उसे अपरिग्रह, अहिंसा और अनेकान्त आदि के नैसर्गिक एवं दैवीयमान रत्न प्रदान करके उसका जो उपकार किया है वह सम्पूर्ण वसुन्धरा में एक बेजोड़ बात है।

अन्तु, यदि हम सब हृदय से यह चाहते हैं कि सम्पूर्ण मानव-समाज सामोपाय सुखी रहे तथा उसके प्रिय अधिकार अपनी अव्यक्ति दशा में उमी के पास रहें तो हमें श्रमण-संस्कृति को बिना किसी हिचक के, बिना किसी विलम्ब के, बुद्ध श्रद्धाभास के साथ अंगीकार कर उसे व्यक्ति-व्यक्ति तक पहुंचाना चाहिये क्योंकि मानव के लिये जो ममता श्रमण-संस्कृति के रोम-रोम में व्याप्त है वह शायद मा को छोड़कर और कभी भी प्राप्त नहीं होगी।

आत्मशुद्धि का कोटी : तपस्या

वाग्म ने बुद्ध आत्म-स्वरूप को पकड़ कोई अपने आपको बुद्ध परमात्मा भ्रम में मान बैठे तो जन्म-मरण व्याधि से छूट नहीं सकता, इसके लिए तो उसे तपस्या का श्रम करना पड़ेगा। सोने की शुद्धि केवल कहने या समझ लेने से नहीं हुआ करती उसके लिए तो अग्नि पर तपाने का कठिन परिश्रम भी करना पड़ता है।

- भुवि श्री विद्यानंद, विगम्बर जैन साहित्य में बिकार, दिल्ली, १९६४, पृ० ८ से उद्धृत

जैनधर्म की विश्व को मौलिक देन : एक चिन्तन

डॉ० कस्तूर चन्द 'सुमन'

सांसारिक स्थिति को देखते हुए सम्प्रति यही अनुभव किया जा रहा है, कि मसारा धान्ति का पिपायु है। उसकी पिपाया-धान्ति असह्यस्थिति से है और अभयस्थिति का मुलाधार दिखाई देती है सुरक्षा, जिसका मद्भाव प्रेमस्थित है, जिस प्रेम या हार्दिक स्नेह को हम अहिंसा कहकर पुकारते हैं, और उसे धार्मिक स्वरूप प्रदान करते हैं।

जैनधर्म में अहिंसात्मक-भावों का अंकन जीवरक्षार्थ किया गया है। जीव हितैषी होने के कारण वे सर्व-प्राण्य हो गए हैं। वैदिक और बौद्धादि अन्य धर्मों में निर्देशित अहिंसा की अपेक्षा जैनधर्म की अहिंसा में "मर्वे सवस्तु मुनिव मर्वे सन्तु निरामया" के सर्वाधिक भावों का अंकन दिखाई देता है। सूर्यास्त के पश्चात् ओजन-पानादि न करना, पानी छानकर पीना आदि क्रियाएँ जीवसुरक्षा-प्रधान अहिंसा धर्म की ही प्रतीक हैं।

अहिंसा प्रधान धर्मों में जैनधर्म उत्कृष्टोक्ति का धर्म माना गया है। ८म धर्म में जीव-हत्या की बात तो बहुत दूर है, जीव-हत्या की कल्पना को भी महापाप की सजा दी गई है। अहिंसा धर्म के अनुयायी हिमक-भाव न मन में बिचारते हैं, न वचन में उच्चारते हैं और न ही किसी को ऐसे निन्द्य कर्म हेतु प्रोत्साहित करते या आज्ञा देते हैं।

अहिंसा का मार्मिक रहस्योद्घाटन करते हुए, यथा धीवरकर्मकी कष्टकर जैनधर्म ने ही सभवतः सर्वप्रथम यह कहा था कि हिंसा-भावों से युक्त धीवर भले ही हिंसा न करे किन्तु हिंसागत पाप से अनिष्ट नहीं रह पाता है, जबकि कृपक हिंसा करने हुए भी हिंसा-यत्न भाव न होने के कारण हिंसा-दोषों से अनिष्ट बना रहता है।

इसी प्रकार सूक्ष्म विश्लेषण करते हुए जैनधर्म ने ही सभवतः सर्वप्रथम यह उद्घोषणा की थी कि अग्नि, जल, वायु, वनस्पति और पर्वतों में भी आत्मा निवास करती है, वे नचेतन हैं तथा उनमें भी मनुष्यों के समान दुःखानुभूति होती है। अतः इन्हें भी पीड़ित नहीं करना चाहिए।

जीविका के सबंध में भी जैनधर्म का चिन्तन अनूठा ही है। इस धर्म से उपदेश दिया गया है कि श्रावकों को अपनी आजीविका मनुष्यकर्मरहित से करनी चाहिए। इसमें यही अर्थ फलित होता है कि जैनधर्म चाहता है कि जैन भ्रमर फूल को हानि पहुँचाए बिना ही पराग का पान करता है, वैसे ही जीवों को बिना कष्ट दिए सभी को अपनी आजीविका अर्जित करनी चाहिए।

इस प्रकार अहिंसात्मक सूरमातिसूक्ष्म रूप में जैना चिन्तन जैन धर्म में प्रस्तुत किया गया है, वैना अन्यत्र नहीं है। इतर धर्मों में प्रेमोपदेश अवश्य उपलब्ध है, परन्तु उसका सबंध केवल मनुष्यों से दर्शाया गया है, मनुष्येतर जीवों की उपेक्षा की गई है। अन्य धर्मों में एक ओर दया को धर्म का मूल दर्शाया गया है तो दूसरी ओर यज्ञादि-मन्त्रों के उपयोग दकर विरोधाभास भी उत्पन्न कर दिया गया है, जबकि जैन धर्म में ऐसे भाव कहीं भी नहीं दर्शाए गए हैं। सर्वत्र एक रूपता ही सबंध में प्राप्त होती है।

जैन धर्म का ही प्रभाव था जो कि जीव-दया से प्रेरित होकर भगवान् महावीर ने पशु बलिहारी यज्ञादि का अपने जीवन काल में कसर कसर विरोध किया था, और "जियो और जीने सो" का नारा बुलन्द कर अहिंसा-धर्म की ओर समाज को आकृष्ट किया था। बीसवीं सदी के महान् सत महात्मा गांधी ऐसे ही अहिंसा के पुजारी थे। अहिंसा धर्मों में जैन धर्म ने ही प्रस्तुत की। यही कारण है कि यह वाक्य आज जैन धर्म का पर्यायवाची नाम माना जाने लगा है।

इस प्रकार अहिंसात्मक चिन्तन जैन धर्म की विश्व के लिए एक ऐसी मौलिक देन है, जिसमें न केवल मनुष्यों को बल्कि मनुष्येतर सभी धान्ति पिपायु जीवधारियों को गान्ति प्राप्त हो सकेगी। सामारिक मरणभय दूर हो सकेगा और जीवन जी सकेगी सभी सुख और धान्ति पूर्वक।

जैन धर्म की द्वितीय मौलिक देन है मत्प्य। बौद्ध-धर्म में चार आर्य सत्त्वों के रूप में जैसा सत्य का विभाजन किया गया है, जैन

धर्म में ऐसी कोई सत्य-संबन्धी विभाजन देखा परिपक्वित नहीं होती है। इस धर्म में सत्य का तात्पर्य केवल सत्य बोलेने मात्र से नहीं है। यहाँ सत्य का तात्पर्य ऐसे सम्भाषण से होता है जिसमें सुन्दरता और मधुरता का समावेश रहता है। कहने का तात्पर्य यह है कि हित-मित-प्रिय गुणों से पूर्ण होने पर ही कथन में सत्यता कही जावेगी। अथवा सत्य का हितमित प्रिय होना परमावश्यक है।

ऐसे सत्य के लिए समा, निर्मयता और निरलोभा जैसे गुणों का सद्भाव जीवन में आवश्यक है क्योंकि क्रोध, भय, और लोभा-वस्था में सत्य का पालन नहीं हो पाता है। संस्कृत के विद्वानों ने भी हितं मधोहारि क बुद्धं बभूवः कहकर हित-मित-प्रिय गुणों की ओर ही संकेत किया है और परोक्ष रूप से उक्त अभिमत को ही मान्यता प्रदान की है।

ऐसे सत्यान्वेषी सासारिक कष्ट से भयभीत नहीं होते हैं। आत्म कल्याणार्थ सिद्धि के लिये जीवनमापन करते हुए आगे बढ़ते हैं तथा सत्य को समझ कर वे जीवन में किया रूप में उसे परिणत करते हैं। सत्यावस्था मुनिजन यही कारण है कि निर्मयता पूर्वक विचरते हैं। क्योंकि वे स्वहित तो करने ही हैं परन्तु जीवहित का भी पूर्ण ध्यान रखते हैं। सत्य की यथार्थता के दर्शन मुनियों में ही होते हैं।

जैन धर्म में समझाये गए जीवाजीवाधिक सत्त तत्त्वों की यथार्थता का बोध ही सत्य प्रतीत होता है क्योंकि तत्त्व-बोध में जीव का कल्याण निहित है, जो कि सत्य का एक अंग है। मत्स्यावरण अनुभव में आता है कि बहुत कठिन है, फिर भी सत्य यह ही है कि सत्य जाने पहुँचाने बिना जीव को शान्ति की उपलब्धि नहीं है। ऐसे कल्याणकारी सत्य का गहराई से निरूपण कर आदर्श प्रस्तुत करना जैन धर्म की द्वितीय मौलिक देन है।

सदाचारण सबंधी चिन्तन इस धर्म की तृतीय विशेषता है। सदाचारिता पर इतर धर्मों की अपेक्षा इस धर्म में अधिक बल दिया गया है। इस हेतु इस धर्म में अनेक ऐसे नियम एक आधार सबंधी तथ्यों का समावेश किया है तथा उनको गहराई में प्रवेश कर बारीकी से विचार करते हुए पच-महाव्रत-अहिंसा, सत्य, अम्येय, ब्रह्मचर्य, और अपरिग्रह का अतिवारी सहित वर्णन कर सामाजिक व्यवस्था एवं शान्ति बनाये रखने में महत्त्वपूर्ण योगदान किया है। ये महाव्रत मनसा-वाचा-कर्मणा पालनीय बताये गए हैं।

सदाचारिता के लिए जैन धर्म ने जीवन में—धामा, तपस्यता, सौजन्यता, सत्य, स्वच्छता, आत्म सत्य, पवित्रता, त्याग, अपरिग्रह तथा ब्रह्मचर्य गुणों का समावेश आवश्यक बताया है, तथा प्रत्येक को धर्म कहा है। सामायिक, प्रतिक्रमण, व्रतोपवास जैसे उपाय भी दर्शाये गए हैं जिनसे कि सदाचारिता में स्थिरता बनी रहती है।

डॉ० विद्याधर महाजन ने स्पष्ट शब्दों में अपनी कृति प्राणीन भारत का इतिहास (१९७३ ई०) के पृष्ठ १७४ में लिखा है कि "जीवन की पवित्रता की दृष्टि में जैन धर्म, बौद्ध धर्म की अपेक्षा पर्याप्त आगे रहा है।" इस कथन से यह अर्थ निष्पन्न होता है कि जीवन की पवित्र बनाने में अन्य धर्मों की अपेक्षा जैन धर्म ने अधिक गहराई से चिन्तन प्रस्तुत किया है तथा समाज को सदाचारण की ओर प्रेरित कर तदनुकूल आचरण बनाये रखने की महती आकांक्षा प्रकट की है। इससे यह स्पष्ट है कि सदाचारण के अभाव में सामाजिक अशान्ति उत्पन्न होती है और पच-पग पर समाज कष्ट का अनुभव करना है। जत कहा जा सकता है कि कल्याणकारी सदाचारण संबंधी उक्त निदमादि का गम्भीर चिन्तन जैन धर्म की मौलिक देन है, जो नियम सामाजिक सुख-शान्ति के लोभ प्रमाणित हुए हैं।

चतुर्थ मौलिक देन है जैन धर्म की विश्व के लिए उसकी कर्म व्यवस्था, आत्मा और ईश्वर के संबंध में विचार। कर्मिक व्यवस्था का निर्माण कर जैन धर्म ने एक कल्याणकारी भूमिका का निर्वाह किया है। सुख-दुःख, जीवन-मरण, रूप-रंग, जाति-कुल, आदि स्वकृत कर्मों के फल दर्शाये गए हैं। जीवन में प्राण विन्य-बाधाएँ तथा ज्ञान-दर्शनदि साना-असाता कर्म जनित फल हैं। प्रत्येक प्राणी को इन्हें अनिवार्य रूपेण भोगना पड़ता है।

जैन धर्म बुद्धि आत्मा के अस्तित्व में विश्वास करता है तथा उसकी यह मान्यता है कि प्रकाश की भांति इसका अस्तित्व होता है। यही सुख-दुःख का अनुभव करती है और यह शरीर में पुनर्क है तथा अजर, अमर, अकूपी, अनित्य है। इस धारणा से यह और प्रमाणित हो गया है कि जिन कर्मों का फल दुःख प्रयाय में प्राप्त नहीं हो सकता है, वह फल आगामी पर्याय में भोगना पड़ेगा।

इसी प्रकार ईश्वर को जैन धर्म ने मान्यता दी है किन्तु ईश्वर को कर्त्तृ-हता के रूप में स्वीकार नहीं किया है। सुख-दुःख दाता भी नहीं माना है। इस धर्म में ईश्वर को शीतरागी कहा गया है। यही कारण है कि ईश्वर पूजा में क्या अथवा क्षमा के लिए हम धर्म में याचना निर्दिष्ट नहीं की गयी है। ईश्वर को तत्पुत्री, सामारिक बन्धनों से मुक्त बताया गया है।

ऐसा कहकर जैन धर्म ने, देवी देवताओं को प्रमत्त करने के लिए यज्ञादि में या विविध रूप से जीव-बध किए जाने या बलि चढ़ाये जाने से उत्पन्न पाप-फल भोगने में अपने अनुयायियों को बचाकर धार्मिक सूक्ष्म ब्रह्म का परिचय दिया है तथा इतर धर्मों के समस्त जीव हितैषी भावना को प्रस्तुत किया है।

ऐसी ईश्वर सबंधी धारणा में स्वावलम्बन की भावना का निर्माण होता है तथा हीन भावनाओं का विनाश होता है। धार्मिक भेद को भी प्रथम नहीं मिल पाता है। ममानता की भावना उदित होती है। इतर सामाजिक बुराईया भी उत्पन्न नहीं हो पाती है।

यदि यह मान्यता बनी रहती कि ईश्वर पापों की क्षमा कर सकता है, असद् कर्म जितन फल से बचा सकता है तो निश्चित ही आलस्य प्रवृत्तियों को प्रश्रय मिलता, अज्ञान के गते से पड़े रहने की ही प्रकृति बनी रहती और असद् प्रवृत्तियों की पुनरावृत्ति में भी ऐसे लोग संकुचित न होते; फलस्वरूप सामाजिक-प्रशान्ति को प्रश्रय मिलता, परन्तु जैन धर्म की ईश्वर सबकी मान्यता में यह प्रमाणित कर दिया है कि ऐसी धारणाएँ दुःखोत्पादक हैं।

मनुष्य अपना कल्याण करने के लिए स्वतंत्र है। पूजा अर्चना-आराधना कर अपने भावों को निर्मल बनाया जा सकता है और निर्मल भावों द्वारा निस्पृही बनकर, कायादिक भावों को जीतकर, निर्विषयी होकर वीतरागी साधना में वह कर्मजित दुःखों का अन्त कर सकता है, यह उसकी आकांक्षा सामर्थ्य तथा विवेक पर आश्रित है—“नर चाहे नर बना रहे, या बन जाये नारायण,”

इस प्रकार ‘स्वावलम्बन’ की भावना को जन्म देना जैन धर्म के महान् चिन्तन का परिणाम है, यह भावना विश्व के लिए जैन धर्म की मौलिक देन कही जा सकती है, क्योंकि मुक्त, सतर्क, हितैषी ऐसा महान् चिन्तन अन्य धर्मों में न के बराबर ही उपलब्ध है,

ज्ञान की प्रधानता और मुक्ति की साधना—चिन्तन के अनुक्रम में जब हम ज्ञान और मुक्ति की साधना के सबंध में विचार करते हैं तो साधना के विविध रूप विचारायी देते हैं। साधन हेतु बौद्ध धर्म में जैगे मध्यम मार्ग की खोज की गई वैसे ही अन्य धर्मों में भी साधना के सरलतम मार्ग को निर्दिष्ट कर जन समूह को आकृष्ट किया। परन्तु जैन धर्म ने किसी भी प्रकार न केवल साधना के क्षेत्र में अपितु अपने मौलिक सिद्धान्तों में भी कभी कोई परिवर्तन नहीं किया। साधना के जैने कठोर नियमों का जैन धर्म ने उल्लेख किया है, वैसे कठोर शारीरिक कष्टदायी नियमों का इतर धर्मों में समावेश नहीं किया गया है। निरमादि की कठोरता ही प्रधान कारण थी जो कि जैन धर्म कल्याणकारी धर्म होते हुए भी लोकधर्म न बन सका और भारतीय सोमाओं में ही सीमित रह गया। कठवी मृणकारी शेषज के समान फिर भी यह धर्म विवेकवानों के बीच बना रहा है और यही कारण है कि आज भी उन धर्म का यथावत् उत्तिष्ठ विद्यमान है।

जैन धर्म निवृत्ति प्रधान धर्म है। वीतरागता इस धर्म की आत्मा है। साधना भी वीतरागतामयी है। वीतरागता का ही प्रभाव है जो कि इस धर्म में बाह्यदम्बर को किसी भी प्रकार से प्रश्रय नहीं मिल सका है, और अन्य तत्त्वदर्शियों को भी यह प्रभावित कर सका है। जैन धर्म से प्रभावित होने के कारण ही सभ्यत साधु कबीर इस धर्म की आलोचना करने में असमर्थ रहे प्रतीत होते हैं। उन्हे इतर धर्मों के समान इस धर्म में ऐसी कोई बुराई समझ में नहीं आई जिसका कि वे समाज में उल्लेख करते। यथार्थ में यह धर्म बाह्य नग्नता को जितना महत्त्व देता है उससे कहीं अधिक वह आन्तरिक भावों को महत्त्वपूर्ण समझता है। यही कारण है कि अन्तराधर विचारों, भावनों तथा शारीरिक विचरण पर नियन्त्रण रखते हुए भावों में वीतरागता का ना ना ही साधना की मफनता का मूलाधार इस धर्म में बताया गया है।

ज्ञान का महत्त्व प्रतिपादित करते हुए बताया गया है कि साधना का प्रधान साधन ज्ञान ही है। यह ज्ञान श्रद्धा के साध-माद्य ही उत्पन्न होता है। ज्ञान ही एक ऐसा साधन है जिमुक्ति पूर्वक जिसकी साधना में महज ही कमी का विनाश किया जा सकता है। अनुभव में भी यही आता है कि सद्ज्ञानी सहज ही त्याग्य वस्तुओं को त्याग्य समझकर त्याग कर देना है जबकि आज्ञानी त्याग्य समझते हुए भी मोहाधीन होकर वस्तुओं का परित्याग नहीं करता है। यदि किसी प्रकार विषजता वय न्याग भी दे तो उसकी प्राप्यता बनी ही रहती है जो कि दुःख का मूल कारण कहा गया है।

ज्ञान ही एक ऐसा साधन है जिसके होने ही किया भी तबन्तुपर परिणत होनी है। मनसा वाचा-कर्मणा एक होना ही ज्ञान होने का प्रतीक है। यह ज्ञान इन्द्रियों और मन की महायता में तथा तर्क द्वारा प्राप्त किया जाता है। जब धर्मों का आशिक प्रभाव मट हो जाता है तो अर्थापमान, तथा जब ईर्ष्या, घृणादि का नाश हो जाता है तब मन-परम्य ज्ञान होता है। और जब सभी कर्मबन्धन मट हो जाते हैं तब तीनों लोकों के परित्याग नही करता है। एक मास ज्ञान कराने वाला केवल ज्ञान उत्पन्न होता है। यथार्थ में सम्यक् ज्ञान यही है। जो चरित्र हमें बन्धन से छुड़ाता है वह सम्यक्चारित्र कहा जाता है। इस दर्शन-ज्ञान-चरित्र को ‘स’ धर्म में रत्नत्रय मजा दी गई है और जिसे मुक्ति का मार्ग बताया गया है, जो मुक्ति अनन्त आनन्द का धाम सुखों का मझार है।

इस प्रकार ज्ञान की महत्ता प्रतिपादित कर विवेक बुद्धि उत्पन्न करने का प्रयास किया गया है। हितार्हित का ज्ञान कराने वाला विवेक ही है जिसके अभाव में जीव दुःख मार्ग में पड़ा हुआ है। और विवेक ही ऐसा साधन है जो असद् प्रवृत्तियों में मनुष्य को लौटा सकता है। तथा समाज में शान्ति स्थापित कर सकता है।

ऐसी अनुपम निधि की महत्ता प्रतिपादित करना जैन धर्म की एक विशेषता है। यदि मुक्ति को असीम सुखों का मझार न कहा गया होता तो उसकी प्राप्ति के लिए कौन प्रयत्न करता। इसी प्रकार यदि ज्ञान में उसकी प्राप्ति का साधन न बताया गया होता तो जब समूह उसकी ओर आकर्षित न होता जिसके अभाव में विवेक लुप्तता रहती और विवेक के अभाव में अमद् प्रवृत्तियों में पड़कर यह मनुष्य न केवल सामाजिक शान्ति भंग करता अपितु स्वयं की शान्ति भी भंग कर बैठता।

जैन धर्म की अनेकान्त और स्पष्टाद-दृष्टियाँ भी उसकी मौलिक देन है। ये ऐसी दृष्टियाँ हैं जिनसे विवाद का सहज ही

निपटारा जा सकता है। विवादास्पद तथ्यों के प्रति समाधान की उपलब्धि भी सहज हो गई है।

इस प्रकार जैन धर्म एक वैज्ञानिक, जीव-कल्याणकारी एवं समाज सुधारवादी, विवेकाश्रित धर्म प्रतीत होता है। इसके द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त अन्धे से तथा अन्य धर्मों से पृथक् महत्त्व रखते हैं। इस धर्म की वैज्ञानिक मौलिकता ही प्रधान कारण है जो कि राब्या-श्रय प्राप्त न होने पर भी इस धर्म का स्थायित्व बना हुआ है। और ऐसे समाज से वह गौरवान्वित है जो सुखी और समृद्ध है। तथा समृद्धता से जो स्वयं के विवेकवान् होने का प्रमाण दे रही है।

धर्म की व्याख्या करते हुए बताया गया है कि "धर्म वह है जो सभीचीन अर्थात् वादी प्रतिवादियों द्वारा निराबाधित हो, कर्म-बन्धनों का विनाशक हो, और जीवों को जो बन्धन के दुखों से निकालकर उत्तम सुख की ओर ले जावे।" इस धार्मिक व्याख्या से भी यही प्रतीत होता है कि जैन धर्म ही एक ऐसा धर्म है जो निष्पृही एवं जीव हितैषी है, जिसे धर्म सच्चा ही जा सकती है। जीवकल्याण की सर्वोपरि भावना इस धर्म की महत्त्वपूर्ण एवं मौलिक देन है। अतः शान्त्वर्थे यही धर्म आवश्यक प्रतीत होता है।

धन का सदुपयोग

अन्यायोपाजितं विसं वसवर्षाणि तिष्ठति ।

प्राप्ते त्वेकादशे वर्षे संपूर्णं च विनश्यति ॥

अन्याय से कमाया हुआ धन केवल दस वर्ष तक स्थिर रहता है और ग्यारहवाँ वर्ष प्रारम्भ होते ही वह संपूर्ण नष्ट हो जाता है। इसलिए अन्यायपूर्वक धन कमाकर उसके चार भाग करने चाहिए। पहला भाग दान-धर्म से स्वयं करें, दूसरा कुटुम्बियों के पालन-पोषण में, तीसरा आपत्तिकाल के लिए कहीं सुरक्षित रूप से रख दें तथा चौथा भाग व्यापार में लगाना चाहिए। दम प्रकार का नियम बनाकर धर्मात्मा श्रावकों को धर्म सचय करते रहना चाहिए। धर्म करने से हमारा धन कभी नहीं घटता। वह नौ दिन प्रतिदिन बढ़ता ही जाता है। कहा भी है कि—

प्यासे बली के पिये घटे न सरिता नीर ।

धर्म किए बल ना घटे जो सहाय जिन नीर ॥

अर्थात् जिस प्रकार पक्षियों के पानी पीने से सरिता का नीर कम नहीं होता, उसी प्रकार जिनसेवर भगवान् की धारण लेकर धर्म करने से धन कभी नहीं घटता। धन दीनत क्षणमय है। वह किसी के पास स्थिर होकर नहीं रहने वाला नहीं है। जिस प्रकार पानी के बुल-बुल बरमात में उठते हैं और बोझी ढेर बाद में नष्ट हो जाते हैं उसी प्रकार हमारा धन-पदार्थ क्षणिक है—

बोलत पाय न कोणिए सपने में अभिमान ।

बंवल जल दिन बारि को ठाऊं न रहत निदान ॥

ठाऊं न रहत निदान जियत जन में यश लोभ ॥

मोठे बचन सुनाय विनय सब हो को को ॥

— आचार्य श्री देशभूषण, उपदेशमार्गसंग्रह, कोथली, १९७६, पृ० १३६, १४६, १६७ से उद्धृत

आधुनिक युग में जैन सिद्धान्तों की उपयोगिता

डॉ० विमल कुमार जैन

भारतवर्ष में महात्माविषयो से दो सस्कृतिया प्रमुख रही है— वैदिक सस्कृति और श्रमण सस्कृति। वैदिक सस्कृति का मूलभार प्रारम्भ में सृष्टि वैभव से चमत्कृत हो ईश्वर के प्रति माधुर्य प्रकृतिपरक रहा। अतः कर्मकाण्ड की प्रधानता रही। तदनन्तर एकान्तवासी आरम्भ्य ऋषियों ने चिन्तन को महत्त्व देकर ज्ञान का वैभव व्यक्त किया और कालान्तर में इन दोनों ने जनमानस को भक्ति की ओर प्रेरित किया। पुनः विरोध को सामंजस्य से बदलने के लिए उनका मनःबल हुआ। यह प्रक्रिया वेद, आरण्यक, उपनिषद्, दर्शन शास्त्र एवं पुराणों का अवलोकन कर सहज समझ में आ जाती है। इससे भिन्न श्रमण सस्कृति प्रारम्भ में ही निवृत्ति परक रही, जिसमें आत्म गुण उपयोग अर्थात् ज्ञान को साध्य मानकर भक्ति एवं क्रिया को साधन माना गया।

ये दोनों सस्कृतिया प्रारम्भ से ही एक-दूसरे को प्रभावित करती रही है। जैन निवृत्ति ने वैदिक विचार धारा को और वैदिक भक्ति ने जैन चिन्तन को प्रभावित किया। जैन धर्म शाश्वत सिद्धान्तों पर आवृत्त है अतः एक सनातन विचारधारा है। इन सिद्धान्तों का सर्व-प्रथम विवेचन आदि तीर्थंकर श्री ऋषभदेव ने किया था। तदुपरान्त चौबीसवें तीर्थंकर महावीर ने पूर्वं बाईस तीर्थंकरों ने अपने समय में इनका प्रतिपादन किया, वैदिक ग्रन्थों में ऋषभदेव के अतिरिक्त अजितनाथ एवं नेमिनाथ आदि का उल्लेख भी है तथा ऋषभदेव को तो अवतार माना गया है। अन्त में उन सिद्धान्तों का निरूपण आज से लगभग पच्चीस सौ वर्ष पूर्व भगवान् महावीर ने किया, जो धर्म शास्त्रों में उपलब्ध है।

भगवान् महावीर श्रमण सस्कृति के प्रमुख उन्मायक थे। उनके समय में छ महात्मा और थे, जो श्रमण सस्कृति के प्रवक्ता थे। पुरण काश्यप मन्वन्ति गोशाल, अजित नेश कम्बल, प्रकुषकात्यायन, सजय बेलटिठमुख और गौतम बुद्ध। परन्तु उनमें से आज केवल भगवान् बुद्ध की वाणी ही ग्रन्थों में सग्रहीत है और विश्व के अनेक देशों में प्रचारित है।

भगवान् महावीर ने जैन सिद्धान्तों का निरूपण किया था, वे किसी वर्ग विशेष में सम्बद्ध न होकर सार्वभौमिक एवं सार्वकालिक थे अतः कृपमण्डूकता की परिधि में परे 'जनहिताय' थे। यही कारण है कि वे जितने उम्र समय उपयोगी थे, आज भी हैं और भविष्य में भी सदा रहेंगे।

महावीर की ममकालीन परिस्थितिया सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक दृष्टि से बड़ी विपमनापूर्ण थी। समाज में ब्राह्मणों की प्रमुखता थी, राजनीति समाज एवं शिक्षा आदि के संचालक थे ही थे। शासक क्षत्रिय अवश्य थे परन्तु मन्त्री, राजगुरु, राजवैद्य और राजज्योतिषि पदों पर वे ही आसीन थे। यद्यपि वे विद्वान् होते थे, उनसे त्याग भी था किन्तु ऊच-नीच के भेदभाव में उनका बहुत हाथ था। शासक उन्हीं के संकेत पर चलते थे। उन्हीं के कारण कर्मकाण्ड का अत्यधिक प्रचार था अतः यज्ञ प्राय हुआ करते थे, जिनसे पशु बलि तो साधारण थी ही, नरवलिषा भी दी जाती थी। मध्यम और निम्न वर्ग आर्थिक विपमता से घुट रहा था तथा सभी समाज अनेक अधिकारों से वंचित था।

भगवान् महावीर ने उन भयंकर परिस्थितियों में भूक पशुओं और निम्नहाथ लोगों की आह मूनी, आर्थिक विपमता के भार से दबे मध्यम एवं निम्न वर्ग की दुःखस्था को देखा तथा म्रियों की दयनीय स्थिति पर दुष्टिग्रात किया तो उनकी आत्मा कराह उठी और वे क्रान्तिपूत के रूप में समाज में समक्ष आये तथा उन्होंने महामत्तल का उपदेश दिया। सबन हाथों को इन बुराईयों का उन्मायक मानकर उन्होंने आध्यात्मिक ज्ञान द्वारा ही इन्हें दूर करने का निर्णय लिया और वे त्यागी तपस्वी तथा ज्ञानी बनकर इस कार्य में अग्रसर हुए। महात्मा बुद्ध ने भी इसी मार्ग को अपनाया परन्तु कालान्तर में अपनी भिन्न सारणी द्वारा उन्होंने इस लक्ष्य के सम्पादन में प्रयत्न किया।

यहां जैन धर्म के उन उपयोगी सिद्धान्तों पर प्रकाश डालना आवश्यक है जिनका तात्कालिक परिस्थितियों को देखकर जनहित के लिए भगवान् महावीर ने प्रतिपादन किया था और जो उम्र समय की भांति आज भी उतने ही उपयोगी हैं। जनहित के लिए सर्वप्रथम

आवश्यक है हवन प्रवृत्ति का प्ररित्याग और इसके लिए अनिवार्य है सत्य, सन्तोष, सयम और त्याग का ग्रहण तथा दृष्टिकोण में उदारता । ये ही है सुदृढ़ समाज के लिए रामबाण औषधियाँ, जिनके बिना विद्वत् की कोई प्रणाली न स्वस्थ हो सकती है और न पुष्ट । इसीलिए उन्होंने पाँच व्रतों का सुविस्तृत विवेचन किया तथा दृष्टि की व्यापकता पर बल दिया ।

ये पाँच व्रत हैं अहिंसा, सत्य, अस्तेय (अचोरेय), ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह । दृष्टि की व्यापकता या उदारता को उन्होंने अनेकान्त या स्याद्वाच संज्ञा दी । अहिंसा परमो धर्मः अहिंसा को परम धर्म इसलिए कहा गया क्योंकि शेष उसके आचरण पर स्वयं अनुगमन करते हैं । अहिंसक की दृष्टि भी उदार हो जाती है । इसीलिए अहिंसा जैन दर्शन का सर्वाधिक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है ।

अहिंसा : समता: एवं विद्वद धान्ति :

अहिंसा की घुरी समतातत्त्व पर घूमती है । आचार्य श्री कुन्दकुन्द ने अहिंसा की व्याख्या इस प्रकार की है—

कुसत्रोणिजोबधमग्न-आषाढं सुभाषकमजीवापं ।

तयैसारम्भणिसम-परिणामो होइ पदमबधं ॥

अर्थात् कुल, योनि और मार्गणा आदि ढाग जीवों के स्थानों को जानकर भेदभाव के बिना उनमें आरम्भ दृष्टि से हटना अहिंसा है । इससे स्पष्ट है कि समस्त प्राणियों के समभाव अहिंसा का आधार है ।

धर्मणो के लिए जहाँ हिंसा का पूर्णतः वर्जन है, वहाँ सामाजिक के लिए लोकव्यवहार के पालनार्थ कुछ मर्यादाएँ हैं । वह साधारण को दण्ड दे सकता है । उसके लिए स्म्यून रूप में अहिंसा का पालन आचार्य उमास्वामी के शब्दों में इस प्रकार हो सकता है —

मैत्रीप्रमोद काकष्यभाष्यव्यापि च-

सत्यगुणाधिकः कित्थमात्ता ऽविषयेषु ।

अर्थात् मज्जननों के प्रति मैत्री, गुणों जनों के प्रति प्रमोद भाव किलष्ट प्राणियों के प्रति काकष्य और विरोधवृत्ति वालों के प्रति भाष्यमभाव (उदासीनता) रखना ।

ससार के समस्त विप्लवों का मूल ग्राह्य है । दृष्ट के प्रति राग और अनिष्ट के प्रति द्वेष क्रोध, मान, माया, लोभ, ईर्ष्या एवं भास्वद आदि दुर्भावनाओं को प्राणियों में जन्म कर देते हैं और ये विचार हिंसा के लिये प्रेरणा देते हैं । इन्हीं के बसीभूत होकर व्यक्ति स्वार्थ से अन्ध हो जाता और वह अन्य व्यक्तियों के प्रति अहित की बात सोचता है, अपशब्द कहता है, प्रतिशोधवश छेदन-भेदन एवं भरण-भारण करता है, असत्य बोलता है, चोरी चम करता है, बलात्कार तथा घात तक कर डालता है और घन धान्य—क्षौपादि का अधिकाधिक सग्रह कर दूसरे को उनके अधिकार में बचित करना चाहता है । इनके परिणाम स्वल्प ही वह भयकर जूटमार, अग्निकाण्ड और मुडों का कारण बनता है । इस प्रकार वह विषय के लिए एक महान् सकट का कारण होता है । अतः विद्वद धान्ति के लिए अहिंसा अनिवार्य है । महाभारत में तो इसीलिए अहिंसा को परम धर्म, परम तप और परम सत्य ही नहीं, धर्म का प्रवर्तक भी माना है—

अहिंसा परमो धर्मः अहिंसा परमं तपः ।

अहिंसा परमं सत्यं, ततो धर्मं प्रवर्तते ॥

यह विश्वविविध एक तथ्य है कि सर्व प्रथम भगवान् महावीर ने ही अहिंसा का विशद विवेचन किया और उसका व्यापक प्रभाव विद्वत् के समस्त धर्म, दर्शन एवं साहित्यों पर पड़ा । महात्मा बुद्ध स्वयं आरम्भ में जैन दीक्षा लेकर त्यागी बने थे और भगवान् महावीर के समकालिक एवं समअंगीय होकर उनके द्वारा प्रतिपादित अहिंसा एवं मोक्ष मार्ग से प्रभावित हुए थे । उन्होंने मज्झिम निकाय में भगवान् महावीर के इस मार्ग की प्रशंसा भी की है । महाभारतादि वेदानुयायी धर्मों में भी अहिंसा का प्रक्षय जैन अहिंसा के प्रभाव का ही परिणाम है । क्योंकि उनमें पूर्व वैदिक धर्म में यज्ञादि अनुष्ठानों में हिंसा मान्य थी । आगे चलकर ईसाई और मुस्लिम धर्म भी इस प्रभाव से अछूते नहीं रहे । बाइबल में तो यहाँ तक कहा गया है कि यदि कोई व्यक्ति तुम्हारे गाल पर थपड़ मारे तो दूसरा गाल और कर दो । कुरान में भी स्वाल स्थान पर रहम का गुणमान है, अल्लाह सबसे बड़ा रहिम है ।

इनके अतिरिक्त विश्व के बड़े-बड़े दार्शनिक साहित्यकार एक नेता भी इससे प्रभावित हुए बिना न रहे । सर्वश्री टालस्टाय, रोम्मो रोसा एवं महात्मा गांधी आदि इसके ज्वलन्त उदाहरण हैं । महात्मा गांधी ने तो अहिंसात्मक सत्याग्रह में ही विश्व की महान् धान्ति अंग्रेजी सत्ता को भारत से निकल जाने के लिए विवश कर दिया ।

(अहिंसक व्यक्ति असत्य का आचरण नहीं कर सकता, दूसरों के पदापं और अधिकारों को नहीं छीन सकता, वासनावश अवाचार की प्रवृत्ति से अकेला और अधिक परिग्रह के लिए विधि-विच्छेद कार्य न करेगा वरन् उदार हो समाज एवं राष्ट्र की सहायता करेगा । इस

प्रकार अहिंसक के आधार मे सत्य, बर्बोस, बहुधर्म्य और अपरिग्रह की भावना स्वयं आ जाती है। इसीलिए अहिंसा को परम धर्म कहा है तथा विषय शान्ति का प्रमुख कारण माना है।

अपरिग्रहः सर्वोदय एवं समाजवाद :

पाच बतों मे जनहित के लिए अपरिग्रह का बड़ा महत्त्व है। यों तो अहिंसा का पानन करने वाला अपरिग्रह का पालन न्यूनाधिक रूप में करेगा ही तो भी समाज मे विषमता दूर करने के लिए जीवन मे इसका आचरण अत्यावश्यक है।

भगवान् महावीर के समय से जैन धर्म को निग्रन्ध धर्म भी कहा गया है। शन्य या शन्य मे तात्पर्य परिग्रह से है। अतः परिग्रह-त्याग की महिमा होने से इसे निग्रन्ध सत्ता गई। परिग्रह को भूच्छा भी कहते हैं क्योंकि ग्रहण मे आमन्त्रि होती है और वही प्रगाढ़ होकर भूच्छा का रूप धारण कर लेती है। मालव परिग्रह वश निजालम्भभाव को भूल जाता है और परभाव मे लीन हो जाता है अतः वह स्वार्थवश जन, समाज एवं राष्ट्रहित की चिन्ता नहीं करता वरन् अशान्ति के कारण उदृता रहता है।

संग्रह की भावना वश व्यक्ति झूठ बोलता है, चोरी करता है, कम तोलता है -- नागता है, छलकपट करता है, धोखा देता है, षड्यन्त्र रचता है, हत्याये करता और यहा तक कि वह भीषण युद्ध भी करता है। अतः यदि समाज से इन दोषों को दूर करना है और विषमता हटकर समता लानी है तो परिग्रह की भावना को समत करना आवश्यक है, इसे मर्यादित करना होगा। जैन दर्शन के अनुसार व्यक्ति को अपनी आवश्यकता से अधिक इच्छ, धन-धान्य और भूमि आदि की समाज एवं राष्ट्र को सौंपना होगा। इसी का नाम समाजवाद है और इसी मे सर्वोदय निहित है।

साम्यवाद के महान् व्याख्याता कार्ल-मार्क्स ने साम्यवाद की परिभाषा करते हुए लिखा है कि मानव समाज मे निर्धनता एक अभिशाप है। जब तक समाज मे विषमता रहेगी, शांति नहीं होगी और जब तक सम्यक्ति एवं सुख-साधनों का कुछ लोगों के हाथों मे एकाधिकार है तब तक विषमता रहेगी अतः विद्वद शान्ति एवं सुख समृद्धि के लिए यह एकाधिकार समाप्त होना चाहिए यही तो अपरिग्रह है। परन्तु आज के साम्यवाद मे वर्ग-भावना बूना एवं हिंसा का प्राबल्य है अतः अपरिग्रह सर्वोदयी समाजवाद के अधिक समीप है। उस सर्वोदयी समाजवाद का बड़ा ही विशद विवेचन अपरिग्रह के रूप मे जैन धर्म मे हुआ है।

यह अपरिग्रह नियम आभ्यन्तर और बाह्य रूप से दो प्रकार का है। आभ्यन्तर तो आत्मभावों मे त्याग मे सम्बन्ध रखता है। और इसी के परिणाम स्वरूप बाह्य परिग्रह का त्याग होता है। आज के सन्दर्भ मे बाह्य परिग्रह की ममज्ञता आवश्यक है। बाह्य परिग्रह दम प्रकार की होती है—

**बाहिर संग्रह लेख' बन्धु बन्धनकुप्यभडाणि ।
दुष्य-वडप्य-जामाणि वेध सयथासथे य तह ॥**

अर्थात्, श्वेत्—भूमि, पर्वत आदि, वारुन्-गृह, दुकान आदि, धन-रुपया, सोना, चांदी, रत्न आदि धान्य-गेहू, चना आदि, कुप्य—सभी प्रकार के वन्य, भाण्ड—सभी प्रकार के बर्तन, यात्रा सभी प्रकार के वाहन, शयनायन सोने और बँटने के सभी उपकरण, द्विपद—सभी पुत्रादि तथा दाम-दाम्नी आदि और चतुष्यद—हाथी-घोडा, गाय-भैंस आदि पशु।

इन सभी परिग्रहों को मर्यादित करना और शेष को समाज हित मे त्यागना ही अपरिग्रह है। इससे जाना जा सकता है कि जैन धर्म मे कितनी गम्भीरता मे सामाजिक विषमता को दूर करने के लिए अपरिग्रह का विवेचन हुआ। इसी विमृत्त व्याख्या आज के समाज-वादी अर्थशास्त्री भी नहीं कर पाये हैं। और विवेचन यह रही कि लोग दमक। आचरण करे अतः अपरिग्रह को धर्म का अंग माना गया और है भी ऐसा ही क्योंकि अत्यन्तवश वा कर्तव्य का नाम ही धर्म है।)

स्याद्वादा या अनेकान्त . उदार दृष्टिकोण

सत्ता में हठ या दुराग्रह प्रायः सघर्ष का कारण हो जाता है। क्योंकि इसमें अहंकार और परहोमता का भाव निहित रहता है। इसीलिए वर्ग, समुदाय एवं धर्मों मे भेदभाव का विषयो अकुरित होता है और वही समाज के विनाश का कारण बनता है। इतिहास मे वैदिक-बौद्ध, ईसाई-मुस्लिम, हिन्दू-मुस्लिम एवं शैव-वैष्णव आदि के सघर्ष इसक प्रमाण है। इसके विपरीत समाज मे सर्वोपयोगी साम्यजन्य के लिए विश्व को भगवान् महावीर की सबसे बड़ी देन है स्याद्वादा या अनेकान्त सिद्धान्त। उन्होंने कहा कि पदार्थों को अनेक दृष्टिकोणों से देखो, वस्तु के एक ही रूप मे न देखकर उग्र विविध रूपों से निहारो, जैसे—गाय पशु भी है, प्राणी भी है, चतुष्यद भी है, मनुष्य प्राणी भी है, पिता भी है, पुत्र भी है, बाबा भी है, अजीजा भी है, प्रोफेसर भी है और वकील भी है इत्यादि। एक व्यक्ति ने कहा कि यह वस्तु ऐसी है, महावीर ने कहा स्यात् ऐसी भी है और स्यात् ऐसी भी। इसलिए उन्होंने नय और सत्यमयियों का निरूपण किया। आत्मा निश्चय नय मे शुद्ध चैतन्य रूप है परन्तु व्यवहार से वह प्राणी है, मानव है, गाय है और बीटी भी है। यह सापेक्ष सिद्धान्त है अर्थात् प्रत्येक पदार्थ के रूप का विवेचन

उसकी विभिन्न पर्याय एवं अन्य पदार्थों की अपेक्षा से होता है। आइंस्टीन का सापेक्षवाद इसी सिद्धान्त से प्रभावित है।

इस सिद्धान्त की विशेषता यह है कि जब विभिन्न दर्शनों एक-दूसरे का सम्बन्ध करते हैं जैन दर्शन इस सिद्धान्त के द्वारा यह कहकर मामजस्य ला देता है कि यह भी सत्य है और यह भी। केवल आवश्यकता है दृष्टिकोण बदलने की और दूसरे को समझने की। इस प्रकार इस सिद्धान्त ने सहिष्णुता, उदारता, सहोदर्य, प्रेम को जन्म दिया और रक्तपिपासा को शान्त किया। यही कारण है कि जैन समाज सदा और सर्वत्र सचयों और विरोध से बची रही। इसी सिद्धान्त ने उन्होंने ज्ञान, शक्ति और कर्म का सम्बन्ध भी किया।

आचार्य कुन्दकुन्द ने पञ्चास्तिकाय में लिखा है —

न विषयपदं भाषावो भाषो भाषाभिर्होति नेषाभिः ।

तस्मात्तु विस्तस्यन् नयिष्यं दधिष्यं ति भाषीहि ॥

अर्थात् आत्मा अपने गुण ज्ञान में भिन्न नहीं है और क्योंकि ज्ञान अनेक हैं अतः पदार्थ के रूप भी ज्ञानियों ने अनेक कहे हैं।

वास्तव में यह सिद्धान्त विवाद, कलह एवं सचयों के समय उसे शान्त करने के लिए अग्नि पर जल का कार्य करता है। विश्व के सभी विद्वानों ने इसकी भूरि-भूरि प्रशंसा की है। जैन धर्म के प्रसिद्ध सिद्ध-गमोकार मन्त्र में 'गमो लोए सम्बसाहण' कहकर लोक में विद्यमान सभी साधुओं को नमस्कार किया गया है। केवल जैन साधु को ही नहीं वरन् शत्रु शत्रु प्रत्येक साधु को नमस्कार है, चाहे वह कोई भी हो।

कनिष्य कर्त्तिकाकरी कदम

इन दार्शनिक सिद्धांतों के अतिरिक्त भगवान् महावीर ने समाज से वैषम्य और विरोध दूर करने के लिए कुछ कान्तिकारी और बातें भी कही, जैसे—समाज में कोई ऊँच-नीच नहीं है। तथा सभी वर्गों समाज का एक सम्माननीय अंग हैं। उस समय वर्ण व्यवस्था बड़ी कठोरता में प्रचलित थी तथा तथाकथित निम्न वर्ग के लोगों के साथ बड़ा दुर्व्यहार होता था और सभी वर्गों को हीन भावना से देखा जाता था। भगवान् महावीर ने इनके विरुद्ध आवाज उठाई और ब्राह्मणादि वर्ग-भेद को जन्म से न मानकर कर्म में माना —

कम्पुणा होइ बन्धनो, बन्धुणा होइ सन्निधो इत्यादि।

आचार्य अमलमति ने स्पष्ट कहा है कि आचार्य-भेद से ही जाति-भेद की कल्पना हुई है, ब्राह्मणादि जाति कोई नियत और वास्तविक नहीं है —

आचारमात्रेणैव जातीनां भेदकल्पनम् ।

न जाति ब्राह्मणादस्ति नियता क्वापि तत्त्विका ॥

उन्होंने शीलबन्तो गताः स्वर्गं नीचजातिभवा अपि कहकर नीचकुलोत्पन्न व्यक्तियों को शुद्धाचरण के पालन से स्वर्ग की प्राप्ति तक बतलाई है।

श्री देवसेनाचार्य ने तो यहाँ तक कहा कि जो भी व्यक्ति चाहे वह ब्राह्मण हो या और कोई अन्य, इस जैन धर्म का पालन करता है वही श्रेष्ठ श्रावक है क्योंकि श्रावक के मिर पर कोई ऐमी मणि तो लगी नहीं होती जो उसे श्रावक जनाती हो —

एषु बन्धु को आयरइ, बंधुषु सुहृदि कोइ ।

तो साबहु कि साबयइ' अल्प कि सिरमणि होइ ॥

भगवान् महावीर ने कहा कि प्रत्येक भव्य आत्मा परमात्मा बन सकती है चाहे वह किसी जाति या वर्ग से सम्बन्ध रखती हो। जाति कुल, वर्ग, देश एवं कालादि से परे प्रत्येक मनुष्यव्यक्ति को मुक्ति का अधिकार है, वह स्वयं ईश्वर हो सकता है—यह उनकी एक बड़ी स्तुत्य देन है।

श्री कुन्दकुन्दाचार्य ने समयसार में 'ण हु होदिमोक्कबन्धो निय' कहकर श्रमण और श्रावकों के लिए लिंग (वेप) का कोई महत्त्व नहीं बतलाया। उन्होंने सम्प्रत्यक्षन, ज्ञान एवं चारित्र्य को ही महत्त्व दिया, साधक चाहे कोई भी।

इस प्रकार अज्ञात उन्होंने समाज से उच्च-नीच के भेदभाव को मिटाया वहाँ नारी समाज के उत्थान पर भी बल दिया। महासती बन्धनबाधा का भूत इसका उदाहरण है। जिनके उद्धारार्थ भगवान् स्वयं उनके घर पधारे थे।

इन सिद्धान्तों एवं सुधार की बातों से स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् महावीर महान् तत्त्वदर्शी थे जिन्होंने सभी कालों एवं क्षेत्रों में विश्वहित की भावना से इनका प्रतिपादन किया। समाज की सुदृढ़ नीच यदि इन पर लबी जाय जैसा कि पहले दर्शाया जा चुका है तो वह पतन की ओर नहीं आ सकती, न उनमें विग्रह की शीमक लग सकती है और न सचयों के विविध कारणों को टाकी डहा सकती है। अतएव यह विश्वास से कहा जा सकता है कि जैन धर्म के ये सिद्धान्त जितने उस समय उपयोगी थे, आज भी हैं और सदा रहेंगे क्योंकि आधुनिक युग महान् सचयों, भ्रष्टाचार एवं ऊँचनीच के भावों से ग्रसित है।

जैन तत्त्व चिन्तन : आधुनिक संदर्भ

वैज्ञानिक आर्इने में जैन धर्म

श्री राजीव प्रचंडिया

राग और द्वेष अर्थात् कषाय (क्रोध, मान, माया, मोह) के विवेता जिन^१ तथा जिन के मार्ग का अनुसरण करने वाले व्यक्ति वस्तुतः जैन कहलाते हैं।^२ यथार्थतः जैन वह है जो रुढ़ि परम्पराओं से दूर हटकर स्वतन्त्रता पूर्वक आत्मोदय में लीन रहता है। अनुरोध और विरोध परक परिस्थितियों में वह सर्वथा माध्यस्थ्यवाचक रहता है। सबके उदय में उसे प्रमोद पुलकन होती है।

धर्म के स्वरूप को स्थिर करते हुए भारतीय आचार्यों ने मुक्त दो व्याख्यायें स्थिर की हैं— एक महर्षि वेद व्यास की जिसमें कहा गया है कि “धारणाद्धर्म” जो धारण करता है, उद्धार करता है, अथवा जो धारण करने योग्य हो, उसे धर्म कहा जाता है। दूसरी व्याख्या है जैन परम्परा की जिसमें कहा गया कि वस्तु का अपना स्वरूप ही धर्म है।^३ धर्म आत्मतत्त्व का वास्तविक स्वरूप को उद्घाटित करता है। वस्तुतः धर्म मानव जीवन का मूलाधार है।

जीवन में उपयोगिता की दृष्टि से धर्म और विज्ञान दोनों का रचनम्ब महत्त्व है। ये दोनों ही सत्य तक पहुँचने के माध्यम हैं। विज्ञान भौतिक प्रयोग-शाला में किसी वस्तु की सार्वभौमिक सत्यता को उद्घाटित करता है। पर धर्म जिज्ञासा-अनुभव के आधार पर आत्म प्रयोग शाला में मत्स्य को खोजता है। दोनों वा मार्ग तो एक ही हैं। मत्स्य को पहचानना-परम्बना किन्तु मार्ग अलग-अलग हैं।

वैज्ञानिक आर्इने में जैन धर्म पर यहाँ चर्चा करना हमारा मूनाभिप्रेत है।

जैन धर्म प्रकृति के अनुरूप होने के कारण व्यावहारिक तथा जीवनोपयोगी धर्म है। इसकी मान्यतायें वास्तविकता की मुद्दुद नीच पर अवस्थित और विज्ञान सम्मान हैं। अतएव यह एक वैज्ञानिक धर्म है। यह निर्विवाद स्पष्ट है कि अणु, परमाणु, जीव, पुद्गल, बनस्पति आदि का जितना विशद और सूक्ष्म विश्लेषण जैन दर्शन करता है। उतना विज्ञान सम्मान दर्शन अन्य किसी धर्म का नहीं है। जैन धर्म का लक्ष्य पूर्ण वीतराग—विज्ञानिता की प्राप्ति है। यह वीतरागता सम्यक् दर्शन, ज्ञान, चार्गित रूपी रत्नत्रय की समन्वित साधना में उपलब्ध होती है। श्रद्धा, ज्ञान और चरित्र का बिना जुना पथ ही व्यक्ति को मुक्ति या निर्दिष्ट तक ले जाना है। यथोक्ति ज्ञान से भावों (पदार्थों) का सम्यक् बोध होता है, दर्शन में श्रद्धा होती है।^४ जब तक यह आत्मा कर्म द्वारा आच्छादित है, जब तक उगका वास्तविक स्वरूप अप्रकट रहता है। यह निश्चित मिथ्यात्व है कि आत्मा के बिना ज्ञान नहीं और ज्ञान के बिना आत्मा नहीं।^५ आत्मा और ज्ञान का सम्बन्ध अन्योन्याश्रित है, शाश्वत है। जैन धर्म स्वीकारता है कि आत्मा नित्य है, अविनाशी है एवं शाश्वत स्वतन्त्र द्रव्य है।^६ उत्पादन के अभाव में इसकी उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। जिसकी उत्पत्ति नहीं, उसका विनाश भी नहीं होता है।^७ अतः वह अनादि है तथा विभिन्न योनियों में अनन्त काल से परिभ्रमण करता रहता है।^८ जैन दर्शन की वह मान्यता विज्ञान सम्मत है। विश्व-विम्व्यात वैज्ञानिक सर डाण्टन का परमाणुवाद जैन दर्शन के आत्मवाद से साम्य रहता है।

१. “विश्वकोटसामयार्थविन्दोहातेन ते जिष्णा होति।” — मूलाधार, भाषा ५० ५६१, अनन्तकीर्तिवन्धनाभा, वि० सं० १६७६

२. “जितस्य सम्बन्धीष जितेन प्रोक्तं वा जैनम्।” — प्रबन्धसार, भाषा २० ८

३. “वस्तु सहायो धर्मो।” — कान्तिदेवामृतप्रेक्षा, भाषा ५० ४७८, राजचन्द्र धन्वमाता, मू० १६६७

४. “प्राप्येन आर्दधे, देखणं य सह है।

चारिसंय निपिण्णई, तवेय परिगुमई ॥” — उत्तराष्टयनसूत्र २८-३४

५. “अप्राप विणु माण, माण विणु अपयो न मयेहो।” — निरामसार, भाषा २० १७१

६. “विश्वो अविनासि सातवो बोधो।” — दशार्थकामिक, निर्मुक्ति भाष्य, ८२

७. “मणि जीवन्त नामोति।” — उत्तराष्टयनसूत्र, २-२७

८. “सर्वसकम् कल्पिया।” — मूलकृतान्त, १-२-३-१८

सृष्टि रचना के सम्बन्ध में विभिन्न मान्यतायें प्रचलित हैं। किन्तु वैज्ञानिक विकास के इस युग में उनमें अधिकांशतः कल्पना मात्र प्रतीत होती है। इस मर्म में जैन धर्म की मान्यता विज्ञान की कसौटी पर खरी उतरती है। जैन धर्म के अनुसार ससार अज और चेतन का समूह है जो सामान्य रूप से नित्य और विशेषरूप से अनित्य है। जड़ और चेतन अनेक कारणों से विविध रूपों में रूपांतरित होते रहते हैं। रूपांतर की इस अविराम परम्परा में भी मूल-वस्तु की सत्ता का अनुगमन स्पष्ट है। इस अनुगमन की अपेक्षा से अज और चेतन अनादि है। सत् का धूम्ररूप में परिणमन नहीं हो सकता है, और धूम्र से कभी सत् का प्रादुर्भाव नहीं हो सकता है किन्तु पर्याय की अपेक्षा से वस्तुओं का उत्पाद और विनाश अवश्य होता है। परन्तु उसके विग, देव, ब्रह्म ईश्वर, या स्वयंभू की आवश्यकता नहीं होती, अतएव न तो जगत् का कभी सृजन होता है न विनाश। इस प्रकार ससार की शाश्वतता सिद्ध है। इसकी पुष्टि प्राणीसाक्ष के प्रसिद्ध विशेष्य श्री जे० बी० सी० एस० हार्वेन ने भी अपने सृष्टि विषयक मत में की है कि "मेरे विचार में जगत् का कोई आदि नहीं है।" सृष्टि विषयक यह सिद्धान्त अकाट्य है और विज्ञान का चरम विकास भी कभी इसका विरोध नहीं कर सकता।

अवतारवाद के सम्बन्ध में जैन धर्म का अपना अलग दृष्टिकोण है। वह अनन्त आत्म्या में मानता है। वह प्रत्येक आत्मा को परमात्मा बनने का अधिकार प्रदान करता है तथा परमात्मा बनने का मार्ग भी प्रस्तुत करता है किन्तु यहां परमात्मा के पुन भवतारण को मान्यता नहीं दी गई है। इस धर्म के अनुसार प्रत्येक आत्मा कृत कर्मों का नाश करके परमात्मा बन सकती है।^१ स्वरूप दृष्टि से सब आत्म्याएँ एक (ममान) हैं।^२ यहा तक कि हाथी और कुबुआ दोनों में आत्म्याएँ समान हैं।^३ वास्तव में सब आत्म्याएँ अपने आप में स्वतंत्र तथा पूर्ण हैं। वे किसी अव्यक्त सत्ता की अप्राप्त नहीं हैं। प्रत्येक तर की नारायण और भक्त की भगवान् बनने का यह अधिकार देना ही जैन धर्म की पहनी और अकेली मान्यता है।^४ उन्मा आधार पर जैन धर्म में व्यक्ति विशेष की अपेक्षा यहा मात्र गुणों के पूत्रने का विधान है। उसका आद्य मन्त्र णमोकार मन्त्र (नमस्कार मन्त्र) है।^५ गुणों के व्याज से ही व्यक्ति को स्मरण किया जाता है। शरीर तो संबंधात्मकता के अंगीय है।^६ क्योंकि किसी कार्य का वाना यहा परकीय शक्ति का नहीं माना गया है। अपने-अपने कर्मानुसार प्राणी स्वयं कर्मों और उसका भोक्ता होता है।^७ इसीलिए पूजा की सामग्री जिनमें जैन धर्म में अर्घ्य और जैनतर लोक में भोग कही जाती है। वह यहा वस्तुतः निर्मात्य होती है। यह अर्घ्य तो जन्ममरण के कर्मों का क्षय करके मोक्ष प्राप्त्यर्थं शुभ का प्रतीक है।^८ अतएव सर्वथा अप्राहृत-निर्मात्य होता है। सम्बन्धः विश्व के किसी भी धर्म में ऐसी सर्वांगीण तथा समर्पणी भावनाएँ दृष्टि गोचर नहीं होती हैं।

जैन-धर्म कर्मवाद पर आधारित है। ग्राह्य-य यो कर्म के बोध है। कर्म मोक्ष से उत्पन्न होता है। कर्म ही जन्म-मरण का मूल है और जन्म-मरण ही वस्तुतः दुःख है।^९ समाग का मूल कर्म है और कर्म का मूल कषाय है।^{१०} इन कषायों को क्षय किये बिना केवल ज्ञान (पूर्ण ज्ञान) की प्राप्ति नितान्त असम्भव है।^{११} जैन दर्शन के अनुसार प्रत्येक प्राणी अपने ही कृत कर्मों से कष्ट पाता है।^{१२} आत्मा स्वयं अपने द्वारा ही कर्मों की उद्दीर्ण करता है। स्वयं अपने द्वारा ही उनकी यहाँ-आलोचना करता है और अपने कर्मों के द्वारा ही कर्मों का सबर, आवृत्त का निरोध करता है।^{१३} यह निश्चित है कि जैसा व्यक्ति कर्म करता है उसे वैसा ही फल भोगना पड़ता है।^{१४} अर्थात् संचालित यन्त्र में जिस प्रकार की ध्वनि संचित की जाती है उसी क्रम में ध्वनि का प्रमाण भी होता है। जैन धर्म का कर्म सिद्धान्त वैज्ञानिक यन्त्र-ध्वनि

१. "अणोपि परमया कम्प विवृक्ता य होई पर।" भाषाभूट, भाषाक १४१

२. "एनं वाया।" - सवसायामसूत्र १-१

३. "हामिस्व य कुम्हस्व य ममेवेव जीवा।" भगवतीसूत्र ५-८

४. "यस्मां अरिहताण, णमो भिउण, णमां भाउग्गिण, णमो-उग्गिणाय, णमां नार मन्व माहुं।" - पटञ्जलसूत्र, पम्पक सं० १, ख६ सं० १, पृ० ख० १, सूत्र १-८

५. "णवि देहा वरिउमइ, णवियकुलो व विव जाइ महुणो।"

को वे देह गुणहोया नट् सवसा जेय मावसा हाई।" - २यणपाहुट, भाषा २०

६. "अणकमा विकता न, हुहण व सुहाण व।

अणमित्त सित व, हुणट्टि म्पणट्टो।" - उन्नाय्यनसूत्र २०, २३

७. "मायाण रज्ज, वसाय पयसो मयवसुकाणित्, सदस्य सान्नायण विववाण्टेदाय सत्यसता, दण्ट् सान्-विज्जसुव्वरकमात्माभायदोयहिल्लवै सुणं विववसुसुकाअणमिअवसावायाम्।" - मायाधम्मपिट, अणक सं० ३०

८. "एगो य सोमोपि य कम्पकीय कम्प व मोहण भव वण्णं एम्प व जाई मणस्स मूल, कुण व जाई मण वपति।" - उन्नाय्यनसूत्र, ३२० भाषाक।

९. "एवमारसं उ मूलकमयस्सविहृतिं य कयाया।" - अष्टांगसूत्र-नियमित, भाषा १७६

१०. "हेवविपणाललम्भो, नल्लस्य क्षण कयाया।" - आवस्यक-निर्मुक्ति, भाषा १०४

११. "सकम्पूया विपरिया सुवेइ।" - सुल्लुकाण, १-३-११

१२. "अणया जेव उदीरेइ, अणया जेव वरुइ, अणयाजेव ववरुइ।" - भगवतीसूत्र, १-८

१३. जहा कइ कम्प, तहामि मारे।" - सुल्लुकाण, १-४-१-६

करना है। जैन धर्म के सिद्धान्त पूर्वग्रह से सर्वथा मुक्त हैं। उसका स्याद्वादी सिद्धान्त विज्ञान के धरातल पर बरा उतरता है। स्याद्वाद एक योगिक शब्द है। यह स्याद् और वाद दो शब्दों के योग से बना है। स्याद् कश्चित् का पर्यायवाची संस्कृत भाषा का एक अव्यय है। इसका अर्थ है—किसी प्रकार से किसी अपेक्षा से। वस्तु तत्त्व निर्णय में जो वाद अपेक्षा की प्रधानता पर आधारित है, वह स्याद्वाद है। जैन दर्शन का यह सिद्धान्त वैज्ञानिक जगत् में सापेक्ष वाद से पूर्णतः साम्य रखता है। सापेक्षवाद के आधिपत्यात् मुद्रसिद्ध पारम्पर्य वैज्ञानिक प्रोग्राम अवर्धित आइन्स्टीन है। सापेक्षवाद का यही अर्थ है जो स्याद्वाद का है। अपेक्षा सहित सापेक्ष अर्थात् अपेक्षा करके सहित जो है वह सापेक्ष है। अपेक्षा में जो कुछ कहा जाये उसे सापेक्षवाद कहा जाता है। जैन धर्म में सृष्टि के मूलभूत सिद्धान्तों को सापेक्ष बताया गया है। प्राकृतिक स्थितियों के विषय में वैज्ञानिक आइन्स्टीन भी अपेक्षा प्रधान बात कहते हैं। सापेक्षवाद के प्रथम सूत्र के अनुसार 'प्रकृति ऐसी है कि किसी भी प्रयोग के द्वारा चाहे वह कैसा भी क्यों न हो वास्तविक गति का निर्णय असम्भव ही है।' इस सूत्र से स्पष्ट होता है कि प्रत्येक पदार्थ गतिशील भी है। और स्थिर भी है। यही बात स्याद्वादी कहते हैं कि परमाणु नित्य शाश्वत भी है और अनित्य भी। ससार शाश्वत भी है। द्रव्यत्व की अपेक्षा से वह नित्य है। वर्ण पर्याय, ब्राह्म स्वर्ण आदि की अपेक्षा से अनित्य है, प्रतिक्षण परिवर्तनशील है। यही बात आत्मा के विषय में स्पष्ट है।^१

स्याद्वाद अस्तित्व, नास्तित्व पर बल देता है। सापेक्षवाद भी है और नहीं (अस्तित्व-नास्तित्व) की बात करता है। जिन पदार्थ के विषय में यह कहा जाता है कि यह एक ही चोउन पोण्ड का है। सापेक्षवाद कहता है कि यह है भी और नहीं भी। क्योंकि भूमध्य रेखा पर यह एक सौ चोउन पोण्ड है पर दक्षिणी या उत्तरी ध्रुव पर यह एक सौ पचपन पोण्ड है। गति तथा स्थिति आदि को लेकर वह और भी बदलता रहता है। अनन्तधर्मात्मिक सत् अर्थात् वस्तु अनन्त धर्मात्मिक है अर्थात् वस्तु अनन्त गुण व विशेषताओं को धारण करती है। जब किसी वस्तु के विषय में कुछ भी कहा जाता है तो साधारणतः एक धर्म को प्रमुख व अन्य धर्म को गौण कर दिया जाता है। इस प्रकार का मध्य अपेक्षिक होता है। अन्य अपेक्षाओं में वही वस्तु अन्य प्रकार की भी होती है। उदाहरणार्थ निम्न के सामने नारंगी बड़ी होती है किन्तु पदार्थ धर्म की अपेक्षा में नारंगी में जैसा बड़ापन है वैसा ही छोटापन भी किन्तु वह प्रकट तब होता है जब खरबूजे के साथ उसकी तुलना की जाती है। मुख्य व लघुत्व जो हमारे व्यवहार में आते हैं। वे मात्र व्यावहारिक या अपेक्षिक हैं। वास्तविक (अन्त्य) मुख्य वा माकल्याणी महात्म्य में ही और अन्त्य लघुत्व परमाणु में।^२

सापेक्षवाद और स्याद्वाद की इन समानता में यह स्पष्ट होना है कि जैन धर्म विज्ञान एवं जीवन-व्यवहार में उतरने वाला वास्तविक धर्म है।

जैन धर्म मानव समाज को अधिकाधिक सुखी बनाने हेतु अपरिग्रह पर बल देता है। अपरिग्रह का अर्थ है कि पदार्थ के प्रति आसक्ति का न होना। वस्तुतः ममत्व या मूच्छाभाव में मग्न रहना परिग्रह कहलाता है।^३ आसक्ति के कारण ही मानव अधिकाधिक सग्रह करता है परिग्रह को व्यक्ति मूल का साधन समझता है और उसमें आसक्ति होकर वह सदा दुःखी रहता है। जबकि कामना रहित व्यक्ति ही सुखी रह सकता है।^४ क्योंकि मानव की उच्छाये आकाश के सदृश असीम है। और पदार्थ मसीम।^५ जैन धर्म का यह अपरिग्रहवाद समाजवाद का आधार माना है। यह महज म ही कहा जा सकता है कि साम्यवादी या समाजवादी विचारधारा का मूल स्रोत मुद्रसिद्ध अर्थशास्त्री कार्यमाकर्म की अपेक्षा जैन धर्म के नीचीमये तथा अन्तिम तीर्थंकर महावीर से प्रारम्भ होता है। इस अपरिग्रहवाद या समाजवाद से राष्ट्र की उन्नयन समस्याओं को समाप्त किया जा सकता है। निश्चय ही जैन धर्म का यह अपरिग्रहवाद आधुनिक युग की अर्थ-वैषम्य जनि सामाजिक समस्याओं या सुन्दर समाधान है। वास्तव में जैन धर्म के सिद्धान्त वैज्ञानिक शैली में निरूपित किये गये हैं।

१ "Nature is such that it is impossible to determine absolute motion by any experiment what ever".

Mysterious Universe, पृ. ७३

२. भगवतीसतक, १४-०६

३. भगवतीसतक, ७-२

४. Cosmology Old and New, पृ. २०५

५. "मोक्षमहिम्न अत्यमोक्षिक च। तत्र अन्य वरमाणा अपेक्षिक तथा नास्तिकेरापेक्षा ब्राह्मस्य। स्थीत्यमयि हिमिष तत्र अन्य अयोग्योक्त्यापि महात्म्यस्य अपेक्षिक तथा ब्राह्मपेक्षानास्तिकस्य।" — श्रीवैदिकान्तर्द्विपात्राक, मुख ११

६. "मूच्छा परिग्रहा बुता।" — शार्वकान्तिकसूत्र, ६-१६

७. "कामे कमाही कामस्य मुद्रसुख।" — शार्वकान्तिकसूत्र २-४

८. "ब्रह्मा ह्युपायनं तथा अणुहिता।" — उल्लासधर्मसूत्र, अध्याय ६, पाठा ५८

प्रत्येक धर्म के दो अंग होते हैं। आचार और विचार। जैन धर्म के आचार का प्रताधार अहिंसा और विचार का मूल अनेकान्तवाद है। अहिंसा आत्मा का स्वभाव है।^१ अहिंसा का प्रतिपक्ष हिंसा है। हिंसा का अर्थ है दुष्टयुक्त मन, बचन काया के योगों से प्राण-व्यरोपण करना।^२ जैन धर्म प्रवाद की हिंसा का मूल स्रोत मानता है। क्योंकि प्रमादवश अर्थात् असावधानी के कारण ही जीव के प्राण का हनन होता है।^३ जैन धर्म सन्देश देता है कि प्राणी मात्र जीना चाहता है कोई मरना नहीं चाहता। मुझ सभी के लिए अनुकूल एवं कुछ अनुकूल।^४ ज्ञान और विज्ञान का सार भी यही है कि प्राणी की हिंसा न की जाय।^५ जैन धर्म ने अहिंसा के सदर्थ में जितना सुख और वैज्ञानिक विवेचन किया है उतना किसी अन्य धर्म में नहीं मिलता। यह धर्म मूलतः भावना पर आधुन है। यहा हिंसा को दो वर्गों के वर्गीकृत किया है भाव-हिंसा और द्रव्य-हिंसा। जिसमे भाव-हिंसा ही प्रधान है। जैन धर्म के अनुसार 'अपने मन मे किसी भी प्राणी के प्रति किसी प्रकार की दुर्भावना रखने मात्र से ही अपने शुद्ध भावों का घात कर मना हिंसा है। चाहे यह दुर्भावना कार्यान्वित हो या न हो और उसने किसी प्राणी को कष्ट पहुँचे या न पहुँचे परन्तु इन दुर्भावनाओं के आने मात्र ने व्यक्ति हिंसा का दोषी हो जाता है।'^६ जैन धर्म की यह शिक्षा व्यक्ति को कायर नहीं अपितु वीर बनाता है। क्योंकि 'क्षमा वीर्य्य मूषणम्'^७ अर्थात् क्षमा वीर का आभूषण है, कहा गया है। यह क्षमामय वीरता जीव मात्र को अभय प्रदान करती है। बाम्बन मे अहिंसा सर्वेदा व्यावहारिक है। भौतिक युग मे शक्ति तथा समता स्थिर करने के लिए अहिंसा की चरम अपेक्षा है। अहिंसा के द्वारा अनन्त आनन्द सहज मे ही प्राप्त किया जा सकता है।

सात्विक जीवन निर्वाह हेतु मनुष्य को प्रेरित करना जैन धर्म का मुख्य नव्य रहा है। अतः स्वास्थ्य-रक्षा एवं आरोग्य की दृष्टि से जैन धर्म आधुनिक चिकित्सा विज्ञान को अत्यन्त निकट है। जैन धर्म मानव शरीर को जन सम्बन्धी समस्त दोषों से युक्त और शरीर को स्वस्थ तथा निरोग रखने की दृष्टि से शुद्ध ताजे, छने हुए और यथामेध उपायकर ठण्डा किये हुए जन के सेवन का निर्देश देता है।^८ स्वास्थ्य विज्ञान भी जैन धर्म के इस सिद्धान्त से पूर्णतः सम्मत है। भोजन (अहार) के सम्बन्ध मे जैन धर्म का दृष्टिकोण अत्यन्त महत्वपूर्ण तथा वैज्ञानिक है। उसके अनुसार मानव जीवन एवं मानव शरीर को स्वस्थता प्रदान करने के लिए तथा आयुर्मेयन्त शरीर की रक्षा के लिए निर्दोष परिमित मनुजित एवं सात्विक आहार ही मेवनीय होता है। बम्भन समस्त हिंसा के निमित्त से रहित आहार ही योग्य है।^९ जैन धर्म की यह मान्यता है कि मृत्युमन्त के पश्चात् रात्रि मे भोजन नहीं करना चाहिए।^{१०} इसका वैज्ञानिक महत्त्व एवं आधार यह है कि आम पाचन के घातावरण मे अनेक ऐंगे मृदम जीवाणु विद्यमान रहते हैं जो दिन मे सूर्य प्रकाश मे उपस्थित नहीं रहते। जिससे भोजन दूषित मलिन व विषमय नहीं हो जाता है। दूसरा महत्त्वपूर्ण मन्थ है कि भोजन मुख से गले के मार्ग द्वारा सर्व प्रथम आमाशय मे पहुँचता है। जहा उसकी रासायनिक परिणाम प्रक्रिया प्रारम्भ होती है। परिणाम हेतु वह भोजन आमाशय मे रहता है तब मनुष्य को जागृत एवं क्रियाशील रहना चाहिए क्योंकि मनुष्य की जागृत एवं क्रियाशील अवस्था मे ही आमाशय की क्रियासक्ति रहती है। जिससे युक्त भोजन के पाचन मे सहयोग मिलता है। इसी आधार पर हृण-व्यक्ति को ग्राह्य काल मे पथ न लेने की व्यवस्था चिकित्सा शास्त्र मे है। जैन धर्म भी मृत्युपथ से दो घड़ी पूर्व तक और सुषान्त होने पर व्यक्तित्व को भोजन करने की अनुमति नहीं देता है।^{११} आहार सम्बन्धी नियम की यह समानता निम्नय ही जैन धर्म की आधुनिक चिकित्सा विज्ञान को एक महत्त्वपूर्ण मौनिक देन है।

आधुनिक चिकित्सा विज्ञान मूत्रपाचन व मलपाचन को अस्वास्थ्य कारक बताता है। शारीरिक तथा मानसिक दोनों दृष्टि से ये पदार्थ मानव स्वास्थ्य के सर्वथा अननुकूल है। इस सम्बन्ध मे जैन धर्म का दृष्टिकोण व्यापक है। उसके अनुसार मलान मे द्रव्य तथा

१. "अहिंसा विज्याद्वयं मन्थमनुजितम्।" - दसैकानिकसङ्ग ५-२

२. "मन्थवर्ण कर्मणः जा महि दुष्पन्ते जे पाचवर्णवर्ण कर्मणः जा हिंसा।" जिनवागवर्ण ५-२-६

३. "प्रमत्तयात्माप्राणव्यपगपण हिंसा।" तत्त्वार्थमूल, अध्याय मूल ८

४. "मन्थे पापा पित्राभ्यासहस्ता, दुष्ट पक्षिणा आरिष्य यदा।" - आचारमन्थ १-३-३

५. "मन्थ मू पाणिना मात्र न हिन्द किंचित्।"

अहिंसाधर्म्य वेद मना वन्तिमार्गमा।" - सनत्कुमार, धृति १ अध्याय १ गाथा ८

६. "मृत्युमन्तमूर्ध्वमानमन जा दुर्भावना मानवमन्थमा। अत्यन्त वागानित्तपि मन्थमाया निशाने मन्थ न तदवरोधे।"

—सागरधर्ममन्थ, अध्याय ३, श्लोक १६

७. "समन्तहिंसा यतनमूय एवं हात्र युक्ताहार।" प्रबन्धमन्थ, २२६

८. "राग जीव धर्मापाचमन्थ-नाजन्तुमनुजित्।

रहित मन्थ तथा मृत्पाचपाणीयमार्गान्।" तत्त्वार्थमूल, अध्याय ३, श्लोक २० १६

९. "मृत्युमन्थे तथाच ही वस्तुभावनस्तपितामिन्।

मरिच्छिदेवमन्थ प्रतापुष्योमन्थ कुपति।" - सागरधर्ममन्थ, अध्याय ३, श्लोक २० १५

भाव दोनों प्रकार की हिंसा होती है। मद्य (शराब) पीने से विचार ख़रब, ज्ञान, पवित्रता, दया, क्षमा आदि समस्त गुण उसी समय नष्ट हो जाते हैं। मद्य में अनेक जीव उत्पन्न होने हैं और मरते रहते हैं, समय पाकर वे जीव उस मद्य के पीने वालों के मन में मोहादि उत्पन्न करते हैं जिससे अभिमान आदि कुभाव उत्पन्न होते हैं।^१ यह अस्वास्थ्य और अपेय पदार्थ आत्मतत्त्व को अपकर्ष की ओर उन्मुख करते हैं। ऐसे न्यानपान से हृदय और मस्तिष्क दोनों ही प्रभावित होते हैं फलस्वरूप स्मृति-स्वयन तथा अद्युचि एवं सामसी बुनिया उत्पन्न होती है।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि जैन धर्म के सिद्धान्त केवल सैद्धांतिक या शास्त्रीय ही नहीं अपितु व्यावहारिक एवं जीवनोपयोगी हैं। जैन धर्म वस्तुतः एक वैज्ञानिक धर्म है।

दहेज - एक सामाजिक अभिशाप

आजकल की परिस्थिति में साधारण गृहस्थ के लिए विवाह करना मूल्य के समान है। आजकल मोल-तोल होते हैं। दहेज का एक राश पहने हो लुकता श्रमक वही सम्बन्ध होता है। पूरा दहेज न मिलने पर सम्बन्ध टूट भी जाता है। दहेज के दृष्ट से व्यथित माता-पिताओं को देखकर बहुत सी सहृदय कुमारियाँ आत्महत्या कर समाज के इस दुष्ट व्यवस्था पर बलिया खटा रही हैं। अभी भी इस समाज में बहुत सी कन्याओं का निरस्कार होता है। उनके जीवन का मूल्य भी नहीं ममका जाता। बीमार होने पर उनका पूरा इलाज भी नहीं कराया जाता। यहाँ तक कि कन्या का जन्म होने पर माता-पिता रोने लग जाते हैं। इसका दहेज ही मुख्य कारण है। इस समय ऐसे धर्मश्रीम साहसी सज्जनों की आवश्यकता है कि सबसे पहले अन्य बातों को छोड़कर अपने सदाचार की रक्षा के लिए अथवा कुलाचार की रक्षा के लिए और मन्त्रे धर्म की प्राप्ति करनी हो तो जल्दी ही इस बुरी प्रथा को छोड़ दें और अपने लरकों के विवाह में दहेज के नैन-देन की प्रथा बन्द कर दें। यह कुप्रथा लड़के वालों के स्वार्थ-स्थान में ही मिटेगी अन्यथा नहीं। यदि यह रिवाज चलता रहा तो समाज की भीषण स्थिति हो जाएगी।

आचार्य श्री देणभूषण, उपदयमानसमह, कोथली, १६७६, पृ० ३२-३३ से उद्धृत

१. "तन्मद्य प्रतपन्नं पुतिनपरत्तकदीव मात्यापव ।

तत्पानी पुनरेक पादिव दुराचार बरन्वजति ॥" —मागारसमामृत, अध्याय २, श्लोक ८० ॥

परम ज्ञानियों में एक वैज्ञानिक : महावीर

स्वामो बाह्दि काज्मो

बुद्ध पुरुषों के समूचे इतिहास तथा जैन तीर्थंकरों की पूरी परम्परा में महावीर अकेले ऐसे व्यक्ति उभरते हैं, जिन्हें सर्वथा मौलिक व अनूठा ही नहीं अति साहसी बुद्धपुरुष कहा जा सकता है। साहसी इस अर्थ में कि वह जिसे हम परममत्ता कहे, परमसत्य नहे, परमज्ञान कहें, मोक्ष कहे या निर्वाण, उस तक पहुँचने का जो मार्ग उन्होंने बताया, उसमें न किसी शास्त्र की आवश्यकता रखी, न पथ की, न गुरु की, न किसी और की, कही कोई 'पर' है ही नहीं, वह 'स्व' की उड़ान है। 'स्व' की ओर तथा 'स्व' की ही प्राप्ति हेतु बीच में तनिक भी किसी का सहारा लिया तो भटकन फिर भटकन का प्रारंभ होने से देर नहीं समती। अतः उन्होंने साधना-जगत् में साधक को सबमें पहले सही अर्थों में मुक्त करने तथा स्व-अधीन रखने का प्रयास किया। तथ्य यही है कि जीवन में जो भी अति मूल्यवान् है उसे स्वयं से ही और स्वयं से ही प्राप्त किया जा सकता है। अर्थात् सत्य किसी अन्य से नहीं स्वयं से ही निहित है। बस जिसे निरन्तर उपासने वने जाना है। दूसरे के सहारे से जो प्राप्त हो सकता है, वह उधार का होगा बासी होगा, उसमें जीवतता नहीं होगी। वह 'उसका' मत्त्व होगा 'अपना' मत्त्व नहीं। सत्य का आधिपत्य और सत्य की परम अनुभूति स्वयं से ही हो सकती है। यह दृष्टि महावीर ने बड़े साहस के साथ प्रस्तुत की है। उनीलिय उन्होंने न तो बुद्ध किसी के पीछे चलना पसंद किया और न अपने पीछे किसी को चलाना। अतः अनुयायी अथवा गुरु-शिष्य जैसी कोई परम्परा उनके यहाँ प्रथम नहीं पा सकी, न पल्लवित हो सकी। उनके अनुसार कोई किसी को योश नहीं दे सकता कोई किसी का मोक्षदाता या मुक्तिदाता है ही नहीं। अतः अनुकरण या अनुयायी का प्रयत्न ही नहीं उठना। अनुगमन भी नहीं, अधिक से अधिक महावीर के साथ सहगमन हो सकता है और यह बड़ी क्रांतिकारी बात थी। इसलिए उनके यहाँ अधिक से अधिक सभावना कल्याण-निष्ठ की हो पायी जा सकेगी। यानी न आगे न पीछे अपितु वह एक जो सग चलने की राजी हो सके। यहाँ तक कि उन्होंने परम्पराओं में वने आ रहे ईश्वर या परमात्मा को भी अपना इष्ट बनाने की आवश्यकता नहीं समझी। जो अब तक सभी साधना-मार्गों का हकमान लक्ष्य रहता आया था। यह स्वतन्त्र दृष्टि उन जैसा महान् पुण्य ही दे सकती था। इसलिए मैं उन्हें परमसाहसी पुरुष कह रहा हूँ। यद्यपि उनको दम स्वतन्त्र दृष्टि को कुछ का कुछ अर्थ देने की आतिवसात् उन्हें नास्तिक मान लेने की बड़ी भागी मूल हो गयी और इन सकीर्ण-दृष्टिकोण का प्रवलन वृत्तिगाम यह हुआ कि शास्त्रण सम्प्रति, धर्मन सत्कृति की विरोधी हो गयी और वह विरोध अब तक समूल नष्ट नहीं हो पाया। बावजूद उनके रि ये दोनों आर्य-धर्मा की दो घाटाएँ यी किन्तु विरोध के कारण एक दूसरे से बहुत दूर नजर आने लगी।

महावीर की एक और बहुत बड़ी खूबी जो उन्हें अन्य बुद्ध पुरुषों में विशिष्टता प्रदान करती देखी जा सकती है। वह यह है कि सत्य की या ज्ञान की अनुभूति की पूर्णता को तो बहुतेरे महायानव प्राप्त हुए हैं और होते भी रहेंगे, मगर अनुभूति के साथ-साथ उतनी ही महत्त्व पूर्ण जो अभिव्यक्ति-समता होती है उसने महावीर से बढकर शायद किसी अन्य ज्ञानी में उतनी पूर्णता से प्राप्त नहीं किया बल्कि यह कहना अधिक उचित प्रतीत होता है कि अभिव्यक्ति की समता और सपूर्णता यदि किसी ज्ञानी को प्राप्त रही तो वे महावीर हैं। इसके कारण भी है। मोटे तौर पर यह कि बुद्धत्व विषयक या परमज्ञान विषयक जो वैज्ञानिक दृष्टि, जो वैज्ञानिक चिन्तना है, वह महावीर के समान किसी अन्य ज्ञानी से नहीं है। उन्हें यदि बुद्धपुरुषों में वैज्ञानिक या वैज्ञानिक बुद्धपुरुष कहा जाये तो यन्त नहीं होगा। साधना तथा आत्मोन्मत्तवि से निस्त महावीर की जो चिन्तना, देशना या प्रक्रियाएँ हैं उनमें में कुछेक की ओर संकेत करना इस समय अति प्रासंगिक प्रतीत होता है।

अब तक विषय में जो भी तर्क-प्रणालियाँ प्रचलित हैं वे दो ही हैं। एक है प्रख्यात विचारक अरस्तू की तर्क-पद्धति जो साफ है, सीधी है, बिल्कुल आसानी से और बड़ी जल्दी समझ में आ जानेवाली है। मामला बड़ा हिमावी है। उसके अनुसार दो ओर दो-चार होते ही हैं। इस कारण वह समूचे ससार में प्रचलित है। यद्यपि अरस्तू की पद्धति प्रत्येक स्थिति से और बहुत अधिक सत्य नहीं है। तथापि, मान्य है और हावी है। यानी अरस्तू के अनुसार (उदाहरणार्थ) 'क' क है और 'ख' ख है। 'क' कभी 'ख' और 'ख' कभी 'क' नहीं होता न हो सकता है। यानी उसकी विचारणा विलक्षण पर आधारित है और किसी भी सत्य को तोड़कर, धुक्-धुक्, खड़-खड़ करके निरर्थक देती है। एक है

महावीर की तर्क-पद्धति या विचारणा जिसके अनुसार 'क' में 'ख' की भी संभावना है और 'ख' में 'क' की भी संभावना है—यह बात जरा साफ और सीधी नहीं रह जाती, इसलिए सामान्यता नहीं मिल सकती और ससार इस तर्क से प्रायः अनभिज्ञ ही रहता चला आया है किंतु सत्य इसी में निहित है। वास्तव में गहरी दृष्टि से देखा जाये तो जीवन या कर्म अस्तित्व, इतना सरल और इतना ठोस (अद) नहीं है जितना अस्तु ने समझ लिया है, समझा दिया है, और समझने वाले समझ भी गये हैं किंतु अस्तु से कहीं अधिक गहरे जो पहुँचे हैं उन्होंने पाया है कि जीवन में, अस्तित्व में, न कोई भी 'क' केवल 'क' है और न कोई 'ख' मात्र 'ख' है। वह चाहे कुछ भी हो। न तो प्रकाश केवल प्रकाश है न अंधकार, केवल अंधकार है न तो कोई पुरुष सिर्फ पुरुष है, न कोई स्त्री सिर्फ स्त्री है। किसी भी तथ्य के कोई भी दो पहलू किसी बहुत बड़े सत्य के मानक दो पहलू हैं, जिन्हें तोड़कर या एक दूसरे से बिल्कुल पृथक् करके देखना एकानि दृष्टि का परिचायक तो हो सकता है, उस पूरे सत्य का परिचायक कभी नहीं हो सकता।

महावीर के अनुसार जीवन के किसी भी एक पक्ष को देख कर, मान कर अथवा ग्रहण कर जो दावा किया जाये वह एक पक्षीय है, उसे एकान्त कहा गया है, किसी एक कोने पर पहुँचा, किसी एक कोने को देखने वाला व्यक्ति एकान्तवादी हुआ किंतु जीवन केवल उस एक कोने से देखे गए, उसी एक पहलू में समायें किसी सीमित अस्तित्व का नाम नहीं है, जीवन उससे कहीं अधिक विराट् विस्तीर्ण तथा असीम है, उस एक के अतिरिक्त भी कई एक कोने, कई एक ऐसे पहलू खेव रह जाते हैं जो अनदेखे होंगे, तब एकान्तवादी के लिए वे अज्ञात रह जाते हैं, अर्थात् किसी एक ही कोने में देखा या अनुभव किया गया सत्य बहुत छोटा पड़ जाता है, और अगर सही कहा जाये तो सत्य से बहुत दूर भी है, सहीण है, जबकि सत्य कभी सहीकॉ नहीं, वह है विराट्, उसमें हर पक्ष, हर कोना, सब समाहित है। इसलिए महावीर का आग्रह 'एक' पर नहीं है, वे 'अनेक' की पूर्ण संभावना पाते हैं, तो, उनके यहाँ न कोई विरोध है और न विरोधी दृष्टि और न नकार है। वहाँ तो सभी कुछ एक दूसरे का ठीक-ठीक परिपूरक है और एक ही सत्य का कोई कोना है। वे तो यहाँ तक कहते हैं कि यदि हम सभी पक्षों अथवा सभी दृष्टियों को जोड़ भी लें तो भी सत्य के बारे में जो वस्तव्य होगा वह भी पूरा नहीं होगा। क्योंकि उतने में भी सत्य पूरा नहीं हो जाता। उसके सभी पहलू हमारे सामने नहीं आ जाते हैं, प्रत्येक अनुभव के अनन्त कोण हैं और हर कोण पर सत्ता आदमी बस उतने तक ही सही है जितने तक वह देख पा रहा है। अतः उन्होंने एक संस्था नूतन दृष्टि दी जिसे कहते हैं—अनेकान्त यानी जीवन के देने-अनदेखे सभी पहलुओं की एकसाथ स्वीकृति।

महावीर ने जीवन को, सत्य को, इतने कोनों से देखा है जितना शायद किसी बुद्धपुरुष ने नहीं देखा होगा। यद्यपि उनसे पूर्व भी सत्य के सम्बन्ध में तीन संभावनाओं की पुरानी स्वीकृति चली आती थी। जो मान्य थी थी, उदाहरणार्थ कोई वस्तु नहीं है, और वस्तु है भी, उस सत्य को इन्हीं तीन कोणों (है, नहीं है, अथवा दोनों याना है भी व नहीं भी) से देखा गया था। इसके बाद या इससे निम्न किसी भी संभावना पर कोई विचारणा प्रस्तुत नहीं की गयी थी। पुरानी भाषा में इस दृष्टि को त्रिमयी-दृष्टि कहते हैं और यह महावीर से पूर्व ही चली आनी थी, महावीर वे प्रथम क्रांतिकारी ज्ञानी पुरुष हैं जिन्होंने इस त्रिमयी-दृष्टि का विस्तार और विकास बड़े ही अनूठे ढंग से किया, उन्होंने इसे त्रिमयी से, उसी भाषा में कहे तो, सप्तमयी कर दिया। क्योंकि उनके अनुसार सत्य इन्हीं तीन से नहीं समाया हुआ। बहुत कुछ है जो इससे बाहर रह जाना है, तब उसका क्या होगा? अतः उन्होंने एक नया शब्द जोड़ा—'स्यात्' (शायद या कदाचित् के अर्थ में नहीं) उन्होंने इन सीधी-नापी तीन संभावनाओं में चौथी संभावना की बुद्धि करके एक कड़ी यह जोड़ी कि—'स्यात् अनिबंचनीय है?' यानी जो हो भी सके, नहीं भी हो सके, पाचवी कड़ी जोड़ी कि—'स्यात् है और अनिबंचनीय है, छठी कड़ी कि—'स्यात् है, नहीं है और अनिबंचनीय है! और अतः से सातवी कड़ी जोड़कर कहा कि—'स्यात् है भी और नहीं भी है और अनिबंचनीय है।' इस प्रकार, उनके देखे, सत्य को इन सात कोणों में देखा जा सकता है, यह उनकी अमृतपूर्व और अमृत विचारणा है जो सत्य के सर्वाधिक मनीष तक पहुँचती है। अब अगर महावीर से प्रश्न किया जाय—आशा है? (यह मैं उदाहरण दे रहा हूँ, प्रश्न कुछ भी पूछा जा सकता है) तो उनका उत्तर इस प्रकार होगा—'स्यात् है भी, स्यात् नहीं भी है, स्यात् है भी—नहीं भी, स्यात् अनिबंचनीय है, स्यात् है, और अनिबंचनीय है, स्यात् नहीं है और अनिबंचनीय है, स्यात् है भी—नहीं भी और अनिबंचनीय है।' प्रकट न यह बात सामान्य बुद्धि से परे भले ही पड़ जाये, किंतु इससे अधिक पूर्ण वस्तव्य नहीं हो सकता, सत्य के बारे में इतना गहन वर्णन अपने आप में बड़ी क्रांतिकारी चीज है, इसी को महावीर का स्यात्-वर्णन कहा जाता है, जिसका आधार है सापेक्ष-दृष्टि।

महावीर की इस अमृत विचारणा को तब तक न तो पूर्ण स्वीकृति मिल पायी और न इसे ठीक-ठीक समझा गया। जब तक कि इस बात के महान् वैज्ञानिक आइन्स्टीन ने सापेक्ष-सिद्धान्त के निष्कर्ष प्रस्तुत न कर दिये। क्या यह रोचक बात नहीं है कि आइन्स्टीन विज्ञान की भाषा में भौतिक शास्त्र के अन्तर्गत जो बात कर रहा है, अध्यात्म विज्ञान के अन्तर्गत महावीर उसे पचचीस सौ वर्ष पहले ही कह चुके थे, अतः इस बात की बहुत बड़ी संभावना है कि महावीर का यह स्यात्-वर्णन अविष्य के लिए दिन ब दिन बड़ा कीमती हो जाने वाला है, आज के विज्ञान ने उसे बहुत बड़ी स्वीकृति दे दी है। भौतिक विज्ञान के अन्तर्गत आइन्स्टीन की सापेक्ष-व्योरी और अध्यात्म के अन्तर्गत महावीर की सापेक्ष-मुद्रि बहुत बड़ी सीमा तक समान है, अर्थात् विज्ञान-अमृत में अब तक यही माना जाता था कि परमाणु (एटम) एक कण या बिंदु-

‘कृप ही है, जिसमें न कर्माई है न चीन्हाई, किन्तु वर्तमान खोजो ने यह साबित कर दिया कि परमाणु बिन्दु ही नहीं बल्कि ‘बिन्दु भी है और सूर्य भी’ कभी उसका व्यवहार बिन्दु की तरह होता है तो कभी तरंग की तरह, अब इसे किस प्रकार व्याख्यायित किया जाये ? यही न कि कहें—स्याल् अणु भी, स्याल् तरंग भी, अथर विज्ञान की भाषा में ऐसा कहा नहीं जा सकता। अतः वैज्ञानिकों को एक नया शब्द गड़ना पड़ा। क्वांट। क्वांट अर्थात् वह जो एक ही समय में बिन्दु भी है और तरंग भी, विज्ञान की क्वांट-थ्योरी का निचोड़ यही है कि दोषो ही स्थितियाँ हैं और एक साथ हैं। इस प्रकार विज्ञान के द्वारा एकान्त-दृष्टि का खंडन हुआ और महावीर द्वारा प्रस्तुत अनेकान्त-दर्शन या स्यात्-दर्शन की वैज्ञानिक स्वीकृति मिली, जो उनकी वैज्ञानिक विचारणा का सबसे बड़ा अकाट्य प्रमाण है।

हाँ, एक बात और, महावीर की इस विचारणा को मैंने प्रचलित शब्द स्यात्वाद अथवा अनेकान्तवाद देना उचित नहीं समझा है। यह इसलिए कि उनके जैसे ज्ञानी की किसी भी विचारणा को किसी ‘वाद’ या ‘इयम्’ के चौखटे में जड़ना उसे छोटा कर देना होगा। इसीलिए यहाँ मैंने ‘स्यात्-दर्शन’ और ‘अनेकान्त-दर्शन’ शब्द प्रयोग किये। दर्शन की फिलासफी के अर्थ में नहीं, अपितु प्रत्यक्ष देखने के अर्थ में।

अनेक दार्शनिक तथा धार्मिक धारणाएँ ऐसी भिन्न जायेंगी जिनके अनुसार पूर्वजन्म की बात महज एक परिकल्पना से अधिक प्रतीत नहीं होती। अतः वे ऐसे कोई महत्त्व या मूल्य नहीं दे पाते हैं। किन्तु भारत में, जहाँ आध्यात्मिक-जगत् की बहुत ऊँचाईया खोजी और बड़ी गहराईया पायी हैं, पूर्वजन्म को किसी परिकल्पना के तौर पर नहीं अपितु एक जीती-जागती सच्चाई के रूप में खोजा तथा प्रतिष्ठापित भी किया। महावीर के पहले भी, अधिक मुलझे हुए तौर पर ब्राह्मण संस्कृति में पूर्वजन्म विषयक सत्यों के रहस्योद्घाटन पर विचार से बहुत कुछ चर्चा मिलती है। किन्तु महावीर, जैसा कि निवेदन कर चुका हूँ बड़े भौतिक और क्रांतिकारी ज्ञानी पुरुष थे—ने पूर्वजन्म की विवेचना न केवल किसी सैद्धांतिक या दार्शनिक भूमि पर खड़े होकर की बल्कि पूर्वजन्म में उतर सकने की एक वाक्यादा प्रक्रिया भी विकसित की जिसका उन्होंने अग्रपूर उपयोग भी किया। यहाँ तक कि अपने साथियों के लिए तो उन्होंने उसे अनिवार्य भी कर दिया था। पूर्वजन्म में उतर पाने की उनकी प्रक्रिया भी वैज्ञानिक है। उसे उन्होंने नाम दिया—जालि स्मरण।

वस्तुतः मानव-रचना में प्रकृति की व्यवस्था बड़ी रहस्यपूर्ण है, किन्तु जटिल नहीं है। हा, यह अलग बात है कि हम खुद अपने हाथों उसे जटिल बना लेते हैं, मान लेते हैं। प्रकृति में बड़े डग में ‘म’ बात का पूरा बंदोबस्त किया हुआ है कि वर्तमानजन्म में पूर्वजन्म का स्मरण न आने पाये। यह हमारे ही हित में उन्मुख है कि यदि वह स्मरण आ सके तो फिर उस विस्मृत नहीं किया जा सकता। फिर यदि वह वर्तमान जन्म से हीन हुआ (और अधिकतर हीन होने की संभावना ही है। क्योंकि मानव उनलौंजर हीन म श्रेष्ठ की ओर यात्रा करता है) तो उसकी स्मृति मंदैव साजा रहने से आज का जीवन दुःखों से भर सकता है। जैसे कि अब कोई जो मलमपी आत्मनो पर विराजता बड़ा सम्मानित व्यक्तित्व है, यदि यह देख पाये कि अब से एक ही कदम पहले वह एक कोड़ी था, मलमया भिनभिनायी थी। तो क्या हायत होगी ? अतः प्रकृति की पूरी व्यवस्था है कि पूर्वजन्म पुनः याद न आ सके। उसका मनलब यह हुआ कि पूर्वजन्म कहीं खो नहीं जाता, नष्ट नहीं हो जाता। बस हमारी स्मृति-प्लेट क आगे बढ़ जाने में वह टैप की तरह निपट जाता है। जो हमें स्मरण नहीं रहना। अब यदि कोई ऐसी विधि हो कि उसे फिर से स्मरण में लाया जा सके तो उसे आज भी देखा जा सकता है। महावीर ने इस विषय में अपनी अर्धियाँ और भौतिक दृष्टि का एक अमूल्यपूर्ण प्रमाण दिया, जो ज्ञायद उनमें पूर्व किसी के यहाँ नहीं पाया जा सकता, और गांधाना-जगत् में उन्होंने उसका बहुत ही अभिनव प्रयोग व उपयोग भी किया।

मिसाल के तौर पर उस व्यक्ति को, जो आज भी कभी धन के पीछे दौड़ रहा है तो कभी रूबी के पीछे कभी प्रसिद्धि के पीछे तो कभी किसी और कामन के पीछे चाहे कितने ही माण्डिक व्याख्यान घोट-घोट कर पिनाये जायें, कि इतने पूर्व भी वह यही सब कुछ करता चला आया है और परिणाम में कुछ भी नहीं पाया है, तो वह कभी भी माननेवाला नहीं है प्रकट में निर्हिनाकर और आत्मीय मीचकर स्वीकार करने का अभिनव भले ही कर ले, और कहने वाले को यकीन दिलाता रहे कि वह मान गया है, किन्तु उसने यकीन किया तो नहीं है कहीं से चुनकर या पढ़कर आदमी विश्वास का लबासा उलने ही ओढ़ ले बिब्राम करता नहीं है फिर यदि वो कहा जा रहा है एक किन्तु के समान उसे प्रत्यक्ष दिखा भी दिया जाये तो फिर एक शब्द भी अलग में कहने की आवश्यकता नहीं रहेगी। अपनी खुनी आँखों से सब कुछ साफ-साफ देखलिया और बात समान्ज्य हो गयी, अब कैसा अविश्राम ! तो, महावीर ने एक अद्भुत ध्यान-गड्ढिन विकसित की—जालि स्मरण जिसके प्रयोग द्वारा कोई भी साधक अपने पिछले जन्म में उतर सकता है तब उसे महज ही यह बात पता जाता है कि वह क्या था और क्या था। एक ही नहीं यदि खोज और व्यास गहरी हो तो कई जन्मों में भी उतर जाता असंभव नहीं रहता। फिर यही आदमी जो अब तक जैसा था पूर्वजन्म में शाककर देख लेने के उपरान्त वैसा नहीं रह जाएगा। उसे ठीक-ठीक दिखाई दे जाएगा कि जो भी वह आज कर रहा है इसे पूर्व भी और उससे पूर्व भी यही सब कुछ तो करता चला आया है, नतीजा कुछ भी नहीं पाया है। यही वह बिन्दु है जहाँ से व्यक्ति के आंतरिक तत्व पर एक स्थाई परिवर्तन का अछा है। आखिरी खल जाती है। धूमते हुए एक चाक की सी अपनी स्थिति उभे साफ-साफ देखने लगती है। कभी यह हिस्सा

ऊपर तो कभी वह हिस्सा नीचे आता जाता रहा है। किन्तु घूमता चलता रहा है, आज वह जो भी है उसका उल्टा भी रह चुका है। या पहले जो था उसका उल्टा आज कर रहा है। यानी कभी वह भोगी भी रहा है जिसकी प्रतिक्रिया में आज वह त्यागी हो गया है। यदि कभी त्यागी रहा है तो अब भोगी हुआ बैठा है। फर्क क्या पड़ा ? उबर स्त्री के पीछे आता रहा, तो इबर स्त्री से दूर भागता जा रहा है। ये वहाँ बन के लिए पागल रहा, तो यहाँ बन के कारण पागल है। और यही सब कुछ बहुत-बहुत बार होता रहा है।

जाति स्मरण का उद्देश्य यही है कि बहुत ही विरोधाभासी स्थितियों में, अनेकानेक द्वन्द्वों में, अनेक बार इसी प्रकार आते रहे हैं, जाते रहे हैं। आज हम जो भी कुछ कर रहे हैं भोग रहे हैं वह पता नहीं कितनी बार कर चुके, भोग चुके हैं। हम कुछ भी नया नहीं करते। वही-वही दोहराते भर हैं। अतः महावीर का यह अनूठा प्रयोग—जातिस्मरण—बड़ा ही कारगर उपाय है इस अभी दौड़ को एक बार प्रत्यक्ष दिखा देने की ओर यह अघापन दिखाते ही व्यक्ति की पकड़ इस दौड़ पर से छूटने लगती है। उसे यह ठीक-ठीक समझ में आ जाता है कि वह जो भी कर रहा है, कुछ भी नया या भिन्न नहीं कर रहा। पुनरावृत्ति के इस चक्र में घूमता ही चला आया है। अतएव यह जातिस्मरण का अनूठा प्रयोग महावीर की जो बहुत ही मूल्यवान और बड़ी में बड़ी बेन साधना जगत में है उनमें से एक है। यद्यपि वैज्ञानिक ढंग से अभी इस पर इतना कार्य नहीं हो सका जितना होना चाहिए। जब तक कोई साधक इस ध्यान पद्धति से—जाति स्मरण के प्रयोग से कम-से-कम एक बार न गुजर जाये तब तक वह जो कुछ भी रहा है उसका उल्टा, अथवा जो भी है आगे उसका उल्टा करने में, होने में, पड़ा रहेगा। संसार रहा है तो सत्याम में रहि लेने लगेगा। मग्यामी रहा है तो संसार में रस लेने लगेगा। रागी रहा है तो विरागी हो जाएगा। बैराग्य से लिप्त रहा है तो राग से बंध जाएगा। क्योंकि एक से ऊब जाने के कारण व्यक्ति उसमें पीछा छोड़ा कर उसके विपरीत की पकड़ लेता है। यही उसकी मूर्छा है। जाति स्मरण के प्रयोग में उसकी यही मूर्छा टूटने में वही कीमती सहायता मिलती है और तब व्यक्ति राग एव विराग दोनों के द्वन्द्वों में छूटने लगता है। वासनाओं पर उनकी स्वनिर्मित जकड़बंदी गनी-शरनी पीछे पड़ी ची जाती है और फिर वह जिस स्थिति की ओर अपसर होता है उसे महावीर ने बहुत अद्भुत चन्द्र दिया है। वह स्थिति है—वीतरागता।

वीतराग शब्द ही बड़ा अनूठा है। महावीर से पूर्व यह शब्द प्रायः नहीं था। वे ही इसे लेकर आये। और उनकी ही हुई साधनाएँ, यदि गहरे से देखा जाये तो इसी की प्राप्ति के लिए हैं इससे पूर्व वो शब्द चलते थे। राग (शाब्दिक अर्थ रंग) और उसके विपरीत विराग। रागी यानी वह व्यक्ति जो रंग हुआ है संसार में, मुक्त-मुक्तिवादी में, भीतिक्ता में पूरी तरह रत है वासनाओं-कामनाओं में। विरागी ठीक इसके विपरीत लट्टा है। यानी रागी जिस ओर मुक्त किये है विरागी उस ओर से पीठ किये उबर में विमुख हो गया है। स्मरण रहे ! विरागी छूट नहीं गया है, मुक्त नहीं हो गया है। बहुत सूक्ष्म में राग और विराग एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। यदि रागी संसार में लिप्त है, दिन-रात भोगे चला जा रहा है तो विरागी बैराग्य या त्याग में लिप्त है। यानी लिप्त दोनों ही हैं। अलिप्त या कहीं नलिप्त कोई भी नहीं है। भोगी समझ रहा है स्त्री में रम्य है। विरागी उसका उल्टा समझ रहा है कि ये बीजें ही तो नरक हैं। भागो उनसे। बंधे दोनों ही हैं। सही बात यह है कि राग से मुक्त हो जाने वाला व्यक्ति विरागी नहीं हो जाता। जैसा कि सामान्यतः माना जाता है। विरागी की भी अपनी तरह की वासनायें हैं—स्वयं की, मोक्ष की। तो न रागी मुक्त हुआ न विरागी मुक्त हुआ। दोनों बंधे हैं। केवल एक दूसरे की तरफ पीठ किये—विपरीत खड़े हैं। अर्थात् या तो 'यह' अथवा 'वह' जो उसका उल्टा है। इस चुनाव इच्छा से दोनों आबद्ध हैं। यह या वह के चुनाव से बाहर नहीं हो गये। और कितने मजे की बात यह है। जैसा कि मनोवैज्ञानिक कहते हैं और सही कहते हैं कि यह जो सांसारिक भोगों में रत रागी है। उसके अचेतन में ठीक इसके विपरीत चलता रहता है वहा आत्मा-परमात्मा की बातें होंगी। अध्यात्म और धर्म की चर्चा होगी। और जो बैरागी है, उसके अचेतन में राग विषयक बातें होंगी। तात्पर्य यह कि जो राग से बंधा है वह तो मुक्त है ही नहीं विरागी भी मुक्त नहीं है। तो फिर कौन है ऐसा जिसे मुक्त कहा जा सके ? उत्तर में यही निवेदन है कि मुक्त वही व्यक्ति हो सकता है जो महावीर के अनुसार वीतरागता वाली स्थिति को प्राप्त हो गया हो।

साधारणतः वीतराग को भी विराग या बैराग्य का ही एक रूप मानने की भूल की जाती है। जो सही नहीं है। वीतराग बात ही कुछ और है। अर्थात् महावीर के अनुसार वह स्थिति जहा पहुँचकर न 'यह' न 'वह', न 'इस पर' न 'उस पर' इन दोनों छोरों से जो पार हो जाये। इनके बाहर पहुँच जाय वह वीतराग है। राग और विराग अच्छे या बुरे समार या स्वर्ग, सुख और दुःख आदि दोनों की वासना से जो छूट गया बाहर हो गया और अब उसका अपना कोई चुनाव कोई कामना शेष न रही नही वीतरागी हुआ। जीवन की परम उपलब्धि यदि किसी को कहा जा सकता है तो वह यही वीतराग है। जीवन-यात्रा का जो सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण, बल्कि जिसे कहे परम बिंदु है, और अधिक गहरे अर्थ में अंतिम बिंदु भी, तो वह यही है। अन्तिम इस कारण से कि फिर उसके पश्चात् ही मुक्ति की यात्रा का प्रारंभ होता है। वीतरागता की स्थिति को प्राप्त किए बिना कोई मुक्ति-यात्रा संभव नहीं हो पाती। यह कतई विचारणीय नहीं कि रागी होना चाहिए या विरागी। विचारणीय यह होना चाहिए कि हम जो भी हैं उसके प्रति कितने जाग्रत हैं। कितने मूर्ख हैं। इन दोनों के प्रति जाग जाना, होश से, ध्यान से, श्रम जाना हमारी जन्मी-जन्मी की मूर्छा रंग करने में सहायक होगा। फिर जब इन दोनों के प्रति मूर्छा टूटना प्रारंभ होगी तो वह न राग में से

जाएगी न विराग में। वह बीतराग की ओर ले जाएगी जो अपने आप में बड़ी कीमती चीज है।

फॉर्म, रंग, एडर बाकि मनस्विभो ने तो जब आकर यह बात कही कि हम जो भी करते हैं ठीक उसके विपरीत हमारे अचेतन (मन) में घुटने लगता है, संभरीत होने लगता है। जिससे प्रेम हो तो उसी के प्रति घृणा भी पालते चले जाते हैं। घृणा करते हैं तो बहुत संभावना है इसकी कि उसके प्रति मन के किसी न किसी कोने पर प्रेम भी सजोते रहे। जीवन के सभी तलों पर जो भी हैं, हम उसके विपरीत झट्टा करते रहने के घुटने मरीज हैं। महावीर ने पन्थीस सौ वर्ष पहले ही इस तथ्य को बता दिया था। और इसीलिए वे तमाम 'अतिथो' से छुटने, तमाम द्वन्द्वों से मुक्त रहने की एक कीमती विधि लेकर सजे हुए वह यही है - बीतरागता। अर्थात् आसानी के लिए कह सकते हैं कि एक ऐसी स्थिति जिसमें न क्रोध हो, न क्षमा, न हिंसा न अहिंसा, न सैम्य, न ब्रह्मचर्य, न प्रेम से घृणा, न शत्रुता न मित्रता। क्योंकि ये सारी चीजें एक ही टकसाल में बने अलग-अलग नामों वाले सिक्कों के दो पहलू हैं। जब एक सामने होता है दूसरा छुपा रहता है। इसलिए इन तमाम द्वन्द्वों के प्रति जग जाने से जो स्थिति प्राप्त होती है वहा कोई चुनाव कोई छोर, या कहे सिक्के के किसी भी पहलू के प्रति कुछ भी लगाव, नहीं रह जाता। तब एक तीसरी ही दशा का बोध पहली बार होता है जो न 'इधर' गहवाती है न उधर, दोनों से पकड़ छुटने लगती है। महावीर के अनुसार 'दस' या 'उस' इन दोनों किनारों, दोनों अतिथो पर जोमते रहने और धूमते रहने के इस दुष्प्रकृति से व्यक्ति का पीछा न छूटने के कारण ही हम विपरीत और विरोधी स्थिति से बार-बार दन्ही द्वन्द्वों में भटकते रहते हैं। अब यदि इन दोनों हानियों में जागरूक एक ऐसी दशा पा लें जहा कोई अति, कोई द्वन्द्व न हो तो यह बड़ी दशा है जिसे उन्होंने बीतराग कहा है। उनकी यह दृष्टि बड़ी ही वैज्ञानिक बूझ है। और जातिस्मरण जैसी कीमती देन का सबसे बड़ा महत्त्व यही है कि उसके प्रयोग से व्यक्ति को बीतरागी होने में बहुत बड़ी सहायता मिलती है। कदाचित् कुछ गलत न होगा यदि यह निवेदन करू कि जाति स्मरण का सबसे बड़ा मुफल जो है वह है-- बीतरागता। इस प्रकार इन दोनों का परस्पर गहरा सम्बन्ध भी माना जा सकता है।

मोटे तौर पर तीर्थंकर का सांख्यिक अर्थ है—पार करने वाला। चौबीस तीर्थंकरों की मुदीयें श्रृंखला में महावीर चौबीसवें तीर्थंकर हैं। प्रकट, अन्तिम, किन्तु जिन्होंने गहरे देखा व जाना है तो महावीर इस श्रृंखला के नन्द हैं। कुछ इसी तरह से जैसे पैगम्बरों और नबियों की मुदीयेंकालिक व मुपुष्ट श्रृंखला में हजरत मोहम्मद अन्तिम पैगम्बर होकर भी सबके केंद्र हैं। प्रकारान्तर से पैगम्बरी-श्रृंखला में जो स्थिति मुहम्मद की है उसमग वही स्थिति तीर्थंकरों में महावीर की है। परमज्ञान या परमसत्य तो सभी तीर्थंकरों को उपलब्ध और बराबर ही उपलब्ध हुआ। उससे रती भर कम भीषेरी की गुलाद नही। किन्तु महावीर की अभिव्यक्ति समता का मुकाबला किसी से नहीं हो सकता। उन्होंने सत्य को जितनी अभिव्यक्ति दी और जितने दम, जितने पहलुओं से दी उनका न जबाब पाया जा सकता है, न जोड़।

महावीर ने पार उतरने के जो उपाय का हिएष्ट पाट, बताए हैं उनमें में एक है --आवक होना। बात वजाहिर कुछ अजीब-सी प्रतीत हो सकती है, कि आवक होना कौन बड़ी बात है। किन्तु नहीं। बूझी ही नहीं कटित बात भी है। महावीर जैसा अद्भुत जानीपुरुष किसी शब्द का उपयोग यो ही या मामान्य अर्थों में नहीं करता है। मुनने की क्षमता या श्रवण-शक्ति यो तो प्रत्येक से होती ही है। तो किसी को भी जो मुन सकता हो आवक कहा जा सकता है। किन्तु महावीर जिने आवक कह रहे हैं वह साज मुनना या मुनने वाला ही नहीं। अपितु एक पूरी साधना ही है। यह तथ्य जरा समझ लेने जैसा प्रतीत होता है।

महावीर से पूर्व-बादों के चौबीस तीर्थंकरों वाली श्रृंखला के हो या उनमें बाहर किसी अन्य परम्परा के। जो भी कुछ पुरुष आये और बुद्ध (गीतम), मोक्षान, पूर्ण काश्यप आदि जो भी जाना पुरुष उनके समकालीन हुए उनमें में किसी न भी दम और दृष्टिपात नहीं किया कि कोई व्यक्ति आवक कैसे बने, मुनने वाला कैसे बने। किम प्रकार में वही मुन संक जो उससे कहा जा रहा है। उन सभी को केवल इस बात का विचार रहा कि जो उन्होंने मुनना है जो उनके अनुभव में आया उसे वे किस प्रकार ठीक-ठीक अभिव्यक्ति दे सकें। कह सके हैं, इसका कुछ भी विचार नहीं कि जिससे वे बोम रहे हैं, कह रहे हैं; वह भी ठीक ठीक मुन पा रहा है या नहीं। उनका ध्यान ब्रह्म पर और जो कहा जा रहा था उस पर था। वह जो उनके सामने बैठा उन्हें मुन रहा था उस पर नहीं था। महावीर ने पहले व्यक्ति है जिन्होंने इस बात पर बहुत अधिक ध्यान दिया, कि वे जो कह रहे हैं उसना ही ठीक होना पर्याप्त नहीं। बल्कि मुनने वाला भी 'ठीक' होना चाहिए। उनके अनुसार ठीक-ठीक मुना जाना तभी सम्भव हो सकता है जब मुननेवाले के चित्त पर चमत्ता सारा विचार-प्रवाह ठहर जाये, शान्त हो जाये, और जब ऐसी स्थिति जिसे कहते हैं निर्विचार-अवस्था पैदा हो जाती है तभी मुनना सार्थक हो पाता है। अन्यथा मुन तो क्षण से भी जाता है। किन्तु उसे आवक नहीं धोता कहते हैं। आवक कानों से नहीं प्राणों में मुनता है। चेतना से मुनता है। आत्मा स मुनता है। आवक बहुत ही उच्च श्रेणी है।

महावीर ने बड़ी गहरी दृष्टि और बड़े श्रम के साथ आध्यात्मिक जगत् में एक अमूल्य कला का बीज डाला। जिसे कहा जाना चाहिए—आवक-कला। वे अकेले इस कला के आविष्कारक हैं, या कहें जन्मदाता हैं। मही अर्थों में आवक वही है जो निर्विचार की स्थिति में मुनवाने की समता पैदा कर लेता है। फिर उसके मुनने के लिए भाषा-शब्द या ध्वनि के माध्यम की अनिवार्यता नहीं रह जाती है। ऐसी

बाणी को बोली ही नहीं गयी किन्तु सुनी जा सकती है। इसके लिए पुरानी भाषा में एक शब्द है—दिव्यध्वनि। यानी किसी बुद्ध पुरुष के भीतर से उठी और किसी में सम्प्रेषित हो गयी। ऐसा तभी सम्भव है जब कोई ध्यानस्थ बैठकर निविचार की स्थिति को पटुच पाये। उसके मन पर विचार की कोई भी रेखा बनती-मिलती न हो, कोई शब्द, कोई भाव, कोई तरंग न हो। पूर्ण मौन होकर सुन सके। केवल सुननेवाला यानी श्रोता होने में और भीतर-बाहर पूर्ण मौन सुननेवाला जानी श्रावक होने में जो बड़ा भारी अन्तर है उसे स्पष्ट करने के लिए महावीर एक बड़ा कीमती शब्द प्रयोग में लाये—सम्यक् श्रवण।

श्रोता केवल सुन पाता है, सम्यक् श्रवण को प्राप्त नहीं हो पाता। श्रावक ही सम्यक् श्रवण को प्राप्त हो सकता है। साधना जगत् में कोई व्यक्ति श्रोत से श्रावक कैसे हो सकेगा इसके लिए महावीर ने जो पद्धति प्रस्तुत की उसकी सबसे प्रथम सीढ़ी है—प्रतिक्रमण। यह प्रतिक्रमण शब्द बड़ा युक्तियुक्त लाये हैं वे। 'आक्रमण' शब्द सर्वविदित है। प्रतिक्रमण ठीक उसका उल्टा है। हमारी चेतना, किसी भी जड़ या चेतन से, जहाँ जहाँ भी अपना एक लगाव रखे है, जिस-जिसके भी आसपास अटकी हुई है, जिन-जिनसे भी सम्बन्धित है, जुड़ी है, वह सब सूक्ष्म रूप से एक प्रकार का आक्रमण ही है। प्रतिक्रमण का मतलब है उन समाय जगहों, वस्तुओं, केन्द्रों या बिन्दुओं में चेतना को वापस खीटा लेना। पूरी तरह से संभेट लेना। उस सारे फँसवा, बल्कि जान, से वापस ले आना ही प्रतिक्रमण कहलाता है। इसी के द्वारा ही कोई व्यक्ति ठीक से मौन में, निविचार में उतर सकता है। और तभी वह सम्यक् श्रवण का पात्र होकर श्रावक बन सकता है। श्रावक-कला को प्राप्त कर लेना अपने आप में एक बड़ी उपनधि इस लिए है कि अब जो मौन में बोला गया उस सुना ही नहीं पाया जा सकता है। बल्कि जो किसी स्थूल माध्यम में कहा भी न जा सके उस समयका ज्ञान के अनुभव में लिया जा सके उसे भी पाया जा सकता है। कोई बुद्ध पुरुष सामने हो और यदि वह चाहे कि उसके श्रावक तक वह पटुच जाये, जो देना अभीष्ट है तो वह उस तक एकदम पटुचाया जा सकता है। (स्मरण रहे कि यह पद्धति टीनीयों की जैसी प्रक्रिया से निराल भिन्न है। क्योंकि टीनीयों में विचार सम्प्रेषण ही चलता है जबकि इसमें स्थिति निविचार की होती है)। इस प्रकार महावीर जब श्रावक होना पार उतरने का एक उपाय, एक घाट कहते हैं तो एक बहुत कीमती प्रक्रिया दे रहे हैं जो साधना जगत् में उनकी एक अप्रतिम, अद्वितीय और अभूतपूर्व लोच है।

सभी तरह की साधनाओं में एक प्रक्रिया चलती है। जिसके लिए एक शब्द है— ध्यान। चाहे वह योग हो, सूफी साधना हो, तन्त्र हो या भक्ति ही क्यों न हो। ध्यान किसी न किसी प्रकार विद्यमान पाया जाता है। भले ही नाम अलग हो या रूप तनिक भिन्न हो। ध्यानाचार्यों की एक बड़ी लम्बी, समृद्ध और बहुत विकसित परम्परा भारत में रही है। महावीर द्वारा प्रतिपादित साधना-मार्ग भी वस्तुतः ध्यान-मार्ग ही है। किन्तु उनकी विशेषता यह है कि उन्होंने इसे ज्यो का त्यो नहीं उठा लिया। बल्कि इसमें भी उन्होंने अपनी वैज्ञानिक दृष्टि के साथ इसे एक अलग-सा रूप प्रदान किया जिसे उन्होंने नाम दिया है— सामायिक। यो इस शब्द को ध्यान का पर्याय माना जा सकता है। किन्तु इसमें और महावीर ने पूर्व का यानी परम्परागत ध्यान-पद्धति में फर्क है। उदाहरण के लिए जैसे ही ध्यान शब्द हमारे सामने आता है तो उसके साथ एक प्रथम ध्वनि होना महसूस होता है। 'किसका ध्यान ?' अथवा 'किसके ध्यान में ?' या 'किस पर ध्यान ?' या 'कहाँ ध्यान लगायें ?' इत्यादि (यह मैं साधना की दृष्टि से कह रहा हूँ) यानी प्रकारान्तर से ध्यान शब्द ही किसी न किसी रूप में 'पर-केन्द्रित' दिखाई पड़ता है। उन महावीर जो किसी भी पर के समर्थक हरमिज नहीं बल्कि 'स्व' के प्रथम पक्षधर हैं ने वजाय ध्यान के सामायिक शब्द देकर उसे 'पर' से संबंध या मुक्त करने का साहसिक प्रयास किया। उनके अनुसार समय का मतलब है आत्मा। तो सामायिक का अर्थ हुआ समय अर्थात् आत्मा में स्थिर होने की स्थिति। यह जो समय को उन्होंने आत्मा की सजा दी। यह बात जरा अजीब-सी लग सकती है और कोई परिकल्पना-सी प्रतीत होती है और बड़ा विस्तार चाहती है। किन्तु यहाँ मैं थोड़े में स्पष्ट करके आगे निवेदन करूँगा।

अधिकतर विचारकों की दृष्टि में काल तथा क्षेत्र सदा गे दो भिन्न चीजें मानी जाती रही हैं। यानी काल अलग है, क्षेत्र अलग है। किन्तु आइंस्टीन के कारण एक अभूतपूर्व घटना घटी। यानी उनमें अपने सापेक्ष-सिद्धान्त द्वारा यह साबित कर दिया कि ये दोनों अलग नहीं अलग हैं। दोनों एक साथ और एक ही चीज के हिस्से हैं। विज्ञान-जगत् में प्रथम बार यह क्रांति हुई कि काल व क्षेत्र को जोड़ लिया गया। मोटे तौर पर किसी चीज के अस्तित्व में तीन बातें देवी जाती हैं, भौतिक शास्त्र के अनुसार। यानी लम्बाई, चौड़ाई व ऊँचाई। किन्तु लंब, लंबी; यह पाया गया कि इन तीनों में से किसी में भी उसका 'अस्तित्व' नहीं समा पाता है। तब इस अस्तित्व के बारे में जो भी वस्तुस्थिति दिया जाये वह अशुभ होमा कि कोई चीज कहा, किस स्थान पर व किस आकार की है। किन्तु प्रश्न उठता है—कब है ? और इसके उत्तर बिना अस्तित्व की व्याख्या अपूर्ण होगी। तो आइंस्टीन ने अस्तित्व की सबसे पहली अनिवार्यता मानी है—समय या काल। भौतिक विज्ञान को इसकी यह देन बड़ी महत्त्वपूर्ण है। उक्त आत्मा के विज्ञान में और साधना-जगत् में सबसे प्रथम महावीर को यह बोध हुआ कि समय जो है वही चेतना की दिशा है। दूसरे शब्दों में समय के बिना चेतना का अस्तित्व अनुभव में नहीं आ सकता। जत समय का जो बोध है, भाव है, वही चेतना का सबसे अनिवार्य अंग है, अतएव उन्होंने आत्मा को समय ही कहना अधिक उचित समझा। और यह इस लिए भी कि एक ही तत्त्व (समय या काल) अनादि, अनन्त, शास्वत, सनातन भी है। सदा से है और सदा रहने वाला है। बाकी जो भी आवेगा, चला

जायेगा, मिट जायेगा, खो जायेगा, और भी कारण है जिससे उन्होंने समय को आत्मा कहा। विस्तारमय से इस समय उनकी चर्चा नहीं करूँगा। तो, इस प्रकार समय की आत्मा कहा गया।

महावीर द्वारा प्रवृत्त सामायिक-साधना अन्य ध्यान-साधनाओं की अपेक्षा कुछ अपनी-सी विशिष्टता रखती है। जो विज्ञान के काफी निकट है। इसके साथ ही यह शब्द सामायिक उनकी साधना पद्धति का सर्वथा केन्द्रीय शब्द भी है। महावीर द्वारा प्रवृत्त समस्त साधनामय प्रक्रियाएं सामायिक तक पहुँचाने का साधन प्रतीत होती हैं। सामायिक को उन्होंने दो हिस्सों, कहे दो चरणों में रखा। पहला है प्रतिक्रमण (जिसके बारे में निवेदन किया जा चुका है) अर्थात् जहाँ-जहाँ भी हमारी चेतना जिस-जिससे भी सम्बद्ध है, वहाँ-वहाँ से उसे असम्बद्ध कर लेना। बाह्ये वे जड़ पदार्थ हो या मंचेतन। इससे कुछ फर्क नहीं पड़ता, उसे लौटा लेना है, सब तरफ से काटते हुए सिमटाते हुए वापस लीच लेना है। यह प्रथम हिस्सा यानी प्रतिक्रमण हुआ। किन्तु महावीर की दृष्टि हर मामले में बड़ी ही गहरी है। उन्हें इस बात का पूरा पुरा ज्ञान है कि प्रतिक्रमण केवल एक प्रक्रिया है। स्वभाव नहीं है। अतः वही लौटी हुई चेतना जितनी क्षीप्रता से सब ओर से खिचकर लौटती है। तो अगर उसे कोई टीर-ठिकाना न मिले तो वापस वही-की वही फिर चली जाती है। इसलिए उन्होंने उसके आगे का बहुत कीमती सूत्र दिया कि जब चेतना लौट आये तो फिर इससे आगे की बात यानी दूसरा चरण प्रारम्भ होता है—कि अब उसे 'स्व' में, अपने केन्द्र यानी आत्मा (स्वयं) में स्थिर किया जाना चाहिए। रखा लिया जाना चाहिए। क्योंकि यदि वह आत्मा पर न चढ़ी, न ठहरी, तो फिर किसी न किसी 'पर' में जाकर सम्बन्धित हो जायेगी। इस दूसरे चरण का नाम है। उन्होंने दिया है - सामायिक। इन दोनों चरणों को पूरा करने से जो क्रिया सम्पन्न होती है महावीर ने उसे सम्यक् ध्यान कहकर इंगित किया है। तो सामायिक का अर्थ इस प्रकार हुआ आत्मा में स्थिर हो जाना। अब इस शब्द सामायिक में कुछ ऐसा ध्वनित होता महसूस नहीं होता कि किसकी सामायिक? बड़ी सुन्दरता और बड़े वैज्ञानिक ढंग से उन्होंने बात पूरी कर दी। उनका साया गया यह शब्द और हमके पीछे दी हुई प्रक्रिया साधना-जगत् की तमाम भाषाओं में सबसे अधिक वैज्ञानिक और अद्भुत शब्द है, वह बेजोड़ है।

महावीर द्वारा प्रवृत्त दर्शन-दृष्टि के अन्तर्गत उनका स्यात् तो अनेकान्त-दर्शन और साधना के अन्तर्गत जाति स्मरण, वीतरागता, स्वात्म, कला तथा सामायिक। ये पांचो बातें मुझे सबसे अधिक अपील करती हैं और उनका अद्भुत वैज्ञानिक दृष्टि का बड़ा गहरा परिचय देती हैं। इसीलिए मैंने इनकी ओर संकेत करने का यह छोटा-सा प्रयास भर किया है। इसके अतिरिक्त भी महावीर की बहुतेरी बातें ऐसी हैं जो भले ही उनके युग से कीमती न भी समझी गयी हो किन्तु आज जब विज्ञान-मनोविज्ञान के इतने विकसित युग में उन्हें देखने-परखने का प्रयास किया जाता है तब उनके सटीक मन की जानकारी मिलती है कि अग्यात्म-विज्ञान में महावीर काई हजार वर्ष पूर्व ही इतनी वैज्ञानिक दृष्टि का बोध पा चुके थे, वे भी चूके थे, जो विज्ञान फिलहाल प्राप्त नहीं कर पाया है। लेकिन भावी विज्ञान महावीर को और भी अधिक स्वीकृति देगा उसमें अब संशय की साधना नहीं रह गयी है।

जैनधर्म और विज्ञान

आजकल दुनिया में विज्ञान का नाम बहुत सुना जाता है। इसने ही धर्म के नाम पर प्रचलित बहुत से लोगों की कलाई खोली है, इसी कारण अनेक धर्म यह घोषणा करते हैं कि धर्म और विज्ञान में अबरदस्त विरोध है। जैन धर्म तो सर्वत्र, वीतराग, वितोपदेशी जिनेंद्र भगवान् का बताया हुआ वस्तुस्वभाव रूप है। इसलिए यह वैज्ञानिकों की खोजों का स्वागत करता है।

भारत के बहुत से दार्शनिक 'शब्द' को आकाश का गुण बताते थे और उसे अमूर्तिक बताकर अनेक मुक्तियों का जाल फैलाया करते थे, किन्तु जैन धर्माचार्यों ने शब्द को जड़ तथा मूर्तिमान बताया था। आज विज्ञान ने श्रामो-फोन रेडियो आदि ध्वनि सम्बन्धी यंत्रों के आधारे पर 'शब्द' को जैन धर्म के अनुसार प्रत्यक्ष सिद्ध कर दिया है। आज हजारों मील दूर से शब्दों को हमारे पास तक पहुँचाने में माध्यम रूप से 'ईथर' नाम के अदृश्य तत्त्व की वैज्ञानिकों की कल्पना करनी पड़ी, किन्तु जैनधर्मियों ने हजारों वर्ष पहले ही लोकव्यापी 'महात्सकन्ध' नामक पदार्थ के अस्तित्व को बताया है। उसकी सहायता से भगवान् जिनेंद्र के जन्मादि की वार्ता क्षण भर में समस्त जगत् में फैल जाती थी। प्रतीत तो ऐसा भी होता है कि नेत्रकम्प, बाहुस्यन्दन, आदि के द्वारा इष्ट अनिष्ट घटनाओं के सन्देश स्वतः पहुँचाने में यही 'महात्सकन्ध' सहायता प्रदान करता है।

—आचार्य श्री देशभूषण, भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन, दिल्ली १९३३, पृ० ३८-३९ से उद्धृत

आधुनिक धार्मिक एकता के परिप्रेक्ष्य में तुलसी साहित्य व महावीर वाणी में भाव-साम्य

श्री जगत भंडारी

धर्म मानव को मानव में जोड़ता है तथा एक ऐसे अन्तिम लक्ष्य तक पहुँचा देता है जहाँ सभी मतभेद समाप्त हो जाते हैं तथा साम्प्रदायिक घेरा बंदी मिलन-भिन्न हो जाती है, यदि कुछ शेष बचता है तो वह है 'सत्य दिव्य सुन्दरम्'। जैन धर्म की आधारशिला दर्शन के इन्हीं गहन विचारों पर आधारित है और इसका दर्शन तर्कों की उस कसौटी में अनुप्राणित है जिसमें अनेकान्तवाद का सत्परणीय दृष्टबन्ध अपनी आभा में स्वयं तो कास्तिमान् है ही, समग्र दर्शन जगत् के भाव-वैविध्य को भी समता और एकता का आलोक प्रदान करता है। ऐसा कभी हो नहीं सकता कि वीतरागी की वाणी पक्षपात पूर्ण हो अथवा अल्पकालिक महत्त्व को लिए हुए हो। उसके पीछे केवल एक ही भावना रहनी है — मानव-कल्याण हेतु मार्ग प्रशस्त करना। धार्मिक मद्भावना आज के युग की अत्यावश्यक मांग है। इतिहास के किसी युग में शायद ऐसा रहा था जब मतभेदों की उभारकर मानव-मानव के बीच कुत्रिम दीवारें खड़ी की गईं परन्तु आज बीसवीं सदी के चिन्तक एक ऐसे धर्म की कल्पना को सज्जोए हुए हैं जिसमें सभी धार्मिक विचारों का ऐक्य महाहित हो और साम्प्रदायिक तनाव को समाप्त किया जाए। इसी उद्देश्य से अनुप्रेरित होकर प्रस्तुत लेख में हिन्दू धर्म तथा जैन धर्म के धार्मिक मद्भाव एवं वैचारिक समता का दिग्दर्शन कराया गया है जो क्रमशः गोस्वामी तुलसीदास तथा महावीर वाणी पर आधारित है।

हिन्दी साहित्य-संसार में श्रीराम-काव्य रूपी 'कोर' के सयोजक गोस्वामी तुलसीदास ने —

जानापुराणनिगमागसम्मत बद्ध रामायणे निगमितं क्वचिद्व्यस्तोपि, स्वास्त सुखाय तुलसीरघुनायगाथाभाषा निबद्धमति-
मंजुलभासतोपि पढ़ कर अपने नाथ्य में वेद-शास्त्र-पुराणों, सभी राम काव्यों तथा 'कतिपय अन्य' के समावेश की घोषणा कर दी। यह 'क्वचिद्व्यस्तोपि' धर्म सदर्भ में विशेष उल्लेखनीय उल्लिखित है कि जिन 'अन्यों' से तुलसी का भावनात्मक सामंजस्य नहीं भी हो सका था उनकी भी विशेष भाव-कालियों को उन्होंने अपनी काव्य-चाटिका में सुमोज्ज्वल कर दिया। इस भाव से जब हम तुलसी साहित्य का, विशेष रूप से उनके प्रथमस्रष्टा श्री रामचरितमानस का अध्ययन करते हैं तो हमें कई स्थलों पर महावीर वाणी के दर्शन होते हैं। वाणी का यह समावेश कई स्थलों पर तो प्रत्यक्ष परिलक्षित होता है और कई स्थलों पर अप्रत्यक्ष रूप में। निश्चय ही इससे तुलसी की मानसिक विराटता और गुण प्राकृतता की पुष्टि होती है।

सर्व प्रथम अहिंसा को ही ने। प्रातः स्मरणीय भारत गौरव आचार्य रत्न १०८ श्री देशभूषण महाराज के कथनानुसार संसार के सभी धर्मों में परम व सर्व स्वीकार्य अहिंसा ही है। जब तक विषय कषाय में मानव प्राणी का उपभोग लगा रहेगा तब तक उनको पूर्ण अहिंसात्मक आत्म मुक्त की प्राप्ति कभी नहीं हो सकेगी। गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी श्री रामचरितमानस के उत्तरकाण्ड में रामराज्य-प्रसंग में अहिंसा के इसी मत का अपने शब्दों में इस प्रकार वर्णन किया है —

कुलहिं करहिं सब तब कानन। रहहिं एक संग राज पंचानन ॥

सग मृग सहज बयक बिसराइ ॥ सबहिं परस्पर प्रीति बढ़ाई ॥

कूजहिं लख-वृग माना बुन्ना। जमय खरहिं बन करहिं अनन्ना ॥

तुलसी के विचार में पूर्ण अहिंसा यगवान् की कृपा से ही सम्भव है। वह केवल मनुष्यों में ही नहीं अपितु पशु-पक्षियों में भी उपज सकती है। आगे मानव-वर्म का निर्दोष करते हुए तुलसी दास कहते हैं —

परहित तरिस बन्ध नहिं आई। पर पीड़ा सब नहिं अवनवाई ॥

नर शरीर बरि जे पर पीरा। करहिं ते सहहिं नहा अब भीरा ॥

करहि मोहजन नर अथ माना । स्वारथ रत परलोक मत्ताना ।
 काल रूप तिहू कहूँ मैं जाता । पुन अथ अनुम कर्म फल बाता ॥
 तुलनीय—बसुधैवि बिभर्तुः पावनं करति कस्तह कथाई ।
 जोबिनु ब्याचण्या माया कह पुनंमवेनु ॥

मूलाचार के इस पद मे साधुजनों के जिस स्वभाव का वर्णन किया गया है उसे ही तुलसी ने अपने श्रीरामचरितमानस मे इस प्रकार कहा है—

बंधक सन्त समान चित हित अनहित नहि कोउ ।
 अंजलि गत सुभ सुमन जगि, सम सगुन कर बोउ ॥

महावीर बाणी मे जहाँ मत्तो को सभी पर आत्मन्य रखने की बात कहकर उन्हे माता की उपमा दी है यहाँ तुलसी ने उन्हीं सुगन्धित पुष्प कहकर सारे आचार्यण को सुगन्धित करने वाला बना दिया । बात एक ही है परन्तु मा का आत्मन्य तो केवल अपने ही पुत्र पर होता है किन्तु सुगन्धित पुष्प द्वारा पूरे समाज को सुगन्धित करने की बान मे निश्चय ही 'साधु' की 'साधुना' भली भाँति प्रतिष्ठित कर दी गई है ।

जोबबहो अम्यबहो, जोबिबया अम्यनो बया होइ ॥

"भक्त परीक्षा" की इस उक्ति की तुलसी ने लोक भाषा मे कितनी मनोहारी व्यञ्जना की है ।—

परहित सरित धरम नहि भाई ।
 पर पीड़ा सन नहि अथभाई ॥

पहले मे दूसरे का बंध करना अपना बंध और दूसरे पर दया करना अपने पर ही दया करना बताया गया है किन्तु तुलसी ने इसी बात को 'परहित' के समान कोई धर्म नहीं और 'परपीडन' के समान कोई पाप नहीं कहकर अप्रत्यक्ष रूप से महावीर के 'अहिंसा' सिद्धान्त का ही प्रतिपादन कर दिया है ।

पापस्तापमहार असत्त्वबधनं अर्थात् असत्य बचन पाप के आगमन के लिए द्वार के समान है— महावीर जी की दसी बाणी के तुलसी-साहित्य मे इस प्रकार दर्शन होते हैं—

नहि असत्य सन पासक पुंजा, अर्थात् असत्य के समान कोई पापो का समूह नहीं है । एक मे असत्य को पापों के आगमन का द्वार बताया गया है और दूसरे मे स्वयं पाप-समूह ।

बैरग्यपरो साहु परदम्बपरम्पुहो य जो होबि ।

अर्थात् जो परद्रव्य से विरक्त होता है वही साधु वैराग्य होता है इस महावीर बाणी का तुलसी ने कितना सुन्दर विवेचन किया है—

परबन पापर मानिये परतिय वातु समान ।
 इतने से हरि ना मिले तुलसीदास जुवान ॥

भक्त कवि की अपने 'हरि' के प्रति भावुकता सचमुच मनोहारी है ।

जोबो बंया जोबन्मि द्वारा महावीर बाणी मे जीव मे ब्रह्म का आरोपण किया गया किन्तु रोम्यामी जी ने—ब्रह्म जीव इव सहज स'बातो कहकर दोनों का पुष्क' अस्तित्व अधुण्य रखकर उनके साहचर्य का भी निर्देश कर दिया है ।

जो मग्नवि पर-महिलं जगपौ-बहिपौ-सुआइ सारिछं ।
 मग्न-बयनो काएण थि बंज-बई' तो हूँ बू लो ॥

अर्थात् जो मन, बचन और शरीर से पराई स्त्री को माता, बहिन और पुत्री के समान समझता है, वह श्रावक मूल ब्रह्मचारी है । महावीर-बाणी के इस भाव का तुलसी साहित्य मे अनेक स्थलों पर विवाद वर्णन किया गया है । यथा—

अनुज बधू भगिनी सुत नारी । सज सठ कन्या सम ए चारी ॥
 इन्हहि कुदृष्टि बिलोकइ ओई । ताहि बचें कछु पाप न होई ॥

एक की बाणी मे पराई स्त्री को माता, बहिन और पुत्री मानने वाला ब्रह्मचारी है तो दूसरे के विचार में ऐसा न मानने वाले को मार देने मे भी कोई पाप नहीं है । इतना ही नहीं अपितु तुलसी इस मामले मे कुछ और भी आगे बढ गए प्रतीत होते हैं—

परबोहो परवार रत पर धन पर अपबाव ।
 ते नर पावर पापमय बेह बरें अनुजाव ॥

तुलसी ने पर स्त्री विषयक नैतिकता के साथ ही लोकाचार की कतिपय अन्य विविधताओं को भी इसमें जोड़ दिया। अर्थात् दूसरे से द्रोह, दूसरे की नारी में आसक्ति, पर धन पर दृष्टि और दूसरों के विषय में बिबाध कीजाने वाला नीच, पशु, पत्नी है और केवल मानुष देह धारण कर उसे कलंकित कर रहा है।

कामाधुगिद्विषयं बहु दुष्कृतं—दुख काम-भोगों की अधिलाषा से उत्पन्न होता है।

महावीर जी की इस वाणी के दिवदर्शन हमें तुलसीकृत रामचरित मानस के किष्किन्धाकाण्ड में होते हैं। यहाँ वानरराज सुग्रीव श्रीरामचन्द्र महाराज से कहते हैं—

नाथ विषय तम मम कष्टु नाहीं। पुनि मन मोह करन जाय नाहीं॥

इसी प्रकार—

जो अप्याज जाणबि मनुइ-सरीराहु तज्जबो भिज्जं।

जाण-स्थ-सथ सो सत्य जाणवे सथं॥

अर्थात् महावीर वाणी के अनुसार जो अपनी आत्मा को इस अपवित्र शरीर से तत्त्वतः भिन्न तथा ज्ञापक स्वरूप जानता है, वह सब शास्त्रों को जानता है।

शरीर और आत्मा की इसी भिन्नता को तुलसी माहात्म्य में और भी स्पष्ट कर दिया गया है—

तुलसी काया छेत है, मनसा भयो किसान।

पाव पुण्य बुझ बीज हैं, बुरे को सीन्हें दान॥

शरीर को आत्मा ने पृथक् मानने के सिद्धान्त की पुष्टि बानी-वध प्रसंग में भी होती है। बह्मा बाली के मृत शरीर के पास बैठी तारा को उपदेश देते हुए श्रीरामचन्द्र कहते हैं—

भिति जल पावक गगन समीरा। पंच रहित यह अधम शरीरा॥

प्रकट सो तनु तम आगे सोबा। जीब नित्य तुम केहि लगि रोबा॥

अर्थात् शरीर पाच तत्वों में निर्मित पदार्थ है किन्तु जीब यानि आत्मा नित्य और शाश्वत है।

य जीबो जनुलहायो। जीबो सचेययो ति॥

जीब जट स्वभाव वाला नहीं है। जीब सचेतन है। तुलसी ने इसी बात को इस प्रकार व्यक्त किया है—

ईदवर अंश जीब अविनाशी। चेतन अमल सहज सुखरासी॥

‘श्रमण’ की जो-जो विशेषतायें महावीर वाणी में व्यक्त की गई हैं वहाँ विशेषतायें तुलसी के रामचरितमानस में भगवान् के ‘अनन्य मेवक’ के लिए व्यक्त की गई हैं—

(१) समणो सम सुह दुषलो—प्रवचनसार

अर्थात् जो सुख दुःख में समान भाव रखता है वह श्रमण है।

(२) सम सुह-दुषल सहै य जे स भिषजू,—दमर्वकानिक सूत्र।

अर्थात् जो समान रूप से सुख-दुःख को सहन करता है, वह भिक्षु है।

(३) समलोडठुकबणो पुण जीबिब भरणो समो समणो।—प्रवचनसार—

अर्थात् जो मिट्टी के डेले और स्वर्ण में तथा जीवन-मरण में समान भाव रखता है, वह श्रमण है।

श्रमण की उपरोक्त मूल चेतना श्रीरामचरितमानस के उन्तर काण्ड के निम्न पद में अभिलक्षित है—

नहि राग न लोभ न मान मया। तिनके सब बंध बा बिपदा।

यहि ते तब लेखक होत नुबा। पुनि त्यागत जोग अरोस सबा॥

करि अंग निरस्तर नेम लिपू। पद पंकज लेखत सुख हिए।

सम मानि निरावर आब रह्यो। सब संत सुखी बिचरंत मयो॥”

जीर

लोक मोह भय हरष बिचल-मिचि देश-काल सह नाहीं।

तुलसीदास यहि दशाहीन संसय निरद्वय न जाही॥—विनय पत्रिका

महावीर बाणी के अनुसार श्रमण की कतिपय अन्य विशेषताओं का भी दर्शन-साम्य तुलसी-साहित्य में अस्ति है—

- (१) कुत्ताहार-विहारी रहित्व साक्षात् हृषीकेश्यो ।—प्रवचनसार
अर्थात् उपयुक्त आहार-विहार से युक्त तथा कप्यायो से रहित श्रमण होता है ।
- (२) सवे य जे सव्वपाणभूतेषु ते हू सव्वे ।—प्रश्नव्याकरण
अर्थात् जो सभी प्राणियों पर सम भाव रखता है वही श्रमण है ।
- (३) बंसपाणसमणो समणो सो संखवो भणियो ।—प्रवचनसार
अर्थात् दर्शन और ज्ञान से परिपूर्ण श्रमण को सम्यक कहा गया है ।
- (४) सुब्बस्स य सामणं भणियं सुब्बस्स बंसण पाण ।
सुब्बस्स य पिग्गवाण सो पिग्गव सिब्बो यमो तस्स ॥—प्रवचनसार

अर्थात् सुद्धोपयोग को श्रमणत्व कहा गया है और सुद्ध को दर्शन तथा ज्ञान । सुद्ध को निर्वाण होता है और वही सिद्ध होता है । उस सिद्ध को नमस्कार है ।

- (५) सत्तु मिस्से य सत्ता - बोधपाट्ट
अर्थात् जो शत्रु और मित्र में समभाव रखता है, वह श्रमण है ।

तुलसी की निम्नोक्त चौपाइयों में भक्त की जो विशेषताये व्यक्त की गई हैं वे निश्चय ही श्रमण के उपरोक्त गुणों का ही पर्याय हैं—

सरल स्वभाव न मन कुटिलाई । अथा लाभ-संतोष सर्वाई ।
भर न बिग्रह आस न आसा । सुखमय ताहि सदा अब आसा ॥
अनारंभ अनिकैत अमानी । अथ अरोच दच्छ विध्यानी ।
प्रीति सदा सज्जन-संसर्ग । तुन सम बिषय-स्व-अपवर्ग ॥

महावीर-बाणी के अनुसार निर्मल मन वाले को श्रमण कहा गया है— तो समणो जय युवणो—
और तुलसी भी कुछ इसी प्रकार सच्चे भक्त की पहचान बताते हैं—

निर्मल मन जन सो मोहि पाबा । मोहि कपट छल छिद्र न आबा ॥

तुलसी तो यहा तक कह गए हैं कि—

रसना सापिनि बदन बिल जो न जपहि हरिनाम ।
तुलसी प्रेम न राम सों, ताहि बिचाता काम ॥

महावीर बाणी में 'परिग्रह' त्याग्य माना गया है—

- (१) सोम-कलि-कसाय-महक्खस्यो, प्रश्नव्याकरण
परिग्रह कपी ब्रूक्ष के तने मोक्ष, वनेश और कषाय हैं ।
- (२) जग्गणो बि विसयसु—भगवती आराधना
अपरिग्रही होने से विषय अभिलाषाओं का अभाव हो जाता है ।
- (३) आचेलक्को वग्गु पुरिसवरान—मूलाराधना
साधु को सम्पूर्ण परिग्रह का त्याग करना चाहिये ।
- (४) सव्वसो बि विमुक्तो साह सव्वत्थ होइ अप्पक्को ।—मूलाराधना
जो साधु सभी वस्तुओं की आसक्ति में युक्त होता है, वही जितेन्द्रिय तथा आत्मनिर्भर होता है ।
- (५) असज्जमाणो अपविबद्धो वा बि बिहरह—उत्ताराध्ययनसूत्र
जो अनासक्त है, वह सर्वत्र निर्द्वन्द्व भाव से विचरण करता है ।
- (६) सव्वत्थ भगवन् अनियाणया पल्लवा—म्यानामसूत्र
सर्वत्र भगवान् ने निष्कामता को श्रेष्ठ कहा है । 'परिग्रह' से विरक्ति की प्राप्ति होती है । इसी को भक्त का प्रभुत्व

नक्षत्र मानकर तुलसी ने अयोध्याकाण्ड में महर्षि वाल्मिकि के श्रीमुख से कहाया है—

काम मोह सब भान न मोहा । सोम न ज्योम न राग न क्रोहा ॥

जिन्हू के कष्ट दब रहि माया । तिमू के हृदय बसहु रघुराया ॥

‘अपरिग्रह’ के समर्थन में तो तुलसी यहाँ तक कह गए कि—

जहाँ राम सहं काम नहि, जहाँ काम नहि राम ।

एक लग निगसत नहीं, तुलसी छाया बाम ॥

‘द्रव्य अपरिग्रह’ के सन्दर्भ में भी तुलसी ने लोकव्याजों को अत्यन्त सीमित करते हुए कहा है—

‘तुलसी’ इतना बौद्धिक ज्ञानें कुटुम्ब आयाह । मैं भी बूझा ना रहूँ, साधु न बूझा बाई ॥

इस प्रकार तुलसी साहित्य में तथा जैनानुगामी अपरिग्रह भावना में कई स्थलों पर एक रूपता दृष्टिगोचर होती है ।

इसी प्रकार महाबीर बाणों में कई स्थानों पर ‘सदाचार’ की महिमा का बखान किया गया है । आचारहीन जन—भक्ति के क्षेत्र में पदापंग ही नहीं कर सकते हैं । इसी सदाचार को तुलसी ने श्रीरामचरित मानस में ‘गृहस्थ’ के लिए ‘मर्यादा’ के रूप में और भक्तों के लिए बैराग्य के रूप में प्रतिष्ठित किया है ।

(१) उदबीब रदय भरि वो तब बिषयं सीलदायरपचार्यं ।

सोहेतो य तसोतो निब्वान जगुसरं पसो ॥ —गीलपाहड़

जैसे समुद्र अनेक प्रकार के रंगों से भरा हुआ है, वैसे ही आत्मा में तप, विनय, शील, दान रत्न हैं । किन्तु जैसे जल होने पर ही समुद्र कहा जाता है, वैसे शील सहित होने पर ही समुद्र्य उत्तम पद-निर्वाण प्राप्त करता है ।

(२) निरञ्जाबनो य बाण बाबो भाष करिसबाणा हो ।

भब सागर तु भविषा तरंति तिहि सज्जि पायेन ॥ - मूलाचार

जहाज चलाने वाला ज्ञान है, ध्यान हुआ है और चरित्र नाव है । इन तीनों के मेल में भव्य जीव समार-समुद्र से पार हो जाते हैं ।

(३) भरत्ताय बि भासति गुण जहि सहु सगु खलेहि—पाहुइदोहा

कुट्ट जनो की मगति से भले पुण्या क ओ गुण नष्ट हो जाते हैं ।

(४) भिषकाए बा गिहले बा मुखए कम्पई बिब । —उल्लाध्यन

बाह साधु हो या गृहस्थ, यदि मुक्तों व सदाचारी हैं तो दिव्य गति को प्राप्त होता है ।

तुलसी ने भी अपन आराध्य श्रीगणेश में आदर्श गुणों में युक्त पुण्य की कल्पना करते हुए लिखा है—

चारिउ रूप शील गुण धामा । तबहि अथक बुल सागर रामा ॥

इन पद द्वारा तुलसी ने रूप, शील और गुणों का धाम बताकर मर्यादा पुरुषोत्तम श्रीराम को भक्ति, शील और सौम्य की मूर्ति बना दिया है । इससे महावीर बाणों के मूल भाव की अभिव्यक्ति भी स्पष्टमय हो जाती है ।

समारा समुद्र में पार जाने के लिए तुलसी ने उपरोक्त शील सागर श्रीगणेश का नाम और भक्ति को सुहु आधार माना है । राम-भक्ति के जहाज में चढकर ही प्राणी भव सागर पार हो जाता है । अनवना भक्ति के क्षेत्र में तुलसी, ज्ञान की महला को कम न आँकते हुए भावना को अधिक प्रतिष्ठापित करते हैं ।

उन्होंने जीवन के नाट्य मंच पर आने वाले विभिन्न पात्रों के लिए अनेक स्थलों पर आधार-सहता ही बना दी है । ‘मुखिया’ का आचरण तुलसी के मत से इस प्रकार का होना चाहिए --

मुखिया मुख सो बाहिये खान पान कह एक ।

पाले पोष्य सकल अंग, तुलसी सहित चिबेक ॥

इस प्रकार हम देखते हैं कि तुलसी साहित्य में अनेक स्थलों पर महाबीर बाणों के दर्शन किए जा सकते हैं । यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि तुलसी ने महावीर जी की विभिन्न वाणियों एवं सिद्धान्तों की बलों को अपने महाकाव्य के चौलटे में आवेष्टित ‘श्रीराम-कथा’ की पावन मूर्ति के माध्व देश, कान और पात्रानुक्रम ‘संभवित’ कर दिया है । लेकिन जहाँ भी ऐसे स्थल आए हैं वहाँ भगवान् महावीर और गोस्वामी तुलसीदास के वचनामृत उदारता और परोपकारिता के मानवीय मूल्यों से मुखरित हुए हैं ।

गुजरात के इतिहास-निरूपणमें आधुनिक जैनसाधुओं का योगदान

श्री रसेस जमींदार

प्राचीन काल से भारत में धर्म के क्षेत्र में दो परम्पराएँ चली आ रही हैं ब्राह्मण और श्रमण। श्रमण परम्परा में जैन धर्म का समावेश होता है। जैन धर्म में त्यागी भिक्षुसभ और गृहस्थी आचकसभ नाम से जाने जाते हैं। आचकसभ की तुलना में सभ की कई विशेष नियमों का ब्रुत-रूप से पालन करना होता है। इसमें पांच महाव्रत मुख्य हैं।¹ इन पांच महाव्रतों में एक अपरिग्रह है। जैन आगम ग्रन्थ स्पष्ट ब्रूचित करते हैं कि भिक्षुओं को पुस्तकों का भी परिग्रह नहीं करना चाहिए। परन्तु धर्म और साहित्य के विकास के साथ भिक्षुओं को विस्तृत साहित्य याद रखना कठिन पड़ा। अतः कालान्तर में ज्ञान के अनिवार्य साधन के रूप में पुस्तकों को स्वीकार करना पड़ा। अब पुस्तकें भिक्षुओं के लिए अनिवार्य मानी जाने लगी। ज्ञान के साक्षान्स्वरूप में पुस्तकों की पूजा आरम्भ हुई और कानिक शुक्ला पत्रमी 'ज्ञान मजरी'² के नाम से मनाई जाने लगी। परिणामस्वरूप जैन-मन्दिरों में पुस्तकों का सम्मान होने लगा और समृद्ध पुस्तकालय अस्तित्व में आने लगे। जैनो की शाखावली में पुस्तकालय 'ज्ञानभण्डार' के नाम से ख्यात है।

स्तन-मन की शुद्धि हेतु मानवजीवन में तीर्थों का महात्म्य प्रत्येक धर्म में स्वीकार्य है। जीवन की मुसीबतों एवं घरेलूानियों में विनय कर आत्म-शान्ति प्राप्त करने वाली तीर्थयात्राएँ एक अमोघ औषधि हैं। जैन धर्म में तीर्थयात्राओं का महत्त्व अधिक दृष्टिगत होता है। उस धर्म के भिक्षुसभ एवं आचकसभ ने तीर्थों के रखण एवं नवनिर्माण में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। तीर्थों के नवनिर्माण में यह एक विशेषता है कि मन्दिरों के जीर्णोद्धार और भूतियों की प्रतिष्ठा जैनियों ने धार्मिक भावना से ही की है, इसमें पुरावसंगीय दृष्टि नहीं है। नई भूतियों की प्रतिष्ठा से पहले पुरानी भूतियाँ अप्रतिष्ठित न हो अतः उनका मग्रह देखने में नहीं आता। फिर भी तीर्थों में नवनिर्माण द्वारा धर्म के मानव्य को सप्रहित किये रहना सचमुच प्रशसनीय कार्य है।

तीर्थों की नवरचना के साथ-साथ जैन समाज का महत्त्वपूर्ण योगदान पुस्तकों का मग्रह और उनका रखण करना है। मात्र-पुस्तकों को एकत्रित करना काफी नहीं उनका रखण करना भी उतना ही आवश्यक है। उल्लेखनीय है कि इन पुस्तकालयों में मात्र जैन धर्म की ही पुस्तकें नहीं हैं। बुद्ध एवं अश्वत्थाम जैनेतर ग्रन्थ, हस्तलिखित ग्रन्थों आदि में आज भी समृद्ध है और विद्वानों के उपयोग की दृष्टि में ये सर्वमान्य भी बने हैं। यह इनकी अम्यास निष्ठा एवं उदारता का द्योतक है। जन सामान्य के उपयोग हेतु पुस्तकालयों की स्थापना के संचालन कार्य में जैनियों ने महत्त्वपूर्ण एवं प्रशसनीय कार्य किया है। भारत में यह ही एक ऐसा धर्म है, जिसने पुस्तकों को एकत्र करके पुस्तकालयों के माध्यम से उन्हें सगठित रूप देने में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। जैनो की सामान्य जनसम्या वाले प्रत्येक गांव में यदि एक दो ज्ञानभण्डार न हो असम्भव है।³ इसी से इतिहास के विद्वानों को इन ज्ञानभण्डारों में से जैन एवं जैनेतर अश्वत्थाम एवं प्राचीन ग्रन्थ प्राप्त हो जाते हैं यह इसकी ऐतिहासिक महत्ता को प्रकट करता है।

पुस्तकों को एकत्रित करना, सरक्षण एवं सगठित रूप देने में ही इस समाज ने अपना कार्य पूरा नहीं माना। पुस्तक प्रकाशन प्रवृत्ति के महत्त्व को समझकर प्रकाशन का कार्य भी शुरू किया। उस प्रवृत्ति के द्वारा ही साधुओं के ज्ञान का लाभ संवसाधारण को मिला। आज जब कि विद्वान् नेहरू को अपने नेहरू को छपवाने के लिए प्रकाशक की खोज में निकलना पड़ता है, उगम भी इतिहास, आलोचना या कविता की पुस्तकें प्रकाशक जन्दी छापते भी नहीं, जबकि वषों में चल रही जैन समाज की पुस्तक-प्रकाशन-प्रवृत्ति जैन समाज के लिए ही

१. महासा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। आचक सभ भी इन वनों का पथाकारित पालन करता है बिना 'जन्मव्रत' करने में है।

२. विनयवर्ग नाम्ना में यह पद्य युगपत्तमी (अष्टोद सुदी पत्रमी) को प्राचीन काल से आवाजित किया जाता आ रहा है।—सम्पादक

३. मो० ब० शास्त्रेय 'इतिहासकी कीर्ति', पृ० १५-१६

नहीं परन्तु मानव समाज के लिए आशीर्वाद स्वरूप है—कहना जरूरी भी नलत नहीं। इनकी पुस्तक प्रकाशन एवं पुस्तकालयों के कार्य में भिक्षुसंघ की प्रेरणा एवं ज्ञान साथ ही आबक सच की आधिक सहायता एवं उबारता का सुन्दर सम्बन्ध दृष्टिगोचर होता है।

जैन साधु किसी भी स्थान में लम्बे समय तक नहीं रह सकते मात्र वर्षा ऋतु में ही वे नियत स्थानों में रुकते हैं। इस प्रकार वर्ष में अधिकांश समय जैन साधु भ्रमण में व्यतीत करते हैं। उनके इस वैदल प्रवास में वे एक गांव से दूसरे गांव, और एक प्रदेश से दूसरे प्रदेश में जाते हैं। इसमें वे विभिन्न स्थानों एवं नगरों से परिचित होते हैं, विविध संस्कृतियों का मेल होता है। भ्रमणावसर पर राह में आने वाले शिल्प-स्थापत्य, प्राचीन अवशेष, ऐतिहासिक स्थलों को देखने का अवसर मिलता है। समाज के विभिन्न रहन-सहन, एवं गतिरिवाजों से परिचित होते हैं साथ ही मार्ग के गांवों से ज्ञानभण्डारों का अनन्य ज्ञान प्राप्त होता है जिससे नयी शोध में अनुकूलता रहती है। वर्षाऋतु में स्थानीय निवास से लेबन एवं सर्जनात्मक कार्य अच्छी तरह हो सकता है। जैन साधुओं को भ्रमण की अनुकूलता और वर्षाऋतु के स्थानीय निवास का सुखबसर, अधिकांश साधुओं की विज्ञानासक्ति और कर्मशीलता एवं इतिहास के प्रति उनकी रुचि के लिए पोषक सिद्ध हुई है। परिणाम-स्वरूप तीर्थों का सामान्य परिचय, मन्दिर एवं मूर्तियों का सूक्ष्म वर्णन, मन्दिर रचना एवं प्रतिमा-स्थापना के लेखों का वाचन एवं सम्पादन जैसे इतिहास एवं संस्कृति के अनेक ग्रन्थों के लेखन में जैन साधुओं ने विशिष्ट योगदान दिया है विशेषतः तीर्थ एवं तीर्थस्थानों के वर्णन और उनके महात्म्य संबंधी वर्णन इन ग्रन्थों में अधिक है। परन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से भी इन ग्रन्थों का महत्त्व कम नहीं है। क्योंकि उनमें केवल तीर्थों एवं प्रतिमाओं का ही वर्णन नहीं साथ ही प्रतियां लेखों या शिलालेखों का अध्ययन, स्थानों का भौगोलिक परिचय, स्थान, नामों के पूर्वकालिक-समकालीन परिचय, तत्कालीन राजनीति का वर्णन, सामाजिक जीवन का वर्णन और जैनतर तीर्थों जैसी इतिहासोपयोगी सामग्री प्राप्त होती है। इसी प्रकार के यात्रा वर्णन के पुस्तकों को शून्यांकन करते हुए मुनि श्री विद्याविजयी लिखते हैं “किसी भी राष्ट्र के इतिहास निर्माण में ‘भ्रमण वृत्तान्त’ अधिक प्रामाणिक माने जा सकते हैं। उन-उन समयों में चलने वाले मित्र, शिलालेख और ग्रन्थों के अंत में ही गई प्रशस्ति या उन सभी वस्तुओं द्वारा किसी भी वस्तु का निर्णय करना कठिन होता है जब कि उन-उन समय के ‘प्रवास वर्णन’ इन उद्दिष्टानों को दूर करने में सुन्दर साधन के रूप में काम आता है। इन्हीं कारणों से आधुनिक लेखकों को तत्कालीन स्थिति सम्बन्धी कोई भी निर्णय लेने में स्वदेशी या परदेशी स्मारकों के ‘भारत यात्रा वर्णन’ पर अधिक ध्यान देना पड़ता है। साथ ही उन यात्रियों द्वारा लिखित सामग्री मध्य श्रेणी, प्रामाणिक है, मानना पड़ता है।^१ पूर्वकालिक जैन साधुओं ने गुजरात के इतिहास लेखन में उल्लेख योगदान दिया है। उनके द्वारा लिखित ग्रन्थों को नीचे नामों में विभक्त किया जा सकता है -

- १ विविध तीर्थों का परिचय
- २ निबन्ध
- ३ महान् पुरुषों का जीवन परिचय

जैसे ये सभी पुस्तकें धार्मिक दृष्टि में लिखी गई हैं फिर भी इनमें मुख्यतः गुजरात के मान्युक्त इतिहास में सम्बन्धित परिचय अच्छी तरह निकाला जा सकता है। साथ ही अनेक बार ये राजकीय परिचय भी दे सकते हैं। कभी-कभी तो राजकीय घटनाओं की सत्यता के समर्थन में ये ग्रन्थ उपयोगी मिद्ध होते हैं। इन पूर्वकालिक जैन साधुओं के समग्र साहित्य के बारे में पहले विस्तृत परिचय दिया जा चुका है।^२ भौगोलिक मानचित्र न^३ और जिनविजय ने^४ उनके बाद के साधुओं का इतिहास निरूपण में योगदान का वर्णन किया है। अतः अब यहाँ आधुनिक जैन साधुओं ने गुजरात के इतिहास निरूपण में क्या योगदान दिया, वह देखें।^५

आधुनिक जैन साधुओं की पुस्तकों का सामान्यतः तीर्थस्थानों का परिचय, अभिलेख, प्रभावकारियों के चरित्र, राम-मग्न, इतिहास आदि विभागों में रखा जा सकता है।

१. तीर्थ स्थानों का परिचय (यात्रा-वर्णन)

आधुनिक जैन साधुओं के ग्रन्थों का बृहत्-भाग इसी के अन्तर्गत आता है। इस प्रकार के पुस्तकों के लक्षण देखने से कहा जा सकता

१ ‘भारिकण्ड यात्रा’, प्रस्तावना, पृ० ११

२. प्रमथुष कीरतचन्द्र मेहता, ‘जैन बाह्यल नो गुजराती साहित्य या काव्य’, द्वितीय गुजराती साहित्य परिषद् का विवरण और ‘जैन साहित्य’, तृतीय गुजराती साहित्य परिषद् का विवरण।

३. ‘जैन भागवत साहित्य या गुजरात’ (१९५५) और ‘महाभाग वसुधावल्लभ साहित्य मण्डल तथा संस्कृत साहित्य या तेलगो काव्य’ (१९५७)

४. ‘भागीन गुजरात या सांस्कृतिक इतिहास की साधन सामग्री’ (१९३३), पृ० १० से ३६। इससे पिछले की धारदृष्टी सदी से उन्होंने सदी तक की अनेक जैन इतियों का उल्लेख है।

५. इस लेख में जैन साधुओं के प्रकाशित मात्र गुजराती पुस्तकों का समावेश किया गया है।

है कि उनमें से विषयगत: सांस्कृतिक परिचय मिलता है। ये सभी पुस्तकें जैन धर्म को केन्द्रस्थ मान कर लिखी गई हैं। फिर भी उनमें से धार्मिकता के तथ्य को निकाल देने के बाद भी इतिहासोपयोगी सामग्री पर्याप्त मात्रा में प्राप्त हो जाती है। जैन तीर्थों के वर्णनों के साथ आस-पास अवस्थित जैनैतर तीर्थों का परिचय देना उदारतापूर्ण है। तीर्थों का तत्कालीन इतिहास, स्वयंनानामों का तत्कालीन-समकालीन परिचय साथ ही कृषिक रूपान्तरों का परिचय, उन तीर्थों की भौगोलिक स्थिति और ब्रह्मा के आश्रयमन भागों का वर्णन से सूक्ष्म से सूक्ष्मतर विषयों का परिचय, विवादास्पद विषयों के समर्थन में विद्वानों के मतव्यय या तथ्य, शिल्प स्थापत्य नेत्र या मन्दिरों के चित्र, मन्दिरों की स्थापना या जीर्णोद्धार से जुड़े राजा, मन्त्रियों एवं राज्य का परिचय, मन्दिरों की रचना, जोर्णोद्धार या प्रतिमाप्रतिष्ठा के लेखों का अनुवाद सहित परिचय --ये सभी लक्षण इतिहास के प्रति उनकी अभिरुचि के खोतक हैं।

| | | |
|--|----------------------------|------|
| प्राचीन तीर्थमाला-संग्रह भाग-१ ^१ | विजयधर्म सूरि | १६२२ |
| भारी कच्छ यात्रा ^१ | विद्या विजय जी | १६४२ |
| शस्त्रेस्वर सहातीर्थ भाग-१-२ ^२ | जयन्त विजय जी | १६४२ |
| आबू भाग-३ (अबलनगड) ^३ | जयन्त विजय जी ^४ | १६४६ |
| आबू भाग-४ (अर्बुदाचलप्रदक्षिणा) ^५ | " | १६४८ |
| उपरियात्रा तीर्थ | " | १६४८ |
| आबू भाग-१ (तीर्थराज आबू, तृतीय संस्करण) | जयन्त विजय जी | १६५० |
| नाकोडा तीर्थ ^६ | विशाल विजय जी ^७ | १६५३ |
| भोगेल तीर्थ ^८ | " | १६५४ |
| वे जैन तीर्थों (चारुप, मंत्राणा) ^{१०} | " | १६५५ |
| चार जैन तीर्थों (मातर, मौजिना, घोलका, खेडा) | " | १६५६ |
| कावी-गंधार-समडिया ^{११} (तीन तीर्थ) | | १६५७ |
| भारत ना प्रसिद्ध जैन तीर्थों ^{१२} | कनक विजय जी | १६५८ |

१. मुनि जी ने इस पुस्तक में पञ्चीय तीर्थमालाये दी हैं, भारत में प्रवेश का भौगोलिक विभाग के आधार पर संक्षिप्त परिचय दिया है, ये तीर्थ मानाये अनेक प्रकार का सांस्कृतिक परिचय देती हैं।

२. विलास के साथ निम्नी गई इस पुस्तक में अभिव्यक्त ऐतिहासिक सामग्री बहुत महत्वपूर्ण है। 'कच्छ के ना गुराबमेंपोना छे' इसमें मारव के पत्रवान 'कच्छ ना गुराबस्व' विषय पर एक उत्तम प्रकरण दिया गया है। इसका बाद 'कच्छ' शब्द के विविध अर्थों का मर्यादा वर्णन, उनका भौगोलिक वर्णन, सामाजिक धार्मिक जीवन, पूर्व-काशीय-अर्वाचीन राजकीय स्थिति, शिक्षण एवं औद्योगिक जीवन का ज्ञान उत्प्रेक्षनीय है।

३. प्रथम भाग में ऐतिहासिक वर्णन और परिचित ५६ त्रिसंज्ञाओं का अनुवाद सहित दिया गया है, द्वितीय भाग में उस संबंध में सम्बंधित ज्ञान-रूप स्तोत्र, स्तुति श्लोक मिले हैं ये दिख गये हैं।

४. अबलनगड के उष्ण शिखर से लतहटी तक, उनके वासपास के मेदाना में तथा नजदीक का जैन, बौद्ध, यों-यादि धर्मों का तीर्थ तथा मन्दिर और प्राकृतिक एवं कृत्रिम पुष्पांकुर दर्शनीय स्थल। का वजन इस ग्रन्थ में दिया गया है।

५. मुनि जी ने आबू भाग १ से ५ में आबू और आसपास के प्रदेश में अवस्थित जैन और जैनैतर तीर्थों का ऐतिहासिक परिचय दिया है। भाग ० और ५ में अभिव्यक्तों का विस्तृत छायाचित्र की हैं। उनको इस पुस्तक में चित्ती का भी काफी महत्व है। प्रथम भाग में ११५ चित्र दिये गये हैं। इन ग्रन्थों में मुनि जी की इतिहास के प्रति बहुत रुचि-पूर्ण परिचित होता है। आबू का ऐश्वर्य विस्तृत वर्णन आधार पर अत्यंत रोचक को मिल।

६. इस ग्रन्थ में ६७ शायों का संक्षिप्त परिचय है। इनमें से ७५ शायों से अभिलेख मिले हैं। प्रत्येक शाय का सूक्ष्म वर्णन किया गया है। जैन पारिभाषिक शब्द एवं अन्य शब्दों की समझाया गया है। अर्बुदाचल की बृहत् प्रदक्षिणा एक सत्य प्रदक्षिणा के आकर दिये गये हैं जो अत्यंतमहत्त्व का दिये गये हैं।

७. मारवाड में प्राचीन जैन तीर्थ हैं, मारवाड में मुख्यतः, मोक्षमंदिर और पश्चातर का संक्षिप्त परिचय दिया गया है। इन तीर्थों का वर्णन मान महत्त्वमय है।

८. तीर्थों का वर्णन प्रस्तुत करने में इस मुनि का विशिष्ट योगदान है। परिग्रहण में जैन-जैन तीर्थों के अध्ययन का अवसर मिला उनका संक्षिप्त परन्तु सच्चा-शरीर परिचय के साथ इच्छीने वारह पुस्तिकाये सिद्धी उनका यह कार्य अभी भी जारी है चित्रों का प्रमाण कम है यह हो-एक कमजोरी है।

९. यह उत्तर गुजरात के मनासकाटा जिले में है। इसके अलावा भीलडिया, गराड, डिवावाय और दुवा तीर्थों का परिचय भी दिया गया है।

१०. चारुप पटन के पास और मेवाणा शिबपुर के पास है।

११. ये तीर्थों तीर्थ दक्षिण गुजरात में हैं, कावी बम्बलर तहसील में, गंधार धरम से ५१ कि० मी० उत्तर-पश्चिम में और समडिया नादोड तहसील में हैं।

१२. मुख्यतः गुजरात-बीरार-कच्छ के ७० से अधिक जैन तीर्थों का परिचय कराया है। कई नवगों का प्राचीन ऐतिहासिक माहिती भी दिया गया है।

| | | |
|---|---------------|------|
| घोषा तीर्थ ¹ | विशाल विजय जी | १९५८ |
| भीलडिया तीर्थ ² | " | १९६० |
| मुडस्थल महातीर्थ (भूगधला) ³ | " | १९६० |
| राधनपुर (एक ऐतिहासिक परिचय) | " | १९६० |
| आरासणतीर्थ (कुमारियाजीतीर्थ) ⁴ | " | १९६१ |
| सेरिया, भोयणी, पानसर अने बीजा नीचा ⁵ | " | १९६३ |
| माडेराम (एक ऐतिहासिक परिचय) ⁶ | " | १९६३ |

२ अभिलेख :

जैन मुनियों के तीर्थ वनों के ग्रन्थों में कभी-कभी अभिलेखों का उल्लेख हो ही जाता है साथ ही अभिलेखों पर स्वतंत्र ग्रन्थ भी उन्होंने दिये हैं।

| | | |
|---|-----------------------------|------|
| प्राचीन जैन लेख संग्रह ⁷ , भाग १-२ | जिनविजयी जी ⁸ | १९२१ |
| प्राचीन लेख संग्रह भाग १ | विद्याविजयी जी (सम्पादक) | १९२६ |
| आजू भाग-२ (अर्बुद प्राचीन जैन लेख सन्दोह) ⁹ | जयन्त विजय जी | १९३८ |
| आजू भाग-५ (अर्बुदाचल प्रदक्षिणा जैन लेख सन्दोह) ¹⁰ | " | १९४६ |
| राधनपुर प्रतिमा लेख सन्दोह ¹¹ | विशाल विजय जी | १९६० |

३ प्रकीर्ण-साहित्य

यहां प्रभावकों के चर्चों नृत्य संग्रह एवं इतिहास विषयक पुस्तकों का उल्लेख किया गया है।

१. भास्कर से २१ फि. सी० दूर एवं स्थान बनसीपुर राज्यकान में महत्त्वपूर्ण बनवाया है।
२. उत्तर गुजरात में अवस्थित इस स्थान का प्राचीन नाम भीमपल्ली था। भीमपल्ली का राजा अर्धोराज बाबेला राजा कुमारपाल का समकालीन था।
सदर, पृ० २१
३. आशु पहाड़ के दक्षिणी भाग में यह स्थान है इस पुस्तक में आठ चित्र हैं, जिनमें एक अभिलेख का है।
४. आशु के दक्षिण-पूर्व में आरासण के पहाड़ हैं। इसमें बारह में आठ चित्र हैं जो विष्णु-स्वापत्न के अध्ययन के लिए उपयोगी हैं, परिशिष्ट में १६१ प्रतिमा लेख दिये गये हैं जो नत्कासीन राजनैतिक इतिहास के लिए उपयोगी हैं, पुस्तक काफी अच्छी है।
५. अहमदाबाद के नजदीकी क० छ, समर (नीन) के अलावा बामज, उपरियाणा और बडपाल) का संक्षिप्त परिचय है।
६. राजस्थान के जोधपुर जिले में है।
७. समय की दृष्टि से पुराना से पुराना लेख विक्रमी सन् ८९६ का हस्त कुण्डी में गढे में गया वि० सं० १९०३ का अहमदाबाद का है। इस प्रकार विक्रम की बनसी सदी में बीनबाई सताम्बी तक के (एक हजार वर्ष का) संग्रह ५५७ लेखों का संग्रह इस को घांसी में है।
८. मुनि विनयिचय श्री गुजरात के महान् परांतरणविद में गुजरात के आलेखन में उनका कार्य विरहमणीय था। उनके सर्वज्ञ-सम्पादन कार्य का लेख काफी बिलगत है। साधुजीनकाल के उनके सज्जन/सक ग्रन्थ उसके बाद के साधुचरित बीनन के प्रमुख सम्पादन गण से अधिक ग्रन्थों में गुजरात के इतिहास निर्माण की बिनाई में बिलगत योगदान दिया है।
९. 'समुद्रय तीर्थोत्सव' (१९१५), 'कुमारपाल वंशोत्सव' (१९२०), 'प्रभावक चरित' (१९३१), 'प्रथम चित्तामणि' (१९३३), 'विनिवर्तनीयकल्प', (१९३४) 'प्रमथकोश' (१९३५) 'पुरातनग्रन्थ संग्रह' (१९३६) आदि सम्पादन उनकी आजीवन विद्योपासना और अध्ययन नीलता का परिपाक है।
१०. इस पुस्तक में ६५४ लेखों का समावेश किया गया है। मूल लेखों के नीचे टिप्पणियों में प्राप्ति स्थान का उल्लेख है। तदुपरांत अनुवाद दिया गया है, पुस्तक के आरम्भ में लेखों की स्थान सहित अनुक्रमणिका है और परिशिष्ट में अध्ययनकर्त्ताओं की सुविधा हो सके, गच्छ, गोक्ष, नाथा, गाव, देश, पर्वत, नदी, राजा, मंत्री, गृहस्थ, जाति आदि का अकार्यादि क्रम से दिया गया है।
११. उल्लेख लेख की इस पुस्तक में भी उपयोग पुस्तक की तरह मूल लेखों की टिप्पणी और फिर अनुवाद दिया गया है। कुल ६५४ लेख वि० सं० १०१७ से १९७७ तक के हैं। इन सारे पुस्तकों में संश्लेष की गहनमूल, समीपन दृष्टि, और सर्वे प्रकट होता है।
१२. मुनि जी में आरम्भ में राधनपुर का परिचय दिया है और फिर ५८६ लेख अनुवाद सहित दिये गये हैं। पाठ्यटिप्पणी में प्रत्येक लेख के प्राप्ति स्थान का उल्लेख दिया गया है परिशिष्ट में राधनपुर से सम्बन्धित रचनायें उद्धृत की गई हैं।

सूरीयवर अने सन्न्याट^१
ऐतिहासिक रास संग्रह भाग १-२
(द्वितीय संस्करण)

ऐतिहासिक संग्रह भाग ३
ऐतिहासिक रास संग्रह भाग ४

प्राचीन गुजरात ना सांस्कृतिक इतिहासनी माधन-सामग्री^२
भारतीय जैन धम्मण-संस्कृति जने लेखन कना^३
महाक्षत्रप राजा रुद्रदामा^४
जैन परम्परा नो इतिहास भाग १-२^५

विद्या विजय जी १९१६
विजय धर्म सूरि^६ (सशोधक) १९१६

विजय धर्म सूरि १९२१
विजय धर्म सूरि और विद्याविजय जी १९२२
जिन विजय जी १९३३
पुष्पविजय जी^७ १९३६
विजयेन्द्र सूरि १९३७
दर्शन विजय जी, ज्ञान विजय जी, और न्याय विजय जी १९६०

उपयुक्त पंतीस ग्रन्थों के द्वारा आधुनिक जैन साधुओं ने गुजरात के इतिहास निरूपण में यथाशक्ति योगदान दिया है। इनके अतिरिक्त भी अनेक जैन साधुओं ने अपना-अपना योगदान संस्कृत-प्राकृत पुस्तकों के अन्वेषण-संशोधन-सम्पादन तथा विविध लेख एवं निबन्धों के द्वारा दिया है। इस लेख में केवल गुजराती में प्रकाशित पुस्तकों की ममानोचना की मर्यादा स्वीकृत करने से अनेक आधुनिक जैन साधुओं का उल्लेख नहीं किया जा सका।

पुस्तकालय संरक्षण और जैन परम्परा

पुस्तकालय का भारतीय नाम 'भारती भांडागार' था जो जैन ग्रन्थों में मिलता है। कभी-कभी इसके लिए 'संरक्षणी भांडागार' शब्द भी मिलता है। ऐसे भांडागार मन्दिरों, विद्यामठों, मठों, उपाध्यायों, विहारों, संधारामों, राजवरदारों और धनी-मानी व्यक्तियों के घरों में हुआ करते थे। नैपथीय चरित की जिन प्रति के आधार पर विद्याधर ने अपनी प्रथम टीका लिखी थी वह चालुक्य वीरसदेव के भारती भांडागार की थी।

-- जार्ज झूलर कृत भारतीय पुराणिपि शास्त्र (हिन्दी अनुवाद) पृ० २०३ में उद्धृत

१. जैसे तो पुरो पुन्यक हीर विजय सूरीयवर जी अक्षर के ज्ञान एवं कार्यों पर प्रकाश डालना है साथ ही तन्त्राचीन राजकीय एवं सामुदायिक परिचय भी देता है।
२. मुनि जी ने चारों भागों के आरम्भ में समृद्धि रामों की कथा दी है। जिनसे अपरिचित लोगों का मन रासों का मगमगे में मगलना रहे। क्यामार की पाद टिप्पणी में दी गई ऐतिहासिक टिप्पणी—उपयोगी जानकारी प्रदान करती है। ज्ञान में दी गई, कठिन मर्यादा संग्रह आगामी पाचकों के लिए सहायक होती।
३. विष्णु की दसवीं सदी से जन्मीसवीं सदी तक के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का संक्षिप्त परिचय दिया गया है। माघ ही लखन पद्धति, धर्म प्रशस्ति, सिके, शिलावेष्ट, स्थापत्य और गुजरात के बाहर के राज्यों के इतिहास में गुजरात से सम्बन्धित विषय, विवेका साहित्य, प्रत्येक की निरूपण के साथ आदि मानवों संशोधन में उपयोगी मार्गदर्शन देती है।
४. गुजरात गुजरात की धम्मण संस्कृति का विस्तृत आलेख किया गया है यह पुन्यक सामान्य में पठनीय है।
५. मुनि पुष्पविजय जी गुजरात के सम्माननीय प्राचीन विद्या के पण्डित थे। प्राकृत के गहन अध्ययनकर्ता एवं धनुसध्वनिकर्ता मुनि जी निरूपित के क्षेत्र में नागरी लिपि के अक्षराकरण लाता थे। पुस्तकालयों के संशोधन एवं उन्नत व्यवस्थित भूषण प्रदान करने में इनका योगदान सामान्य के विशिष्ट है। हस्तलिखित ग्रन्थों की वर्णनात्मक सूची तैयार करने में उनकी धुन और खेमे और अध्ययन क्षमता श्वकल हाथी है। सम्कृत-प्राकृत के उनकी धनेक सहायान मुद्रण मुनि जी बहुत विजय जी के साथ हुए हैं—'धर्माभ्युदय' (१९३६) और 'वसुदेव द्विती' (१९३०-३१) आदि।
६. पूर्णतः ऐतिहासिक इस छोटी पुस्तक में प्राचीन काल में लम्बे समय तक शासन कर चुके क्षत्रप राजाओं में प्रमुख राजा रुद्रदामा के राजकीय व्यक्तित्व का अनुपम आ प्रसिद्ध शिलालेख आदि विषयों का पटवार्धा के साथ वर्णन किया गया है।
७. इन दोनों भागों में १२०० वर्ष के जैन आचार्यों, जैन मुनियों, साध्वियों, राजाओं, सेठ-सेठानियों, विद्वानों, दानियों, विविध बन्ध, माहित्य निर्माण, लेखनकला, लेखों, विविध घटनाओं आदि का प्रमाण सहित परिचय दिया गया है। जिससे तत्कालीन सांस्कृतिक प्रवाहों का मही ज्ञान मिलता है। अन्ती धर्म पांच भाग प्रकाशित होने वाले हैं। ये ग्रन्थ जब प्रकाशित होंगे, तब गुजराती भाषा में विशिष्ट नमूना प्रस्तुत करता यह शरीरपर कार्य सोपाधिष्ठ के समान बन जायेगा। ये भाग स्वयं से जल्दी प्रकाशित हो ऐसी इच्छा है।

The Survival of Jainism

Prof. Bansidhar Bhatt

Hardly any scholar has taken interest in investigating into the main underlying currents which helped Jainism survive through the ages since the time of Mahāvīra. Below, we offer our study of the problem of the survival of Jainism in a rather more general character; that is, without entering into its detailed characters of providing references from scholarly research-works and also from the texts of the Jaina literature. We will nevertheless supply a Bibliography of selected works with substantial research bearing on the subject in its wider scope. The interested readers will get sufficient material from the works which assisted in our study and further investigations. It should, however, be mentioned that in our present study we deal with some neglected issues relevant for studies in similar or related problems.

The term : "survival" in its special context with Jainism has two-fold function. It suggests that Jainism (1) maintained its identity in Indian culture, (2) without being merged into the vast ocean of Brahmanism or Hinduism of the time. The problem of the survival of Jainism should be evaluated from two different issues : (1) the teachings of the Jaina ascetics, and (2) their impact on the society as a whole;— i.e. how the society formed a general impression from some striking features of the concepts in the teachings of the ascetics. The latter issue implies lay followers from the existing social communities.

The six ideals forming a code of conduct are the fundamentals of Jainism since its initial stage. They are, as rendered in later terminology, *ahiṃsā* (non-killing), *satya* (truth), *asteya* (non-stealing), *brahmacharya* (celibacy), *aparigraha* (non-possession), and *vātrī-bhojana-tyāga* (avoiding meals at night time). These ideals more or less belong to the ethico-social aspect and imply conformity with an elaborated ideal code of moral principles. The said ideals were prevalent among almost all natives of the *ārya* vernaculars of the time.

The ideal code of the time was expressed in one word as "*dharma*" ("duty", "good behaviour", "righteousness") which is often reflected in the ancient literary records, e.g. *Gṛhyasūtras*, *Dharmasūtras*, *Epics*, *Gītā*, *Aśokan Edicts*, *Jātakas*, *Dhammapadas*, *Āyāra*, *Uttarājñhāyā*, etc. The ideal code with some of its elements was given a special treatment as a religious entity in Jainism.

Mahāvīra rendered a great service to the society in offering moral values to human beings as whole on par with spiritual progress. He considered full adherence to the code of conduct as a prerequisite for the spiritual uplift. He revived the code and reformed the religion of the time. His philosophy of life was simple for all to understand and live accordingly. He had hardly any great opponents except the *Ājivikas* in matter of some doctrinal differences, and after overcoming them in disputes, he acquired for his teaching a free and wider field created of almost main hindrances.

Our contention is quite different. The matter of doctrinal disputes or differences with other thinkers of any category is not the *only* ground for attracting the masses. Doctrinal discourses existed among various reputed thinkers of even early upaniṣadic period, and their differences latter evolved as various systems like Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya, Vedānta, etc. And it is worth mentioning that the holders of different views were honoured as *rṣis* (seers). Nor is the matter of non-Vedic or anti-Vedic approach of Mahāvīra (and the Buddha) was the main factor for getting popularity among the masses. The vast majority of the entire social communities including the thinkers like Mahāvīra and the Buddha and their followers showed a growing tendency not against the Vedas nor against the Vedic authenticity as such, but against only some of the *brāhmaṇas* who claimed supremacy of the Vedic ritualism over all other religions. They enjoyed their supremacy and cornered all social benefits. They also lengthened, rendered tedious, and secured thereby their monopoly in the ritualistic business. This class of the *brāhmaṇas* became *sanctum sanctorum* of the Vedic ritualism, and so-to-say, an agency in providing social and religious benefits.

Mahāvīra might have developed some differences with other thinkers of the time, but as a whole, his teaching was not anti-Vedic in form and spirit. In the early layers of the Śvetāmbara Jaina texts, e.g. Āyāra, Sūyagaḍa, Uttar'ajjhāyā, etc. we do not come across any statement going against the Vedas and Vedic authenticity, or even against the *brāhmaṇa* community as a whole. In the Āyāra, a person endowed with wisdom is respected as *veda-vid* (knower of the Vedas); in the Uttar'ajjhāyā, virtues are connected with true *brāhmaṇa*-characters, the Āyāra-Nijjuttī declares the Āyāra as Veda; on some occasion, Mahāvīra is referred to as *mahā-brāhmaṇa*. Such instances can be traced further and added to the list. In the Uttar'ajjhāyā, which contains early layers of some scattered stanzas further extended with younger layers of jainization, it is difficult to trace any sign of revolt against the entire Vedic cult. But there are some references opposing the supremacy of the Vedic ritualism. Such a revolt was common even in the early society as a whole which is evident also in the early literature, e.g. Nirukta, Epic, Gītā, Upaniṣads, Brahmasūtras, etc.

Whatever teachings Mahāvīra would have offered and which his followers would have later developed as a system,—all gradually centered around the code of conduct. The ethico-social aspect of early period was now emerged as a religio-philosophical doctrine of the Jainas. But so far it had not achieved an independent religious status, and the followers of Mahāvīra were not a distinct "religious" community in the early period. These followers were mostly from the growing mercantile community. Probably, they were attracted by the wandering mendicants around whom masses flocked together to receive religious sermons. And such a favourable situation would have benefited the mercantile classes in establishing contacts with various communities of the society and to widen the scope of their business from place to place.

The reasons for the mass-appealing character of Mahāvīra's teachings are clear: he set forth a new reformed religion with higher evaluation of the code in opposition to the Vedic ritualism, and the religious need of an average man was equally fulfilled irrespective of his caste or class barriers. The fundamentals of the code and strict adherence to them in Jainism had no clash with any institutions: social, religious, and philosophical as well. It acted as a principal factor that helped Jainism survive during its Prakrit-phase, the phase of Prakrit Jainism, i.e. the Prakrit literature of the Jainas from the time of Mahāvīra roughly upto the end of the Gupta era.

The Classical era,—a creative period in Jainism started approximately from the 5th cent. A.D.. The learned monks attempted to switch over their literary activities from Prakrit to Sanskrit. In this period, new dialects—the Nayas and the Saptabhaṅgi—evolved and standardized. They are the unique contributions of the Jainas in the field of Indian philosophies. Both dialects serve as tools to support the fundamental doctrine of Anekānta-vāda or Syād-vāda. The veteran Jaina monk-philosophers skillfully absorbed all existing systems

into the all-embracing frame-work of the Anekānta-vāda, but they did not refute the systems unlike the Buddhist thinkers. They first adjusted other systems into the new dialectical fold of the Nayas, analysed and judged them properly as positive ideology, on the contrary, the systems were never contradicted. The frame-work of Anekānta-vāda has an encyclopedic character; it concedes all other systems, and examines them with the dialectical tools of the Nayas and the Saptabhaṅgi. It is a sum-total of all systems and stands still above all !

Almost all thinkers of the time offered full status to the intelligent Jain thinkers and in their treatises granted the Jainas a separate treatment for discussions. Siddhasena divākara, Umāsvāti, Jinabhadra, Devanandin, Akalaṅka, and such other scholiasts enjoyed the prestige they deserved as the elite thinkers of Jainism. On account of "Sanskritization" of the Jain doctrines, Jainism won the distinction of an independent school of philosophy. Even an eclectic nature of the Classical Jain philosophy has to be evaluated from a sociological perspective, it also contributed to the cause of survival of Jainism.

In the medieval period, Jainism could successfully pose itself also as a religion on par with Hinduism. by way of adopting within its fold, some Hindu rites, caste-system, *samskāras*, etc. The works like Ādipurāṇa of Jināsena and the synthesizing approach in some of the works of Haribhadra contributed to Jainism in firmly establishing it as a separate sect. Gradually, also some Hindu gods were accepted and given subsidiary status in the Jain mythology and/or Pantheon; the *bhakti*-element was interwoven in the new Siotra literature. Thus, Jainism was hinduized in form, but maintained its independent identity. This situation created a tremendous impact on the society. It made difficult to distinguish a Jain from a Hindu. Even the matrimonial relation between Jainas and Hindus was allowed, if the Hindu family was vegetarian or followed Vaiṣṇavism.

It has, however, to be remembered that the code of conduct was still in the center of religious activities, which certified Jainism as a harmless institution in society. Followers of the Jain faith acquired full scope for establishing their contacts with any community and business in any part of India. The very nature of Jainism attracted even the great Mogul emperor Akbar in the 16th cent. A.D.

One most important point regarding Jainism in contrast with Buddhism has to be borne in mind. The Jain monk-scholars aspired after widening their horizon of knowledge even beyond the range of literary activities in their own religion and philosophy. They studied and contributed to other literature of non-sectarian nature, and satisfied the general needs of other classes in the society. They were masters of Pāṇinian Grammar and also of the Prakrit languages. They composed Campūs, Purāṇas, Poems, works on Astrology, commentaries on Romantic works and Grammar,—all irrespective of any barriers of caste and creed. Such literary activities of the intelligentsia from the Jain ascetics have still remained simply a marvel in the field of Classical literature. Moreover, these scholiasts of the Middle Ages were enthusiastic to collect and preserve many valuable manuscripts mostly of the Brahmanical and also of non-sectarian/Romantic literature like dramas, poems, etc. Some of the manuscripts of Jain and non-Jain literature were even copied and preserved in the Jain Bhaṇḍāras. The whole society is much indebted to the Jainas monks and the community for preserving the most valuable heritage of ancient India.

Thus, if the Jain philosophers won reputation on account of their philosophical contributions, other Jain monk-authors and scholiasts rooted deeply their social status by means of their contributions to the literary and scientific needs of the society.

We will now examine the other function of the term : "Survival" in its context with Jainism.

A reformer or a thinker when presenting his own views should also offer evaluation of views of others who are reputed on account of their brilliant achievements in the field of religion and philosophy. Such

intercommunication of ideas in course of time gains momentum in the direction of awarding the reformer or thinker a certain position and accepting or sanctioning his views in the literature of the upper class of the society.

The history of Indian religions and philosophies has still to notice this factor of "Sanskritization",—from down-to-upward movement of persons and gradation of their distinct achievements. Whenever any school of thought has resorted to sanskritization, it has a part of the wide-spread Brahmanical ideology. As a result, all existing ideologies, whether *āryan* or *non-āryan*, Vedic or non-Vedic or anti-Vedic,—all were sanskritized and merged into the Brahmanism. Some of them retained their separate identity, e.g. Śaivism, Śākta cult, Sāṃkhya, etc. on account of their distinct views contributing to the Indian religions and philosophies of the time. And the *āryan* society as a whole honoured such sanskritized members as *ṛsis* (seers), or incarnations of God. Also, some deities of the sanskritized faiths were offered places in the Hindu pantheon.

The Buddhists approximately from the 2nd cent. B.C. onward resorted mainly to the philosophical and logical discussions and simultaneously carried on criticism and evaluation of views of the Brahmanical schools of thought. As a result, through intercommunication of ideas—sanskritization—the Buddhism as a philosophy, rich in logic, achieved an esteemed position as a distinct school of thought in the Brahmanical systems. Slowly, the Buddha also occupied a place in the Hindu literature, and was installed as one of the incarnations of Viṣṇu. However, real causes of gradual disappearance of Buddhism from the Indian soil are so far as yet not discovered, nor some views in this direction are satisfactorily accepted. Probably the Buddhists through centuries neglected the other,—the secular side of the social communities,—the literary and scientific wants of the general social life of the time. On the contrary, they engaged themselves in one-sided activities of philosophic discussions and theses not easily understandable to an average man. This factor created a void for them in the society.

And ever since the time of Mauryan emperor Aśoka, Buddhism enjoyed some status outside India; from similar events it seems most probable that the Buddhists had a tendency to go far beyond the boundary of India. It was a kind of missionary attitude developed since Aśoka.

But the case of Jainism is unique. It was neither merged into the existing streams of Brahmanism, nor Mahāvīra was admitted as an incarnation of God in Hinduism, and still Jainism survived and its followers lived harmoniously as a part of social community.

As a matter of fact, the Prakrit Jainism required intercommunication of ideas—a sort of sanskritization in society the sanskritization of Jainism started too late, approximately some seven centuries later than that of Buddhism. And when the Jaina philosophy acquired a distinct status in Indian philosophies, the Hinduism was deeply rooted and firmly established.

Mahāvīra limited his activities to only teachings to the masses. He was not serious about and gave no importance even to the Buddha or the Buddhist ascetics of his time, nor had he shown his inclination either to meet or to involve himself in any sort of discussions with the reputed thinkers of his surrounding regions. His meeting with Gosāla Maṅkhaliputta was but a mere accident. Some meetings of Mahāvīra with others as recorded in some Prakrit texts of the Jains are of little significance. The personalities with whom Mahāvīra had encounters on different occasions remain simply the narrative characters. They could hardly be merited as well-known thinkers of Brahmanism. In any case, it is indeed a strange event in the history that in Mahāvīra's life-time no meeting between him and any reputed thinker took place or has been recorded.

If Mahāvīra remained indifferent in such matters, his disciple Gotama remained alert and acted as one of the living media of intercommunication. He carried his master's message to the common man and mendicant whom he happened to see personally. He also informed Mahāvīra about the discussions or special

events which would have taken place during his casual meetings with someone. Majority of meetings between Mahāvira and other thinkers had been materialized after they knew something attractive and important about Mahāvira directly or indirectly through Gotama.

But it seems, later the followers of Jainism could not project the outstanding personality of Mahāvira as a religious reformer or as a distinguished thinker of India. Before the firm establishment of Hinduism, the ascetics of the Prakrit Jainism could hardly produce any pioneer work in Sanskrit on philosophy, discussing various views of existing systems,—the work, which could stand in competition with Brahmanism and Buddhism of the time. It would have tended Hinduism to admit the founder of the Jaina faith—Mahāvira as one of the incarnations of God ! Even the Sanskrit commentaries on the Tattvārthasūtra (the first so far available treatise of Jainism in Sanskrit language) were composed not before the 7th cent. A.D. ! The Jaina monks spent, on the contrary, much of their valuable time till the end of 6th or 7th cent. A.D. to codify their scattered literature, and also in rivalry—not with any other community,—but only with their own fellow-brethren !

BIBLIOGRAPHY OF SELECTED WORKS

Ācāra-Niryukti :

Ācārāṅga-Sūtrakṛtāṅga, with their Niryuktis, and Ślāṅka's commentaries on them. Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.

ALSDORF, Ludwig :

1. *The Ārya Stanzas of the Uttarajjhāyā*, Mainz, 1960.
2. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus..... in Indien*, Mainz, 1961.
3. *Asokas Separatedikte von Dhauti und Jauṇṇa*, Mainz, 1962.
- Kleine Schriften* : articles on :—
4. *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iran. Jnl. Holland, 1962.
5. *Vessantarā-Jātaka*, 1957.
6. *Sāsa-Jātaka*, 1961.
7. *Sivjātaka*, Haag, 1968.
8. *Das Jātaka vom weisen Vidhura*, 1971.
9. *Asoka's Schismen—Edikt.....Ind.-Iran. Jnl. Holland*, 1959.
- ...and many articles on *Asokan Edicts*...

BARNETT, L.D. :

1. *The Antagaḍa-dasāo and the Aputtaravavāya-Dasāo*, London, 1907.

BARTH, A. :

1. *The Religions of India*, Reprint, Delhi, 1978.

BASHAM, A.L.

1. *History and Doctrines of the Ājīvikas*, Reprint : Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.
2. *The Background to the Rise of Buddhism*, in : *Studies in Hist. of Buddhism*, Delhi, 1980.
3. an article on *Indo-Aryan* in : *Michigan Uni. Jnl. USA*, 1979.

BHATT, B. :

1. *Tattvārtha Studies I-II*, Madras, 1974.
2. *Tattvārtha Studies III*, ZDMG, Wiesbaden 1977.
3. *On Kundakunda...*ZDMG, Wiesbaden, 1974.
4. *On structures in Bhagavati*, Ind. Tur. Italy, 1983.
5. *The Story of Mahāvira*, Baroda, 1983.
6. *Jainism-status nascendi*, AIOC Proceedings, 30, Session (Poona 1982).
7. *Presidential Address*, AIOC 30, Poona, 1982.

BHATT, B. and TRIPATHI, C.B. :

1. *The Bārasi-Apuekkhā of Kundakunda*, in : *Mahāvira and His Teachings*, Bombay, 1977.

BOLLEE, Willem B. :
BRUHN, K.

1. *Studien zum Sāyagaḍa*, Wiesbaden, 1977.
1. *Āvaśyaka Studies I*, in *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, ANIS Hamburg, 1981.

CAILLAT, C. :

2. *Āvaśyaka Studies II*, Baroda, 1983.
3. *On Jaina narratives*, Ind. Tur. Italy, 1983.
1. *Deux études de moyen-indien*, Paris, 1960-61.
2. *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris, 1965.

CHARPENTIER Jarl. :

1. *The Uttarādhyayanasūtra*, Uppsala (Sweden), 1922.

DELEU, J. :

1. *Vyūhapaṇṇatti*, Gent, Brügge, 1970.

GOKHALE, B.G. :

1. *Early Buddhism and the Brahmanas*, in : *St. in Hist. of Buddhism*, Delhi, 1980.

JACOBI, H. :

1. *Ācāra-Kalpa-Sūtra*, SBE, Moti. Banar. Delhi 1968.
2. *Uttarādhyāyana—Sūtrakṛta*, SBE, 45, Moti. Banar. Delhi, 1968.

Kleine Schriften I-II...

...many articles on early philosophical terms.

JAINI, P.S. :

1. *The Jaina Path of Purification*, Moti. Banar. Delhi, 1979.
2. *The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism*, in : *St. in Hist. of Buddhism*, Delhi, 1980.

LEUMANN, E. :

1. *Übersicht...Āvaśyaka-Literature*, ANIS Hamburg, 1934.
2. *Die alten Bericht von den Schismen*, Ind. St. 17, Leipzig, 1885.
3. *Upapātika*, Reprint Nandeln, 1966
4. *Dasavaikālika*, ZDMG, 1892.
5. *Mūlācāra*, in *Übersicht*, 1934.

METTE, A.:

1. *Indische Kulturstiftungsberichte...*, Mainz, 1973.

OETJENS, K. :

1. *Śivāryas Mūlārādāna*,, Hamburg, 1976.

OKUDA, K. :

1. *Eme Digambara-Dogmatik, Mūlācāra V*, ANIS, Hamburg, 1975.

OLDENBERG, H. :

1. *Buddha*, Eng. Tr. Indo. Bk. House, Delhi 1971. *Kleine Schriften I-II*.
...many articles on Indian philosophical terms, and Vedic interpretations.

SCHRADER, F. Otto :

1. *Über den Stand der Ind. Phil. zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*, Strassburg, 1902.

SCHUBRING, W.:

1. *Lehre...Jainas* (Eng. Tr : *The Doctrines of the Jainas*, Moti. Banar. Delhi Reprint, 1978).
2. *Ācāra I*, Reprint, Nandeln, 1966.
3. *Dasavaikālika*, in : *Kleine Schriften*.
4. *Worte Mahāvīras*, in *Kl. Sch.*, Göttingen, 1926.
5. his *Review on BASHAM's Ājivikas* (see above), in *Kl. Sch.*
6. *Kundakunda echt und Unecht*, *Kl. Sch.*
7. his *Review on Jaina Yoga* : R. Williams (see above), in : *Kl. Sch.*
...and many articles on Jainism in 'Kleine Schriften'

SIRCAR, D.C

1. *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Moti. Banar. Delhi, 1971.

THIEME, P. .

1. *...Kleine Schriften I-II : ...many articles on :*
ārya, Pāṇini, Upanisads, Indian Culture, Gītā, Mahābhārata, Review on The Sanskrit : T. Burrow, etc. etc.

WEBER, A. :

1. *Über die heiligen Schriften der Jaina*, Ind. St. 16-17, Leipzig 1883-85.

WILLIAMS, R. .

2. *Über ein Fragment der Bhagavati*, Berlin, 1966-67.

1. *Jaina Yoga*, on Śrāvakācāras, London, 1963.

Studies in South Indian Jainism : Achievements and Prospects*

Dr. B. K. Khadabadi

With an humble beginning by the publication of a few reports about the Jain community in the *Asiatic Researches* (Calcutta and London), Vol. IX, during the first quarter of the 19th century, and showing a notable progress with the rise of a host of scholars, both western and Indian, by the first quarter of the 20th century,¹ Jaina Vidya or Jainology nowadays has become a vast distinct field of study comprising many aspects of Jainism—historical, philosophical, doctrinal, literary, inscriptional, scientific etc; and the 2500th Anniversary of Lord Mahāvira's Nirvāna recently can be said to have given a new philip to the study of all these branches of the field all over India and abroad too. Now the organizers of this unique Seminar, I should say, have decided upon the most relevant topic for deliberation viz., The Various Branches of Jainology : Achievements and Prospects, and I have chosen to reflect on the Studies in South Indian Jainism : Achievements and Prospects.

It is quite possible that the first team of Jaina teachers entered South India viz., the Telugu country through Kalinga as early as 600 B.C.; and were pioneers in bringing the teachings of Lord Mahāvira to the South. But it is the second team, certainly a large one, headed by Bhadrabāhu and accompanied by his royal disciple Candragupta, which entered Karnataka in 400 B.C. and established its first colony at Kalbappu, that radiated those teachings more effectively and extensively to the Southern and nearby regions in South India. The study of this early phase of South Indian Jainism, which can be said to have its beginning with B.L. Rice in 1909,² progressed at the hands of scholars like Ramaswami Aiyagar and B. Sheshagiri Rao,³ R. Narasimhachar,⁴ Vincent Smith⁵ etc and the historicity of this south Indian tradition of the great Jain migration was almost established.

The next phase of studies in South Indian Jainism is found represented by the works of B.A. Salatore,⁶

* Paper Presented at the Seminar on Jainology, held under the joint auspices of the Bhāratīya Jñānapīṭha (Delhi) and the Shāntisāgar Memorial Trust (Bombay), on 7th 8th, Sept., 1982, at Teen Murti, Podanur, National Park, Bombay.

1. For further details vide 'A Short History of Jaina Research' in *The Doctrine of the Jains*, by Walther Schubring, Delhi, 1962, pp. 1-17.
2. *Mysore and Coorg from the Inscriptions*, London, 1909.
3. *Studies in South Indian Jainism*, Madras, 1922.
4. *Epigraphia Carnatica*, Vol. II, Bangalore, 1923.
5. *The Oxford History of India*, Oxford, 1923.
6. *Medieval Jainism*, Bombay, 1938.

S.R. Sharma,¹ P.B. Desai,² S.B. Deo,³ Kailas Chandra Shastri⁴ etc., wherein the religious history of South Indian Jainism with the corresponding political background, and based on tradition, inscriptions, monuments and literary evidence, has been very well depicted. Considerable light on the Yāpaniyas, the Kūrcakas, the Gommatā cult, the Yakṣiṇī cult, the innovations and adaptations etc., has been thrown in these works.

At this stage we can hardly forget the timely and relevant miscellaneous contributions, in different degrees, to this field by scholars like N. R. Premi, Hiralal Jain, A.N. Upadhye, Bhujabali Shastri, Jyoti Prasad Jain, B.R. Gopal, Sarayu Doshi, B.K. Khadabadi etc.⁵

Further, V.P. Jharpurkar's findings on the South Indian Bhaṭṭāraka tradition as a part of his whole work⁶ and V.A. Sangave's findings on the South Indian Jaina Community as a part of his novel work,⁷ have added new dimensions to the studies in South Indian Jainism.

Moreover we have to remember with gratitude scholars like Robert Swell,⁸ T.N. Ramachandran,⁹ A. Chakravarti,¹⁰ S. Vaiyapuri Pillai,¹¹ K.V. Ramesh¹² etc. for their varied contributions to the different aspects, of the hold of ancient and medieval Jainism, particularly in the Tamil country, as based on the Jaina inscriptions, monuments, vestiges, literature etc. Similarly we have to be proud of scholar like B. Sheshagiri Rao M. Somashekharā Sharma, S. Gopalkṣṣa Murthy etc. for enlightening us on the position of medieval Jainism particularly in the Telugu country as based on some Jaina living monuments, inscriptions, sculptures and vestiges.¹³

The latest works connected with South Indian Jainism, as far as I know, are two. One is by P. Gururaj Bhatt, *Studies in Tulava History and Culture*,¹⁴ which contains a separate Chapter (No XIV) on Jainism in Tuljua Country, wherein is given a brief interesting account of the late medieval Jainism along with its political, racial and cultural (including art and architectural) background. The other one is by R.P.P. Singh, *Jainism in Early Medieval Karnatak*,¹⁵ wherein the author has given a religious history of Jainism in Karnatak from 500 to 1200 A.D. Admitting his claim on some novel features in the treatment of the subject, I find that he has also confused himself by mixing the significant Bhaṭṭāraka tradition with the Digambara monarchism in the Karnataka of that period.

After taking, thus, a bird's eye-view of the salient achievements in the field of the Studies in South

1. *Jainism and Karnatak Culture*, Dharwad, 1940.
2. *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*, Sholapur, 1957.
3. *In the History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature*, Poona 1960.
4. *Dakṣiṇa Bhārata mein Jaina Dharma*, Varanasi, 1967.
5. (i) These contributions are scattered in the form of various chapters of books and stray papers by these scholars, which are too many to be enumerated here.
(ii) This list of scholars is not claimed as exhaustive.
6. *Bhaṭṭāraka Sampradāya*, Sholapur, 1958.
7. *Jaina Community*, Bombay, 1959.
8. *Historical Inscriptions of South India*, Madras, 1932.
9. As noted by S. Gopalkrishna Murthy in his preface to the *Jaina vestiges in Andhra*, Hyderabad, 1963.
10. *Jain Literature in Tamil*, Arrah, 1941.
11. *History of Tamil Language and Literature*, Madras, 1956.
12. The same as noted in No. 10, but re-edited by him with some additions and an introduction, Delhi, 1974.
13. For the contribution of the first two scholars, vide Preface to *Jaina Vestiges in Andhra* and for that of the third, this excellent monograph itself as a whole.
14. Kallianapur, 1975.
15. Delhi, 1975.

Indian Jainism, I propose, now, to present to this galaxy of scholars a few outstanding prospects or tasks that strike my mind at this hour, so that the interested and capable scholars may note them and exert themselves to accomplish them too in the days to come. I would enlist them, with some observations, as follows :

(1) *The Yāpaniya Saṃgha : its Origin, Growth and Merger* : It is well known that numerous references to the Yāpaniya Saṃgha are found in inscriptions and literary works. It was N.R. Premi who particularly drew the attention of scholars on some features of this compromising Sect.¹ Then some historians, religious and political, furnished some further details about it.² A.N. Upadhye instituted a systematised study of this interesting Sect by contributing three valuable papers.³ Recently B.K. Khadabadi presented some thoughts on Vijahapā, a characteristic feature of the Yāpaniyas.⁴ But a thorough study of this important Sect, which is said to be a product of South Indian Jainism, particularly Karnatak Jainism, is a desideratum. Some 25 years ago, V.S. Agarwal expressed that a detailed study of the Yāpaniyas could be presented in the form of an important research dissertation.⁵ Last year Muni Śrī Hastimallajī, who was staying at Raichur, had sent one of his follower-scholars to Dharwad to plan a line of study in this regard. This shows the need as well as importance of this prospect.

(2) *Reconstruction of the History of Jainism in Andhra Pradesh* : We know that the Telugu country was rather the first in South India to receive the gospel of Lord Mahāvira through the first team of Jaina teachers moving through Kalinga. Later Jaina teachings must have penetrated into this region from the Kaibappu centre too. Thus Jainism must have flourished in this region to a considerable degree. But unfortunately owing to the Buddhist rivalry in the early days and the Hindu revival in the later days, almost all the Jaina literary works most of the Jaina inscriptions and monuments appear to have been destroyed. As a result of this and on some other ground, scholars have just surmised the 9th and 10th centuries A.D. as the possible Jaina period of prosperity in this region. But after going through the monograph entitled *Jaina Vestiges in Andhra* by S. Gopalakṛṣṇa Murthy,⁶ I feel that a few more intensive and extensive efforts, after the manner of the one by this learned Professor, on the part of some enthusiastic archaeologists, epigraphists, and art specialists, would make some more material available for the primary reconstruction of the history of Jainism in Andhra Pradesh. I felt overwhelmed when I read about the existence of a Jaina University at Raydurg—a University in stone, with inscriptions mentioning the names of Jaina teachers belonging to the Mūlasaṃgha and the Yāpaniya Saṃgha which was contemporaneous with the Rāṣṭrakūṭas and the Western Cālukyas.⁷

1. Vide *Jain Sāhitya aur Itihāsa*, Bombay, 1956, pp. 55-73.
2. Scholars like B.A. Saletore, S.R. Sharma, P.B. Desai etc.
3. These three papers are :
 (i) Yāpaniya Saṃgha . A Jain Sect, *Journal of the Bombay University (Arts and Law)*, Vol. I, Part 6, 1933.
 (ii) On the Meaning of Yāpaniya, *Śrīkaṇṭhikā*, Mysore, 1973.
 (iii) More light on the Yāpaniya Saṃgha, *Annals of the Bhandarkar O.R.I.*, Vol. LX, 1975.
4. Some observations on Vijahapā, *Journal of the Karnatak University (Humanities)* Vol. XXIV, 1982.
5. *Jain Sāhitya aur Itihāsa*, Bombay, 1956, Paricaya, p. 16.
6. Already noted above.
7. Vide *op. cit.*, pp. 87-88.

(3) *Reconstruction of the History of Jainism in the Western Coast of South India* : Scholars like Salatore, Desai etc.¹ noted that several petty kings and chieftains patronised Jainism in the Tuluva country, and Mudabidri happened to be its last stronghold in the upper Western Coast of South India in the late medieval period. Then P. Gururaj Bhatt gave a better picture of this fact in this region.² On the strength of some inscriptions and antiquities found in the Kerala region, some scholars have postulated that the 9th to 11th Cent. A.D. constituted a glorious period of Jainism in the Kerala region.³ But we do not have so far a good picture of Jainism that flourished in this region. It is learnt that the Bhāratiya Jñānapīṭha entrusted P. Gururaj Bhat to conduct this kind of study. But unfortunately he expired suddenly and I have no idea of what were the fruits of his study and who has resumed his work.

(4) *Jaina Teachers and Social Uplift in South India* : Much of the work done in South Indian Jainism is regarding its religious and political aspects in the main. Now we can take up its social aspect and treat it thoroughly. The Jaina teachers, sermons, and the stories, illustrations etc. in them, were the most effective media of social education in the early and medieval periods.⁴ The Jaina teachers always struggled to eradicate the seven vices (*sapta-vyasanās*)⁵ from the masses and cultivate among them social virtues like compassion, truth, honesty, charity etc. Moreover the remarkable adaptability of Jainism to the contemporary social trends and local environments (keeping its basic tenets intact) can also be highlighted here. Keeping these and such other things in view, a social historian can take up this work for the full growth of the knowledge of South Indian Jainism.

(5) *Contribution of Jainism to the Cultural Heritage of South India* : This is one of the most important desiderata, which can also partly include the one noted just above. The tolerant attitude, accommodative nature, vegetarianism etc. available among the people of this part of the country, can be reasoned to owe much to the cultural impact of Jainism that gloriously flourished here. Tradition, political history, literature and above all the inscriptional wealth of this area, can be of great use in this task. S. Vaiyapuri Pillai observed "So far as Tamil Nadu is concerned, we may say that the Jainas were the real apostles of culture and learning."⁶ Moreover, Salatore long back understood the need of this work in the following words : "The contribution of Jainism to the culture of Karnatak, Tamil Nadu and Andhra Pradesh can be given in a separate dissertation."

(6) Lastly, I have to pose a small problem but not of less importance. It is, *Śaṅkhaḍgama* and *Dṛṣṭi-vāda* : Seemingly this problem is of a literary nature, but it has full bearing on South Indian Jainism—its tradition and its history. So far we were, on the strength of authority of eminent scholars like Hiralal Jain and A.N. Upadhye, under the impression that the *Śaṅkhaḍgama* Volumes are the only surviving pieces of the

1. In their respective works noted above.

2. *Op. cit.*, pp. 425 ff.

3. Vide P.B. Desai, Jainism in Kerala, *Journal of Indian History*, Vol. XXXV-2, 1957.

4. This is true even to this day.

5. Jaina teachers have told, and have been telling numerous stories to eradicate each one of these vices from the life of the masses.

6. *Op. cit.*, p. 60.

7. *Op. cit.*, p. 262.

lost *Dr̥ṣṭivāda*, the 12th Aṅga of the Jaina Canon.¹ But Ludwig Alsdorf, a few years ago, has opined that this is not so.² This sets aside not only our above noted impression, but also the important Dhārasenācārya-Puṣpadanta-Bhūtabali tradition underlying the composition of the *Śaṅkhaḍḍāgama* Volumes, a singular manuscript (in Kannada script) of which has been preserved at Mudabidri. Now unfortunately we do not have amongst us Hiralal Jain or A.N. Upadhye to reconsider their view in the light of Alsdorf's opinion. Hence, I with due respect to Alsdorf (whom I knew by meeting him at Ujjain)³ and to his valuable contribution to the Jaina studies, appeal to scholars like Kailasa Chandra Shastri to scrutinise this eminent German scholar's opinion in the light of the internal as well as external evidence of the *Śaṅkhaḍḍāgama* Volumes, form their views and publish them.

दक्षिण भारत में जैन धर्म

जैन धर्म के प्रचार की दृष्टि से दक्षिण भारत को दो भागों में बाँटा जा सकता है—तमिल तथा कर्नाटक। तमिल प्रान्त में बोल चौर पाण्ड्य नरेशों ने जैन धर्म को अच्छा धाम्य दिया। कारवेन के शिलालेख से पता चलता है कि सत्राष्ट कारवेन के राज्याभिषेक के सबसर पर पाण्ड्य नरेश ने कई ब्रह्माण्ड उपहार भरकर भेजे थे। पाण्ड्यनरेश ने जैन धर्म को न केवल धाम्य ही दिया किन्तु उसके प्रचार और बिचारों को भी अपनाया। इससे उनकी राजधानी मदुरा दक्षिण भारत में जैनो का प्रमुख स्थान बन गई थी। तमिल ग्रन्थ 'नलिबियर' के सम्बन्ध में कहा जाता है कि उत्तर भारत में दुष्काल पटने पर साठ हजार जैन साधु पाण्ड्य देश में आए थे। जब वे वहाँ से वापस जाने लगे तो पाण्ड्यनरेश ने उन्हें बड़ी रक्कन बाँहा। तब उन्होंने एक दिन रात्रि के समय पाण्ड्य नरेश की राजधानी को छोड़ दिया किन्तु चलते समय प्रत्येक साधु ने एक-एक साखच पर एक-एक पक्ष लिख कर रख दिया। इन्हीं के समुदाय ने 'नलिबियर' ग्रन्थ बना। तमिल साहित्य में 'कुल्ल' नाम का नीति ग्रन्थ सबसे बड़कर सम्झा जाता है। यह तमिलवेड कहलाता है। इसके रचयिता भी एक जैनाचार्य कहे जाते हैं जिनका एक नाम कुल्लकुन्द भी था। सर गाल्टर इलियट के मतानुसार दक्षिण की कला घोर कारीगरी पर जैनो का बड़ा प्रभाव है, परन्तु उससे भी अधिक प्रभाव तो उनका तमिल साहित्य के ऊपर पड़ा है। किन्तु जैन धर्म का सबसे महत्वपूर्ण स्थान तो कर्नाटक प्रान्त के इतिहास में मिलता है। यह प्रान्त प्राचीन काल से ही दिगम्बर जैन सम्प्रदाय का मुख्य स्थान रहा है। इस प्रान्त में मौर्य साम्राज्य के बाद श्याम्भरवंश का राज्य हुआ, श्याम्भर राजा भी जैन धर्म के उन्मादक थे। श्याम्भरवंश के पश्चात् उत्तरपश्चिम में कदम्बों ने और उत्तरपूर्व में पल्लवों ने राज्य किया। बालुक्य भी जैन धर्म के प्रमुख धार्यदाता थे। बालुक्यो ने धनैक जैन मन्दिर बनवाए, उनका जीर्णोद्धार कराया, उन्हें दान दिया और कदम्बों के प्रसिद्ध जैन कवि पम्प आदि का सम्मान किया। इसके सिवाय इतिहास से यह भी पता चलता है कि कर्नाटक में महिलाओं ने भी जैन धर्म के प्रचार में भाग लिया है। इन महिलाओं में परमगूल की पत्नी 'कदाच्छिका', सत्तरस नागार्जुन की पत्नी 'नकिनम्बे', मल्लया की पुत्री 'सतिनम्बे', राजेन्द्र कोणाल की माता 'पोचम्बरारवि', कदम्ब नरेश कीर्तिदेव की पत्नी 'मानन्देवी', साम्तरपरिवार के सम्बद्ध 'वट्टलदेवी' आदि के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

पं० लीलाशङ्कर शास्त्री तिल्लालाचार्य, जैनधर्म, बाराणसी, १९६६, पृ० ४८-५० से उद्धृत।

1. Vide Introduction to the *Śaṅkhaḍḍāgama*, Vol. I

2. Vide 'What were the contents of *Dr̥ṣṭivāda*?', *German Scholars on India*, Vol. I. Varanasi, 1973.

3. At the 26th Session of the All India Oriental Conference, 1971.

Evolution, Agriculture and the Jain Philosophy

Dr. H. K. Jain

When Darwin put forward his theory of evolution in the middle of the 19th century, people all over the world reacted with a feeling of disbelief. They found it difficult to accept the proposition that man had evolved from other animals. Darwin's theory, however, is so well established now that few will question its general validity. What is perhaps more important, our common ancestry with the animals is no longer considered so derogatory. A false sense of pride has been replaced by a better understanding of our origin and of our relationship with other species of animals including the nature of our differences and similarities.

Man and the other species of animals do have a great deal in common in their physiological processes such as the key process of respiration. In spite of these basic physiological and anatomical similarities, we now understand more clearly than ever before that in some ways the human species is unique. The faculty of thinking, which makes it possible for us to conceive ideas and concepts including abstract thoughts, and to communicate them in time and in space, is characteristically a human trait not found in other species. It is this characteristic of the human species which makes us unique and it is this faculty which had led to the development of a trend of thought and action which is very different from anything observed in the course of evolution of millions of other species preceding man. And it is in this context that the Jain philosophy finds a particularly important place and conveys a particularly significant message for the survival and future evolution of man.

Evolution of Man and Human Thought

Man as a distinct species first appeared on earth nearly half a million years ago in the form of *Homo sapiens neanderthalensis*. The modern man, however, has relatively recent history going back only to 40,000 years when *Homo sapiens* first began to appear. It is the cultural development of this latter species which is of the greatest interest to us today, specially when we consider the entire evolutionary period of more than 3 billion years. The greatest point of interest is that modern man has developed concepts which are in sharp contrast to the behavior of millions of other species of animals that preceded him. The basic Darwinian theory is based on struggle for existence and survival of the fittest. Although, the theory is often misunderstood, and it is not true that the world of animals is always full of strife, it is true that violent behavior is a common feature among animals and even in our immediate ancestors. The Neanderthal man was basically a hunter and gatherer of food. Also, modern man himself gave up hunting for food only about 10,000 years ago when he first started the process of domestication of plants and animals, which gave rise to agriculture.

It is important to recognise that most of the progress in human thought is a consequence of agriculture.

Once man had an assured source of food supply and was no longer forced to live a nomadic existence moving from one territory to another in search of food, and often fighting for it with the other tribes, he had time to sit back and think of more creative things. It is during this period following the birth of agriculture that some of the greatest men in the entire human history came out with ideas, which have had such a revolutionary impact on our behaviour and way of life and whose validity has not diminished with time. The Jain philosophers laid special stress on non-violence and renunciation of desire. Both these concepts are of the greatest significance to the human species as it prepares itself to enter the new century, following some of the most remarkable developments in science and technology.

Population and Human Nutrition

Paradoxically the very discovery of agriculture is now creating a serious problem in meeting the food needs of mankind. The problem basically arises from man's cultural and social evolution in the last hundred years. Our present day food need which have placed such a great strain on agricultural production are a function of two major factors. First, the developing countries continue to maintain a very high birth rate even though this is no longer relevant to our species in the context of development of the last 50 years in the field of medicine and public health. Evolution favoured a high birth rate at a time when the young offspring of most animals including man were vulnerable to death from disease epidemics. The discovery of life saving drugs in recent years has drastically cut down the death rate and it is clear that man is no longer required to maintain a high birth rate for the survival of his species. While the western countries have accepted this message, the eastern societies by and large have ignored it with the result that human populations in their countries have expanded greatly in the last 30 years and will reach explosive proportions towards the end of the century. As if this was not enough to create a serious food problem, the western countries have increasingly adopted during the last 50 years the plant-animal-human food chain. There is little evidence to show that this is the best way to meet our dietary protein needs. There has been a great deal of discussion on the biological value of proteins from animal and plant sources. It is true that experiments have shown that proteins from plant sources are often efficient in one or more essential amino acids and, therefore, their contribution to body growth tends to be limited. However, when proteins from several different plant sources are combined, the deficiency of one is made up by the presence of some of the essential amino acids in another. The earlier view that some quantity of animal protein is necessary in the human diet is no longer considered scientifically valid. It has been fully established that mixed proteins of vegetable origin such as those from cereals and pulses are of high biological value and do not have to be supplemented with proteins of animal origin. Thus, the pulses are rich in lysine, while the cereal grains contain adequate amounts of methionine.

Significance of Vegetarian Diet

It is here that we find the Jain message of non-violence and vegetarian diet of very great practical value for a world which faces serious problems of food shortages for an expected population of 6 billion people by the end of the century. It has been estimated that India alone will require an additional quantity of nearly 100 million tonnes of foodgrains in the year 2000 A.D. The requirement of cereals for the world as a whole by this period, according to an estimate made by the OECD, would be 2307 million metric tonnes. While agricultural scientists are responding to this challenge by increasing crop yields, it is clear that a shift from the non-vegetarian diet can go a long way in meeting the future food need of man. This follows from the fact that while the consumption of food grains in most developing countries is less than 200 kg. per person in a year, the corresponding quantity in many of the western countries is nearly one tonne. A large part of this quantity is fed to animals for the production of meat and since animals are not good converters of food grains the efficiency of the non-vegetarian food chain is low. It has been suggested by many western scientists that the world food supplies in the years to come could be greatly increased by eliminating the consumption

of meal so that cereal grains can be saved for direct human consumption. It has been estimated that it takes about 8 kg. of vegetable proteins to produce 1 kg. of protein of animal origin. We have already seen that the vegetable proteins when mixed in the right proportion can help to meet all of our requirements of essential amino acids.

The wasteful implications of the non-vegetarian food chains can also be seen from the fact the 29% of the world population today is using 54% of the food resources of the world. It is not as if people in the western countries have a vastly greater calories intake. However, if we convert their calories intake into grain equivalent calories, the difference becomes very large. Thus, while the per capita per day consumption of grain equivalent calories in India is about 2580, the corresponding value in USA is 11040 and in USSR 7170. It has been estimated that if we were to consume directly the vegetable products required to produce calories of animal origin, then a total of 5,000 calories per day person would be available for the present human population of the world. This is double the amount which we need for meeting our present food needs.

It is clear from the above analysis that the concept of vegetarianism is not a fad or a narrow minded religious belief, it makes sense scientifically and also in the context of our socio-economic development.

India's Strategies for Increased Agricultural Production

India, faced with the task of feeding a population of nearly one billion people by the end of the century has planned one of the world's largest programmes of agricultural development. It was in the 1960's that the Government of India took the crucial decision to launch the high yielding varieties programme recognizing the role of improved seeds, chemical fertilization, irrigation, pesticides and other farm inputs for a more modern kind of agriculture. The reorganization and intensification of agricultural research which followed led to a number of important decisions. Basically, as a result of these decisions, India with its 22 Agricultural Universities and 40 Central Institutes has one of the world's largest network of experimental stations in agriculture. Also, the country in the last 20 years has become the fourth largest producer and consumer of fertilizer nitrogen in the world. A great deal of new irrigation potential has been created so that India today has the world's second largest irrigated area. It is these major efforts which have made it possible for India to achieve near self-sufficiency in meeting our food need at the current levels of consumption. The country today produces nearly 50 million tonnes of more food grains than the quantity produced 15 years ago. India's production technology in crops like wheat and sorghum is now recognized to be one of the finest in the world. However, the Indian Government is very conscious of the fact that this is no time for complacency as the population pressure would continue to increase. The new technology which is now being generated and the enthusiasm with which farmers have responded to it hold considerable promise for continued self-sufficiency in the years to come. This would be possible only because India, unlike most other countries, would continue to have a greater proportion of foods of vegetable origin in the diet of most of its people. The emphasis today is on production of food grains including pulses and oilseeds and dairy products like milk and butter. While increased animal production in India has been receiving attention, it is clear that the country will have to depend primarily on food grains for meeting its nutritional needs for many years to come.

Jain Philosophy and Diminishing Resources

Another basic concept of the Jains which is highly relevant to contemporary problems and which addresses itself to one of the most important issues relating to man's continued survival may now be briefly considered. The Jain philosophy has always laid a great deal of stress on curbing one's desires and having few worldly possessions. The Jain monks have been expected to set an example in this regard and they live a very spartan and simple life with no possessions of their own. The followers of the Jain faith are also exhorted to reduce their consumption of material goods, and even today, one can find a large number of people

of this faith who are strict about their diet. Many Jain women, for example, take a restricted diet, doing away with certain vegetables and other consumer items on specific days of the month. In sharp contrast to this, the last 50 years has seen rampant growth of consumer societies in the western world. The extreme growth of materialism in the western countries during this period, and in more recent years in our part of the world, as reflected in vastly increased industrial production, has led to serious problems for the maintenance of the quality of human environment. Also, the indiscriminate patterns of consumption in many countries and the rising population pressures in the developing countries have led to virtual exhaustion of large parts of world's renewable and non-renewable resources. The first casualties have been the forests, the grasslands and the farm lands, including the rich soil cover—all of which have suffered from extreme pressures of urbanization. The second casualty is seen in the pollution of lakes, rivers, and in more recent years, the oceans. So high has been this pollution, that many lakes and rivers can no longer support fish and other forms of life. The third casualty and one which is causing the greatest concern is to be seen in the virtual exhaustion of many of our non-renewable resources, including many of the minerals, sources of energy like petrol and other products which have to be mined. The Document brought by the Club of Rome stressing the limits of future growth gives a vivid picture of the critical position in which the world finds itself today with regard to availability of many of the raw materials.

Jain Concepts and Ecology

This realization about our deteriorating environment, as seen in a depleting ozone layer and increasing concentration of carbon dioxide in the atmosphere, increasing amounts of smoke and fumes in our cities and towns, contaminated water supplies and loss of vast resources of mineral and other products, are now giving rise to a worldwide movement of recycling of resources and conservation of environment and energy. The ultimate answer, however, lies in accepting the message which was given nearly 2500 years ago that overconsumption and other attachment to material goods is not good for human soul. We now find that excessive materialism is not good for the human body also. Already, some diseases like cancer have seen unparalleled rise in the last 30 years in countries like USA. It is well-known that the increased incidences of cancer in the western countries is a function of the widespread use of chemicals of various kinds both in food and in other items of daily use. The world has no alternative except to listen to the kind of messages which the Jain philosophers have been stressing for time immemorial.

In conclusion, it is clear that the Jain religion is intended not merely to save man's soul, it is perhaps even more relevant to his life on this earth. The Jain philosophy relates to the very survival of man as a species.

Agriculture and Culture

The word *Culture* is equivalent to 'cultivation' or 'tillage of soil' which survives in the Latin words—*Agriculture* and *Horticulture*. According to *Oxford Dictionary*, for the first time in 1510 A.D. the Latin word *culture* was used in the sense of cultivation. In France, in the eighteenth century the word *culture* came in use in the sense of 'refinement of mind'. Marthew Arnold popularized this word in his work *Culture and Anarchy* in the modern sense. Thus, the term 'Culture' can be traced to 'Agriculture' which was an epoch-making discovery of human efforts. With the discovery of Agriculture the habits of the nomad people began to develop in institutionalized set-up.

Ancient Indian Culture and Literature (edited by Mohan Chand), Eastern Book Linkers, Delhi, 1980, pp. xxxv-xxxvi

How Karma Theory Relates to Modern Science

Dr. Dali Chandra Jain

INTRODUCTION

The *Karma* theory of the Jain religion is a unique, rational, scientific and complex theory. In its true conceptual form, it is unique to Jainism. It supports the features of the Jain religion which distinguish it from other religions of the world, viz., the concept of independence of each individual soul and the teaching that selfhelp is the means to achieve such independence. The theory of *Karma* is scientific in the sense that it conforms to the basic premises of science. However, it has not been established by modern scientific experiments. The *Karma* theory is complex and thus it is one of the least understood concepts of Jainism. In its simplest form, it is stated : As you sow, so you reap. It is interpreted that *Karma* rewards or punishes us for our past deed. It is construed to imply that all wealthy and powerful people of the world did good deeds in the past and that is why they are what they are. It has been distorted to indicate that *Karma* is powerful, even more powerful than the soul, our future is predestined and whatever has to happen to our soul will happen. On the one hand, people have the impression that one can avoid the consequences of undesirable *Karma* by religious rituals such as prayers, special worship, charitable contribution, etc. On the other hand, sometimes it is said that we should undergo sufferings which might be the consequences of past *Karma* so that we will not have to suffer in the future. A careful study of the *Karma* theory as described in the Jain scriptures, performed with a scientific viewpoint, leads to the conclusion that the above interpretations are only partially true.

STATEMENT OF KARMA THEORY

Material (DRAVYA) and Abstract (BHĀVA) KARMA

There are two types of souls in this universe, the liberated souls (*Mukta Jiva*) which are the pure souls (*Siddhas*) having infinite perception, knowledge and bliss (*Ananta Darśana, Jñāna and Sukha*), and the worldly (impure) souls (*Saṁsāri Jiva*) which are involved in the mundane cycle of birth and death. The worldly souls have ultrafine particles of matter known as *Karma* particles associated with them. The liberated souls have freed themselves from the bondage of *Karma* particles. There are two basic types of *Karma*, the material (*Dravya*) *Karma* mentioned above which are particles of matter, and abstract (*Bhāva*) *Karma* which are the feelings of pleasure and pain, love and hatred, compassion and anger, etc. The relationship between material *Karma* and abstract *Karma* is that of cause and effect. The material *Karma* give rise to the feelings and emotions (abstract *Karma*) in the worldly souls which in turn cause the influx (*Āsrava*) and bonding (*Bandha*) of fresh material *Karma*. Thus the relationship between the material and abstract *Karma*

can be described as one between plant and seed. It should be remarked that soul is an entity different from matter. Thus the transformations in a soul (abstract *Karma*) occur because of the intrinsic attributes of soul while the transformations (influx, bonding, etc.) in material *Karma* take place because of the intrinsic attributes of matter. Ācārya Kundakunda has written in *Pañcāstikāyasāra* :

*bhāvokammapimīto kammam puṇ bhāvākāraṇaṃ havadī
pa du tesin̄ khālū kattā na vīṇā bhudā du kattāraṇā¹*

The emotional states of a living being are caused by the *Karma* particles and the *Karma* particles in their turn are caused by the emotional states. However, the soul is not the essential cause and still without essential cause these changes cannot occur.

*kuvvaṃ saḡam sahāvaṃ attā kattā saḡassa bhāvassa
na hi poggakkammāṇaṃ idī jīṇavayaṇaṃ muṇeyavvaṃ²*

Soul which brings about changes in itself is the intrinsic cause of the mental states but the soul is not the intrinsic cause of the changes in the *Karma* particles which are material in nature. This is the teaching of *Jīva*.

*kammaṇ pi saḡam kuvvadi seṇa sahāveṇa sammamappāṇaṃ
jīvo vi ya tārīsaṃ kammasaḡaveṇa bhāveṇa³*

The changes in *Karma* particles occur due to the intrinsic nature of material particles. Similarly, the changes in any soul occur due to the intrinsic characteristics of the soul and through its own impure states of thought which are conditioned by *Karma*.

Eight Kinds of Material Karma

The material *Karma* are of eight kinds : Knowledge-obscuring (*Jñānāvaraṇī*), perception-obscuring (*Darśanāvaraṇī*), feeling-producing (*Vedanīya*), deluding (*Mohanīya*), life-span-determining, (*Āyū*), physique-determining (*Nāma*), status-determining (*Gotra*) and obstructing (*Antarāya*), knowledge-obscuring, perception-obscuring, deluding and obstructing *Karmas* obscure or obstruct the knowledge, perception, intrinsic conduct or bliss (*Sukha*) and power (*Virya*) of the soul and thus they are known as destructive (*Ghātīya*) *karmas*. The remaining four *Karmas* are known as nondestructive (*Aghātīya*) because, for most part, they influence the body of living being. The feeling-producing *Karma*, however, may affect the soul like a destructive *Karma*. It operates as a result of knowledge-obscuring and perception-obscuring *Karmas* and with the help of deluding *Karma*. In other words, if one does not have a rational outlook and knowledge (due to perception-obscuring and knowledge-obscuring *Karmas*), and has indulgence (*Rati*) and/or enmity (*Arati*) (due to deluding *Karma*), then feelings of physical pleasure and pain may lead to undesirable thoughts and emotions. Thereby the feeling-producing *Karma* may influence the soul. Thus the feeling-producing *Karma* has been placed between perception-obscuring and deluding *Karmas*. This has been described by Ācārya Nemicandra Siddhāntacakravartī in *Gommaṣasāra Karmakāṇḍa*.

1. बाधोकम्यपिमितो कम्म पुण भावकारणं हवदि ।
पा दु तेषिं खलु कत्ता ना विणा भूदा दु कत्तार । — *Pañcāstikāyasāra*, 60.
2. कुव्वं सगं साहावं अत्ता कत्ता सगससा भावसस ।
ना हि पोग्गकम्मणां इदि जणवणं मुलेवणं — *Pañcā*, 61
3. कम्मं पि सगं कुव्वदि सेण साहावेण सम्ममपपाणां
जीवो वि या तारिसां कम्मसाहावेण भावेण । — *Pañcā*, 62

*Ghādirva veyāṇīyaṁ mohassa baleṇa ghādade jivāṁ
idī ghādiraṁ maffhe mohasādimhi paḍhīdaṁ tu¹*

The feeling-producing *Karma* by the force of deluding *Karma* destroys the soul like a destructive *Karma*. Therefore it is placed in the middle of destructive and before deluding *Karma*.

*paṭṭhā ya rāyadosā indiyaṇaṇaṁ ca kevalumhi jado
teṇa du sādāsādaja suhaddukkhāṁ paṭṭhi indiyaṇaṁ²*

Because in the Omniscient (*Kevali*), attachment and aversion, and sensual knowledge are destroyed, therefore in him there is no happiness or misery due to the feeling-producing *Karma* which causes the feelings of sensual pleasure and pain.

Each kind of *Karma* is further divided into a number of subclasses. For example, the feeling-producing (*Sātāvedaniya*) and unpleasant-feeling-producing (*Asātāvedaniya*). Similarly, the deluding *Karma* has been divided into two subclasses : Perception-deluding (*Darśanamohaniya*) and conduct-deluding (*Caritra-mohaniya*). It should be noted that the deluding *Karma* obscures the development of rationalism (*Sanyaktva*). As the name implies, it prevents a person from having a rational perspective of reality (*Tattvārtha*). To quote from *Gommaṭa Sāra Jivakāṇḍa* of Ācārya Nemicandra Siddhāntacakravartī.

*michhodayeṇa michchhattamsaddahāṇaṁ tu tacca atthāṇaṁ
eyantaṁ vibarīyaṁ vipāyaṁ samsayidamaṇṇāṇaṁ³*

Delusion or irrationalism (*Mithyātva*) is caused by the operation of perception-deluding *Karma*. It consists of not having a rational perspective (*Śraddhāna*) towards reality, i.e., the nature of things (*Tattvārtha*). Irrationalism is of five kinds : One-sided belief (*Ekānta*), perverse belief (*viparīta*), veneration (*Vinaya*), doubt (*Saṁśaya*) and indiscriminate belief (*Ajñāna*).

Influx (Āsrava) and Bonding (Bandha)

The influx (*Āsrava*) of *Karma* particles is caused by the activities (*Yoga*) of the body, the organs of speech and the mind as described by Ācārya Umāsvāmī in *Tattvārthasūtra* :

Kāyavāṅgmanas karmayogaḥ sa Āsravaḥ¹

It should be noted that all activities, desirable (*Sūbha*) and undesirable (*Asūbha*), give rise to the influx of *Karma* particles. It is only the intrinsic characteristic activities, infinite perception, knowledge and bliss (*Ananta darśana, Jñāna and Sukha*) of the soul which are known as *Suddhōpaya*, that do not cause the

1. चारिष देयणीय मोहस्य बलेण पावदे जीव
इदि चारीए मज्जे मोहसादिदिह पवित्तं तु ॥
—*Gomaṭasāra, Karmakāṇḍa, 19*
2. वट्ठा य रायसोमा इदिवासा य केवलमिह जदो
तेण दु सादासादज सुहदुक्खं पात्ति इदिजज ।
—*Gomaṭasāra, K K., 273.*
3. मिच्छीदयेय मिच्छतमसहृहए तु तच्च अपासा
एवम विवरिय विषय समविषयभाए ।—*Gomaṭa, Jivakāṇḍa, 15*
4. कायवाङ्मनःकर्मयोगः । स तच्च ।—*Tattvārthasūtra, 6.1-2*

influx of *Karma* particles. The *Karma* particles which come to the soul as a result of influx then become associated with the soul. This process is known as bonding (*Bandha*). The bonding of *Karma* particles has four aspects : Nature (*Prakṛti*), i.e., the kind (knowledge-obscuring, deluding, etc.) of *Karma* quantity (*Pradeśa*), i.e., the number of *Karma* particles; duration (*Sthiti*), i.e., length of association; and, fruition (*Anubhāga*), i.e., the intensity of consequence of *Karma*. The nature and quantity of *Karma* that become associated with the soul depend on the nature and intensities of the activities (*Yoga*) which caused the influx. In other words, the intensity of desire or thought-activity, intentional or unintentional character of activity, dependence of the act upon living and nonliving substances (*Adhikaraṇa*) and one's own position and power determine the kind of *Karma* and the number of *Karma* particles which are attracted towards the soul. This has been described by Ācārya Umāsvāmī in *Tattvārhasūtras* :

*Ttvramandaññātjñātabhāvādhikarāṇaviśeṣebhyastadrīṣe sañ*¹

The duration and fruition of *Karma* are determined by the passions (*Kāśāya*) and the state of mind of the living beings. This has been stated in *Gomṭasūtra Karmakāṇḍa* :

*Joḡā payadīpadesū tñidīapubhūgā kaśāvado hoñtī
aparinañduchhīñnesu ja bandhaññidīkārāṇam natññ*²

The nature and quantity bonding of *Karma* are caused by thought-activity, and duration and fruition bonding, by passions. In the eleventh stage of subsided delusion (*Upaśāntamoha*), where the deluding *Karma* exists in a passive state and does not operate (i.e., is not subject of modification), and in the twelfth delusionless (*Kṣīṇamoha*) stage and in the thirteenth stage of active omniscient conqueror (*Saḡoga Kevalī*), where the passions have been destroyed, there is no cause for bonding. In the fourteenth stage of inactive omniscient, there is no bondage. The fourteen spiritual stages have been described below.

There are thirty-nine different kinds of activities that lead to the influx and bonding of *Karma* particles. These include the activities of the five senses (of touch, taste, smell, sight and hearing), activities involving the four passions (anger—*Krodha*, pride—*Māna*, intrigue—*Māyā* and greed—*Lohha*), activities involving violence (*Himsā*), untruth (*Asatya*), stealing (*Steja*), unchastity (*Abrahmacarya*) and worldly attachment (*Parigraha*), and, rational activities (*Samyaktva*), irrational activities (*Mithyātva*), experimentation (*Prayoga-kriyā*), mental pain to oneself or others (*Paritāpikriyā*), infatuated desire to see a pleasant or unpleasant object (*Darśanakriyā*), etc.³.

The activities of the worldly soul have also been classified in the following manner. There are 3 phases of each activity, determination (*Samārambha*), preparation (*Samārambha*) and commencement (*Ārambha*). Each one of these may involve the activity of mind, speech and body, giving 9 variations. A person can do the act himself, can get it done by others or can just give the approval for the act. Thus we get $9 \times 3 = 27$ types of activities. These 27 types multiplied by 4 different passions (anger, pride, intrigue and greed), yield 108 different shades of activities.

Thought-Activity and Spiritual Stages (Gupasthāna) of Soul

A worldly soul can have the following five different kinds of thought-activities :

1. लीबनपञ्चास्रातयावाविकरणीयविशेषेभ्यस्तद्विषये । — *Tattvārha.*, 6-6

2. लीगा वयविषेता विविक्तुतामा कयायो लीति
वपरिणुविण्णु व वद्विपिकारण लीति । — *Gomṭasūtra Karmakāṇḍa*, 257

3. See Bibliography, Reference No. 2

1. Subsidential (*Aupaśamika*) arising from the subsidence (*Upaśama*) of deluding *Karma*.
2. Destructive (*Kṣāyika*) arising from the shedding of destructive *Karma*.
3. Destructive-subsidential (*Kṣayopāśamika*) arising from the partial shedding, partial subsidence and partial operation of destructive *Karma*.
4. Operative (*Audāyika*) arising from the operation of *Karma*.
5. Intrinsic or natural (*Paripāśamika*) which are the characteristic thought-activities (*Bhāva*) of a soul. These are not caused by *Karma*. Development of such thought-activity by a worldly soul leads to self-modification.

There are fourteen spiritual stages (*Gūṇasthāna*) which are distinguished by the kinds of thought-activities of the soul. These spiritual stages and the corresponding thought-activities are shown in the following table :

| No. | Spiritual stage | Thought-activities |
|-----|--|----------------------------|
| 1. | Deluded or irrational (<i>Mithyārva</i>) | Operative |
| 2. | Indifferent, neither rational nor irrational (<i>Sasādanā</i>) | Natural or intrinsic |
| 3. | Mixed, partially rational (<i>Misra</i>) | Destructive-subsidential |
| 4. | Vowless rational (<i>Avirata Samyaktva</i>) | Subsidential, Destructive. |
| 5. | Partial vow (<i>Desavirata</i>) | Destructive-subsidential |
| 6. | Imperfect vow (<i>Pramāttavirata</i>) | Destructive-subsidential |
| 7. | Perfect vow (<i>Apramāttavirata</i>) | Destructive-subsidential |
| 8. | New thought activity (<i>Apūrvakaraṇa</i>) | Subsidential |
| 9. | Advanced thought activity (<i>Anivṛttikaraṇa</i>) | Subsidential Destructive |
| 10. | Slight delusion (<i>Sūkṣmasamparāya</i>) | Subsidential, Destructive |
| 11. | Subsided delusion (<i>Upaśāntamoha</i>) | Subsidential, Destructive |
| 12. | Delusionless (<i>Kṣīṇamoha</i>) | Subsidential, Destructive |
| 13. | Active omniscient conqueror (<i>Sayoga Kevalī Jina</i>) | Destructive |
| 14. | Inactive omniscient (<i>Ayoga Kevalī</i>) | Destructive |

The spiritual stages have been described in *Gommaṣāsūtra Jivakāṇḍa* as follows .

*jeṭhāṁ dulaṁkhiḷḷam te udavādisu sambhavehim bhāvehim
jivā te guṇasaṇṇā niddiṭṭhā sabva darsihim¹⁰*

The thought-activities caused by the operation, etc., of *Karmas* determine the spiritual stages of the soul as has been stated by the omniscient

*miccho sāsaṇa misso avirada sammo ya devvirado ya
viradā pamatta idaro apuvva aḷyaṭṭhi suhamo ya¹¹*

The spiritual stages are : Delusion, downfall, mixed, vowless rationalism, partial vow, imperfect vow, perfect vow, new thought activity, advanced thought-activity, slight delusion, and

1. जेहि दुलक्खिज्जम ते उदवादिस्स सम्भवेहि भावेहि
जीवा ते गुण सण्णा निदिट्ठा सब्बदरसोहि ।— *Gomaṭa., J.K. 8*
2. मिच्छो सासण मिस्सो अविरद सम्मो य देवविरदो य
विरदा पमत्ता इदरो अपुव्वा अल्यत्थि सुहमो य ।— *Gomaṭa., J.K. 9*

ubasanta khīṇamoho vajogakevaliṇo ajogi ya
caudāsa jīvasamāsā kameṣa siddhā ya pūdarvā²

subside delusion, delusionless, active omniscient conqueror and inactive omniscient. After the last spiritual stage, the soul becomes liberated (Siddha).

The fourteen spiritual stages are steps taken by a worldly soul to gradually change its thought-activities from those caused by *Karma* to its (soul's) natural characteristics ones. The *Karmas* of various kinds undergo subsidence, become inoperative and are destroyed gradually. The process is basically one of attaining rational perception, rational knowledge and rational conduct which ultimately results in salvation (*Nirvāṇa*). This process has been described in the above gāthā. (Also see *Karmakāṇḍa* gāthā 257 cited above).

Stoppage (Samvara) and Shedding (Nirjarā) of Karma

Absence of all desirable and undesirable thought-activities, achieved through self-modification, leads to the stoppage of influx of *Karma* particles. Self-modification, meditation and penance also lead to the shedding of *Karma* particles by the soul. This type of shedding which is shedding without fruition is known as *Avipāka Nirjarā*. The *Karma* particles are shed by the soul after their fruition as well. Such shedding is known as *Savipāka Nirjarā*. It is evident from the discussion of the thought-activities (*Yoga*) that the thought-activities like mental pain to oneself or others (*Paritāpikīriyā*) should be absent during penance, fasting and other religious observances. Otherwise, they will only lead to the influx of undesirable *Karma*. Further, the religious observances should not involve any passion, pride, show, desire to accumulate good *Karma* (*Punya*), fear of undesirable *Karma*, etc.

Pseudo-Karma (Nokarma)

In addition to the *Karma* particles, there are pseudo-*Karma* (*Nokarma*). These basically constitute the environment and circumstances of a worldly soul such as home, school, temple, book, teacher, economic and political atmosphere, climatic conditions, medicine, etc. Sometimes, these prove to be the determining (*Nimitta*) in certain events in the life of a worldly soul. Some pseudo-*Karma* are part of the environment of a living being that happen to be present just by chance, in many instances. Some are accumulated by the worldly soul as stated in *Gommatasāra Karmakāṇḍa* :

deho dayeṣa sahito jīvo āharadi kammaṇo kammaṇi
padāsamayārī savvaṅgaṃ tattāyaspīṇḍa evvajalārī³

Due to the association of the body, *Karma* and pseudo-*Karma* are attracted by the soul every moment towards the entire body like a hot ball of iron in water.

The pseudo-*Karma* have been described in detail in *Karmakāṇḍa* gāthās 69-89. The pseudo-*Karma* are not *Karmas* but they appear to play the role of *Karmas*. In other words, sometimes the course of events taking place in the presence of pseudo-*Karma* may lead to the delusion of fruition of *Karma* particles. Thus many events in the life of a living being could be caused just by pseudo-*Karma* and a person may incorrectly assume that such events are the consequences of *Karma*. Let us consider a few examples. In a train accident or a natural disaster, all the people involved may feel that it was caused by their *Karma* which may not be true. A student failing in examination may blame his undesirable *Karma*

1. उबसन्त खीणमोहो वजोग केवलिणि अजोगी य
चउदस औबसमासा कमेण सिद्धा य पउदरव । —*Gomāṭa*, J.K. 10
2. देहो दयेण सहितो जीवो आहरदि कम्मणो कम्म
पटिसयव सम्बणं तत्तायस्पिण्ड ओवजाल । —*Gomāṭa*, K.K. 2

while it could be just the mood of the examiner which may be responsible for his failure. A businessman making a profit or suffering a loss may feel that the profit or loss is the result of his *Karma* but it could be due to the change in the economic or political factors beyond his control or just by chance. In the case of a person arriving late for an interview and not getting the job, it could be the traffic or rain storm and not his *Karma*. A person may accumulate large amount of wealth as a result of a few intelligent decisions or some favorable chances or some shrewd moves or even some dishonest deals. *Karma* does not have to be necessarily responsible for this. However, it is not possible for us to determine which event is the consequence of *Karma* and which event is caused by pseudo-*Karma* and that happiness is the state of mind which an individual can attain regardless of *Karma* and *Nokarma*. This is stated in *gōthās* 60-62 of *Pañcāntikāyaśāstra* quoted above. Happiness and grief are the results of thought-activities of the individual self, *Karma* and pseudo-*Karma* are only the external causes. It should be noted that the pleasant-feeling-producing (*Sātāvedaniya*) *Karma* can be changed into unpleasant-feeling-producing (*Asātāvedaniya*) *Karma* and vice versa as described below.

Transformations of Karma

From the above discussion, it is evident that there is an intimate relationship between the thought-activities (feelings, passion and emotions) of an individual and the influx, bonding, fruition, stoppage and shedding of *Karma* particles. The feelings and emotions also lead to the following transformations of *Karma* particles which are in the possession of the worldly soul, as described in *Gommatasāra Karmakāṇḍa*

*vandhukkaṭṭhaṇakaraṇam saṅkhamamokaṭṭudiraṇa sattaṃ
udayuvassāmaṇḍhātī nīkācāṇā hudi padipayadī¹*

There are ten modes (*Karmas*) affecting each subclass of *Karma* which are as follows :

1. Bonding (*Bandha*)
2. Increase (*Utkarṣaṇa*) in the duration and fruition.
3. Decrease (*Apakarṣaṇa*) in the duration and fruition.
4. Transference (*Sanikramaṇa*) of one subclasses of *Karma* into another subclass of the same kind of *Karma*, for example, the pleasant-feelings producing (*Sātāvedaniya*) *Karma* can be transformed into unpleasant-feeling-producing (*Asātāvedaniya*) *Karma* and *Asātāvedaniya*, into *Sātāvedaniya Karma*.²
5. Premature operation (*Udīraṇa*).
6. Existence (*Sattā*)
7. Operation (*Udaya*).
8. Subsidence (*Upasāma*) *Karma* particles are prevented from operation for a limited time. During this time, they may suffer transference and/or, increase or decrease of duration and fruition.
9. *Nidhātī*. This means that *Karma* particles are prevented from operation for a limited time. During this time, they are neither brought into operation prematurely, nor transformed into those of another subclass, but they may suffer increase or duration and fruition.
10. *Nīkācāpa*. In this case, the *Karma* particles are prevented from operation for a limited time during which premature operation, transference and increase or decrease in duration and fruition cannot occur.

1. अनुबन्धककरणं संकममोक्तुदीरणं तत्त
उदयवसामण्डहती निकाचानी हूदि पदिययदी । —Gomata., K.K. 437

2. See Bibliography, Reference No. 5.

Transference is of five kinds :

*uvvelaṇavijjhādo adhāpavatto guṇo ya sarvo ya
saṅkamadī jehin kammaṇi pariṇāmanasēpa jīvāpaṇī¹*

There are the following five kinds of divisions (*Bhāgahāras*) by which *Karmas*, by the thought-activities of souls, are transformed into other *Karmas*.

1. *Uvvelaṇa Saṅkramaṇa*, the transference in which one type of material *Karma* is transformed into another without the following three kinds of thought-activities : *Adhaha* (downward), *Apūrva* (new) and *Anivṛtti* (advanced).
2. *Vidhyāta Saṅkramaṇa*, the transference occurring when the soul has slight purity of thoughts. In this case, the duration and fruition are reduced due to such thought-activities.
3. *Adhahapravṛtti Saṅkramaṇa*, the transference occurring in the material *Karma* from one type to another during their bonding.
4. *Guṇa Saṅkramaṇa*, the transference in which the number of material *Karma* particles changes by several orders of magnitude.
5. *Sarva Saṅkramaṇa*, the transference of all material *Karma* particles in the possession of the soul.

The above concepts indicate that the soul can modify the material *Karma* particles in its possession by appropriate thought-activity. Thus it is the soul and not *Karma* which is more powerful. Details of transference have been described in the Jain scriptures.

MODERN SCIENCE AND THE THEORY OF KARMA

Modern Science

"Science is the product of man's attempt to understand himself and the world in which he lives; it embodies knowledge about the natural world and ourselves, and it is organized in a systematic fashion derived from experimentation and observation."² Science is the study of natural phenomena—matter, energy, life processes, etc. Thus science helps in unraveling the nature of things (*Vastuvarupa*). At present, there is no direct scientific experimental evidence which can support all aspects of the theory of *Karma*—it is no possible to perform any experiments on a soul. Nevertheless, many features of the theory of *Karma* have their parallel in modern science and the principles on which the Jain *Karma* theory is based are the same as the basic tenets of modern science.

According to modern science, all natural phenomena occur because of the intrinsic attributes of the substances involved. The gathas 60-62 of *Pñcāstikāśāra* quoted above, conform to this principle of modern science. The theory of *Karma* may be considered as the interactions between soul and material particles which occur due to the thought-activities of a living being and due to the attributes of soul and the particles of matter. Let us consider a few natural phenomena. Water from rivers, lakes and oceans is evaporated by the rays of the sun. The water vapor rises, clouds are formed and it rains. Thus rain results from the interactions between water, solar energy, atmospheric particles, wind, etc. Such interactions occur due to the intrinsic properties of matter and energy. Charcoal burns because atoms of carbon have the capability of combining with atoms of oxygen, each atom of carbon combining with two atoms of oxygen to form carbon dioxide. When 6×10 atoms of carbon combine with $2 \times 6 \times 10$ atoms of oxygen

1. उन्मेषणविज्ઞાતો ઇધાપવત્તો ગુણો ય સર્વો ય ।
સાંકમદિ જોધિ કમ્મં પરિનામસેપા જીવાણુ । —Gomāṭa, K. K., 409
2. See Bibliography, Ref. No. 6

to form carbon dioxide, 94 kilocalories of heat are evolved and on one can change the amount of energy released in this process. However, if a limited supply of air is passed through hot coals (carbon and ash), carbon monoxide is formed in which one atom of carbon combines with one atom of oxygen. This is an example of a chemical reaction being affected by the environment. The phenomenon by the presence of some substances which themselves remain unchanged in the process, is another example of a chemical reaction being influenced by the environment. This may be compared with the concept of the pseudo-Karma and Karma creating the environment for the thought-activities (*Yoga*) of a living being and the innate transformations of the soul. However, it is not possible to draw an exact parallel because the innate transformations of the soul, and the mechanism of interaction between soul and material particles are beyond experimentation.

Living and Nonliving Beings in Modern Science

"Living things have certain characteristics, none of which by itself is sufficient to define them as being alive, but which, when taken together, enable us to distinguish them from nonliving. The capacities for growth, maintenance and reproduction, movement, responsiveness, change—these are the properties of the living."¹ Science has not been able to determine what imparts all these characteristics to the living beings. It is the soul which does that according to Jainism. Further, modern science says "Life is characterized by the capacity to perform a series of highly organized interacting processes that occur within a definite framework."² There are certain large molecules known as nucleic acid which are informational molecules. These are DNA (deoxyribonucleic acid) and RNA (ribonucleic acid). DNA can reproduce itself and it contains within it the information for directing the synthesis of proteins. DNA is like a blueprint which resides in the nucleus of the cell. RNA is the transcriber and translator of the genetic code which is the symbolic message that directs the cell to produce specific substances. "A gene is a linear stretch of the DNA molecule that contains the information for producing a protein chain."³ Genetic changes (mutations) are produced in a cell or an organism when one nucleotide (building block of the nucleic acid) is exchanged for another. These concepts are parallel to the Jain concept of the physique-determining *Karma*. However, there are some important differences between the two concepts. First according to the Jain concepts, the *Karma* particles cannot be detected by any means, and second heredity plays an important role in the case of genes but it does not play the same role in the case of *Karma* particles. Nevertheless, the parallelism between the concept of informational molecules and the theory of *Karma* is significant.

Influence of Feelings and Emotions on Life Processes

Our feeling and emotions have a profound influence on our body. Dr Martin Stein of Mount Sinai Medical Center of New York studied six men whose wives died of breast cancer. He found that each one of them "showed marked changes in their lymph cells, which help guard against disease. ... Thus the grief of their wives, illness and death had put them at a greater risk to developing some kind of illness themselves."⁴ Scientists have also discovered "that our brains, which are responsible for making us feel the complicated sensation we call pain, contain endorphins, natural analgesics that are, milligram for milligram, several times more potent than morphine."⁵ These natural pain-relieving substances, endorphins, are particularly concentrated in the limbic system which is located in that part of the brain which is closely linked with strong emotions.

The chemical system of our body is controlled by the brain. The endocrine system consisting of about a dozen glands in our body, reacts to mental stress. When a man is under tension, adrenalin from his adrenal glands gets into his blood stream and hearts to beat faster. Some hormones from his pituitary gland at the base of the brain, raise his blood pressure. These effects can give him a heart attack or stroke. Even the

1,2,3. See Bibliography, Ref. No. 6

4. Ibid, Ref. No. 7

immune system of our body which protects us from infection, is influenced by our feelings and emotions. People in stressful situations are more likely to develop such problems as sore throat, influenza, etc. . Just as negative emotions like grief and anger produce adverse effects on our body, the positive emotions help in preventing and curing illness.¹ Thus the secret of good health, longevity and happiness lies in a life of nonviolence, being at peace with oneself and with our environment. The above discussion indicates the effect of our thoughts and emotions on the life processes which involve material particles (the various chemicals in the body). The Jain theory of *Karma* also involves the effect of our thought-activity and passions on material *Karma* particles. It should, however, be remarked that *Karma* particles are different from the chemical substances in the body.

Effect of Environment on our Feelings and Emotions

The fruition of *Karma* is the process involvin the effect of material particles on the living being. Again, it is beyond the realm of modern science to study such effects. However, there are many instances in which our environment, which is our pseudo-*Karma* according to the Jain principles, influences our thought-activities. Psychologists believe that our frame of reference and self-image are established early in life. These serve as guides in our later life. (This is like our past *Karma* affecting our present). Researchers have found that windowless classrooms and artificial lights are not conducive to learning. Sun light has been found to affect our mood and consequently the biological processes in our body.¹ The sight of a beautiful piece of art, the meeting with our relatives and friends, watching a horror movie, etc., give rise to different kinds of thoughts and feelings. However, a person can develop his inner strength and may not let the environment influence his thought-activity and feelings. Similarly, a person can develop the capability to control the effect of fruition of *Karma* on his thought-activity and feelings.

Some Parallels of Transformations of Karma

The Jain *Karma* theory implies that the material *Karma* particles associated with the soul of an individual contain information on the past thought-activity and passions of the individual. There could be some code for recording the nature (*Prakṛti*), duration (*Sthiti*), fruition (*Anubhāga*), etc., and the transference could involve altering this coded information by means of the appropriate thought-activity. This can be compared to the informational role of the nucleic acids, the functioning of our memory and the memory of a computer. Of these, so far, only the working of the memory of the computer is best understood. Modern computers store bits of information in extremely tiny cells. Each cell can store one bit of information and is a two-state device, one state representing a zero (0) and the other state, a one (1). The different characters are represented by different sequences of 0's and 1's. For example, the sequence 11030001 represents the letter A and the sequence 11100011, the letter T. The contents of the memory of a computer can be easily changed by altering the sequences of 0's and 1's stored in the various cells. Very little is known about the functioning of the memory of a living being. "The task of RNA is to act as a copy of the genes and pass on this impressed blueprint for the correct construction of bodily proteins. In theory, therefore, the ability of RNA to handle information seemed to make it a suitable agent for the handling of memory.... Memory has three ingredients-registration, retention and recall...If RNA is the chemical that, by having its molecular pattern altered during registration, is the card index basis of memory, this fact does not explain how the card index is either maintained (retention) or used (recall)."² However, learning a new solution to a mathematical problem or the new address and telephone number of a friend, for setting something, etc., constitute changes in the information stored in our memory. The new and developing field of genetic engineering involves manipulation of the genes, i.e., modifying the information stored in them. These are some examples of modifications of

1. See Bibliography, Ref. No. 7

2. Ibid, Ref. No. 8

3. Ibid, Ref. No. 9

stored information. The mechanism of the various aspects (nature (*Prakṛti*), duration (*Sthiti*), fruition (*Anubhāga*), etc.) of bonding and of the various types of transference of *Karma* particles is not understood. However, the phenomena of bonding and transference of *Karma*, which involve storage and modification of information, seem to be similar to the working of the memory of computer, the modifications of the information retained by us and the techniques of genetic engineering.

CONCLUSIONS

It is evident from the above discussion that the Jain theory of *Karma* conforms to the fundamental concepts of modern science. A detailed scientific study of *Karma* theory and further researches in the field of biology are expected to reveal many more important similarities between the theory of *Karma* and scientific knowledge.

I am greatly indebted to my teachers of Jain religion. Pandit Kaulash Chandra ji Jain Siddhāntācārya and Pandit Daya Chandra ji Jain Shastri of Ujjain. I also express my deepest gratitude to Pandit Phool Chandra ji Jain Siddhāntācārya for a number of valuable and highly illuminating discussions.

BIBLIOGRAPHY AND REFERENCES

- (1) *Pañcāstikāyasāra* by Ācārya Kundakunda, Translated by Prof. A. Chakrvaritnayanar and Dr. A. N. Upadhye, Published by Bhāratiya Jhānapīṭha, New Delhi.
- (2) *Gommaṣāsāra Karmakāṇḍa* by Ācārya Nemicaṇḍra Siddhāntacakraṇvartī, Translated by J. L. Jaini, Brahmachari Shital Prasad and Ajit Prasad Jain, Published by The Central Jain Publishing House, Ajitashram, Lucknow.
- (3) *Tattvārthasūtra* by Ācārya Umāswāmi, Translation and Exposition by Pandit Phool Chandra Jain Siddhāntācārya, Published by Varṇa Granthamālā, Varanasi.
- (4) *Gommaṣāsāra Jivakāṇḍa* by Ācārya Nemicaṇḍra Siddhāntacakraṇvartī, Translated by J. L. Jaini and Brahmachari Shital Prasad Jain, Published by The Central Jain Publishing House, Ajitashram, Lucknow.
- (5) *Tirthankara Mahāvīra aur Unakī Ācārya Paramparā* by Dr. Nemi Chandra Jain Jyotiṣācārya, Published by Jain Vidvat Parishad, Sagar, M. P.
- (6) *Biology—A Human Approach* by I. W. Sherman and V. G. Sherman, Second Edition, Published by Oxford University Press, New York, 1979.
- (7) *How The Mind Affects Our Health* by Laurence Cherry, article published in The New York Times Magazine, November 23, 1980.
- (8) *Fertility To Mood, Sunlight Found To Affect Human Biology* by Jane E. Brody, article published in The New York Times, June 23, 1981.
- (9) *The Body* by Anthony Smith, Published by Walker and Company, New York, 1968.

Doctrine of Karma

*Almost all religions admit that gain or loss, pleasure and pain is the result of *Karmas* but Jainism has scientifically indicated how and why Karmic matter is attracted and bounded with soul. How *Karmas* can be stopped and destroyed? *Bhagavān Mahāvīra Āra Unakī Tattva Darśana*, p. 882

*Combination of Karmic matter with *Jiva* is due to *Yoga*. *Yoga* is the action of mind, speech and body. The opportunity for combination is created by *Bhāvas* or the affective states and such affective states are due to desire, aversion and perverse cognition—*Pañcāstikāyasāra*, 148.

Aparigraha, its Relevance in Modern Times

Prof. Angraj Chaudhary

Satya (speaking truth), *Ahiṃsā* (non-violence), *Asteya* (non-stealing), *Brahmacarya* (celibacy) and *Aparigraha* (non-possession) are the cardinal principles of Jain Ethics and it is on them that the great edifice of Jain religion is built. One can be able to free oneself from the binding *karmas* (actions) and achieve *mokṣa* (liberation) if one practises them. In all religions, a premium has been put on good conduct and virtue. The observance of *śīla* (virtue) is a *sine qua non* of spiritual life. Lord Buddha laid great emphasis on *śīla* (virtue) and regarded it as the pre condition for making any progress in spiritual journey. According to him *śīla* (virtue) *saṃādhi* (concentration) and *prajñā* (insight) are the three important milestones on the road to *nirvāṇa* and without observing *śīla* one cannot be able to practise concentration of mind and develop insight. Lord Buddha in a famous *gāthā* shows the importance of *śīla* for developing higher spiritual life as also for being able to practise meditation and attain *prajñā* (insight).

हीने पण्डिताय नरो ह्यपञ्चो, चित्तं पञ्चं च भाव्यं
पाशापी निपको विपश्च, हो इयं विचदये जटति ।

Lord Mahāvīra also considered it absolutely essential to observe the five *mahāvratas* referred to above. These *mahāvratas* come under *śīla*, *hiṃsā* (violence), *steya* (stealing), and *abrahmacarya* (sexual indulgence) come under *kāya kamma* (physical actions) and refraining from them is a matter of *śīla*. Refraining from telling a lie and its positive side i.e. speaking the truth come under *vacīkamma* (vocal action). But under what category of action does *aparigraha* come? Obviously under physical action, because *parigraha* the opposite of *aparigraha* means hoarding things and possessing them which are physical actions. All that one possesses are physical things. Therefore they come under physical actions.

Parigraha actually means, as I said above, possession of all kinds of property and so called means of comfort and pleasure. Possession of things ironically leads one to desire for more of them and thus a tremendous amount of greed comes into being which binds a man to the cycle of birth and death. Lord Buddha regards *trīṇā* (pāli-*taṇhā*) as the source of all kinds of sufferings.¹ In the famous *Dhammacakkapavattana sutta* *trīṇā* has been set down as the cause of suffering. Lord Mahāvīra also regards *parigraha* as the cause of our bondage to the world and *trīṇā* lies at the root of *parigraha* (possession). Desire pollutes our souls. Impelled by our hydra-headed desires, we indulge in several activities which result in *leśyas*,² which, in turn, bind us to the wheel of *samsāra*.

1. मायं तस्मां पीनोऽभविका न विप्रयत्नसहसता तत् तस्माद्विनिवृत्तिं विमयीय—कामतन्हा, बन्धतन्हा, विभवतन्हा ।

—*Mahāvagga* (Nalanda edition) p. 13

2. विम्व्वा मीमां च काकं च, तेकं पम्हा एहे च च ।
तुक्कले वा च जट्टा च, नागाय तु जह्मकं च ॥

—*The Uttarādhyayana Sūtra*, Chapter 34, Verse 3

चित्तमंतमचित्तं वा, परिजिम्भ किंसावधि ।

धनं वा धन्युवासाह, एवं दुष्कालं मुच्यते ॥¹

It has been said again and again that wealth cannot give happiness and peace to man. One who amasses wealth with a view to achieving peace in life makes a terrible mistake. In fact, the more he amasses wealth, the more he is fettered. At long last, wealth does not come to his help and he goes away from this world leaving all his vast wealth behind.

जे पावकम्पेहि षण् मणूसा, समायवन्ती धमइं गहाय ।

पहाय ते पावपयदित्ते नरे, बेराणु बद्धा सारय जपेत्ति ॥²

Keeping this fact in mind that all the objects of the world are transitory and they cannot give real happiness and that one will leave this world without being accompanied by his wife and children or by his relatives let alone by wealth, he should never develop any attachment for them.

जेतं वरुणं हिरण्णं च, पुत्तवारं च वन्धवा ।

चइता सृं हर्नं देहं, मन्तव्वमवसस्स ये ॥³

Man's desires are infinite, so infinite that they can never be satiated even if the world's wealth including gold and silver is placed at his disposal.

कसिणं पि जो इमं सोयं, परिपुण्णं वनेज्ज इक्कस्स ।

तेखावधि ते न संवुत्ते, इह दुप्परए इमे जाया ॥⁴

सुवण्णरूपस्स च पम्बया भवे, सिंया ह्म केताससमा धससया ।

नरस्स जुद्धस्स र तेहि किंचि, इच्छा ह्म ज्ञाताससमा धससिया ॥⁵

Parigraha presupposes attachment to things of desire and attachment causes suffering. It is an obstacle for the soul in attaining liberation. St John of the Cross has got something very relevant to say about attachment. "The soul that is attached to anything, however much good there may be in it, will not arrive at the liberty of divine union. For whether it be a strong wire rope or a slender and delicate thread that holds the bird, it matters not, if it really holds it fast, for until the cord be broken the bird cannot fly. So the soul held by the bonds of human affections, however slight they may be, cannot while they last, make its way to god."⁶

The principle of *Aparigraha*, therefore, must be practised not only by Jain monks but also by others. It is true the practice of *aparigraha* will go a long way in enabling a Jain monk to make progress in his spiritual journey but it will also help a layman develop what is called altruistic motive. If the members of a society practise *aparigraha*, the whole society will be benefitted.

Aparigraha does not mean to possess nothing. If a Jain monk has clothes and a bowl and a blanket, it does not mean that he is a *parigrahi* because these he possesses in order to live a moral life. Lord Buddha also allowed four requisites to a monk and rebuked those who indulged in earning wealth and storing it. In the *Brahmajāla sūta* of the *Dīgha nikāya* he has given a long list of professions through which the Buddhist monks earned wealth.⁷

1, 2, 3, 4, 5. All quoted from *Śrī Mahāvīra Vacanāmṛta*

6. Quoted from *Basic Writings of S. Radhakrishnan*, Jaico Publishing House

7. See *The Brahmajālasutta*

It is true that for making one's own spiritual development the observance of the said *mahāvratas* is essential. But they have a social dimension inasmuch as they have a direct bearing on social ethics. I shall only deal with the social ethics contained in *aparigraha*.

While defining *aparigraha* it has been said that it got two aspects viz. *bhāva pakṣa* and *dravya pakṣa*. The desire to hoard and possess constitutes what is called the *bhāva pakṣa* (motive) of *parigraha* and actual possession of things constitutes *dravya pakṣa*. Of the two (material aspects), the first is real *parigraha*. Lord Mahāvira says that actual possession of clothes and other items does not constitute *parigraha* but if they are possessed with a desire to own them for one's own comfort-this is real *parigraha*.

न सो परिग्रहो द्रुतो, नामपुत्रेण तावत्ता ।

द्रुष्ठा परिग्रहो द्रुतो, इह द्रुतं गृहेष्वसि ॥¹

Lord Buddha also, like Lord Mahāvira, says that the real spring of actions is mind i.e. all actions proceed from our mind, from our thought. The first verse of the *Dhammapada* very clearly explains it, "All our tendencies of character are the offspring of consciousness, dominated by consciousness and made up of consciousness."² At another place Lord Buddha says that consciousness gives rise to actions.³ In fact consciousness is action. Thus it seems to be clear that both Lord Mahāvira and Lord Buddha regard mind as the most important thing. Both of them regard intention of an action as the most important thing. But there is a fundamental difference between the two. Whereas the Buddhists put a greater premium on the purity of intention and do not refrain from eating even meat it is pure in three ways (*Tikoṭi paribuddha*), the Jains put an equal premium on actual action. That is, in no case meat eating can be said to be justified.

Whereas the Buddhists are mostly satisfied with only the *bhāva pakṣa*, the Jains consider both *bhāva pakṣa* and *dravya pakṣa* as equally important. If we analyse Buddhists' concept of *śīla*, it will be clear that only physical and vocal actions come under it. They do not bring in mental actions under *śīla*. Why don't they do so? Because it is very difficult to know one's mind. Whether One's mind is pure or not can be judged by only his actions. The purity or otherwise of one's mind is perceptible only through his vocal and physical actions. Up to this both the Buddhists and the Jains see eye to eye with each other but in actual life the latter seem to give more importance not only to intentions but also to resultant actions. It is this *dravya pakṣa* of *śīla* which comes under social ethics. Ethics, for the most part, has a social dimension. Our actions have their repercussions in the society in which we live. Therefore, our intention is not enough. It is our actions which will reflect our intention and character and will be the unfailing and sure yardstick of the purity or otherwise of our intention.

As far as *aparigraha mahāvratā* is concerned, it is not enough to say that one has no desire to possess things but he should not actually possess them. The only perceptible method of judging his intention is his action.

Parigraha does not mean that one should possess things but to cause others to possess both living things and other articles either for himself or for themselves or to advise others to do so also constitute *parigraha*.

1. The *Dakṣaikaṭika Sūtra*, Chapter VI, Verse 20

2. धर्मोपनिषद्वाक्यं मनोवृत्तिरुत्पत्तिः ।

मनसो वे पदुद्वेगं नास्ति वा करोति वा ॥ The *Dhammapada*, Verse 1

3. चेतोमार्गः, निष्पद्यते, कर्मं वराति ।

The importance of the principle of *aparigraha* is very great both in the life of an individual and in the life of a nation. If individuals and nations follow the principle of *aparigraha* and live up to its ideal the world will be a veritable paradise and there will not be so much hatred, jealousy, ill will and suffering in the world.

The attitude to possess material goods and other means of comfort is what pollutes one's life. What is important in life is not to increase one's desire but to reduce it to the minimum. Desire fulfilled begets further desires and there is no end to them, but happiness and peace in life follow a state of desirelessness.

Lord Mahāvira, like Buddha has averred it again and again that annihilation of desire is the precondition of peace in life. This is amply proved in modern times also. In modern times there are hundreds and thousands of luxury items which constantly keep on attracting man's notice. He looks avidly in the show rooms and shop windows where several kinds of gadgets supposed to give him pleasure and comfort are displayed. With the development of science luxury goods and gadgets have multiplied in number and man's desires have grown many more times than ever. It is true, he possesses infinite means of comfort and pleasure but it is an irony that in spite of all his possessions he is not happy. His desires have increased in geometrical progression and for peace and happiness he seems to be running after a mirage. It is true, man's knowledge has increased many times. He can produce unlimited amount of grains in the limited field. Thanks to the development of science and technology he is now in possession of more dangerous and deadly weapons than ever before. But really speaking he feels more insecure than ever. Economic prosperity has not enabled him to get rid of diseases like hypochondria and paranoia. The desire to make money has compelled him to be involved in rat race and he has lost his peace of mind. In modern times man is far more unhappy than ever before.

The importance of *aparigraha* in modern times, therefore, cannot be exaggerated both in the life of an individual or in the life of a nation. If an individual practises *aparigraha*, he cuts down his desires until he is satisfied with his bare necessity and that also he possesses without attachment. Thus he can make great progress in his spiritual journey and can attain liberation (*mokṣa*), *Aparigraha* practised even moderately enables one to live peacefully. Therefore one should practise it as a matter of habit. If he does so, he will do society a lot of good. He, at least, will not look at other's property with greedy eyes and live up to the ideals taught by Lord Mahāvira and also up to the ideals contained in the Upaniṣads *Māṇḍūkya* (*śāstra*). If he practises *aparigraha* it will do him good inasmuch as he will reduce the quantum of desire and consequently he will enjoy peace and happiness of mind. Again if he practises *aparigraha*, the society in which he lives will be benefitted. If one does not possess more than his share in the society, the other members will not be robbed of their share and thus ill will among the members of society will not grow. Moreover the gap between the haves and the have-nots will be bridged in stead of becoming wide. If Lord Mahāvira's teaching of *aparigraha* is put into practice seriously many social evils can be eradicated. Living up to the ideals of *aparigraha* will go a long way in cultivating peace and the class struggle which is assuming fierce proportion will be annihilated. If *aparigraha* is practised by nations the affluent nations will share their wealth with those nations which don't have much. If the powerful nations practise *aparigraha* they will not spend billions of dollars in manufacturing weapons and thus will not cause other nations to spend on collecting arms and ammunitions. As a result the people of the world will not be thinking of the horrors of war all the time.

There are some people who argue that if people will not possess what they produce, why should they take initiative to produce more? Such objections can be met by asking counter questions such as 'aren't people members of a society?' Don't they owe something to the society in which they live. They should take initiative for more production of wealth in order to make the whole society prosperous. But they should not have desires to possess it all by themselves. Desires of all kinds are bad. They corrode our mind and to desire for peace with a corroded mind is like trying to hold water in a sieve.

Lord Mahāvira and Socialism

The Problem of Problems today is how to stop the struggle between the rich and the needy. The people of wealthy section have plenty of food, clothing and bank balances. Yet they are struggling hard to augment and increase what they have had struggling restlessly. On the other hand there is the sweating mass, toiling and moiting for scanty meals. There is again a third class of men, the so called middle class people, who have got to put up the appearance of the wealthy section whereas in reality they are as poor, if not poorer than the labour class, and their condition is really miserable. One view in this connection has been that the needy and hungry exploited mass should openly rise up and snatch away the riches of the rich by force. The other is to vest all wealth in the state to take away the excess wealth from the rich and distribute it in accordance with the needs of the people. The present day socialism suggests that every man at a certain stage of his life should stop to earn more.

The Life of the great Jain Teacher Lord Mahāvira shows that from his very childhood, he was extremely unaggressive and of non-acquiring disposition. For one full year before his renunciation of the world, he was giving away all his wealth and at the time of ascetic life he distributed the very clothes and ornaments which he had on, his body and when he attained the final self realisation, he went on without any food. He gave away all that he did not want, not because he was compelled to do so but because of his own free will and choice. The life of Lord Mahāvira thus teaches us a lesson, which the modern Socialism would profit by always remembering that in order that a human being may voluntarily consent for and equal distribution of wealth, his character and not merely external atmosphere should be built up in an appropriate manner.

Lord Mahāvira, keeping nothing for himself reduced his necessities to their barest minimum—in the words of Thomas Carlyle, made his "claim of wages a zero." It is true that the people of this materialistic age would not be able to practise renunciation to the extent and the manner done by Lord Mahāvira, but unquestionably, He is the transcendent ideal to be followed as much faithfully and closely as possible. Some amount of renunciation or *Aparigraha* as it is called in the Jaina Ethics should be the fundamental principle of all the socialist philosophy and the motto of the socialist should be *Live and let live* like that of Lord Mahāvira.

—Prof. H. S. Bhattacharya's article quoted in *Bhagavān Mahāvira Awa Unakā Tattva Darśana*, pp. 869-73.

Importance of Morality in Jainism

Sh. J. B. Khanna

Morality is the basic value of Jainism so it is a priceless possession for the followers of Jain religion. To uphold the ethical principles of this religion the officers were equipped with wide ranging powers and absolute authority in order to deal effectively with the varied cases of dispute. As Jain monks were not foolproof so they used to commit offences of various natures and to atone them different types of expiations and punishments were prescribed in the Jain scriptures. The leading proceedings initiated against the defaulter was known as *Yyarahāra* based upon one or more than one of the following norms (a) the canon, (b) the tradition, (c) the law, (d) the charge, (e) the custom and both together (expiation and punishment) was termed as *Prāyaścitta* (expiation) or (atonement) to be imposed as a penalty on the guilty monk. These atonements were ten in number, namely (a) condemnation, (b) confession, (c) confession and condemnation (d) discrimination (e) corporal punishment (f) penance (g) curtailment of seniority (h) Reconsecration, (i) suspension (j) expulsion. Any Jain monk could get himself absolved of the first enumerated six kinds by self-imposed penance. The presence of a preceptor was a prominent factor in such a critical situation as he had only the authority to guide the guilty to go through the prescribed mode of penalty in the form of penance and confession. The penalty imposed in the case of first of the last four '*Prāyaścittas*' was to deprive the offender from important powers of clergy order as held by him in past. The minimum penalty imposed on the guilty was of five days duration, determined by the erring monk's status in the monastery hierarchy. Besides this the loss incurred was also computed by the period during which the offence was committed by the offender.

The next *Prāyaścitta* known as *Parihāra* or purification of the transgressor was performed by isolating him or her from the others which lasted either for a month or for four months or for six months or even more depending upon the seriousness of the committed offence. The guilty monk suffering the punishment was also subjected to social boycott to make him realise the intensity and degree of his offence.

Any Jain monk who due to the committing of offence completely lost his clerical or ecclesiastical position among his brethren was subjected to bear rigorous penalty as imposed by the Head of the monastery and then only he or she could qualify himself or herself to be readmitted in the order. Loss of ecclesiastical position by the offender implies the suspension of his clerical rights and privileges as well as putting such a person on probation period till he or she may justify by their right action their claim for fresh admission in the monastic order. Committing of an offence of grave nature entails expulsion and dismissal from monastery order for good. But later Jain administrators and upholders of morality took some other stringent measures to impose penalty on the transgressors by forcing him/her to observe expiatory fasts whose duration differs and depends upon the gravity of offence committed by the offender. Thus we see that the monastery order in Jainism has a galaxy of expiations and punishments. An offender was given a fair chance to defend himself or herself against the charges before the punishment was awarded and also given a free hand to choose the mode of punishment he would like to undertake. To conclude it can be justly remarked that the judiciary was guided by the truth during those hoary times than by self and power as we see prevalent in the courts of modern time.

आधुनिक भाषा विज्ञान के सन्दर्भ में जैन प्राकृत

राष्ट्रसन्त मुनिश्री नगराज जी डी० लिट्०

आम्यों की भाषा प्राकृत है। निपिटकी की भाषा पालि है। दोनों भाषाओं में अब्भुत सांस्कृतिक ऐश्व है। दोनों भाषाओं का उद्गम-विन्धु भी एक है। दोनों का विकास-क्रम भी बहुत कुछ समान रहा है। दोनों के विकसित स्वरूप में भी अब्भुत साम्यजस्य है। जो कुछ वैषम्य है, उसके भी नाना हेतु हैं। प्राकृत और पालि के सारे सम्बन्धों व विसम्बन्धों की सर्वांगीण रूप से समझने के लिए भाषा साध की उत्पत्ति और प्रवाह-क्रम का समीक्षात्मक रूप में प्रस्तुतीकरण आवश्यक होगा।

भाषाओं के विकास और प्रसार की एक मन्त्री कहानी है। भाषाओं का विकास मानव के बौद्धिक और भाषात्मक विकास के साथ जुड़ा है। मानव ने संस्कृति, दर्शन और ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में महीनय अभियान चलाये। फलतः विश्व में विभिन्न संस्कृतियों, दार्शनिक परम्पराओं, साहित्यिक अभियोजनाओं तथा सामाजिक विकास का एक परिनिष्ठित रूप प्रतिष्ठापन हुआ। भाषाओं में इनके सम्बन्धित आरोहो-अवरोहों का महत्त्वपूर्ण विवरण बूझा जा सकता है; क्योंकि मानव के जीवन में कर्म और अभिव्यक्ति का गहरा सम्बन्ध है। कर्म की तेजस्विता गोपित नहीं रहना चाहती। पूर्व की रभियों की तरह वह फूटना चाहती है। आकाश की तरह उसे अपना कलेवर फैलाने के लिए स्थान या माध्यम चाहिए। वह आग्न है, अतः भाषाओं के वैज्ञानिक अनुसंधान की बहुत बड़ी आवश्यकता है।

विभिन्न भाषाओं की आश्चर्यजनक निकटता

आश्चर्य होता है, सहस्रो मीलो की दूरी पर बोनी जनि वाली मॉच, अंग्रेजी आदि भाषाओं से भारत में बोनी जाने वाली हिन्दी, बंगला, गुजराती, मराठी, पंजाबी तथा राजस्थानी आदि भाषाओं का गहरा सम्बन्ध है, जबकि बाह्य कलेवर में वे उनके अत्यन्त भिन्न दृष्टिगोचर होती हैं। दूसरा आश्चर्य यह भी होगा कि भारत में ही बोनी जाने वाली तमिल, तेलुगु, कन्नड तथा मलयालम आदि भाषाओं से उत्तर भारतीय भाषाओं का मौखिक सम्बन्ध नहीं जुड़ना।

भारत की प्राचीन भाषा संस्कृत, प्राकृत तथा पालि आदि का पश्चिम की ग्रीक, लैटिन, जर्मन आदि प्राचीन भाषाओं के साथ विशेष सम्बन्ध है। एक दूसरी से सहस्रो मीलों की दूरी पर प्रचलित तथा परस्पर सर्वथा अपरिचित-सी प्रतीत होने वाली विश्व की अनेक भाषाओं का निकटता-पूर्ण सम्बन्ध है। ज्ञात होता है कि विश्व के विभिन्न मानव-समुदायों में अत्यन्त प्राचीन काल से कोई पारस्परिक साम्य बना आ रहा है। भाषाओं के स्वरूप और विकास का वैज्ञानिक दृष्टि से तुलनात्मक तथा समीक्षात्मक रूप में अध्ययन करने से ये तथ्य विवाद रूप में प्रकट होते हैं। इसी विचार-सरणि के सन्तर्भ में भाषाओं का जो सूक्ष्म और गम्भीर अध्ययन-क्रम चला, वही भाषा-विज्ञान या भाषा-शास्त्र जन गया है।

भाषा-विज्ञान की शाखाएँ

भाषा-विज्ञान में भाषा-तत्त्व का विभिन्न दृष्टिकोणों से विश्लेषण और विश्लेषण किया जाता रहा है, आज भी किया जाता है। ध्वनि-विज्ञान, रूप-विज्ञान, अर्थ-विज्ञान, वाक्य-विज्ञान, व्युत्पत्ति-विज्ञान, आदि उसकी मुख्य शाखाएँ या विभाग होते हैं।

ध्वनि-विज्ञान (Phonology)

भाषा का मूल आधार ध्वनि है। ध्वनि का ही व्यवस्थित रूप शब्द है। शब्दों का साकारोप्य या परस्पर-सम्बन्ध समवाय वाक्य है। वाक्यों से भाषा निरूपण होती है; अतएव ध्वनि-विज्ञान भाषा-शास्त्र में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। उसके अन्तर्गत ध्वनि-यन्त्र,

स्वर-सन्धी तथा ध्वनि को व्यक्त रूप में प्रस्तुत करने वाले वागिन्द्रिय के मुख-विबर, नासिका-विबर, तालु, कण्ठ, ओष्ठ, दन्त, मूर्छा, जिह्वा आदि अवयव, उनसे ध्वनि उत्पन्न होने की प्रक्रिया, ध्वनि-तरंग, धोमेन्द्रिय से ससंजन वा सवर्ण, श्रोता द्वारा स्पष्ट शब्द के रूप में ग्रहण या ध्वन आदि के साथ-साथ ध्वनि-परिवर्तन, ध्वनि-विकास, उसके कारण तथा चिन्ताएँ आदि विषयो का समावेश है।

रूप-विज्ञान (Morphology)

शब्द का वह आकार, जो वाक्य में प्रयुक्त किये जाने योग्य होता है, रूप कहा जाता है। 'पद' का भी उसी के लिए प्रयोग होता है। सुप्रसिद्ध वैयाकरण पाणिनि ने 'सुप्तिङन्तं पदम्' कहा है। अर्थात् शब्दों के अन्त में सु, ओ, अस्, आदि तथा ति, अस्, अन्ति आदि विभक्तियों के लगने पर जो विशेषण, विशेषण, सर्वनाम तथा क्रियाओं के रूप निष्पन्न होते हैं, वे पद हैं। व्याससूत्र के रचयिता भीम ने 'ते विभक्त्यन्ता पदम्' कहा है।

विभक्ति-सूच्य शब्द (प्रतिपादिक) और धातुओं का यथावस्थित रूप में प्रयोग नहीं होता। विभिन्न सम्बन्धों को व्यक्त करने के लिए उनके साथ भिन्न-भिन्न विभक्तियाँ जोड़ी जाती हैं। विभक्ति-युक्त प्रतिपादिक या धातु प्रयोग-योग्य होते हैं। सक्तु के सुप्रसिद्ध काव्य-तत्त्व-वेत्ता कबिराज विष्णुनाथ ने पद की व्याख्या करते हुए लिखा है, 'वे वर्ण या वर्ण-समुच्चय, जो प्रयोग के योग्य हैं तथा अनन्त रूप में किसी एक अर्थ के बोधक हैं, पद कहे जाते हैं।' रूप-विज्ञान में इस प्रकार के नाम व आख्यात (क्रिया) पदों (रूपों) के विश्लेषण, विकास तथा अध्यय, उपसर्ग, प्रत्यय आदि का तुलनात्मक विश्लेषण होता है।

अर्थ-विज्ञान (Semantics)

शब्द और अर्थ का अविच्छिन्न सम्बन्ध है। अर्थ-गुण्य शब्द का भाषा के लिए कोई महत्त्व नहीं होता। शब्द बाह्य कलेवर है, अर्थ उसकी आत्मा है। केवल कलेवर की चर्चा से साध्य नहीं सञ्जाता। उसके साथ-साथ उसकी आत्मा का विवेचन भी अत्यन्त आवश्यक होता है। शब्दों के साथ संक्षिप्त अर्थ का एक सम्बन्ध इतिहास है। किन्-किन स्थितियों और हेतुओं से किन्-किन शब्दों का किन्-किन अर्थों से कब, कैसे सम्बन्ध जुड़ जाता है, इसका अन्वेषण एवं विश्लेषण करते हैं, तो बड़ा आश्चर्य होता है। वैयाकरणों द्वारा प्रतिपादित 'शब्दाः काममुच्चाः' इती तथ्य पर प्रकाश डालता है। इसका अभिप्राय यह था कि शब्द कामधेनु की तरह हैं। अनेकानेक अर्थ लेकर भोक्ता या प्रयोक्ता को परिपुष्ट करने वाले हैं। कहने का प्रकार या क्रम भिन्न हो सकता है, पर, मूल रूप में तथ्य वही है जो अपर कहा गया है। उदाहरणार्थ, जुगुप्सु शब्द को लें। वर्तमान में इसका अर्थ भूषा माना जाता है। यदि इस शब्द के इतिहास की प्राचीन पर्व उपायें, तो ज्ञात होगा कि किसी समय इस शब्द का अर्थ 'रक्षा करने की इच्छा' (गोप्तुमिच्छा जुगुप्सा) था। समय बीता। इस अर्थ में कुछ परिवर्तन आया। प्रयोक्ताओं ने सोचा होगा, जिसकी हम रक्षा करना चाहते हैं, वह तो छिपा कर रहने योग्य होता है। अतः 'जुगुप्सा' का अर्थ 'गोपन (छिपाना) हो गया। मनुष्य तत्तल मननशील प्राणी है। उसके चिन्तन एवं मनन के साथ नये-नये मॉड आते रहते हैं। उक्त अर्थ में फिर एक नया मोड़ आया। सम्भवतः सोचा गया हो, हम छिपाते तो अजन्म वस्तु को है, अच्छी वस्तुएँ तो छिपाने की होती नहीं। इस चिन्तन के निष्कर्ष के रूप में जुगुप्सा का अर्थ 'गोपन' से परिवर्तित होकर 'भूषा' हो गया। वास्तव में शब्द अष्टा एव उसका प्रयोक्ता मानव है। प्रयोग की भिन्न-भिन्न कोटियों का मानव की मनः स्थितियों से सम्बन्ध है।

शब्द और अर्थ के सम्बन्ध आदि पर विचार, विवेचन और विश्लेषण इस विभाषा के अन्तर्गत आता है। वर्तमान के कुछ भाषा-वैज्ञानिक इसको भाषा-विज्ञान का विषय नहीं मानते। वे इसे दर्शन-शास्त्र से जोड़ने का प्रयत्न करते हैं। प्राचीन काल के कुछ भारतीय दार्शनिकों ने भी प्रसंगवश शब्द और अर्थ के सम्बन्ध की चर्चा की है। पर, जहाँ स्वतन्त्र रूप से भाषा शास्त्र के सागोपांग विश्लेषण का प्रसंग हो, वहाँ इसे अनिवार्यतः उसी को लेना होगा। उसके बिना किसी भी भाषा का वैज्ञानिक दृष्टि से परीक्षालन अपूर्ण होगा। अर्थ-विज्ञान के अन्तर्गत वर्णनात्मक, समीक्षात्मक, तुलनात्मक तथा इतिहासात्मक, सभी दृष्टियों में अर्थ का अध्ययन करना आवश्यक होता है। अर्थ-परिवर्तन, अर्थ-विकास, अर्थ-हास तथा अर्थ-उत्कर्ष आदि अनेक पहलू इतने सहज ही आ जाते हैं।

वाक्य-विज्ञान (Syntax)

भाषा का प्रयोजन अपने भावों की अभिव्यञ्जना तथा दूसरे के भावों का अव्यावृत्त रूप में ग्रहण करना है। दूसरे शब्दों में इसे (भाषा को) विचार-चिन्तन का माध्यम कहा जा सकता है। ध्वनि, शब्द, पद ; ये सभी भाषा के आधार हैं। पर, भाषा जब वाक्य की भूमिका के योग्य होती है, तब उसका कलेवर वाक्यों से निष्पन्न होता है। पद वाक्य में प्रयुक्त होकर ही अभीष्टित अर्थ

प्रकट करने में सक्षम होते हैं। वाक्य में पदों या शब्दों का स्थानिक महत्त्व भी होता है ; अतः अर्थ-योजन में स्थान-निर्धारण भी अपेक्षित रहता है। उदाहरणार्थ, I go to school अंग्रेजी के इस वाक्य में 'Go' किया दूसरे स्थान पर है। Go to school इस वाक्य में भी 'Go' किया का प्रयोग है। यहाँ Go पहले स्थान पर है। पर, स्थान-बैध के कारण इस क्रिया के अर्थ में भिन्नता आ गयी है। पहले वाक्य में यह क्रिया जहाँ सामान्य वर्तमान की ओर इशारा है, वहाँ दूसरे वाक्य में आज्ञा-बोधक है। वाक्य-विज्ञान से सम्बद्ध इसी प्रकार के अनेक विषय हैं, जो वाक्य-रचना की विविध अपेक्षाओं पर टिके हुए हैं। उन सबका इस विभाग के अन्तर्गत विवेचन और विश्लेषण किया जाता है।

निर्बचन-शास्त्र [व्युत्पत्ति-विज्ञान] (Etymology)

शब्दों की उत्पत्ति, उनका इतिहास आदि का इस विभाग में समावेश है। शब्दों की उत्पत्ति की अनेक कोटियाँ तथा विधाएँ हैं, जिनके अध्ययन से और भी अनेक तथ्य प्रकट होते हैं। मानव के सांस्कृतिक एवं सामाजिक जीवन से उनका गहरा सम्बन्ध है। प्राचीन काल में भाषा-विज्ञान का इस प्रकार का अध्ययन व्यवस्थित एवं विस्तृत रूप में नहीं हुआ। भारतवर्ष और यूनान में एक सीमा तक इस सन्दर्भ में प्रयत्न चले थे। यूनान में बहुत स्थूल रूप में इस पर चर्चा हुई। पर, भारतीय मनोषी उस समय की स्थितियों और अनुकूलताओं के अनुसार अधिक गहराई में गये थे।

विश्व में उपलब्ध साहित्य में वैदिक वाङ्मय का ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत महत्त्व है। वेदों में प्रयुक्त भाषा और तत्सुत अर्थ व परम्परा सदा अखण्ड बनी रहे, इसके लिए विद्वानों ने शिक्षा, कल्प, व्याकरण, छन्दशास्त्र, ज्योतिष और निरुक्त ६ शास्त्र और प्रतिष्ठित किये, जो वेदांग' कहे जाते हैं।

शिक्षा (ध्वनि-विज्ञान) का बँध की संहिताओं से गहरा सम्बन्ध है। वैदिक संहिताओं का मूढ़ उच्चारण किया जा सके, उनका स्वर-संसार यथावत् रह सके, इसके लिए अनेक नियम गठित किये गये। जिन ग्रन्थों में इनका विवेचन वर्णन है, वे प्रातिशाक्य कहलाते हैं। प्रातिशाक्य प्रातिशाखा वे बना है। पृथक्-पृथक् वेदों की भिन्न-भिन्न शाखाएँ मानी गयी हैं। उन शाखाओं से सम्बद्ध संहिताओं के मूढ़ उच्चारण का भिन्न-भिन्न प्रातिशाक्य ग्रन्थों में उल्लेख है। प्रातिशाक्यों का सर्वत्र विश्व का प्राचीनतम भाषा-वैज्ञानिक कार्य है। इसका मुख्य उद्देश्य मात्रा काल, स्वरपात, उच्चारण की विशिष्टताओं का प्रदर्शन, संहिताओं के रुचिगत उच्चारण की सुरक्षा, वैज्ञानिकता एवं सूक्ष्मता के साथ ध्वनियों का विवेचन तथा ध्वनि-अंगों की जानकारी देना था। प्रातिशाक्यों के अतिरिक्त कतिपय शिक्षा ग्रन्थ भी हैं, जो कलेज के छोटे हैं। वेद का यह अंग भाषा-विज्ञान से बहुत अधिक सम्बद्ध है। ध्वनि-विज्ञानसम्बन्धी अनेक प्रश्नों का समाधान एक सीमा तक हमने प्राप्त है। उदात्त, अनुदात्त तथा स्वरित के रूप में स्वरों के उच्चारण के विशेष क्रम भी ध्वनि-विज्ञान से सूक्ष्मतया सम्पृक्त है।

'कल्प' पारिभाषिक शब्द है, जो कर्म-पाण्डु-विधि के लिए प्रयुक्त हुआ है। दूसरे से छोटे तक पाँच अंगों में चौथा 'निरुक्त' भाषा-विज्ञान की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। निरुक्त के रचयिता महान विद्वान् यास्क थे। उनका समय लगभग ई०पू० ८०० माना जाता है।

वेदाङ्गों का अभिमत

निरुक्तकार यास्क—यास्क ने निरुक्त या व्युत्पत्ति-शास्त्र की रचना कर भारतीय वाङ्मय को वास्तव में बड़ी देन दी। उनके द्वारा रचित व्युत्पत्ति-शास्त्र विभिन्न शब्दों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में जो सूचनाएँ देता है, वे बहुत महत्वपूर्ण हैं। यास्क के सामने उस समय भाषा के दो रूप विद्यमान थे, वैदिक भाषा और लौकिक भाषा। वैदिक भाषा से उनका तात्पर्य उस संस्कृत से है, जिसका वेदों में प्रयोग हुआ है। वे उसे निगम, छन्द, ऋक् आदि नाम भी देते हैं। लौकिक भाषा के लिए वे केवल 'भाषा' व्यवहृत करते हैं। उनके अनुसार वैदिक संस्कृत मूल भाषा है तथा लौकिक भाषाएँ उससे निकली हैं।

आज के भाषा-वैज्ञानिक एक ऐसी भारतीय परिवार की अत्यन्त प्राचीन मूलभाषा की भी कल्पना करते हैं, जो वैदिक संस्कृत तथा तत्समकाल अन्वय तत्परिवाही प्राकृत्य व प्रतीय भाषाओं का उद्गम-स्थान थी। यास्क जिन परिस्थितियों में थे, उनके लिए यहाँ तक पहुँच पाना सम्भव नहीं था। भौगोलिक कठिनाईयों भी थी, यातायात के साधन तथा अन्य अनुकूलताएँ भी नहीं थी। ऐसी स्थिति में अपने निर्बचन में वे भारत से बाहर की भाषाओं की भी दृष्टिगत रख पाते, यह सम्भव नहीं था। उस समय यद्यपि उप भाषाओं का

१. शिक्षा व्याकरण छन्दो निरुक्त ज्योतिष तथा ।
कल्पज्योतिष वरुणाभि वेदसंग्रहसंनिधिः ॥

प्रचलन पर्याप्त संख्या में था और वास्तव में भी उस प्रकार के संकेत किये हैं, पर, उनका व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में भाषाशास्त्र अनुसन्धान-कार्य अभी प्रचलित भाषाओं की सीमा में है, जो उनके समक्ष थी। जो भी हुआ, जिसका भी हुआ, उस समय की स्थितियों के परिपक्व में स्तुत्य कार्य था। संसार के भाषा-शास्त्रीय विकास के इतिहास में उसका अनुपम स्थान रहेगा।

निष्पत्ति के रूप में वास्तव के सामने वेद के शब्दों की सूची विद्यमान थी, जिसके पाँच अध्याय हैं। निश्चित में निष्पत्ति में उल्लिखित प्रत्येक शब्द की पुष्कल पुष्कल व्युत्पत्ति प्रदर्शित की गई है। निश्चितकार के निष्पत्ति के शब्दों का अर्थ स्थापित करने का वास्तव में सफल प्रयास किया है। उन्होंने अपने द्वारा स्थाप्यमान अर्थ की पुष्टि के हेतु स्थान-स्थान पर वैदिक संहिताओं को भी उद्धृत किया है। अर्थ-विज्ञान के सम्बन्ध में इस प्रकार के अध्ययन का विषय में यह पहला प्रयास था। भारतवर्ष में वास्तव के समस्त कर्म-विज्ञान आदि से सम्बन्धित विषय उचित हो चुके थे। वास्तव में स्वयं औद्यम्बरायण, बार्हस्पति, गार्ग्य, वालव, शाकटायन आदि अपने से पूर्ववर्ती या समसामयिक भाषाओं का उल्लेख करते हुए उनके मतों को उद्धृत किया है। उदाहरणार्थ, वास्तव ने पक्ष के चार भेद किये हैं—नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात। उस प्रसंग में उन्होंने अपने पूर्ववर्ती भाषाओं औद्यम्बरायण का मत उद्धृत करते हुए शब्द के निरूपण और अनित्यत्व जैसे गहन विषय की चर्चा की है। वास्तव के अनुसार आख्यात भाव-प्रधान है। उसके सम्बन्ध में उन्होंने भावविकार के विषय में आचार्य बार्हस्पति के विचार उल्लिखित कर अपना अभिमत प्रदर्शित किया है। वास्तव ने वास्तव का निरूपण-कर्म अनुसन्धान-नात्मक और समीक्षात्मक पद्धति पर आश्रित है। उत्तरवर्ती भाषा-विज्ञानियों के लिए यह निःसन्देह प्रेरणादायक सिद्ध हुआ।

वास्तव के व्यक्तित्व की महत्ता इससे और सिद्ध हो जाती है कि अस्पष्ट शब्दों के लिए उन्होंने आग्रह नहीं किया, अपितु उच्चारणात्मक स्वीकार कर लिया कि वे शब्द उनके लिए स्पष्ट नहीं हैं। उन्होंने शब्दों पर विचार करते हुए भाषा की उत्पत्ति और गठन आदि पर भी जहाँ-तहाँ कुछ संकेत किया है। सबसे पहले उन्होंने यह स्थापना की कि प्रत्येक संज्ञा की व्युत्पत्ति धातु से है। यद्यपि यह मत समालोचनाय है, पर, इसका अपना महत्त्व अवश्य है। आगे चलकर महान् वैयाकरण पाणिनि ने भी धातु-सिद्धान्त को प्रतिपादित किया।

वास्तव द्वारा निर्दिष्ट व्युत्पत्ति-कर्म को जानने के लिए एक उदाहरण उपयोगी होगा। 'आचार्य' शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए वे लिखते हैं 'आचार्यः कस्मात् ? आचार्य आचार प्राप्ति, आचिनोत्पत्ति आचिनोति बुद्धिमिति वा। जो आचार-अर्थ कदाचित् है अथवा अर्थों का आचयन करता है, अन्तेवासी को पदार्थों का बोध करवाता है अथवा अन्तेवासी से बुद्धि का संचय करता है, वह 'आचार्य' कहा जाता है।

'श्मशान' शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए वास्तव लिखते हैं 'श्मशानम् शमयनम्। श्म=शरीरम्। शरीरं श्मयते। शम्यते : वा। श्म=शरीरं जहाँ शयन करता है, चिर निद्रा में सोता है, वह 'श्मशान' कहा जाता है।

महान् वैयाकरण पाणिनि—वास्तव के अनन्तर महान् वैयाकरण पाणिनि को भाषा-विज्ञान के विकास के सम्बन्ध में सम्मान के साथ स्मरण किया जाता है। पाणिनि ने संस्कृत व्याकरण के गठन के अन्तर्गत पद-विज्ञान आदि का भी गम्भीर और वैज्ञानिक विवेचन किया। उन्होंने अपने पूर्ववर्ती वैयाकरणों आपिशलि, काशकृत्स्न आदि का भी उल्लेख किया। पाणिनि के पूर्ववर्ती एक बहुत बड़ा वैयाकरण इन्द्र थे। तैत्तरीय-संहिता इन्हीं प्रथम वैयाकरण सिद्ध करती है। वहाँ लिखा है : 'देवताओं ने इन्द्र से कहा—हमें भाषा को व्याकृत कर समझाए।'।

इन्द्र ने वैसा किया। इन्द्र का वैयाकरण-सम्प्रदाय पाणिनि के पूर्व एव पश्चात् भी चलता रहा। वर्तमान में जो प्रातिशब्ध प्रात हैं, वे इसी सम्प्रदाय के हैं। वास्तविकार कात्यायन भी इसी सम्प्रदाय के थे।

पाणिनि ने पूर्ववर्ती वैयाकरणों के महत्त्वपूर्ण शोध-कार्य का सार अष्टाध्यायी में समाविष्ट किया। उन्होंने कतिपय प्रश्नों में उद्दीप्य और प्राच्य सम्प्रदायों की भी चर्चा की है। कणासुरित्सागर ने सोमदेव ने लिखा है कि पाणिनि के मृत का नाम उपाध्याय वर्ष था। कात्यायन, व्याधि और इन्द्रदेव इनके अनुयायी थे। पाणिनि ने माहेश्वर सूत्रों के रूप में व्याकरण एवं भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में बहुत बड़ी देन दी है। माहेश्वर सूत्रों की कुछ अनुपम विशेषताएँ हैं। उनमें इनमें का स्थान एवं प्रयत्न के अनुसार जो वर्गीकरण किया गया है। वह ध्वनि-विज्ञान का उत्कृष्ट उदाहरण है।

पाणिनि की उल्लेखनीय विशेषता यह है कि उन्होंने केवल चौदह सूत्रों के आधार पर प्रत्याहार आदि के सहारे संस्कृत जैसी जटिल और कठिन भाषा को संक्षेप में दाय दिया। डाई हजार वर्ष के पश्चात् भी वह भाषा किंचित् भी हल्कर-उझर नहीं हो सकी अपने परिनिष्ठित रूप में यथावत बनी रह सकी। उन्होंने नाम, आख्यात, उपसर्ग एव निपात के रूप में वास्तव द्वारा किये गये पद-विभागों

१. वर्ष प्राच्य व्याकृतवत्। ते देवा इन्द्रम् ध्वनिमा बोध व्याकृतिः। तस्मिन् इन्द्रोऽव्यक्तं व्याकरोत्।

को नहीं माना। शब्द को सुवर्ण और तिरुन्त; इन दो भागों में विभक्त किया है। आज तक संसार में भाषा-विज्ञान या व्याकरण के क्षेत्र में शब्दों के जितने भी विभाजन किये गये हैं, उनमें वैज्ञानिक दृष्टि से इस निरूपण का सर्वाधिक महत्त्व है। बनों के स्पष्ट, ईषत्स्पष्ट संज्ञा, विभुत, अल्पप्राण, महाप्राण, शेष, अशेष आदि कष्ट, तानु, मूर्धा, दन्त, ओष्ठ आदि उच्चारण-स्थान प्रभृति अनेक ऐसे विषय हैं जो ध्वनि-विज्ञान के क्षेत्र में पाणिनि की अद्भुत उपलब्धियाँ हैं।

वैदिक संस्कृत एवं लौकिक संस्कृत का तुलनात्मक विश्लेषण पाणिनि का सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य है। उनके वर्णन से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि छन्दस् कही जाने वाली वैदिक संस्कृत और भाषा कहलाने वाली लौकिक संस्कृत में परस्पर उस समय तक बहुत अन्तर आ गया था। सार रूप से कहा जा सकता है कि पाणिनि विश्व के सर्वश्रेष्ठ वैयाकरण थे। अष्टाध्यायी जैसा उसका श्रृंखला आज तक किसी भी भाषा में नहीं लिखा गया। उन्होंने व्याकरण को अनुपम सुलभता देने के साथ-साथ दर्शन का स्वरूप भी प्रदान किया। उनकी सूत्र-पद्धति ने व्याकरण की शुष्कता को सरल तथा कठिनता को सरल बना दिया।

आधुनिक भाषा-विज्ञान के जनक पाश्चात्य विद्वान् ज्यूस फीरू Language पुस्तक में, जिसका आज के भाषा-विज्ञान में अत्यधिक महत्त्व है, पाणिनि के सम्बन्ध में लिखते हैं: "पाणिनि का व्याकरण (अष्टाध्यायी) जिसकी रचना लगभग ई० पू० ३५०-२५० के मध्य हुई थी, मानवीय बुद्धि के प्रकर्ष का सबसे उन्नत कीर्ति-स्तम्भ है। आज तक किसी भी अन्य भाषा का इतने परिपूर्ण रूप में विश्लेषण नहीं हुआ है।"¹

हर्बर्ट विश्वविद्यालय के प्राध्यापक जॉन बी० केरोल ने लिखा है: "पाश्चात्य विद्वानों ने पहले पहल जैसे ही हिन्दू वैयाकरण पाणिनि की वर्णनात्मक पद्धतियों का परिचय पाया, वे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से उनसे प्रभावित हुए तथा उन्होंने भाषाओं का विवेचनात्मक एवं ऐतिहासिक अध्ययन प्रस्तुत करना प्रारम्भ किया।"²

आलोचक कात्यायन. पाणिनि के पश्चात् अन्य भी कई वैयाकरण हुए। कात्यायन उनमें बहुत प्रसिद्ध हैं। कथासरित्सागरकार ने इन्हे पाणिनि का सहपाठी बतलाया है। वह उचित नहीं जान पड़ता। कात्यायन का समय लगभग ई० पू० पाँचवीं-षोषी शताब्दी होना चाहिए। कात्यायन ने पाणिनि के सूत्रों की आलोचना की, उनमें शेष टिखलाया तथा कुछ नियम निश्चित किये। इस सम्बन्ध में विद्वानों का अभिमत है कि कात्यायन ने जिन्हें शेष कहा, वे वस्तुतः शेष नहीं थे। पाणिनि तथा कात्यायन के बीच लगभग १५० वर्ष का समय पड़ता है। उस बीच भाषा में जो परिवर्तन आया, उसे ही कात्यायन ने अमृद या दृष्ट माना। इतना स्पष्ट है कि कात्यायन के वातिकों से भाषा के विकास से सम्बद्ध कई तथ्य ज्ञात होते हैं, जो अर्थ-विज्ञान एवं ध्वनि-विज्ञान से जुड़े हैं।

महाभाष्यकार पतञ्जलि: कात्यायन के पश्चात् पतञ्जलि आते हैं। उनका समय ई० पू० दूसरी शताब्दी है। वे पाणिनि के अनुयायी थे। उन्होंने महाभाष्य की रचना की, जिसका उद्देश्य कात्यायन के नियमों में शेष टिखार पाणिनि का मण्डन करना था। उन्होंने जो नियम बनाये, वे इष्टि कहलाते हैं।

पतञ्जलि के महाभाष्य का महत्त्व नियम स्थापना की दृष्टि से बहुत अधिक नहीं है। उसका महत्त्व तो भाषा के दार्शनिक विश्लेषण में है। उन्होंने ध्वनि के स्वरूप, वाक्य के भाग तथा ध्वनि-समूह व अर्थ का पारस्परिक सम्बन्ध आदि भाषा-विज्ञान-सम्बन्धी महत्त्वपूर्ण विषयों पर गहन चिन्तन उपस्थित किया। व्याकरण तथा भाषा-विज्ञान जैसे विषय को पतञ्जलि ने जिन सरल, सुबद्ध और हृद्य शब्दों से वर्णित किया है, वह वास्तव में अद्भुत है। उनकी गौरी अत्यन्त ललित तथा हेतुपूर्ण है। सरल, सरस व प्राञ्जल भाषा तथा प्रसादपूर्ण गौरी की दृष्टि से समग्र संस्कृत वाङ्मय में आचार्य शंकर कृत सारौरीक भाष्य के अतिरिक्त ऐसा एक भी ग्रन्थ नहीं है, जो इस महाभाष्य के समकक्ष हो।

व्याकरण का उत्तरमूर्ति ज्ञेय: महाभाष्यकार पतञ्जलि के अनन्तर पाणिनीय शाखा के अन्तर्गत उत्तरोत्तर अनेक वैयाकरण होते गये, जिनमें जयदित्य तथा वामन (सातवीं शती पूर्वार्ध), यदुहरि (सातवीं शती), जिनैन्द्र बुद्धि (आठवीं शती

1. This grammar which dates from some where round 350 to 250 B. C. is one of the greatest Monuments of human intelligence...No other language to this day has been so perfectly described.
2. Western scholars were for the first time exposed to the descriptive methods of the Hindu grammarian Pāṇini, influenced either directly or indirectly by Pāṇini, began to produce descriptive and historical studies.

पूर्वाची), कण्वट (व्यासहवीं शती), हरवत (वारहवीं शती) मुख्य थे। उन्होंने पाणिनि की व्याकरण-परम्परा में अनेक स्वतंत्र ग्रन्थों तथा व्याख्या-ग्रन्थों का प्रणयन किया, जिनमें भाषा और व्याकरण के अनेक शब्दों पर तलस्पर्शी विवेचन है। उनके अनन्तर इस भाषा में जो वैय्याकरण हुए, उन्होंने कौमुदी की परम्परा का प्रवर्तन किया। व्याकरण पर इनने अधिक ग्रन्थ लिखे जा चुके थे कि उनको बोधनम्य बनाने के लिये किसी अभिनव क्रम की अपेक्षा थी। कौमुदी-साहित्य इनका पुरक है। विमल सरस्वती (चौदहवीं शती), रामचन्द्र (पन्द्रहवीं शती), भटोजि दीक्षित (सत्रहवीं शती) तथा बरदराज (अठारहवीं शती) इस परम्परा के मुख्य ग्रन्थकार हैं। भटोजि दीक्षित की सिद्धान्त कौमुदी और बरदराज की लघु कौमुदी का संस्कृत अध्येताओं में आज भी सर्वत्र प्रचार है।

पाणिनि के व्याकरण के अतिरिक्त भारतवर्ष में व्याकरण की कतिपय अन्य शाखाएँ भी प्रचलित थी, जिनमें जैनेन्द्र, शाकटायन, हेमचन्द्र, कातम्ब, सारस्वत तथा बोपदेव आदि शाखाओं का महत्त्वपूर्ण स्थान है।

व्याकरणोत्तर शाल्यों में भाषा-तत्त्व : व्याकरण ग्रन्थों के अतिरिक्त संस्कृत में रचे गये व्यास, काश्यप-शास्त्र तथा भीमासा आदि में भी भाषा के सम्बन्ध में प्रासंगिक रूप में विचार उपस्थित किये गये हैं। बंगाल में नविया नैयायिकों या तात्त्विकों का गढ़ रहा है। वहाँ के नैयायिकों में अपने ग्रन्थों में भाषा के मनोवैज्ञानिक पक्ष पर विचार किया। श्री जगदीश तर्कालंकार के शब्दशक्तिप्रकाशिका ग्रन्थ में शब्दों की शक्ति पर नैयायिक दृष्टि से ऊहापोह किया गया है। उससे अर्थ-विज्ञान पर कुछ प्रकाश पड़ता है। काव्य शास्त्रीय वाङ्मय में काव्यप्रकाश, अमर्यालोक, चन्द्रालोक और साहित्य-दर्पण आदि ग्रन्थ बहुत प्रसिद्ध हैं। इनमें शब्द-शक्तियों तथा अलंकारों के विमलेषण के प्रसंग में भाषा के शब्द, अर्थ आदि तत्त्वों पर सूक्ष्मता से विचार किया गया है।

भारतीय दर्शनों में भीमासा दर्शन का महत्त्वपूर्ण स्थान है। भीमासा दर्शन का वर्ण्य विषय यद्यपि कर्मकाण्ड और यज्ञवाद है, पर, विद्वान् आचार्यों ने इनके विवेचन के लिए जो शैली अपनाई है, वह अत्यन्त नैयायिक या तात्त्विक है। उन्होंने शब्द-स्वरूप, शब्दार्थ, वाक्यस्वरूप, वाक्यार्थ आदि विषयों पर गहराई से विमर्श किया है।

भारतीय विद्वानों द्वारा किये गये भाषा-तत्त्व-सम्बन्धी गवेषणा-कार्य का यह सभिन्न लेखा-जोखा है, जो भारतीय प्रज्ञा की सजगता पर प्रकाश डालता है। प्राचीन काल में जब समीक्षात्मक रूप में परिशीलन करने के साधनों का शाय. अभाव था और न आज की तरह गवेषणा-सम्बन्धी नवीन दृष्टिकोण ही समय थे, तब इतना जो किया जा सका, कम स्तुत्य नहीं है। विश्व में अपनी कोटि का यह असाधारण कार्य था।

यूनान व यूरोप में भाषा-विमलेषण

पुरातन संस्कृत, साहित्य तथा दर्शन के विकास में प्राकृत देशों में जो स्थान भारत का है, उसी तरह पाश्चात्य देशों में ग्रीस (यूनान) का है। भारतवर्ष के अनन्तर यूनान में भी भाषा-तत्त्व पर कुछ चिन्तन चला। यद्यपि वह भारतवर्ष की तुलना में बहुत साधारण था, केवल ऊपर सतह को छूने वाला था, पर पाश्चात्य देशों में इस क्षेत्र में सबसे पहला प्रयास था, इसलिए उसका ऐतिहासिक महत्त्व है।

सुकरात का इंगित : सुकरात (ई० पू० ४६९ से ई० पू० ३९९) यूनान के महान् दार्शनिक थे। उनका विषय तत्त्व ज्ञान था, अतः भाषा-शास्त्र के सम्बन्ध में उन्होंने लक्ष्यपूर्वक कुछ नहीं लिखा, पर, अन्य विषयों की चर्चा के प्रसंग में इस विषय की ओर भी कुछ इंगित किया। सुकरात के समक्ष यह प्रश्न आया कि शब्द और अर्थ में परस्पर जो सम्बन्ध है, वह स्वाभाविक है या इसे इस प्रकार समझा जा सकता है कि किसी एक वस्तु का जो नाम प्रचलित है, उस (नाम) के स्थान पर यदि कोई दूसरा नाम रख दिया जाए, तो क्या वह अस्वाभाविक होगा ? सुकरात का इस सम्बन्ध में यह चिन्तन था कि किसी वस्तु और उसके नाम का, दूसरे शब्दों में अर्थ और शब्द का कोई स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं है। वह मानव द्वारा स्वीकृत सम्बन्ध है। यदि किसी वस्तु का उसके नाम से स्वाभाविक सम्बन्ध होता, तो वह शाश्वत होता, सर्वव्यापी होता, देश-काल के भेद से व्याहत नहीं होता। ऐसा होने पर सत्ता में सर्वत्र जिस किसी भाषा का एक शब्द सभी दूसरी भाषाओं में उसी अर्थ का धोतक होता, जिस अर्थ का अर्थाना में धोतक है। अर्थात्, सत्ता में सबकी स्वाभाविक भाषा एक ही होती।

प्लेटो : भाषा-तत्त्व : सुकरात के पश्चात् उनके शिष्य प्लेटो (४२९ ई० पू० से ३४७ ई० पू०) यूनान के बहुत बड़े विचारक हुए। उनका भी अपने युग की तरह भाषा-विज्ञान से कोई शाश्वत सम्बन्ध नहीं था। उन्होंने यथा-प्रसंग भाषा तत्त्वों के सम्बन्ध में जहाँ-तहाँ अपने विचार प्रकट किये हैं, जिनका भाषा-विज्ञान के इतिहास में कुछ-न-कुछ महत्त्व है। उन्होंने

ध्वनियों के वर्गीकरण का मार्ग दिखाया तथा ग्रीक भाषा की ध्वनियों को शोध और अवोध; इन दो भागों में विभक्त किया। यूरोप में ध्वनियों के वर्गीकरण का यह सबसे पहला प्रयत्न था।

प्लेटो ने भाषा और विचार के सम्बन्ध पर भी चर्चा की है। उसके अनुसार विचार और भाषा में केवल इतना ही ही अन्तर है कि विचार आत्मा का अद्यत्यात्मक या निःसम्बन्ध वास्तव्य है और जब यह ध्वन्यात्मक होकर मुख-विबर से व्यक्त होता है, तो उसकी संज्ञा भाषा हो जाती है। सारांश यह है कि प्लेटो के अनुसार भाषा और विचार में मूलतः ऐक्य है। केवल बाह्य दृष्टि से ध्वन्यात्मकता और अध्वन्यात्मकता के रूप में अन्तर है।

प्लेटो वाक्य-विश्लेषण और शब्द-भेद के सम्बन्ध में भी कुछ भागें बड़े हैं। उद्देश्य, विधेय, वाक्य, व्युत्पत्ति आदि पर भी उनके कुछ संकेत मिलते हैं, जो भाषा-विज्ञान सम्बन्धी यूनानी चिन्तन के विकास के प्रतीक हैं।

अरस्तू का काव्यशास्त्र

यूनान के तीसरे महान् दार्शनिक, काव्यशास्त्री और चिन्तक अरस्तू थे। उनका भी मुख्य विषय भाषा नहीं था, पर, प्रासंगिक रूप में भाषा पर भी उन्होंने अपना चिन्तन दिया। अरस्तू का एक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ पोयटिक्स (काव्यशास्त्र) है, जिसमें उन्होंने प्रासंगिक, काव्यी आदि काव्य-विषयों का मार्मिक विश्लेषण किया है। पोयटिक्स के दूसरे भाग में अरस्तू ने अर्हा, मेली का विश्लेषण किया है, वहाँ भाषा पर भी कुछ प्रकाश डाला है। यद्यपि वह भाषा-विज्ञान से सत्तात् सम्बन्ध नहीं है, पर, महत्वपूर्ण है। उनके अनुसार वर्ण अधिप्राज्य ध्वनि है। वह स्वर, अन्तस्फ और स्पर्श के रूप में विभक्त है। दीर्घ, ह्रस्व, वल्यप्राण तथा महाप्राण आदि पर भी उन्होंने चर्चा की है। उन्होंने स्वर की ओ परिभाषा दी, वस्तुतः वह कुछ दृष्टियों से वैज्ञानिक कही जा सकती है। उन्होंने बताया कि जिसकी ध्वनि के उच्चारण में जिह्वा और ओष्ठ का व्यवहार न हो, वह स्वर है।

उद्देश्य, विधेय, सज्ञा, क्रिया आदि पर भी अरस्तू ने प्रकाश डाला है। कारकी तथा उनके प्रकट करने वाले शब्दों का भी उन्होंने विश्लेषण किया है, जो यूरोप में इस कोटि का सबसे पहला प्रयास है। प्लेटो ने शब्दों के अंगी-विभाग (Parts of Speech) का जो प्रयत्न बारम्बार किया था, उसे पूरा कर आठ तक पहुँचाने का अर्थ अरस्तू को ही है। उन्होंने विग (स्त्रीलिंग), पुस्तिग, नपुंस्क लिंग) भेद तथा उनके लक्षण का भी विश्लेषण किया।

ग्रीक, लैटिन और हिब्रू

ग्रीक वैज्ञानिकों ने तदनन्तर प्रस्तुत विषय को और भागे बढ़ाया। जिनमें पहले बूक्स (ई० पू० दूसरी शताब्दी) है। ग्रीस और रोम में जब पारस्परिक संपर्क बढ़ने लगा, तब विद्याओं का आदान-प्रदान भी प्रारम्भ हुआ। फलतः रोमवासियों ने ग्रीस की भाषा अध्ययन-प्रणाली को ग्रहण किया और लैटिन भाषा के व्याकरणों की रचना होने लगी। लैटिन का सबसे पहला प्रामाणिक व्याकरण क्विंटीलस रास नामक विद्वान् द्वारा लिखा गया। वह ईसाई-धर्म के प्रभाव का समय था; अतः ग्रीस और रोम में ओल्ड टेस्टामेंट (Old testament) के अध्ययन का एक विशेष क्रम बना। उस ग्रीक विद्वानों को ग्रीक, लैटिन और हिब्रू भाषाओं के तुलनात्मक तथा समीक्षात्मक अध्ययन का विशेष अवसर प्राप्त हुआ।

ओल्ड टेस्टामेंट की भाषा होने के कारण उस समय हिब्रू को बड़ा सबसे प्राचीन तथा सब भाषाओं को जननी माना जाता था। फलतः विद्वानों ने यूरोप की अन्य भाषाओं के वैसे शब्दों का अन्वेषण बारम्बार किया, जो हिब्रू के तत्परक शब्दों के समूह या मिलते-जुलते थे। ऐसे कोश बनने लगे, जिनमें इस प्रकार के शब्दों का सकलन था। उन सभी शब्दों की व्युत्पत्ति हिब्रू से साध्य है, ऐसा प्रमाणित करने का भी प्रयास चलने लगा। इस सन्दर्भ में तत्कालीन विद्वानों का अरबी तथा सीरियन आदि भाषाओं के परिसीसन की ओर भी ध्यान गया।

पन्द्रहवीं शताब्दी यूरोप में विद्याओं और कलाओं के उत्थान या पुनरुज्जीवन का समय माना जाता है। साहित्य, संस्कृति आदि के विकास के लिए जन-मांस जागृत हो उठा था तथा अनेक ज्ञानोत्सव या सबल प्रयत्न पूरे भेन के साथ चलने लगे थे। भिन्न-भिन्न देशवासियों का अपनी-अपनी भाषाओं के अध्ययन की ओर भी चिन्तन के निम्नित हुआ। परिणामस्वरूप भाषाओं के तुलनात्मक अध्ययन का जितना जैसा समय था, उपक्रम बना। भाषा-व्यवज्ञाओं ने इस सन्दर्भ में जो उपलब्धियाँ प्राप्त की, उनमें से कुछ थी :

—विद्वानों को ऐसा आभास हुआ कि ग्रीक और लैटिन भाषाएँ सम्भवतः किसी एक ही ज्ञोत से प्रस्कृति हुई हैं।

—भाषाओं के पारिवारिक वर्गीकरण की दृष्टि से यह, चाहे अति साधारण ही सही, एक प्रेरक संकेत था।

—विद्वानों को चाहे हल्की ही सही, ऐसी भी प्रतीति हुई कि हो सकता है, शब्दों का आधारा थायुएँ हो।

भाषाओं के अध्ययन की ओर उस समय यूरोप में कितनी उन्मुखता हो चुकी थी, यह इसी से स्पष्ट है कि सुप्रसिद्ध दार्शनिक विबेनिय ने भी इस ओर ध्यान दिया। मासक वर्षों की इससे प्रभावित हुआ। फलतः पीटर महात्मान् ने तुलनात्मक भाषाओं का संग्रह करवाया। फलतः उन्होंने यूरोप और एशिया; दोनों महाद्वीपों की अनेक भाषाओं के २८५ तुलनात्मक शब्द संकलित किये। इसके बूझने संस्करण में कुछ और विकास हुआ। लघुभवन अस्सी भाषाओं के साधुस्य मूलक शब्दों का उसमें और समावेश किया गया।

पश्चिम में भाषा-संस्कृत पर हुए अध्ययन-अनुसंधान का यह संक्षिप्त विवरण है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि भाषा-वैज्ञानिकों की अपनी पीढ़ी के लिए यह किसी-न-किसी रूप में प्रेरक सिद्ध हुआ।

विष्णु

प्राच्य और प्रतीच्य दोनों भू-भागों में भाषा-संस्कृत पर की गयी गवेषणा और विवेचना की पृष्ठ-भूमि प्राप्त ही थी, जिस पर आगे चल कर भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में भाषा के विविध पक्षों को लेते हुए सूक्ष्म तथा गहन अध्ययन-कार्य हुआ और हो रहा है। भाषा-विज्ञान इस समय मानविकी अध्ययन के क्षेत्र में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण स्वतन्त्र विषय के रूप में प्रतिष्ठित है। इस पर काफी गवेषणा और अनुसन्धान हुआ है, पर, यह विषय बहुत विस्तीर्ण है, जिसकी व्याप्ति सारे विश्व तक है। विश्व की विभिन्न प्राचीन और अर्वाचीन भाषाओं का ज्यों-ज्यों और अधिक तत्सम्प्रदायपूर्वक वैज्ञानिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि से अध्ययन-क्रम आगे बढ़ता जायेगा, भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में तो बड़ा काम होगा ही, विश्व के विभिन्न भागों में समय-समय पर आधुनिक सांस्कृतिक चेतना, सामाजिक विकास, राजनैतिक व प्रशासनिक परिवर्तन, उत्तर-बढ़ाव आदि से जुड़े हुए अनेक अध्ययन तथ्य भी प्रकट होंगे।

भाषा-विज्ञान की आधुनिक परम्परा

भाषा-विज्ञान शब्द आज जिस अर्थ में प्रचलित है, उस दृष्टि से भाषा के साथ संश्लिष्ट अनेक सूक्ष्म पक्षों का व्यापक और व्यवस्थित अध्ययन लगभग पिछली दो शताब्दियों से हो रहा है। अध्ययन की इस सूक्ष्म विस्तारपूर्ण व समीक्षात्मक परम्परा को आरम्भ करने का मुख्य श्रेय यूरोपीय विद्वानों को ही, जिन्होंने पाश्चात्य भाषाओं के साथ-साथ प्राच्य भाषाओं का भी उक्त दृष्टिकोण से गहन अध्ययन किया। विशेषतः भारोपीय-भाषाओं के अध्ययन में तो इन विद्वानों ने जो कार्य किया, वह अत्यन्त प्रेरक और उद्बोधक है।

पाश्चात्य विद्वानों ने निःसन्देह अनुसन्धिता की विशेष वृत्ति है। पाश्चात्य मनीषी सर विलियम जोन्स इसके मूल उदाहरण कहे जा सकते हैं। वे (१८वीं शती) कलकत्ता में भारत के सर्वोच्च न्यायालय के मुख्य न्यायाधीश थे। भारतीय विश्व-विज्ञान, न्याय तथा प्रशासन आदि को सूक्ष्मता से जानने की उन्हे जिज्ञासा हुई, ताकि वे भारतीयों की उनकी अपनी परम्पराओं के अनुक्रम सही न्याय दे सकें। इसके लिए सस्कृत का अध्ययन परम आवश्यक था। सर विलियम जोन्स के मन में सस्कृत पढ़ने की उत्कट इच्छा जागृत हुई। उन्होंने सस्कृत के किसी अच्छे विद्वान् की ओर प्रारम्भ की, जो उन्हे पढ़ा सकें। बड़ी कठिनाई थी। कोई विद्वान् उन्हे पढ़ाने को तैयार नहीं हो रहा था। उन दिनों ब्राह्मण विद्वानों में यह ऋद्ध धारणा थी, किसी विद्यार्थी को देव-बाणी जैसे पढ़ाई जा सकती है? बहुत प्रयत्न से एक विद्वान् तैयार हुए, पर, उन्होंने कई सत्रें रखी। जिस कमरे में वे पढ़ायेँगे, उसे प्रतिदिन पढ़ाई से पूर्व गंगा के जल से धोना होगा। उनके लिए पढ़ाते समय पढ़ने के हेतु रेशमी कपड़ों की व्यवस्था करनी होगी। जोन्स महोदय भी पढ़ते समय रेशमी वस्त्र धारण करेंगे। भूमि पर बैठकर पढ़ना होगा।

सर विलियम जोन्स ने यह सब सहर्ष स्वीकार किया। उन दिनों भारत के मुख्य न्यायाधीश के पद की गरिमा का सहज ही अनुमान किया जा सकता है। पर, ज्ञान-प्राप्त करने की तीव्र उत्कण्ठा के समक्ष उस विदेशी अधिकारी ने किसी भी औपचारिकता को बिलकुल भुला दिया और अपने विद्वान् अध्यापक द्वारा निर्दिष्ट व्यवस्था-क्रम का यथावत् पालन करते हुए पढ़ना आरम्भ कर दिया। जिस सवान, निष्ठा और लग्नता से सर विलियम जोन्स ने सस्कृत विद्या का अध्ययन किया, वह विद्यार्थियों के लिए शास्त्र में अन-कारणीय है। समुद्रो पार का एक व्यक्ति, जिसे सस्कृत का कोई पूर्व संस्कार न था, न जिसके धर्म की वह भाषा थी, ऐसी तटस्थ और लगन से गम्भीर ज्ञान अजित करने में अपने आप की जोड़ दे, यह कम महत्त्व की बात नहीं थी। सतत अध्ययन और लगन के कारण सस्कृत विद्या की अनेक शाखाओं का सर विलियम जोन्स ने तत्सर्वज्ञ ज्ञान अजित किया। याज्ञवल्क्य आदि स्मृति-ग्रन्थों और भित्तसार प्रभृति टीका व व्याख्यान-मार्गदर्शक भी उन्होंने साधोपाध पारायण किया।

भारतीय समाज और विश्व-विज्ञानों का तो सर विलियम जोन्स ने विश्वोप ज्ञान पाया ही, साथ ही एक फलित और हुआ, "का भाषा-विज्ञान के इतिहास में उल्लेखनीय स्थान है। सर विलियम जोन्स ग्रीक, लैटिन, गार्बिक आदि पुरानी पाश्चात्य भाषाओं के

आचार्यरत्न श्री वेदानुसंधी महाराज अभिलेखन-क-

भी विद्वान् थे। संस्कृत साहित्य की शाखाओं के परिजीवन के समय इनके समय अनेक ऐसे शब्द जाये, जिनका उन्होंने छानि, पठन आदि की दृष्टि से लैटिन, ग्रीक आदि से तुल्य साम्य प्रतीय हुआ। उनके मन में बड़ा आश्चर्य और क्षुब्ध हुआ। उन्होंने संस्कृत के ऐसे अनेक शब्द खोज निकाले, जिनका ग्रीक, लैटिन आदि प्रतीय्य भाषाओं के साथ बहुत सादृश्य था। गहन अध्ययन, विश्लेषण तथा अनु-सन्धान के निकर के रूप में उन्होंने प्रकट किया कि येरा अनुमान है कि शब्द, वातु, व्याकरण आदि की दृष्टि से संस्कृत, लैटिन, ग्रीक, लातिन, कालिफ तथा पुरानी फारसी का मूल या आदि स्रोत एक ही।

सन् १८६५ में सर विलियम जोन्स ने कलकत्ता में रायल एशियाटिक सोसाइटी की स्थापना की। उस अवसर पर उन्होंने कहा : "संस्कृत भाषा की प्राचीनता बाहे किन्तो ही रही हो, उसका स्वरूप निःसन्देह आश्चर्यजनक है। वह ग्रीक से अधिक परिपूर्ण, लैटिन से अधिक समृद्ध तथा इन दोनों से अधिक परिधानित है।"

वैज्ञानिक एवं तुलनात्मक रूप से भाषाओं के अध्ययन का मार्ग प्रशस्त करने वालों में सर विलियम जोन्स का नाम सदा शीर्षस्थ रहेगा। भाषा-विज्ञान के सुष्ठु एवं गम्भीर परिशीलन का लगभग उसी समय से व्यवस्थित रूप बना, उत्तरोत्तर अभिनव उपलब्धियों की ओर अग्रसर होता रहा। यह कम विश्व के अनेक देशों में बना और आज भी चल रहा है। इस सन्दर्भ में यह स्मरण करते हुए आश्चर्य होता है और साथ ही प्रेरणा भी मिलती है कि अनेक पाश्चात्य विद्वानों ने भारत की प्राचीन और अविनीत भाषाओं का गहन अध्ययन ही नहीं किया, अपितु उन भाषाओं का भाषा-वैज्ञानिक दृष्टि से तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक रूप में सुष्ठु विश्लेषण भी किया, जो भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में कार्य करने वाले मनीषियों, अनुसन्धित्सुओं और अध्यापकों के लिये सर्वत्र उद्बोध-प्रद रहेगा।

आर्य भाषाशास्त्र :- भाषा का उद्भव कब हुआ, किस प्रकार हुआ और वह किन्तु-किन्तु विकास-क्रम में से गुजरती हुई वर्तमान अवस्था तक पहुँची, यह एक प्रश्न है; जो आज से नहीं, बिरकाल से है। वास्तव में इसका सही-सही समाधान दे पाना बहुत कठिन है, क्योंकि भाषा भी लगभग उत्पत्ती हो बिस्तृत है, जितनी कि मानव-जाति। मानव-जाति अनादि है, उसी प्रकार भाषा भी अनादि है, इस प्रकार कहा जा सकता है। पर, इतिहास मानव स्वभावतः विज्ञात है, इनसे मात्र से कैसे परिमृष्ट होता? जीवन के साथ सनत सलग्न भाषा का उद्भव कैसे हुआ, वह विकास और विस्तार के पथ पर किस प्रकार अग्रसर हुई, यह जानने की उत्सुकता उनके मन में सदा से बनी रही है। इस प्रश्न का समाधान पाने की वह चिन्तित रहा है। कलत्र अनेक प्रयत्न बने। समाधान भी पाये, पर, भिन्न-भिन्न प्रकार के। आज भी भाषा की उत्पत्ति की समस्या का सर्वसम्मत समाधान नहीं हो पाया है। यहाँ प्रस्तुत प्रश्न पर अब तक हुए चिन्तन का विहगावभोकन करते हुए कुछ ऊहापोह अपेक्षित है। विभिन्न समूहों के लोगों की उद्भावनाओं पर विचार करना पहली अपेक्षा होगी। समाधान खोजने वालों में कई प्रकार के व्यक्ति होते हैं। उनकी अपनी कुछ पूर्व संक्षिप्त चारणाएँ होती हैं और अतिशय-प्रशान्त की भावना भी। भाषा के उद्भव के प्रश्न पर प्रायः विश्व के सभी समूहों के अनुयायियों ने अपने-अपने मतस्वरूप प्रस्तुत किये हैं।

वैदिक भाषाशास्त्र :- जो वेद में विश्वास करते हैं, उनकी मान्यता है कि वेद मानव-कृत नहीं हैं, अपौरुषेय हैं। ईश्वर ने जगत् की सृष्टि की, मानव को बनाया; भाषा की रचना की। ऋषियों के अन्तर्मेन वे ज्ञान का उद्भाव किया, जो वेद की ऋचाओं और मन्त्रों में प्रस्फुटित हुआ। इनकी भाषा छन्दस् या वैदिक संस्कृत है, जो अनादि है, ईश्वरकृत है, इसलिए इसे वेद-भाषा कहा जाता है। संसार की सभी भाषाएँ इसी से निकली हैं। यह मानव की ईश्वर-वत्त भाषा है।

संस्कृत के महान् वैभाष्यकार, जट्टाध्याय के रचयिता पाणिनि ने भी भाषा की ईश्वर-कृतता की एक दूसरे प्रकार से सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। उन्होंने व्याकरण के अद्वय्य भाषि सुत्रों के विषय में लिखा है - "सक वादि ऋषियो का उद्धार करने के लिए अर्थात् उन्हें शब्द-आत्म का ज्ञान देने के लिए गटराज प्रयत्न साकर ने ता.श्वर नृप के पश्चात् बौद्ध बान अपना डमरु बजाया, जिससे बौद्ध सुत्रों की सृष्टि हुई।" इन्हीं बौद्ध सुत्रों पर सारा शब्द-शास्त्र टिका है।

१. The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin and more exquisitely refined than either.

२. अथर्व १। अथर्व २। एषोः ३। अथर्व ४। अथर्व ५। अथर्व ६। अथर्व ७। अथर्व ८। अथर्व ९। अथर्व १०। अथर्व ११। अथर्व १२। अथर्व १३। अथर्व १४।

३. नृपाध्यायः गटराजपादो, मानव वत्त। नववचनार्थः।

अथर्व कावः सकादितिहासपरिचयं विवृतव्याख्याम् ॥

यास्क का सूत्र्य विज्ञान :— पाणिनि से पूर्ववर्ती निरुक्तकार यास्क (ई० पू० ८००) के उक्त कथन पर इस प्रसंग में बिचार करना उपयोगी होगा, जो शब्दों के व्यवहार के सम्बन्ध में है। भाषा की उत्पत्ति की समस्या पर भी इससे कुछ प्रकाश पड़ता है। नाम, वाक्यान्त, उपसर्ग और निपात; इन चार पद-भेदों का विवेचन करते हुए प्रासंगिक रूप में उन्होंने शब्द की भी चर्चा की है। उन्होंने लिखा है : “शब्द अणीयान् है; इसलिए शोक में व्यवहार (काम चलाने) के लिए वस्तुओं का संस्कारण (नाम या अभिधान) शब्द द्वारा हुआ।”^१ उन्होंने भाषा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में स्वतन्त्र रूप में कुछ भी नहीं लिखा है। हो सकता है, उन्हें यह आवश्यक नहीं लगा हो। इस विषय में वे किसी पूर्व कल्पना या धारणा को लिए हुए हों।

लौकिक जनों को पाश्वर्यिक व्यवहार चलाने के लिए कोई एक माध्यम चाहिए। सकेत भावि उसके विशेष प्रकार की नहीं हो सकते। तब मनुष्य विभिन्न वस्तुओं की भिन्न-भिन्न संज्ञाएँ करना चाहता है। एतदर्थ बहु शब्दों की निष्पत्ति करता है। शब्द द्वारा “संस्कारण” का जो कथम निरुक्तकार करते हैं, उससे यह स्पष्ट झलकता है कि उनकी भाषा किसी ईश्वर-कृत भाषा के अस्तित्व में नहीं थी। यदि कोई भाषा ईश्वर-कृत होती, तो उसमें विभिन्न वस्तुओं के अर्थ-कोशक शब्द होते ही। वैसे स्थिति में वस्तुओं के संस्कारण या उन्हें नाम देने की मानव की क्या आवश्यकता पड़ती? व्यवस्थित और ईश्वर कृत भाषा में किसी भी प्रकार की अपरिपूर्णता नहीं होती। वस्तुओं के नामकरण की तभी आवश्यकता पड़ती है, जब भाषा जैसा कोई प्रकार मानव को प्राप्त नहीं हो। यास्क का कथन इसी सन्दर्भ में प्रतीत होगा है।

भाषा के अनन्त अर्थ शब्द की उत्पत्ति के सम्बन्ध में यास्क जो मानव-कृतता की ओर इशारा करते हैं, यह उनका वस्तुतः बड़ा कानिफिकारी चिन्तन है। उनके उत्तरवर्ती महान् व्याकरण पाणिनि तक भाषा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में पुरातन बहमूल रूढ़ धारणा से आगे नहीं बढ़ सके, जब कि यास्क ने उनसे तीन शताब्दी पूर्व ही उपर्युक्त संकेत कर दिया था। इससे स्पष्ट है कि यास्क अपेक्षाकृत अधिक समीक्षक एवं अनुसन्धित्वात् भू थे।

यास्क के समस्त उस समय संस्कृत भाषा थी, जो देव-भाषा कहलाती थी। भाष भी कहलाती है। यास्क ने देव-भाषा की सिद्धि बड़े चमत्कारपूर्ण ढंग से की है। वे लिखते हैं : “मनुष्य वस्तुओं के लिए जो नाम का प्रयोग करते हैं, देवताओं के लिए भी वे वैसे ही हैं।”^२ तात्पर्य है, मनुष्य की भाषा की देवता भी उसी रूप में समझते हैं। इससे मानव-भाषा देव-भाषा भी है, ऐसा सिद्ध होता है। संस्कृत के लिए इसी कारण देव-भाषा शब्द व्यवहृत है, यहाँ यास्क का ऐसा अभिप्राय प्रतीत होता है।

बौद्ध भाष्यता :—बौद्ध धर्म का त्रिपिटक के रूप में सारा मूल ब्राह्मण भाषा में है, जो आगे चलकर पालि के नाम से प्रसिद्ध हुई। बौद्धों ने सिन्धु की परम्परा की प्रामाणिकता अबाधित है। सबसे पहले सिन्धु (सका) में ही विनय पिटक, सुत पिटक तथा अभिधम्म पिटक लिपिबद्ध किये गये। सिन्धु की परम्परा का अभिमत है कि सम्यक सम्मूह भगवान् तयागन ने अपना धर्मोपदेश मागधी (पालि) में किया। उनके अनुसार मागधी सत्तार की आदि भाषा है। आचार्य बुद्धघोष ने इस तथ्य का स्पष्ट शब्दों में उद्धोष करते हुए लिखा है “मागधी सभी सत्तो—बीषधारियों की मूल भाषा है।”^३

महावज्र के परिषद्विद्ध अंश चूलवत्त का भी इसी प्रकार का एक प्रसंग है। देवत स्वरि के आदेश से आचार्य बुद्धघोष नंका गये। वहाँ उन्होंने सिन्धु की अट्कपाखी का मागधी में अनुवाद किया। उसका उल्लेख करते हुए वहाँ कहा गया है : “सभी सिन्धु की अट्कपाखी मागधी भाषा में परिचित—अनुवित की गयी, जो (मागधी) समस्त प्राणी वर्ग की मूल भाषा है।”^४

मागधी या पार्था के सम्बन्ध में जो सिन्धु की परम्परा का विश्वास है, वंसा ही बर्मी परम्परा का भी विश्वास है। इतना ही नहीं, पालि त्रिपिटक में विश्वास रखने वाले प्रायः सभी बौद्ध धर्मानुयायी अपनी आत्मिक भाषा पालि या मागधी को सत्तार की मूल भाषा स्व कर करते हैं।

जैन भाष्यता :—जैन परम्परा का भी अपने धर्म-ग्रन्थों की भाषा के सम्बन्ध में ऐसा ही विश्वास है। जैनों के शास्त्रार्थ-मूलक समग्र आगम अर्द्ध-मागधी में हैं। उनकी भाष्यता है कि जैन आगम तीर्थंकर महावीर के मुख से निकले उपदेशों का सङ्ग्रह है,

१. धर्मोपस्थापन शब्देन सत्तारकण व्यवहारान्वीतोः । —विष्णुः, १,२

२. तेषां मनुष्यदेवताभिधानम् । —विष्णुः, १,२

३. भाषिकियाय सत्यसत्ताय मूलभाषा । —चिच्छिन्नाय

४. परिषतेति सम्पाति सीहसट्ठकभाषता ।

सत्येन मूलभाषाय भागधाय निरुधिया ॥

—चूलवत्त; परिच्छेद, १७

जो उनके प्रमुख शिष्यों—गणधरो द्वारा किया गया था। उनके अनुसार अर्द्ध-मागधी विश्व की आदि भाषा है। सुमकुटाग निर्गुमित पर रचित कृषि में उल्लेख है। “प्राकृत भाषा (अर्द्ध-मागधी) जोष के स्वाभाविक गुणों से निष्पन्न है।” यही (अर्द्ध-मागधी) देवताओं की भाषा है, ऐसा जैनो का विश्वास है। कहा गया है : “अर्द्ध-मागधी आर्य एवं सिद्ध वचन है, देवताओं की भाषा है।”^१

तीर्थंकर जब धर्म-देशना करते हैं, उनके समवसरण (बिराट् ओतु-परिवट्) में मनुष्यों देवताओं आदि के अतिरिक्त पशु-पक्षियों के उपस्थित रहने का भी उल्लेख है। तीर्थंकरों को देवना अर्द्धमागधी में होती है। उस (तीर्थंकर भाषित-भाषी) का यह अति-शय या वैशिष्ट्य होता है कि ओतु-मूत्र द्वारा ध्वन्यात्मक रूप में गृहीत होते ही यह उनकी अपनी भाषा के रूप में परिणत हो जाती है अर्थात् वे उसे अपनी भाषा में समझते हैं। उपस्थित तिसंब (पशु-पक्षी-मनुष्य) भी उस देवना को इसी (अपनी भाषा में परिणत) रूप में श्रवण करते हैं। एक प्रकार से यह भाषा केवल मानव-समुदाय तथा देव-मूत्र तक ही सीमित नहीं है, पशु-पक्षियों तक व्याप्त है।

प्राकृत-विद्वानों का अभिमत—जैन शास्त्रकारों या व्याख्याकारों ने ही नहीं, अपितु कतिपय उत्तरवर्ती जैन-अर्जन प्राकृत विद्वानों ने भी इस सम्बन्ध में इसी प्रकार के उच्चारण प्रकट किये हैं। ग्यारहवीं शताब्दी के सुप्रसिद्ध अलकार शास्त्री नभि साधु ने प्राकृत की व्याख्या करते हुए लिखा है। “प्राकृत व्याकरण आदि के सस्कार से निरपेक्ष समस्त जगत् के प्राणियों का सहज वचन-व्यापार - भाषा है।” “प्राकृत का अर्थ प्राक् कृत=पूर्व कृत अथवा आदि सृष्ट भाषा है। वह बालकों, महिलाओं आदि के लिए सहजतः बोध्यमय है और सब भाषाओं का मूल है।”^२

भोज-रचित सस्वती कण्ठाभरण के व्याख्याकार वाजड ने भी इसी प्रकार का उल्लेख किया है। उनके अनुसार प्राकृत समस्त जगत् के प्राणियों का स्वाभाविक वचन-व्यापार है, शब्दात्मकृत विशेष सस्कारयुक्त है तथा बच्चों, पालों व तारियों द्वारा सहज ही प्रयोग में लेने योग्य है। सभी भाषाओं का मूल कारण होने से वह उनकी प्रकृति है अर्थात् उन भाषाओं का यह (उसी प्रकार) मूल कारण है, जिस प्रकार प्रकृति जगत् का मूल कारण है।^३

प्रसिद्ध कवि बाणभट्ट ने गडहबहो काव्य में प्राकृत की विशेषताओं का उल्लेख करते हुए कहा है। “जैन जल-मदिया समुद्र में मिलती हैं और उसी से (वाष्प रूप में) निकलती हैं, उसी तरह भाषाएँ प्राकृत में ही प्रवेश पाती हैं और उसी से निकलती हैं।”^४

रोमान कैंथोलिक मतस्थता—ईसाई धर्म में भी भाषा के विषय में इसी प्रकार की मान्यता है। इस धर्म के दो सम्प्रदाय हैं—रोमन कैंथोलिक और प्रोटेस्टेंट। रोमन कैंथोलिक प्राचीन है। उनका सर्वमान्य ग्रन्थ ओल्ड टेस्टामेंट है, जो हिब्रू में लिखा गया है। उनके अनुसार परमात्मा ने सबसे पहले पूर्ण विकसित भाषा के रूप में इसे आदम और हव्वा को प्रदान किया। उनका विश्वास है कि विश्व की यह आदि भाषा है। सभी भाषाओं का यह उत्पन्न-स्रोत है। स्वर्ग के देव-गण इसी भाषा में सम्भाषण करते हैं।

हिब्रू से सभी भाषाओं का उद्गम सिद्ध करने के लिए ग्रीक, लैटिन आदि पाश्चात्य भाषाओं के ऐसे अनेक शब्द संकलित किये गये, जो उनसे मिलते-जुलते थे। इस प्रकार यूरोपीय भाषाओं के अनेक शब्दों की व्युत्पत्ति हिब्रू से सिद्ध किये जाने के भी प्रयास हुए। इसके लिये ध्वनि-साम्य, अर्थ-साम्य आदि की आधार बनाया गया। जो भी हो, तुलनात्मक अध्ययन का बीज रूप में एक क्रम तो बना, जो उत्तरवर्ती भाषा-शास्त्रीय व्यापक अध्ययन के लिए किसी रूप में सही, उत्साहजनक था।

इस्लाम का अभिमत—आदि भाषा के सम्बन्ध में इस्लाम का मतम्ब भी उपर्युक्त परम्पराओं से मिलता-जुलता है। इस्लाम के अनुयायियों के अनुसार कुरान, जो अरबी भाषा में है, खुदा का कलाम है।

मिल में भी प्राचीन काल से वहाँ के निवासियों का अपनी भाषा के सम्बन्ध में इसी प्रकार का विश्वास था। इस्लाम का प्रचार होने के अनन्तर मिल वासी अरबी की ईश्वर-दत्त आदि भाषा जानने लगे।

१. कीमस तापाधिपपुर्हि से वास्तवमापार।

२. धारिस वयनो सिद्ध देवान पदमागह वाणी।

३. सकलजगज्जगद्गता व्याकरणाभिमतानाहितस्कारः सहजा वचनव्यापारः प्रकृतिः, तत्र वचनं सर्वं वा प्राकृतम्। ... प्राक् कृत प्राक्क वाचनहितादितोक्त सकलभाषाभिस्त्वानुत्त वचनमुच्यते।

४. सकलभाषावर्षापाशपाशहृदयवर्षाणी निमित्तजननमन्मन्तुः कव्यवाचनीकतन्त्रिस्तस्कारः सहजा वचनव्यापारः समस्तैरभाषाभिस्तेषां मूलकारणत्वात् प्रकृतिः रिचयत्तिः तत्र यथा शब्द वा प्रकृतिः।

५. तदभाषा इय वाचावर्लित एतो व वेति वाचायो।

एति समुद् विष वेति साधराओ विषय वसाह ॥ २१ ॥

भाषा को लेकर पिछली शताब्दियों तक धर्म के क्षेत्र में मानव की कितनी अधिक बड़ धारणाएँ बनी रही, मिस्र की एक बटना से यह विशेष स्पष्ट होता है। टेसीफोन का आधिपत्य हुआ। संसार के सभी प्रमुख देशों में उसकी साम्यें बिछाई जाने लगी। मिस्र में भी टेसीफोन लगने की चर्चा आई। मिल्लसियन ने जब यह जाना कि सैकड़ों मील की दूरी से कहीं हुई बात उन्हीं मर्मों में सुनी जा सकेगी, तो उनको बड़ा आश्चर्य हुआ। मिस्र के मीलवियों ने इसका विरोध किया। उनका तर्क था कि इन्सान की आवाज इतनी दूर नहीं पहुँच सकती। यदि पहुँचती, तो वह इन्सान की आवाज नहीं, अपितु जैतान की आवाज होगी; अर्थात् इन्सान की बोली हुई बात को जैतान पकड़ेगा, आगे तक पहुँचायेगा।

जन-साधारण की मीलवियों के प्रति अदृष्ट नज़र थी। उन्होंने मीलवियों के कथन का समर्थन करते हुए कहा कि वे जैतान की आवाज नहीं सुनेंगे। उनके बहोटे टेसीफोन की आवाज़ें न बिछाई जायें। प्रशासन स्वस्थ था, कंसे करें? बहुत समझाया गया, पर वे नहीं माने। अन्त में वे एक सर्त पर मानने को सहज प्रस्तुत हुए। उन्होंने कहा, कुरान की आयतें बुरा की कहीं हुई हैं। मनुष्य उनको बोल सकता है। जैतान उनका उच्चारण नहीं कर सकता। यदि दूरवर्ती मनुष्य डारा बोली हुई कुरान की आयतें टेसीफोन से सुनी हों, तो उन्हें बिस्वास होगा कि वह जैतान की आवाज नहीं है, इन्सान की है। ऐसा ही किया गया। तदन्तर मिस्रवासियों ने टेसीफोन लगाता स्वीकार किया।

प्लेटो जैसे दार्शनिक और तत्त्व-वेत्ता का भी इस सम्बन्ध में यह अभिमत था कि जगत् में सभी वस्तुओं के जो नाम हैं वे प्राकृतिक-वस्तु हैं। सारांश यह है कि दूररे कृप में सही, प्लेटो ने भी भाषा की दैवी या प्राकृतिक देन माना, क्योंकि वस्तु और क्रिया के नामों की समन्वित सकलना ही भाषा है।

भाषा के उद्भव के सम्बन्ध में विभिन्न आस्थावादियों के मतव्यो से निज्जासा और अनुसन्धित-प्रधान लोगों की सन्तोष नहीं हुआ। इन पर अनेक कक्षाएँ उत्पन्न हुईं। सबका दावा अपनी-अपनी भाषा की प्राचीनता और ईश्वर या प्रकृति की देन बनाने का है। यदि भाषा ईश्वर-वस्तु या अजगज है, तो देश-काल के आचार पर बोझ-अवृत्त भेद हो सकता है, पर, ससार की भाषाओं में परस्पर जो अत्यन्त भिन्नता दृष्टिशोचर होती है, वह क्यों है? इस प्रकार के अन्य प्रश्न थे, जिनका समाधान नहीं हो पा रहा था।

मानव की मूल भाषा: कतिपय प्रयोग

अतिविश्वासी जन-समुदाय के मन पर विशेष प्रभाव पड़ा। वे मानने लगे, शिशु जन्म के साथ ही एक भाषा की लेकर आता है। पर, जिस प्रकार के देश, वातावरण, परिवार एवं समाज में वह बड़ा होता है, अनवरत सम्पर्क, साम्प्रदायिक और साहचर्य के कारण बड़ी की भाषा को जन्म-आर्गः ग्रहण करता जाता है। फलतः उसका संस्कार परिवर्तित हो जाता है और वह अपने देश में प्रचलित भाषा की सहज रूप में बोलने लगता है। स्वभावतः प्रातः भाषा उसके लिए अव्यक्त या बिस्मृत हो जाती है और वह जो कृतिम भाषा अपना लेता है, वह उसके लिए स्वाभाविक हो जाती है।

समय-समय पर उपयुक्त तथ्य के परीक्षण के लिए कुछ प्रयोग किये गये। ई० पू० पाचवीं शती के प्रसिद्ध लेखक हेरोडोटस के अनुसार मिस्र के राजा समिटिकोस (Psammitochos) ने इस सन्दर्भ में एक प्रयोग किया। जहाँ तक इतिहास का साक्ष्य है, भाषा के उद्भव के सम्बन्ध में किये गये प्रयोगों में यह पहला प्रयोग था। स्वाभाविक भाषा या आदि भाषा के रहस्योद्घाटन के साध-साध इससे प्राचीन या आदिम मानव-जाति का भेद खलने की भी आशा थी। इस प्रकार साँचा गया कि बच्चे स्वाभाविक रूप में जो भाषा बोलने लगेंगे, वही विश्व की सबसे प्राचीन मूल भाषा सिद्ध होगी और जिन लोगों की, जिस जाति के लोगों की वह भाषा होगी, निश्चित ही वह विश्व की आदिम जाति मानी जायेगी।

परीक्षण इस प्रकार हुआ। दो नवजात बच्चों को लिया गया। उनके पास जाने-जाने वाली को कठोर आदेश था कि बहो वे कुछ न बोलें। उन शिशुओं के परिचारक को भी कड़ा आदेश था कि वह उनके खाने-पीने की व्यवस्था और देखभाल करता रहे, पर, मूँह से कभी एक शब्द भी न बोलें। कम चलता रहा। बच्चे बड़े होते गये। उन्हें कुछ भी बोलना नहीं आया। उनके मूँह से केवल एक शब्द सुना गया—'बेकोस' (Bekos)। यह शब्द कीजियन भाषा का है। इसका अर्थ 'रोटी' होता है। उन बच्चों के खान-पान की व्यवस्था करने वाला नौकर फिजियन था ऐसा माना गया कि कभी रोटी देते समय मूल से नौकर के मूँह से 'बेकोस' शब्द निकल गया हो, जिसको बच्चों ने पकड़ लिया हो।

बारहवीं शताब्दी में इसी प्रकार का प्रयोग फ्रेडरिक द्वितीय ने किया, पर, अपेक्षित परिणाम नहीं निकला। उसके अनन्तर पन्द्रहवीं शताब्दी में स्कॉटलैंड के राजा जेम्स चतुर्थ ने भी इसी तरह का प्रयोग किया, पर, कुछ सिद्ध नहीं हो पाया। भारत में सोलहवीं

शाताब्दी में बावसाहू बरकर ने भी परीक्षण किया। जिसके सावधानी बरती गई। बड़ी उत्सुकता से परिणाम की प्रतीक्षा रही। अन्त में यह देखकर सब चकित थे कि सभी बच्चे मृक रह गये। एक भी शब्द बोलना उन्हें नहीं आया।

प्रयोगों से स्पष्ट है कि संसार में कोई भी भाषा ईश्वर-कृत नहीं है और न जन्म ने कोई किसी भाषा को सीखे हुए आता है। यह मान्यता भ्रष्टा और विश्वास का अतिरेक है। महत्त्व की एक बात और है। यदि भाषा स्वाभाविक या ईश्वरीय बन होती, तो वह आदि काल से ही परिपूर्ण रूप में विकसित होती। पर, भाषा का अब तक का इतिहास साक्षी है कि शाताब्दियों की अवधि में धिन्-धिन् भाषाओं के रूप क्या-से-क्या हो गये हैं। उनमें उत्तरोत्तर विकास होता गया है, जो किसी एक भाषा के शाताब्दियों पूर्व के रूप और वर्तमान रूप को तुलना से स्पष्ट आत हो सकता है। इस दृष्टि से विद्वानों ने बहुत अनुसन्धान किया है, जिसके परिणाम विकास की मृदुला और प्रवाह का प्रत्यक्ष इतिहास है।

आठारहवीं शती में श्री जे० जी० हर्बर नामक विद्वान् हुए। उन्होंने सन् १७७२ में भाषा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में शाधपूर्ण निबन्ध लिखा। भाषा की दैवी उत्पत्ति के बारे में उन्होंने उसमें समीक्षात्मक दृष्टि से विचार किया और उसे युक्ति एवं तर्कपूर्वक अमान्य ठहराया। पर, स्वयं उन्होंने भाषा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में किसी ठोस सिद्धान्त की स्थापना नहीं की। दैवी सिद्धान्त का उन्होंने खण्डन तो किया, पर साथ ही यह भी कहा कि भाषा मनुष्य-कृत नहीं है। मनुष्य को उसकी आवश्यकता थी, स्वभावतः उसका विकास होता गया।

अज्ञात की ज्ञात करना प्रज्ञा का स्वाभाव है। भाषा के उद्भव के सम्बन्ध में दैवी उत्पत्ति का सिद्धान्त प्रज्ञाशील मानव को समाधान नहीं दे सका। मानव से दृष्टि और अनुमान के आधार पर तब समाधान ढूँढ़ निकालने का प्रयत्न किया। यही ज्ञान के विकास का क्रम है। अपने प्रयत्न में कौन कितना सफल हो सका, यह समीक्षा और विश्लेषण का विषय है, पर, इसना अवश्य कहा जा सकता है कि वे प्रयत्न जिज्ञासा की ओर आये बढ़ने बालों के लिए बड़े प्रेरक सिद्ध हुए। संजोप में यही कहा जा सकता है कि भाषा के उद्भव के सम्बन्ध में अग्रिकाशन कल्पनाओं के आधार पर समाधान ढूँढ़े जाते रहे हैं, क्योंकि दूसरा कोई ठोस आधार नहीं था।

भाषा का उद्भव - मूलभूत सिद्धान्त

निर्णय सिद्धान्त — एक मत है, जब भाषा नहीं थी, तो लोग परस्पर में हाथ आदि के संकेतों से किसी तरह अपना काम चलाते थे। पर, इससे उनको सतोष नहीं था। उत्तरोत्तर जीवन विकास पाता जा रहा था। साधन-सामग्री में विविधता और बहुलता आ रही थी। विकासमान परिस्थिति मन में अनेक प्रकार के नये-नये भावों की उत्पन्न करती थी। पर इन सब के लिए अनिवार्य के हेतु मानव के पास कुछ था नहीं। सबके लिए इसकी बड़ी खिन्नता थी। सब एकत्र हुए। अनिवार्य के लिए कोई साधन ढूँढ़ना था। विभिन्न वस्तुओं, क्रियाओं आदि के प्रतीक का संकेत के रूप में कुछ ध्वनियाँ या शब्द निश्चित किये। उनके सहारे वे अपना काम चलाते लगे। शब्दों का जो प्रयोग-क्रम चल पड़ा, उसने और नये-नये शब्द गढ़ने तथा व्यवहार में लाने की ओर मानव को उद्यमशील रखा। भाषा विज्ञान में इसे 'निर्णय सिद्धांत' कहा जाता है। प्रो० कसो इसके मुख्य समर्थक थे। इसे प्रतीकवाद, संकेतवाद या स्वीकारमात्र भी कहते हैं, क्योंकि इसमें शब्दों का प्रतीक या संकेत के रूप में स्वीकार हुआ।

कल्पना सुन्दर है, पर, युक्तियुक्त नहीं है। यदि कोई भाषा नहीं थी, तो सबसे पहले यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वे एकत्र ही कैसे हुए? एकत्र होने के लिए भी तो कुछ कहना समझना पड़ता है। बिना भाषा के कहने की बात कैसे बनी? एकत्र हो भी जाएँ, तो विचार-विनिमय कैसे होता? विचार-विनिमय से ही किसी निर्णय पर पहुँचा जाता है। विभिन्न वस्तुओं और क्रियाओं के लिए संकेत या ध्वनियों का स्वीकार या निर्णय भी बिना भाषा के सम्भव कैसे होता? इस कोटि का विचारविमर्श भाषा के बिना केवल संकेतों से सम्भव नहीं था।

दूसरा महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह है कि यदि वे एकत्र हो सके, ध्वनियों या शब्दों के रूप में नामों का नियम कर लें, तो उनके पास, चाहे अपूर्ण, अधिकतम या टूटी-फूटी ही सही, कोई भाषा अवश्य ही होगी। उसके समय में यह सब सम्भव नहीं था। यदि किसी भी प्रकार की भाषा का होना मान लें, तो फिर नामों की खोज के लिए एकत्र होने की आवश्यकता नहीं रहती। उसी अपूर्ण भाषा को 'पूर्ण' या विकसित बनाया जा सकता था।

धातु सिद्धान्त — भाषा के उद्भव के सम्बन्ध में एक और विचार आया, जो बड़ा कुतूहल-जनक है। वह भाषा-विज्ञान में 'धातु-सिद्धान्त' के नाम से प्रसिद्ध है। इसके अनुसार सत्तार में जितनी भी वस्तुएँ हैं, उनको अपनी अपनी ध्वनियाँ हैं। उदाहरणार्थ

यदि एक कांसी की वाली पर बंसे से चारों तो क्षण-क्षण की ध्वनि होगी। पीतल की वाली पर मारने से जो ध्वनि होगी, वह कांसी की वाली से भिन्न प्रकार का होगी। मोहों के टीन पर या सलुक पर मारने से ध्वनि का दूसरा रूप होगा। इसी प्रकार कागज, काठ, काँच, कपड़ा, चमड़ा, पत्थर आदि भिन्न-भिन्न वस्तुओं से भिन्न-भिन्न ध्वनियाँ मिलेंगी। ऐसा क्यों होता है? यह ध्वन्यात्मक भिन्नता क्यों है? उपर्युक्त सिद्धान्त के अनुसार ससार के प्रत्येक पदार्थ की अपनी एक स्वाभाविक ध्वनि है, जो सम्पर्क, संघर्ष, टक्कर या आघात से स्फुटित होती है। इतना ही नहीं, इस सिद्धान्त के पुरस्कर्ताओं ने यहाँ तक माना कि प्रत्येक मनुष्य में एक विशेष प्रकार की स्वाभाविक ध्वनि है। वह जब जिन वस्तुओं के सम्पर्क में आता है, दूसरे शब्दों में उनसे टकराता है या संस्पृष्ट होता है, तब सहाया सम्मुखीन या संस्पृष्ट वस्तुओं के अनुरूप उसके मुँह से भिन्न-भिन्न ध्वनियाँ निकलती हैं। इस प्रकार समय-समय पर मानव के मुँह से जो ध्वनियाँ प्रस्फुटित हुईं, वे मूल धातुएँ थीं। प्रारम्भ में वे धातुएँ सध्या में बहुत अधिक थीं। पर, सब सुरक्षित नहीं रह पाईं। कर्नै-बार्ने: कुछ होती गईं। उनमें बहुत सी परस्पर पर्यायवाची थीं। बहुतसक्य में योग्यतमत्वशेष (Survival of the fittest) के अनुसार कुछ ही विद्यमान रह पाते हैं। इस प्रकार लगभग चारमी-पाचसी धातुएँ बच गईं। उन्हीं से किमा, सहा आदि सध्या निष्पन्न हुए और भाषा कि निर्मित हुई। इस विचारधारा के उद्भावक और पोषक मानते थे कि धातुओं की ध्वनि और तत्त्वम्य अर्थ में एक रहस्यात्मक सम्बन्ध (Mystic Harmony) है। रहस्यात्मक कहने से सम्भवत: यह तात्पर्य रहा हो कि वह अनुमेय और अनु-मान्य है, विरक्ष्य नहीं।

उपर्युक्त शक्ति के सम्बन्ध में इस मत के समर्थकों का यह भी मानना था कि मानव में पुरातन समय में जो ध्वन्यात्मक अभिव्यञ्जना की शक्ति थी, उत्तरवर्ती काल में यथावत् रूप में विद्यमान नहीं रह सकी, क्योंकि भाषा के निर्मित हो जाने के अनन्तर वह अपेक्षित नहीं रही; अतः व्यवहार का उपयोग का विषय न रहने से वह कमश विलुप्त और विलुप्त होती गयी। आज के मानव में वह शक्ति किसी भी रूप में नहीं रह पायी है।

प्रो० हेस, स्टाइन्हाल और मैक्समूलर — जर्मन प्रो० हेस ने पहले पहल इस सिद्धान्त का उद्घाटन किया था। प्रो० हेस ने लिखित रूप में इसे प्रकट नहीं किया। अपने किसी भाषण में उन्होंने इसकी चर्चा की थी। इसके बाद डा० स्टाइन्हाल ने इसे व्यवस्थित रूप में लेख बद्ध किया और विद्वानों के समक्ष रखा। स्टाइन्हाल भाषा विज्ञान और व्याकरण के तो विशेषज्ञ थे ही, तर्कशास्त्र और मनोविज्ञान के भी प्रौढ़ विद्वान् थे। भाषा विज्ञान के क्षेत्र में वे पहले विद्वान् थे, जिनका मत था कि मनोविज्ञान का सहाय्य लिए बिना भाषा का वैज्ञानिक अध्ययन नहीं हो सकता। उन्होंने अपनी एक पुस्तक में व्याकरण, तर्कशास्त्र और मनोविज्ञान के पारस्परिक सम्बन्धों का विवेक किया। भाषा के मनोवैज्ञानिक पक्ष पर उन्होंने और भी कई पुस्तकें लिखीं।

प्रो० मैक्समूलर ने भी इसी सिद्धान्त पर चर्चा की। वे संस्कृत के और विशेषत: वेदों के बहुत बड़े विद्वान् थे। उनका मुख्य विषय साहित्य एवं वर्णन था। पर भाषा-विज्ञान पर भी उन्होंने कार्य किया। वे भारतीय विद्वानों के पक्षधर थे। भारत की संस्कृति, साहित्य, तत्त्वज्ञान तथा भाषा की प्रकृष्टता से ससार को अवगत कराने में उनका नाम सर्वाग्रही है। उनकी विवेचन शैली अत्यन्त रोचक थी। सन् १८६१ में भाषा-विज्ञान पर उन्होंने कुछ भाषण दिये। भाषा-विज्ञान जैसे शुद्ध और नगर विषय को उन्होंने इतने मनोरंजक और सुन्दर प्रकार से व्याख्यात किया कि अध्ययनशील व्यक्ति इस ओर आकृष्ट हो उठे। तब से पूर्व भाषा-विज्ञान केवल विद्वानों तक सीमित था। सामान्य लोग इसमें सर्वथा अपरिचित थे। इसका श्रेय प्रो० मैक्समूलर को है कि उनके कारण इस ओर जन-साधारण की रुचि जागृत हुई।

प्रारम्भ में प्रो० मैक्समूलर को धातु-सिद्धान्त समीचीन जथा और उन्होंने अपनी पुस्तकों में इसकी चर्चा भी की, पर, बाद में अधिक गहराई में उतरने पर विस्वास नहीं रहा और उन्होंने इसे निरर्थक कहकर अवस्थाकार कर दिया। ऐसा लगता है, भाषा के उद्भव के सम्बन्ध में तब तक कोई सिद्धान्त जम नहीं पाया था। उपर्युक्त सिद्धान्त एक नये विचार के रूप में विद्वानों के सामने आया, इसलिए सम्भवत: बहुत गहराई में उतर कर सहा उन्होंने इसका औचित्य मान लिया, पर, वह मान्यता स्थायी रूप से टिक नहीं पाई।

सुरमाता से विचार करें, तो यह कल्पना दृढ्य में विचरण करती हुई सी प्रतीत होती है। कल्पना अविनय चिन्तन की स्फुरण है, पर, यहा कवितामूलक कल्पना नहीं है। उसके पीछे ठोस आधार चाहिए। भाषा का विकास वैज्ञानिक पृष्ठभूमि पर आधारित है। क्या था, कैसे था, कैसे हुआ, किंसा है, भाषा के सम्बन्ध में इन सबका समाधान होना चाहिए। कविता में ऐसा नहीं होता, जैसा कि विख्यात काव्याशास्त्री अरस्तू ने त्रासदी (Tragedy) और कामेदी (Comedy) के प्रसंग में सलाया कि जो नहीं हैं, कल्पना या अनुकृति द्वारा उसको उपरिष्ठ करना काव्य है; अतः काव्य की सृष्टि जागतिक धर्माथ में परे होती है। पर, भाषा-विज्ञान में ऐसा नहीं होता। धातुओं की कल्पना के माध्यम से भाषा के उद्भव का सिद्धान्त संगठन नहीं लगता।

धातुओं के सम्बन्ध में कुछ और कथनीय है। शब्द जिनसे भाषा निष्पन्न होती है, केवल धातुओं से मिलित नहीं होते। उप-सर्ग, प्रत्यय आदि भी अपेक्षा रहती हैं, जिनकी इस भिन्नता से कोई चर्चा नहीं है। भारोपीय, सामी आदि भाषा-परिवारों में तो धातुओं का बोध होता है, पर, अनेक ऐसे भाषा-परिवार भी हैं, जिनमें धातुओं का पता ही नहीं चलता। यदि 'धातुवाद' के सिद्धान्त को स्वीकार भी कर लिया जाये, तो विषय की अनेक भाषाओं की उत्पत्ति की समस्या क्यों-की-स्थों बनी रहेगी।

धातुओं की भाष्यता के सम्बन्ध में एक बात और बड़े महत्व की है। जिन भाषाओं में धातुएं हैं, उन भाषाओं के विकसित होने के बहुत समय बाद धातुओं की खोज हुई। वे स्वाभाविक नहीं हैं, कृत्रिम हैं। व्याकरण तथा भाषा-विज्ञान के पण्डितों के प्रमुख्यमान भाषा के वषटन को व्यरचित रूप देने के सम्बन्ध में धातु, प्रत्यय, उपसर्ग आदि द्वारा शब्द बनाने का क्रम स्वीकार किया। यह प्रचलित भाषा की परिभाषित और परिष्कृत रूप में प्रतिपादन करने का विधि-क्रम कहा जा सकता है, जो वैचारिकों और भाषा-वैज्ञानिकों में मुख्य तथा गम्भीर अनुमीलन के अनन्तर उपस्थापित किया। प्रो० मैक्समूलर जैसे प्रौढ़ विद्वान् ने इस सिद्धान्त को एक बार स्वीकार करके भी फिर अस्वीकार कर दिया। उसके पीछे इन्हीं तरह की कारण-सामग्री थी, जो भाषा की उत्पत्ति के प्रसंग में कोई ठोस पृष्ठ-भूमि प्रस्तुत नहीं करती थी।

वाक्य द्वारा आख्यात-चर्चा :—शब्दों की धातुओं से निष्पत्ति के सम्बन्ध में वाक्य ने निश्चय से चर्चा करते हुए कहा—“नाम (शब्द) आख्यात—क्रिया (धातु) से उत्पन्न हुए हैं,” यह निश्चित-वाक्य है। वैचारिक शाकटायन भी ऐसा ही मानते हैं। आचार्य गार्ग्य तथा अन्य कतिपय वैचारिक नहीं मानते कि सभी शब्द धातुओं से बने हैं। उनकी युक्तियाँ हैं, जिस शब्द में स्वर, धातु, प्रत्यय, लोप, आगम आदि संस्कार-सगत हों, दूसरे शब्दों में व्याकरण-शास्त्र की प्रक्रिया के अनुसार हो, वे शब्द आख्यात या धातु-निष्पन्न हैं। पर, जहाँ ऐसी सगति नहीं होती, वे शब्द सज्ञा-वाची हैं, कुछ ही, वीथिक नहीं, जैसे—गो, अश्व, पुरुष, हस्ती।

“सभी शब्द यदि धातु-निष्पन्न हो, तो जो वस्तु (प्राणी) जो कर्म करे, वंसा (कर्म) करने वाली सभी वस्तुएं उसी नाम से अभिहित होनी चाहिए। जो कोई भी अश्व (मान) का अमान-व्यापन करे, भीषता से डोहते हुए मार्ग को पार करे, वे सब 'अश्व' कहे जाने चाहिए। जो कोई भी तर्वन करे, भूमि, वे तुण कहे जाने चाहिए। पर, ऐसा नहीं होता। एक बाधा यह आती है, जो वस्तु जिसकी क्रियाओं में सम्प्रयुक्त होती है, उन सभी क्रियाओं के अनुसार उस (एक ही) वस्तु के उतने ही नाम होने चाहिए, जैसे—स्मृणा (मकान का सम्भ्रमा) ब्रह्मणा (छेद में सोने वाला—सम्भे को छेद में लगाया जाता है) भी कहा जाये, किन्तु ऐसा नहीं होता।

एक और कठिनाई है, यदि सभी शब्द धातु-निष्पन्न होते, तो जो शब्द जिस रूप में व्याकरण के नियमानुसार तत्त्व-बोधक धातु से निष्पन्न होते, उसी रूप में उन्हें पुकारा जाता, जिससे अर्थ-प्रतीति में सुविधा रहती। इसके अनुसार पुरुष पुरिषाम कहा जाता, अश्व अष्टा कहा जाता और तुण तर्वन कहा जाता। ऐसा भी नहीं कहा जाता है।

अर्थ-विशेष में किसी शब्द के सिद्ध या व्यवहृत हो जाने के अनन्तर उसकी व्युत्पत्ति का विचार चलता है, अनुक्त शब्द किसी धातु से बना। ऐसा नहीं होता, ता प्रयोग या व्यवहार से पूर्व भी उसका निर्वचन कर लिया जाना चाहिए था। पृथिवी शब्द का उच्चारण में। प्रयत्नात् अर्थात् फैलाये जाने से पृथिवी नामकरण हुआ। इस व्युत्पत्ति पर कई प्रकार की कंफए उठती हैं। इस (पृथिवी) को किसने फैलाया? उसका आधार क्या रहा अर्थात् कहा टिक कर फैलाया। पृथ्वी ही सबका आधार है। जिसे जो पुरुष फैलाये, उसे अपने लिए कोई आधार चाहिए। सभी उससे यह हो सकता है। इससे स्पष्ट है कि शब्दों का व्यवहार देखने पर मानव व्युत्पत्ति साधने का यत्न करना है और सभी व्युत्पत्तियाँ निष्पादक धातु के अर्थ की शब्द के व्यवहृत या प्रचलित अर्थ में सगति सिद्ध नहीं करती।

शाकटायन किसी शब्द के अर्थ के अन्तिम—अनुगत न होने पर तथा उस (शब्द) की सघटना से सगत धातु से सम्बन्ध न होने पर उस शब्द की व्युत्पत्ति किसी-न-किसी प्रकार से साधने के प्रयत्न में अनेक पदों से उस (शब्द) के बशों का सचयन कर उसे बनाते हैं। जैसे—‘सत्य’ शब्द का निर्माण करने में ‘इय’ (गत्यर्थक) धातु के प्रेरणाधक (पिञ्जत) रूप आधक के यकार को अन्त में रखा, अस् (होना) धातु के पिञ्जत-रहित मूल रूप सत् को प्रारम्भ में रखा, इस प्रकार जोड़-तोड़ करने से ‘सत्य’ शब्द निष्पन्न हुआ। यह सहजता नहीं है।

क्रिया का अस्तित्व या प्रवृत्ति द्रव्यपूर्वक है अर्थात् द्रव्य क्रिया से पूर्व होता है। द्रव्य के स्पन्दन आन्दोलन या हलन-चलन की अभिव्यंजना के हेतु क्रिया अस्तित्व से आता है। ऐसी स्थिति के बाद वे होने वाली क्रिया के आधार पर पहले होने वाले द्रव्य का नाम नहीं दिया जा सकता। यहाँ ‘अश्व’ का उदाहरण से सकते हैं। व्युत्पत्ति के अनुसार शीघ्र चोड़ने के कारण एक प्राणी विशेष ‘अश्व’ शब्द से संज्ञित होता, ता यह संज्ञा उसकी (शीघ्र चोड़ना रूप) क्रिया के देखने के बाद उसे दी जाती, पर, वस्तु-स्थिति इससे सर्वथा भिन्न है। अश्वविषय प्राणी के उत्पन्न होते ही, जब वह चलने में भी अग्रम होता है, यह संज्ञा उसे प्राप्त है। ऐसी स्थिति में उसकी व्युत्पत्ति की संगति घटित नहीं होती।

भाषों की निष्पत्ति कसत: भाषा की संरचना में वातु-सिद्धान्त का कितना योग है, इस पर यह सहस्राब्दियों पूर्व के तर्क-वितर्क का एक उदाहरण है। इससे जहाँ एक ओर भारत के मनीषियों के आनीचान्तरिक चिन्तन का परिचय मिलता है, वहाँ दूसरी ओर भाषा और शब्द जैसे विषयों में, जिनकी गहराई में जाने में लोग विशेष रुचि नहीं लेते, उनके सतत्पर्यायी अवगाहन का एक स्पृहीय उद्योग दृष्टिगोचर होता है।

यद्यपि शास्त्रकार्य की इन युक्तियों से परास्त नहीं हुए। उन्होंने अपने समाधान प्रस्तुत कर अपनी ओर से आख्यात (घातु), सिद्धान्त की स्थापना का पूरा प्रयत्न किया, जिसका उल्लेख यहाँ अपेक्षित नहीं है, पर, गार्व्य के तर्क प्रभाव-मूल्य नहीं हों सके। सहस्राब्दियों के बाद आज भी जब घातु-सिद्धान्त की समीक्षा और आलोचना की जाती है, तो गार्व्य के तर्क अनेक दुर्ग को तरह सम्मुख खड़े दिखाई देते हैं। प्राकृत और पालि के सन्धर्म में किये जा रहे भाषा-वैज्ञानिक विवेचन के क्रम में गार्व्य की युक्तियों द्वारा सहस्रों वर्ष पूर्व की एक विचार-सरणी से अवगत हो सके, इस प्रयोजन से कम प्रासंगिक होते हुए भी इस विषय को यहाँ उपस्थित किया गया है। भाषा की उत्पत्ति में जो मत, बाह्य धोड़े हो सही, कार्यकर हुए, उनका संक्षेप में समीक्षात्मक विवेचन प्रस्तुत प्रसंग के लिए उपयोगी होगा।

अनुकरण सिद्धान्त :—भाषा की उत्पत्ति किसी एक कारण या आधार से नहीं हुई है। उसका निर्माण कई प्रकार के आधारों की भूमि पर टिका है। उनमें एक सिद्धान्त 'अनुकरण' का है। पशु-पक्षी मनुष्य के निकट के साथी हैं। उनकी अपनी-अपनी बोली है, जो परस्पर एक-दूसरे से भिन्न है। पशु या पक्षी जब प्रसन्न मुद्रा में होते हैं, तब जो आवाज करते हैं, वह सम्भवतः उस आवाज से भिन्न होती है, जो वे बुद्ध, रोड़ा या अवसाद में करते हैं। अन्य भी अनेक प्राण हो सकते हैं, जिनमें बहुत स्पष्ट न बहो, पशु-पक्षियों की बोली में कुछ-न-कुछ भिन्नता सम्भावित है। एक प्रकार से इसे पशु-पक्षियों की भाषा कहा जा सकता है। भाषा-विहीन मनुष्य ने पशु-पक्षियों को बोलते हुए सुना। उनकी ध्वनि को पकड़ा। जिस पशु या पक्षी से जो ध्वनि आई, उसने उसका व उसकी बोली का वंसा नाम दे दिया। उसके आधार पर उससे मिलती-जुलती और भी ध्वनिया या शब्द आविष्कृत किये, जो उसके अपने जीवन की हलचल या प्रवृत्ति से जुड़े हुए थे। उदाहरणार्थ, मानव ने जब बिल्ली को बोलते सुना, तो 'म्याऊँ' शब्द उसकी पकड़ में आया। उसने 'म्याऊँ' शब्द को बिल्ली को बोली में संकेतित कर लिया और बिल्ली के लिए भी वह इसका प्रयोग करने लगा। हिन्दी में इस शब्द का इसी रूप में प्रचलन है। 'म्याऊँ' का मुह कौन पकड़े' इत्यादि प्रयोग इसके माखी हैं। चीन में भाषा में म्याऊँ के स्थान पर 'मिआऊँ' प्रयुक्त होता है। किसी भाषा में बिल्ली के लिए 'म्याऊँ' का व्यवहार होता है। अन्य भी कई भाषाओं में कुछ परिवर्तित उच्चारण के साथ इसके प्रयोग सम्भावित है। काक, वृष, मेमें (भेड़ की बोली), बेबे (बकरी की बोली), हिलहिलाता (घोड़े की बोली), दहाड़ना (सिंह की आवाज), फड़फड़ाना (पक्षी की आवाज) फी-फी (हीरु को आवाज) आदि इसी प्रकार के शब्द हैं। 'मेमें' से मिमियाना, 'बेबे' से बिबियाना आदि क्रियापद निष्पन्न कर लिये गये। देहाती बच्चा मोटर को 'पोपो', मोटर साइकिल को 'फटफटिया' कहते सुने जाते हैं। घोपू भी इसी प्रकार का उदाहरण है, जिसका आधार ध्वनि ही है। अंग्रेजी का Cuckoo शब्द इसी प्रकार का है। निरुत्तरकार यास्क ने 'काक' की व्याख्या में काक इति सम्बन्धानुक्रुति (अर्थात् जो का-गा करता है, वह काक है), जो उल्लेख किया है, वह इसी तथ्य को समायित करता है। इस सन्धर्म में संस्कृत के अप्राकृत शब्द विशेष विमर्शनीय हैं। ऐसा अनुमान किया जा सकता है, सम्भवतः ये अथवा इनमें से अधिकशाब्द शब्द ध्वनि या आवाज के आधार पर बने हैं। वृक, बज्र, बजरीट, कक, वृक, कुकुट्ट, षटका, रिक, काक, कौक, कोक, कुरुर, कीरी, झिलका, झोका, मयूर, केकी, भृगु।

१. तत्र नामान्यासात्तानीति आकटायनो नैकसमवयवः । न सर्वनीति गार्व्यो वैवाकरमाशम्बेति ।

तस्यैव स्वतन्त्रादौ सन्धीं प्रादेशिकेन गुणेनाभिव्यक्तिरित्याह । संविद्यामि तामि, बाध कीरवः पुष्पो हस्तीति ।

अथ चेत् सर्वान्यासात्तानीति नामानि स्युर्मेः कश्चनतकम् कुर्यात्सर्वं तस्यैव तत्वावलीरुत् । यः कस्याप्यामनमवलीरुत् । स कश्चीनः स्वात्तु सत्तिचित्तुत्वापुन तत् ।

अथपि केसरीयाभावात्तानीति नामानि स्युर्मेः सत्तिचित्तुत्वावलीरुत् । सत्तुत्वेन तावत्पुनो नामदेव प्रसिद्धः स्यात् । तस्यैव सत्त्वा, द्रव्यवाचावलीरुत् सत्त्वात् ।

अथपि न एवाभ्यावाक्यामनमनिकः स्वकारो वा वापि प्रतीतामिति स्युर्मेः तत्वावलीरुत् । वृष वृषिभ दत्तावलीरुत्, सन्धेयव, सन्धेयमिति स्युर्मे ।

अथपि निष्पन्नैः सत्तिचित्तुत्वावलीरुत् । प्रथमापुनिसिद्धाह । क एवाप्रथमसिद्धिकात्तानीति ।

अथान्वितेभ्यं प्रादेशिके विकारे वदेमः पक्षेराश्विचकार आकटायनः एते कारितं चकारावलीरुत् । वृष वृषिभ दत्तावलीरुत्, सन्धेयव, सन्धेयमिति ।

अथपि सत्त्वर्षी भाव इत्याह । अथसत्त्वर्षी भावात्तुर्मेः सत्त्वर्षी गोपचर इति ।

—निष्कर्षः वा ५

कुछ भाषा-वैज्ञानिकों द्वारा इस सिद्धान्त का विरोध हुआ। उनका कहना था कि उपर्युक्त शब्दों का आधार ध्वनियों का अनुकरण होता, तो संसार की सभी भाषाओं में इनके बोलत शब्द एक जैसे होते; क्योंकि किसी देश-विशेष के पशुओं या पक्षियों की ध्वनि में अन्तर नहीं देखा जाता। तब उन (ध्वनियों) को अनुकृति पर बने शब्दों में भेद नहीं होना चाहिए। स्थिति इसके विपरीत है। भिन्न-भिन्न भाषाओं में उपर्युक्त ध्वनियों के आधार पर बने शब्दों में कुछ-न-कुछ भिन्नता है। पर, कुछ गहराई में उतरने पर यह विरोध बर्थाय नहीं लगता। ध्वनियों के अनुकरण में सर्वथा समानता होना कदापि सम्भव नहीं है। देश व जल-वायु का वागिन्प्रिय पर प्रभाव पड़ता है। इससे उच्चारण में भिन्नता आना स्वाभाविक है। ध्वनियों का भी अनुकरण सब सर्वथा एक रूप में कर सकें, यह अस्वाभाविक है। दूसरी बात यह है, अनुकरण अपने आप में कभी पूर्ण नहीं होता; इसलिए न यह सम्भव है और न आवश्यक ही कि निर्भीयमान शब्द ध्वनि के सर्वथा अनुगत हो। ध्वनि का जिसके द्वारा जितना साध्य होता है, उतना अपथा थोड़ा बहुत अनुकरण रहता है। शब्द-निर्माण में ध्वनि का आधार स्थिति के अनुरूप एक सीमा विशेष तक है, सम्पूर्ण नहीं। भाषा-विज्ञानविद् स्वीट का भी कहना था कि ध्वनियों के अनुकरण पर बनने वाले शब्द ध्वनि के सर्वथा अनुरूप हो, यह आवश्यक नहीं है।

प्रो० मैक्स मूलर को यह सिद्धान्त बड़ा अटपटा लगा। उन्होंने इस पर व्यंग्य करते हुए इसे Bow-Wow Theory के नाम से सम्बोधित किया। अंग्रेजी में Bow-Wow कुत्ते की आवाज को कहते हैं। कुत्ते के पिल्ले को भी अंग्रेज इसी नाम से पुकारते हैं। 'पापुवा' के पूर्वोत्तरी किनारे पर जो भाषा बोली जाती है, उसमें भी ध्वनि के आधार पर कुत्ते को Bow-Wow कहा जाता है। प्रो० मैक्स मूलर ने पापुवा की तटीय भाषा के इस शब्द के आधार पर उच्च परिहास किया, पर, यह बँसी निष्प्रयोग्य बात नहीं है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि विषय की अधिकांश भाषाओं में अनेक शब्द ऐसे हैं, जो उक्त प्रकार की ध्वनियों के आधार पर बने हैं। जो भाषा-वैज्ञानिक केवल ध्वनियों को अनुकृति पर बने शब्दों से ही समग्र भाषा को निष्पत्ति मानते हैं, वह तथ्यपूर्ण नहीं है। ध्वनि-निष्पन्न शब्दों के अतिरिक्त अनेक शब्द ऐसे हैं जिनका ध्वनि से कोई सम्बन्ध नहीं है। ध्वनि-निष्पन्न शब्दों से वे कई गुने अधिक हैं। साथ-ही-साथ यह भी ज्ञातव्य है कि कुछ भाषाएँ ऐसी भी हैं, जिनमें ध्वनि-निष्पन्न शब्दों का सर्वथा अभाव है, जैसे उत्तरी अमेरिका की अथबस्कन भाषा।

अनुकरण-सिद्धान्त :— 'अनुकरण-सिद्धान्त' के समकाल 'अनुरणन-सिद्धान्त' के नाम से एक अन्य विचारधारा की बर्था भाषा-विज्ञान में और आनी है। पानी, धातु, काष्ठ, पेट के पत्त आदि वनस्पति-जगत, धातु-जगत् और निर्जीव पदार्थों के संस्पर्श, सघर्ष, टक्कर, पतन आदि से जो ध्वनि निकलती है, उसके अनुकरण पर जो शब्द बनते हैं, उन्हें अनुरणन-निरपन्न शब्द कहा जाता है। अनुकरण के स्थान पर यहाँ अनुरणन शब्द का उपयोग हुआ है। अर्थ की सूक्ष्मता की दृष्टि से अनुकरण और अनुरणन में परस्पर अन्तर है। पशु-वन्दी जैसा बोलते हैं, मानव अपने मुँह से उसी प्रकार बोलने का जो प्रयत्न करता है, वह अनुकरण है। जल-प्रवाह बहता है, 'नद्-नद्' नाद होता है। वह अनुरणन है। इस सिद्धान्त के आधार पर नद् (धातु) से नव या नदी शब्द बनते हैं। वृक्ष से पत्ता गिरता है (पतति), तब पत्-पत् के रूप में जो आवाज निकलती है, पत् धातु और पत्र शब्द का निर्माण उसी से होता है। कुत्ते के भीकने के अर्थ में बूक धातु का स्वीकार इसी कोटि का उदाहरण है कल-कल, छल-छल, झन-झन, छटपट आदि हिन्दी शब्द तथा Mur-Mer आदि अंग्रेजी शब्द इसी प्रकार के हैं। ऐसे शब्द संसार की प्रायः सभी भाषाओं में प्राप्त होते हैं। इससे स्पष्ट है कि अनुकरण और अनुरणन में वास्तव में कोई मौलिक भेद नहीं है। केवल वस्तु-भेद मूल रूप से अन्तर है, जो नगण्य है। अनुकरण के कुछ और भी रूप हैं, जो इसी से आ जाते हैं। उदाहरणार्थ, दीपक जलने और तारे चमकने के दृश्यों के अनुकरण पर जगमगाहट, चमकमाहट आदि शब्द निर्मित हुए। इन सबका उपर्युक्त सिद्धान्त में समावेश हो जाना है। निष्कर्ष यह है कि भाषा में शब्दों का एक ऐसा वर्ग है, जिसका आधार पशुओं व पक्षियों की ध्वनियों का अनुकरण, वस्तुओं का अनुरणन तथा दृश्यों का परिदर्शन है। वस्तुतः सभी अनुकरण के ही रूप हैं। भाषा के निर्मातृ-तत्त्वों में अंशतः इस सिद्धान्त का भी स्थान है।

मनोभाषाभिव्यञ्जकतावाद :— मनोभाषाभिव्यञ्जकतावाद के अनुसार ऐसा माना जाता है कि आदिकाल या प्रारम्भ में मानव बुद्धि-प्रधान नहीं था, भाव-प्रधान था। पशु भी लगभग इसी कोटि के होते हैं। उनमें विचार-अमत्ता नहीं होती, भावना होती है। आदि-मानव विवेक या प्रज्ञा का दृष्टि से पशुओं से विशेष ऊँचा नहीं था। विवेक और विवेक की समता भले ही न हो, प्राणिमान में भावों का उद्रेक निश्चय ही होता है। दुर्घ, विषाद, क्रोध, वृणा, ईर्ष्या, विस्मय आदि का आधिक्य सहज ही मानव को भावावेस में ला देता है। प्राचीन काल का मानव जब इस प्रकार भावाविष्ट हो जाता, अनायास ही कुछ शब्द उसके मुख से निकल पड़ते। यह एक स्वाभाविक प्रवृत्ति थी, अतएव अभयत-माध्य थी। जोह, वाह, उफ, छि, छत् आदि शब्द इसी प्रकार के हैं।

संस्कृत में भाः^१ (कोप, पीड़ा), बिहः^२ (विषमतेजा, निन्हा), बतः^३ (खेद, अनुकम्पा, सन्तोष), हन्तः^४ (हर्ष, अनुकम्पा, विवाह), सानिः^५ (जुगुप्सित), कोषम्^६ (मीरवता, सुख), बलम्^७ (पर्याप्त, शक्ति शारंग-निषेध), हृम्^८ (विकर्ष, परिग्रह), हाः^९ (विवाद), बह्वहः^{१०} (अव्युत्पत्ता, खेद), हिरक्कः^{११} (वर्जन), आहो, उवाहो^{१२} (विकल्प), बहा, ही^{१३} (विस्मय) तथा ऊम्^{१४} (प्रश्न, अनुत्तर) इत्यादि आकस्मिक भावों के श्रोतक हैं। इनकी उत्पत्ति में भी उपर्युक्त सिद्धान्त किसी अपेक्षा से समतल हो सकता है।

अंग्रेजी में Ah, Oh, Alas, (Surprise, fear or regret=विस्मय, भय या खेद), Rish (Contempt=अवज्ञा), Pooh (disdain or contempt=पूणा या अवज्ञा) तथा Fie (Disgust=अवपुष्टा) आदि का प्रयोग उपर्युक्त सन्दर्भ में होता है।

अंग्रेजी व्याकरण में ये Interjections (विस्मयादिबोधक) कहाते हैं। इसी कारण यह सिद्धान्त (Interjectional Theory) के नाम से विभूत है। इस सिद्धान्त का अभिप्राय था कि शब्दों के उद्भव और विकास की यह पहली सीढ़ी है। इन्हीं शब्दों से उत्तरोत्तर नये-नये शब्द बनते गये, भाषा विकसित होती गयी। इस सिद्धान्त के उद्भावकों ने कैंब्रिज का नाम उल्लेखनीय है।

डा० भोलानाथ तिवारी ने इस सम्बन्ध में विचार करते हुए लिखा है - “इस सिद्धान्त के मान्य होने में कई कठिनाइयाँ हैं। पहली बात तो यह है कि भिन्न-भिन्न भाषाओं में ऐसे शब्द एक ही रूप में नहीं मिलते। यदि स्वभावतः आरम्भ में ये निःसृत हुए होते तो अवश्य ही सदा मनुष्यों में लगभग एक जैसे होते। संसार भर के कुत्तें दुःखी होने पर लगभग एक ही प्रकार से भौंक कर रोते हैं, पर, संसार भर के आदमी न तो दुःखी होने पर एक प्रकार से ‘हाय’ करते हैं और न प्रसन्न होने पर एक प्रकार से ‘वाह’। लगता है, इनके साथ संयोग से ही इस प्रकार के भाव सम्बद्ध हो गये हैं और य पूर्णतः यादृच्छिक हैं। साथ ही इन शब्दों से पूरी भाषा पर प्रकाश नहीं पड़ता। किसी भाषा में इनकी सख्या चासीस-पचास से अधिक नहीं होगी। और वहाँ भी इन्हें पूर्णतः भाषा का अंग नहीं माना जा सकता। बेनसी ने यह ठीक ही कहा था कि ऐसे शब्द केवल बहाना प्रयुक्त होते हैं, जहाँ बोलना सम्भव नहीं होता। इस प्रकार ये भाषा नहीं हैं। यदि इन्हें भाषा का अंग भी माना जाये तो अधिक-से-अधिक इतना कहा जा सकता है, कुछ थोड़े शब्दों का उत्पत्ति की समस्या पर ही इनसे प्रकाश पड़ता है।”^{१५}

सुरमता से इस सिद्धान्त पर चिन्तन करने पर अनुमित होता है कि भाषा के एक अंग की पूर्ति में इसका कुछ-न-कुछ स्थान है ही। भाषा के सभी शब्द इन्हीं Interjectional (विस्मयादिबोधक) शब्दों से निःसृत हुए, इसे सम्भव नहीं माना जा सकता।

अतः इस सिद्धान्त का औचित्य प्रसृत होता है। यह इस प्रकार है—विभिन्न भावों के आवेग में आवि भावने में उन्हें प्रकट करने के लिए जब जैसी अवधि, ध्वनियाँ उच्चारित कीं हो। भाषा का अस्तित्व न होने से भाव और ध्वनि का कोई निश्चित खोखल-खोखल सम्बन्ध नहीं था। एक ही भाव के लिए एक प्रदेशवासी मानवों के मुख से एक ही ध्वनि निकलती रही हो, यह सम्भव नहीं लगता। भाषा के बिना तब कोई व्यवस्थित सामाजिक जीवन नहीं था। इसलिए यह अतर्क्य नहीं माना जा सकता कि एक ही भाव के लिए कई व्यक्तियों द्वारा कई ध्वनियाँ उच्चारित हुईं हो। फिर ज्यों-ज्यों ध्वनियों या शब्दों का कुछ विकास हुआ, ध्वनियों की विभिन्नता या भेद अनुभूत होने लगा, तब सम्भवतः किसी एक भाव के लिए किसी एक शब्द का प्रयोग निश्चित हो गया हो।

१. भातः स्वाह कोपयिष्योः । — प्रवरबोध, मुंतीय काव्य, नानार्थवर्ग, पृष्ठ २४०
२. बिहः विषमतेजनिन्धयोः । — वही, पृ० २४०
३. खेदानुकम्पा सन्तोषविस्मयात्मक्ये वतः । — वही, पृ० २४४
४. हन्त हर्ष-अनुकम्पाया भावशारंगविषादयोः । — वही, पृ० २४४
५. सानि स्वर्द्धं जुगुप्सिते । — वही, पृ० २४६
६. कोषागर्वं सुखे कोषम् । — वही, पृ० २४९
७. बल पर्याप्तशक्ति शारंगभावकम् । — वही, पृ० २४२
८. हं विकर्ष परिग्रहे । — वही, पृ० २४२
९. हा विवादामुत्पत्ति । — वही, पृ० २४६
१०. बह्वहोत्पत्तये खेदे । — वही, मुंतीय काव्य, सव्यव वर्ग, श्लो० ७
११. हिरक्कमाना न-वर्जने । — वही, श्लो० ७
१२. आहो उवाहो किमुत विषयते किमुत च । — वही, श्लो० ४
१३. आहो ही च विस्मये । — वही, श्लो० ६
१४. ऊ प्रश्न न-नृपते स्वभि । — वही, श्लो० १८
१५. भाषा विज्ञान, पृ० ३३

डा० तिवारी पशुओं की बोली को चर्चा करते हुए जो कहते हैं कि देशगत भेद उस (उनकी बोली) में कोई चिन्मत्ता नहीं जा पाता, उसी प्रकार यदि ये आकस्मिक भाव-बोतक ध्वनियाँ (Interjections) स्वाभाविक होती, तो संछार भर के मानव एक ही रूप में उनका प्रयोग करते, वह आलोच्य है। भाषा के सम्बन्ध में पशु और मानव को संभवा एक कोटि में नहीं लिया जा सकता। पशुओं की बोली का एक ससीम रूप है। हज़ारों-लाखों वर्ष पूर्व जी सम्भवतः बड़ी था, जो आज है। पर, मानव एक विकासशील प्राणी है। विषय-मानव भाषाओं की दृष्टि से कितना विकास कर चुका है, वह उसके द्वारा प्रयुक्त सहस्रो भाषाओं से स्पष्ट है। वह विकास का विस्तार है। उसका बीच मानव में पहले की विधाना नहीं है।

विशेष रूप से तो शारीर-आत्म के मर्मज्ञ बनता सकते हैं, पर, स्थूल दृष्टि से अनुमान है कि मानव की वागिन्द्रिय तथा कुत्ते आदि पशुओं की वागिन्द्रिय में सम्भवतः स्वर-यन्त्र-सम्बन्धी तन्त्रियों या स्थायुओं में पूर्ण सापेक्ष नहीं होता। तोता, कोयल आदि कुछ पक्षी सिखाये जाने पर मनुष्य की बोली का अनुकरण करते हैं। इससे लगता है, उनका मानव के साथ वागिन्द्रिय-सम्बन्धी कुछ-कुछ साम्य है। पर, उनके अतिरिक्त अन्य पक्षी या पशु में ऐसा नहीं है।

चिन्मत्ता देवों में रहने वाले लोगों की आकस्मिक भाव-बोतक ध्वनियाँ एक जैसी होती, वह कैसे सम्भव हो सकता है? जल-वायु आदि के कारण मनुष्य के स्वर-यन्त्र के स्पन्दन, प्रवर्धन, संकोच, विस्तार की नरनमता के अतिरिक्त यह भी सोचने योग्य है कि किम व्यक्तित्व ने किस परिस्थिति, किस स्थिति, किस वातावरण और किस कोटि की भावनाओं से अभिभूत होकर सहसा किसी ध्वनि का उच्चारण किया। सहस्रो मीलों की दूरी पर रहने वाले मनुष्यों के नृवर्गगत ऐश्वर्य के उपरान्त भी न जाने अन्य कितनी भिन्नताएँ हैं। क्या ध्वनि-निःसृति पर उनका स्वल्प भी प्रभाव नहीं होता ?

प्रस्तुत चर्चा के आधार पर किसी एक देश में एक भाष के लिए कोई एक ही शब्द निकला हो, यह निश्चित नहीं है। भिन्न-भिन्न समय भिन्न-भिन्न व्यक्तियों द्वारा जब जिस रूप में सम्भव हो पाया, एक भाष के लिए विविध ध्वनियाँ निःसृत हुई हों। वे आज सब कहाँ रह पाई हैं ? जो रह पाई हैं, उनमें से बहुत थोड़ी-सी हैं। सागना यह है, चाहे संख्या में कम ही सही, जो आकस्मिक भाव-बोतक ध्वनियाँ भाषा में हैं, उनका भाषा की निमित्त में एक स्थान है।

डा० भोलानाथ तिवारी ने इस सिद्धान्त के विषय में कुछ और सम्भावनाएँ प्रकट की हैं। उनका अभिप्राय यह है कि ये Interjectional ध्वनियाँ यद्यपि सीमित थी, टूटे-फूटे रूप में इनसे भाव व्यक्त किये जाते रहे होंगे, पर, इनके सतत प्रयोग से मानव को अन्य ध्वनियों के उच्चारण का भी अभ्यास हुआ होगा। इस क्रम से चलते रहने से भाषा के विकास में सहारा मिला होगा। इन ध्वनियों के प्रयोग से अन्य ध्वनियों के उच्चारण का अभ्यास बढ़ने की जो सम्भावना डा० तिवारी करते हैं, वह चिन्मत्ता है। वस्तुस्थिति यह है, अन्य ध्वनियाँ उन विविध स्थूल व सूक्ष्म पदार्थों तथा भावों से सम्बद्ध हैं, जिनका इनमें कोई तारतम्य नहीं जुड़ता। किसी ध्वनि का सहसा निकल पड़ना तथा चिन्तनपूर्वक उसका निष्कासन दोनों भिन्न-भिन्न हैं। दोनों में सगति नहीं है। प्रतीत होता है, अन्य ध्वनियों का उद्भव और विकास किन्हीं भिन्न स्थितियों और आधारों से हुआ है।

द्विगत-सिद्धान्त — भाषा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में जो सिद्धान्त परिकल्पित किये गये, उनमें द्विगत-सिद्धान्त (Gestural Theory) का महत्त्वपूर्ण स्थान है। सबसे पहले पालिनेशियन भाषा के प्रमुख विद्वान् डा० ग्राये ने इस ओर संकेत किया। विकासवाद (Theory of Evolution) के आविष्कारनार्थ डॉबिन ने भी इस पर विचार किया। उन्होंने छ ऐसी भाषाएँ ली, जिनका परस्पर संबंध नहीं था। उनका तुलनात्मक अध्ययन किया और उसके आधार पर इस सिद्धान्त की प्रामाणिकता बनाई। इस सिद्धान्त पर ऊहामोह वर्तमान बतायी तक चलता रहा। सन् १९३० के आस-पास रिचर्ड ने इस सिद्धान्त की पुन. रचना की। रिचर्ड को पुस्तक मानव की भाषा (Human Speech) है, जिसमें इस सिद्धान्त का मौलिक द्विगत सिद्धान्त (Oral Gesture Theory) के नाम से उल्लेख किया है तथा इस ओर भाषा-विज्ञान के पण्डितों का ध्यान आकृष्ट किया है। प्रस्तुत विषय की महत्ता इसी से सिद्ध हो जाती है कि लगभग इसी समय आईन स्टैक भाषा के विद्वान् अलेक्जेंडर जॉनसन ने भी इस पर विचार किया। उन्होंने भारतीय भाषाओं का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। उस बीच इस नेमग (द्विगत-सिद्धान्त) की चर्चा करते हुए उन्होंने इसकी साधकता स्वीकार की। तदनन्तर उन्होंने अपनी दूसरी पुस्तकों में इसका विस्तार से विवेचन किया। तथ्य-परीक्षण और समीक्षण के सम्बन्ध में जहाँ उन्होंने भारतीय भाषाओं को आधार के रूप में लिया, वहाँ हिब्रू, (प्राचीन) तुर्की, चीनी तथा कतिपय अन्य भाषाओं को भी लिया। विवेच्य प्रत्यय में उसकी चर्चा विशेष उप-योगी रहेगी।

जीनसन का निष्कर्ष :—जीनसन ने चार सोपान स्वीकार किये, जिनसे भाषा का विकास हुआ। उनके अनुसार पहला सोपान है—**जीवव्यंजनक ध्वनियाँ**। बुझा, तुषा, कावेष्ठा, प्रसन्नता, अप्रसन्नता, भीति, क्रोध आदि भाव जब अनुप्य के मन में उभरते हैं, तब वह उन्हें व्यक्त करना चाहता है। भाषा उसे प्राप्त नहीं है, इसलिए बन्दर आदि पशु जैसे इन भावों को कुछ ध्वनियों से प्रकाशित करते हैं, मनुष्य भी ऐसी अवस्थिति के लिए कुछ मूल-ध्वनियों का उपयोग करता है। भाषा के विकास का यह आदि-चरण है। वे ध्वनियाँ अमुक-अमुक भावों की अभिव्यञ्जना की इंगित या प्रतीक बन जाती हैं।

पूर्व चर्चित मनोभावाभिव्यञ्जना (Intejectional Theory) से यह स्थापना पुष्ट है। वहाँ आकस्मिक भावोद्भेदकवा सहसा झुंझ से निकल पड़ने वाली ध्वनियों का विवेचन है और यहाँ आवश्यकता, उत्प्रेरता, असहिष्णुता, कामेच्छा आदि से अभिभूत होकर जब मानव ध्वनिया प्रकट करने का प्रयत्न करता है, परिणामस्वरूप उसके मुँह से जो ध्वनियाँ निःसृत होती हैं, उनका समावेश है। सहसा ध्वनि का निकल पड़ना और आवश्यक मान कर ध्वनियाँ निकालना; दोनों पृथक्-पृथक् हैं।

भाषा के विकास का दूसरा सोपान अनुकरणात्मक शब्दों का है। पशुओं की श्रवणियों के अनुकरण तथा निर्जीव वस्तुओं के अनुगूँघन के नाम से जो विवेचन किया गया है, जीनसन का लगभग वही अभिप्राय है।

भाव-संकेत : इति—जीनसन तीसरा सोपान भाव-संकेतो या इंगितो का बतलाते हैं। इनका भी आधार अनुकरण ही है, पर, यह अनुकरण बाह्य पदार्थों, पशु-पक्षियों या वस्तुओं से सम्बद्ध नहीं है। यह अनुकरण जिह्वा आदि द्वारा शरीरों का, अंग-संकेतों का, उनमें भी प्रमुखतः हाथों का है। जीनसन इसे Unconscious Imitation कहते हैं, अर्थात् यह ऐसा अनुकरण है, जिसका अनुकर्ता को स्वयं की कोई भाव नहीं रहता। उनका ऐसा अभिप्राय प्रतीत होता है कि मन में जब-जब एक विशेष प्रकार का भाव उभार म आता है, तब के अंगों में एक विशेष प्रकार का स्पन्दन होता है। क्रोध और दुःसाहस की मनोदशा में मनुष्य तनकर खड़ा हो जाता है, उसका सीमा तन जाता है, हाँठ फटके लगते हैं, भयाक्रान्त होने पर वह दुबक जाता है (मिकुड़ जाता है), उल्लासपूर्ण मिलन-मुद्रा में बाढ़े फेला जाता है, मुँह निश्चय, प्रतिभा या आक्रमण के भावावेश में भुजाएँ उठा लेता है, चुनौती के भाव में मानमें की वस्तु पर हथेली दे मारता है। ये आंगिक क्रिया-प्रक्रियाएँ होती रहती हैं और उनके अनुकरण पर अननुभूत रूप से Unconsciously वागिन्द्रिय द्वारा कुछ शब्द उच्चारित होते रहते हैं। अनेक भावों के प्रकाशक शब्दों के उद्भव का यह प्रकार है। जीनसन सम्भवतः यही कहना चाहते हैं।

सूक्ष्म-भावों की अभिव्यञ्जना—सूक्ष्म भावों के द्योतक शब्दों के उद्भव के सम्बन्ध में जीनसन का कहना है कि ज्यो-ज्यो मानव का उत्तरोत्तर मानसिक विकास होता गया, जन्म-जन्म सूक्ष्म भावों का अभिव्यञ्जना के लिए भी कुछ ध्वनियाँ या शब्द उद्भावित करता गया। भाषा के चार सोपानों में यह अंतिम सोपान है।

जीनसन ने भाषा के अनेक पहलुओं पर विचार करने का प्रयत्न किया है। स्वरो और व्यञ्जनों का विकास किस प्रकार हुआ, इस पर भी प्रकाश डाला है। ध्वनियों के साथ अर्थों के सम्बन्ध की स्थापना पर भी चर्चा की है। उदाहरणार्थ, उनके अनुसार जिन धातुओं के आरम्भ में श्कार वा रकार होता है, वे धातुएँ गत्यर्थक होती हैं, श्वोकि श्कार वा रकार के उच्चारण में जिह्वा विशेष गतिशील होती है या दौड़ती है। इसी प्रकार और भी उन्होंने विश्लेषण किया है। एक विशेष बात जीनसन यह कहते हैं कि आदि मानव ने अपने शरीर में तरह-तरह के Curves—आकुंचन—मांड देखे। उनका अनुकरण करते हुए उसने कर्तपय मूल भावों का सूचित करने वाले शब्दों का मञ्ज बन किया।

भाव-संकेतों का अभिप्राय :—प्रस्तुत प्रसंग में जीनसन ने तीसरे सोपान में जो भाव-संकेतों की चर्चा की है, उस पर सूक्ष्मता से विचार करने की आवश्यकता है। मानव ने अपने देह के हाथ आदि अंगों के परिचासन के आधार पर विविध ध्वनियों की सृष्टि की, यह समझ में आने योग्य नहीं है। अंग-विशेष के हलन-चलन या स्पन्दन से ध्वनि-विशेष का सम्बन्ध जुड़ना कल्पनातीत लगता है। जैसे, यदि कोई व्यक्ति मोझावेश में हो, बात पीसने लगे, आक्रमण की मुद्रा में हाथ उठा ल, तो समझ में नहीं आता, किसी ध्वनि द्वारा क्या इसे प्रकट किया जा सकता है? ध्वनि का अपना क्षेत्र है, देह-चालन से कोई विशेष भावावज्ञ तो निकलती नहीं, फिर किस रूप में उसका अनुकरण सम्भव है? जीनसन ने अंग-परिचासन के साथ ध्वनि-उच्चारण का ताल-मेल बिठाने का जो प्रयत्न किया है, वह अपने-आप में नवीन अवश्य है, पर, युजित-संगत नहीं लगता।

धातुओं के आदि अक्षर : विशेष अर्थ : विज्ञगति —धातुओं के आदि अक्षरों का विशेष अर्थों के साथ ताल-मेल बिठाना भी सूक्ष्म पर्यायान करने पर यथार्थ सिद्ध नहीं होता। श्कार वा रकार से प्रारम्भ होने वाली धातुओं का जो उल्लेख गत्यर्थकता के सम्बन्ध में किया गया था, उनके समकक्ष जो दूसरी गत्यर्थक धातुएँ हैं और जिनका प्रारम्भ श् या र से नहीं होता, उनका क्या होगा! यन् धातु गत्यर्थक है। वह 'य्' से प्रारम्भ होती है। 'य्' के उच्चारण में वागिन्द्रिय का कोई अंग 'य्' के उच्चारण की तरह दौड़ता नहीं, फिर उपयुक्त स्थापना की सगति कैसी होगी? यम् की तरह अन्य भी किसी भी धातुएँ होगी, जो गत्यर्थक हैं, जिनका प्रारम्भ श् या

बा २ से नहीं होता। श्रृ २ से प्रारम्भ होने वाली ऐसी धातुएं भी हैं, जो गत्यर्थक नहीं हैं। संस्कृत की 'राज्' धातु, जो शोधित होने के अर्थ में है, २ से ही उसका आरंभ होता है। ग्रीक आदि अन्य भाषाओं में भी इसके उदाहरण मिल सकते हैं।

पूर्व-निश्चित धातु, अत्यन्त, उपसर्ग, नाम, सर्वनाम आदि के रूप में भाषा का व्यापक स्वभाव उसके विकसित होने के बाद का प्रयत्न है। जब भाषा के परिष्करण और परिमार्जन की अपेक्षा हुई, तब उसमें प्रयुक्त शब्दों की सत्य-चिकित्सा का प्रयत्न विशेष रूप से चला। व्याकरण-शास्त्र, व्युत्पत्ति-शास्त्र आदि के संजन का सम्भवतः वही प्रेरक सूत्र था। ये विषय मानव की तर्कना-शक्ति पर आधारित हैं। आदिकाल के मानव ने तर्क-निश्चित इतनी चिकित्सित हो पाई थी, यह सम्भव नहीं लगता। वस्तुतः मानव का तात्त्विक और प्रातिम विकास अनेक सहस्राब्दियों के अध्यवसाय और यत्न का फल है।

स्वीट का सम्बन्धात्मक विचार — स्वीट उन्नीसवीं शती के सुप्रसिद्ध भाषा-विज्ञान-वेत्ता थे। उन्होंने भाषा की उत्पत्ति की समस्या का समाधान ढूँढने का प्रयत्न किया। उन्होंने भाषा की उत्पत्ति किसी एक आधार से नहीं मानी। उनके अनुसार कई कारणों या आधारों का समन्वित रूप भाषा के उद्भव में साधक था। उन्होंने प्रारम्भिक शब्द-समूह को तीन श्रेणियों में विभाजित किया। उसके अनुसार पहले वे थे, जिनका आधार अनुकरण था। उन्होंने दूसरी श्रेणी में उन शब्दों को रखा, जो मनीषाभाषिभ्यः हैं। उनके अनुसार तीसरी श्रेणी में वे शब्द आते हैं, जिन्हें प्रतीकात्मक (Symbolic) कहा गया है। उनका मान्यता है कि भाषा में प्रारम्भ में इस श्रेणी के शब्द सख्या में बहुत अधिक रहे होंगे।

शब्द 'अर्थ' : यद्युक्ता : प्रतीक :— स्वीट के अनुसार प्रतीकात्मक शब्द वे हैं, जिनका अपना कोई अर्थ नहीं होता। संयोगवश जो किसी विशेष अर्थ के ज्ञापक या प्रतीक बन जाते हैं। उन अर्थों में उनका प्रयोग चलता रहता है। फलतः भाषा में उनके साथ उन विशेष अर्थों की स्थापना हो जाती है। उदाहरणार्थ, एक शिशु है। वह मां को देखता है। कुछ बोलना चाहता है। इस प्रयत्न में उसके होंठ खुल जाते हैं। अनायास 'मा-मा' ध्वनि निकल पड़ती है। तब तक 'मा-मा' (Mama) ध्वनि का किसी अर्थ से सम्बन्ध नहीं है। संयोगवश शिशु के मुँह से माता के सामने बार-बार यह ध्वनि निकलती है। इसका उच्चारण सत्य है। माता इस ध्वनि को अपने लिए गृहीत कर लेती है। परिणामस्वरूप यह शब्द माता का ज्ञापक या प्रतीक बन जाता है। इस प्रकार इसके साथ एक निश्चित अर्थ जुड़ जाता है। वही 'पापा' (Papa) आदि की स्थिति है। संस्कृत के माता, पिता, भ्राता ग्रीक के Meter, Phrater, pater लैटिन के Mater, Pater, Frater, अंग्रेजी के Mother, Father, Brother फारसी के मादर, पिदर, बिरादर तथा हिन्दी के माता, पिता, चाचा, काका, दादा, भाई, भाई, भाई सम्भवतः मूल रूप में इसी श्रेणी के शब्द रहे होंगे। इन सार्वभौमिक ध्वनियों में से अधिकांश के साथ अक्षर अधोध्य हैं। सहसा कोई बच्चा कोई ध्वनि उच्चारित करने को ज्यों ही तत्पर होता है, होठ खुल जाते हैं। अनायास उसके मुँह से जो ध्वनि निकलती है, प्रायः अधोध्य होती है, क्योंकि बँसा करने में उसे अपेक्षाकृत बहुत कम श्रम होता है।

स्वीट ने प्रतीकात्मक शब्दों को श्रेणी में कतिपय सर्वनाम शब्दों को भी समाविष्ट किया है। उनको निम्नलिखित सार्वभौमिक है, पर, उन अर्थों के लिए वे गृहीत हो गये। फलतः उनका एक निश्चित अर्थ के साथ ज्ञाप्य-सम्बन्ध स्थापित हो गया। उदाहरण के लिए संस्कृत के त्वम् (तुम्) सर्वनाम को लिया जा सकता है। ग्रीक में यह To, लैटिन में Tu, हिन्दी में तू, अंग्रेजी में Thou होता है। इसी प्रकार संस्कृत में यह और वह वाचक सर्वनाम 'इदम्' और 'अदम्' हैं। अंग्रेजी में इसके स्थान पर This और That हैं तथा जर्मन में Dies और Das। स्वीट ने बहुत-सी क्रियाओं की निष्पत्ति के सम्बन्ध में भी प्रतीकात्मकता के आधार पर विचार किया है।

निष्कर्ष — भाषा के सन्दर्भ में यह मानव की आदिम अवस्था का प्रयास है। इसके अनुसार सम्भव है, आरम्भ में 'प्रतीक' कोटि के अनेक शब्द निष्पन्न हुए होंगे। उनका प्रयोग भी चलता रहा होगा। उनमें से जो शब्द अभीप्सित अर्थ की परिधिबद्धता में सर्वाधिक सक्षम, उच्चारण और श्रवण में समीचीन नहीं रहे होंगे, धीरे-धीरे वे मिटते गये होंगे और जो (शब्द) उक्त अर्थ में अधिक सक्षम एवं संवतः प्रतीत हुए होंगे, उन्होंने भाषा में अपना अमिट स्थान बना लिया होगा। जैसे, प्रकृति-जगत् और जांब-जगत् में सर्वत्र Survival of the fittest — योग्यतमावस्था का सिद्धान्त लागू है, उसी प्रकार शब्दों के जगत् में भी वह व्याप्त है। बहा भी योग्यतमा या उपयुक्तता का ही अस्तित्व रहता है, अन्य सब धीरे-धीरे अस्तित्वहीन होते जाते हैं। प्रतीकात्मक शब्द जो भाषा में सुरक्षित रह पाये हैं, वे आदि सृष्ट शब्दों में से वे शेष हैं।

स्वीट ने जिन तीन सोपानों का प्रतिपादन किया है, एक सीमा विशेष तक भाषा की संरचना में उनको उपयोगिता है। इस प्रसंग में इतना आवश्यक है कि स्वीट ने विभिन्न धातुओं तथा सर्वनामों के रूपों की प्रतीकात्मकता से जो संगति बिटाने का प्रयत्न किया है, वह यथार्थ का स्पर्श करता नहीं लगता। इसके अतिरिक्त एक बात और है, स्वीट द्वारा उक्त तीनों सोपानों के अन्तर्गत जिन शब्दों का उद्भवक व्याख्यान हुआ है, उसके बाद भी उन (तीनों) से कई गुने शब्द और हैं, जिनके अस्तित्व में आने की कारण-परम्परा अज्ञात रह जाती है। अनुकरण, मनीषाभाषिभ्यः तथा प्रतीक, इन तीनों कोटियों में वे नहीं आते। पूर्वोक्त अक्षरानुकरण और आकस्मिक भाव

प्रयुक्त शब्द संख्या में भीड़ से हैं। उसी प्रकार प्रतीकात्मक शब्द भी प्रायः पारिवारिक सम्बन्धों की आपकता से बहुत दूर नहीं आते वे भी संख्या में सीमित ही हैं।

प्रतीकात्मक भाषा प्रारम्भ में प्रयुज्यमान शब्दों के सादृश्य के बाजार पर अन्वय्य शब्द अस्तित्व में आते गये, भाषा विकास की ओर धीरेधीरे गयी, ऐसी कल्पना भी सार्थक नहीं लगती। जैसे, प्रतीकात्मक शब्दों के विषय को ही लें। बच्चों का एक सही समय जगत् है। उनके सम्बन्ध और भाष्यकताएँ सीमित हैं। उनकी वाकसाधियों के जगत् का सम्बन्ध मास खाना, पीना, पहनना, ओढ़ना, सोना आदि नित्यार्थ मूल लिप्ताओं से दूर नहीं है। इस स्थिति के परिप्रेक्ष्य में जो सामाजिक ध्वनियाँ या शब्द प्रादुर्भूत होते हैं, उनके द्वारा आप्यमान अर्थ बहुत सीमित होता है। उनसे केवल अत्यन्त स्थूल पदार्थों और भावों का सूचन सम्भव है। सूक्ष्म भावों की परिधि में वे नहीं पहुँच पाते।

भाषा की उत्पत्ति : प्राबल्यमान : निराशा

भाषा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में इस प्रकार अनेक मत आभिर्भूत हुए, बर्चिन हुए, परिवर्तित हुए, पर, अब तक किसी सर्व-सम्मत निष्कर्ष पर पहुँचा नहीं जा सका। इसकी प्रतिक्रिया कुछ मूर्खान् विद्वानों के मन पर बड़ी प्रतिकूल हुई। उन्हें लगा कि भाषा के उद्गम या मूल जैसे विषय की खोज करना व्यर्थ है; क्योंकि अब तक की गवेषणा और अनुशीलन के उपरान्त भी किसी वास्तविक तथ्य का उद्घाटन नहीं हो सका।

कोलम्बिया विश्वविद्यालय के प्राध्यापक एडगर स्टुविन्ट ने लिखा है : “अत्यधिक निरर्थक तर्क-वितर्क के उपरान्त भाषा विज्ञान-वेत्ता इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि मानवीय भाषा के उद्गम के सम्बन्ध में शान्त सामग्री कोई साक्ष्य उपलब्ध नहीं करती।”

इटली के सुप्रसिद्ध विद्वान् मोरियो-पार्सी का भी इस सम्बन्ध में इसी प्रकार का विचार है। उन्होंने लिखा है : “बहु एक तथ्य, जिस पर सभी भाषा वैज्ञानिक पूर्णतया सहमत हैं, यह है कि मानवीय भाषा के उद्गम की समस्या का अभी तक समाधान हो नहीं पाया है।”

अमेरिकन भाषा-शास्त्री जे० कैम्पिडस ने इसी बात को इन शब्दों में प्रकट किया है “भाषा के उद्गम की समस्या का कोई भी सन्तोषजनक समाधान नहीं हो पाया है।”

विद्वानों के उपर्युक्त विचार निराशाजनक है। किसी विषय पर एक दीर्घ अवधि तक अनवरत कार्य करते रहने पर भी अब अभीष्ट परिणाम नहीं आता, सब कुछ बकान का अनुभव होने लगता है। बकान के दो फलित होते हैं—एक यह है, जहाँ भाषा मुरझा जाती है। उसके पश्चात् आगे उसी जोश के साथ प्रयत्न चले, यह कम सम्भव होता है। दूसरा यह है, जहाँ बकान तो आती है, पर जो अवश्य उत्साह के छनी होते हैं, वे बकान का विश्राम बना लेते हैं तथा भविष्य में अधिक तन्मयता एवं लगन से कार्य करते जाते हैं।

जोब पर प्रतिबन्ध : चिह्नित निर्णय

समय एक क्षणों पूर्व का एक घटना से ज्ञात होगा कि संसार के भाषा वैज्ञानिक भाषा की उत्पत्ति का आधार खोजते-खोजते कितने ऊब गये हैं। बहुत प्रयत्न करते रहने पर भी अब भाषा की उत्पत्ति का सम्यक्त्व पता नहीं चल सका, तो विद्वानों ने उस ओर से पराङ्मुखता होने लगी। कुछ का कथन था कि भाषा की उत्पत्ति-सम्बन्धी यह विषय भाषा-विज्ञान के क्षेत्र का नहीं है। यह नृवंश-विज्ञान या मानव-विज्ञान का विषय है। मानवजाति का विविध सन्धर्भों में किस प्रकार विकास हुआ, उनका एक यह भी पक्ष है। कुछ का विचार दूसरी दिशा की ओर रहा। उनके अनुसार यह विषय प्राचीन इतिहास से सम्बद्ध है। कुछ विद्वानों का अभिमत था कि भाषा-विज्ञान एक विज्ञान है। भाषा की उत्पत्ति का विषय हमसे सम्बद्ध है। इस पर विचार करने के लिए यह ठोस सामग्री और आधार चाहिए, जिनका वैज्ञानिक विन्तयेन किया जा सके। कल्पनाओं पर विज्ञान नहीं टिकता। इसका वैज्ञानिक परीक्षण और अनुसन्धान के लिए आज प्रत्यक्षतः कोई सामग्री प्राप्त नहीं है। भाषा अब उत्पन्न हुई, कोई भी समय की इच्छा नहीं बाध सकता। हो सकता है, यह भाषाओं वर्ष पूर्व की बात रही हो, जिसका लेखा-जोखा केवल अनुमानों के आधार पर कल्पित किया जा सकता है। वैज्ञानिक कसौटी पर

1. After much futile discussion linguists have reached the conclusion that the data with which they are concerned yield little or no evidence about the origin of human speech.—*An Introduction to Linguistic Science*, p. 40, New Haven, 1948.
2. If there is one thing on which all linguistics are fully agreed, it is that the problem of the origin of human speech is still unsolved.
3.The problem of the origin of language does not admit of only satisfactory solution.

—*The Story of Language*, p. 18, London, 1952,

—J. Kendryes, *Language*, p. 315, London, 1952

कैसे वा सकने योग्य आधार न होने के कारण भाषा की उत्पत्ति का विषय भाषा-विज्ञान का अंग नहीं माना जाना चाहिए। इस पर सोचने में और उपक्रम चलते जाये मे कोई सार्थकता प्रतीत नहीं होती।

भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में उपर्युक्त विचारों ने एक सनसनी पैदा कर दी। पेरिस में ई० सन् १८९६ में भाषा-विज्ञान परिषद् की प्रतिष्ठापना हुई। उसके नियमोपनियम बनाये गये। आश्चर्य होगा, उसके अन्तर्गत यह भी था कि अब से भाषा की उत्पत्ति के प्रश्न पर कोई विचार नहीं करना होगा। अर्थात् भाषा की उत्पत्ति के सन्दर्भ में सोचने पर परिषद् के सस्थापकों ने प्रतिबन्ध लगा दिया। इस प्रकार एक तरह से इस प्रश्न को सदा के लिए समाप्त कर दिया गया। प्रतिबन्ध लगाने वाले साधारण व्यक्ति नहीं थे, सत्तार के दिग्गज भाषा-शास्त्री थे। सम्भव है, उन्हें लगा हो, जिसका कोई परिणाम नहीं आने वाला है, उस प्रकार के विषय पर विज्ञान बुद्धि अथ कर्मों करें ?

गवेषणा नहीं रुकी

यह भी कम आश्चर्य की बात नहीं है, प्रतिबन्ध लग गया, पर प्रस्तुत विषय पर अनवरत कार्य चालू रहा। इतना ही नहीं, प्रायः हर सप्त वर्ष के बाद भाषा की उत्पत्ति के सन्दर्भ में कोई नया बाब या सिद्धान्त प्रस्तुत होता गया। यह ठीक ही है। मानव स्वभावतः जिज्ञासा-प्राण और मननशील प्राणी है। जिज्ञासा-प्रतिबन्ध से बचक नहीं होती। वह प्रतिभा-सम्पन्न, उद्बुद्धवैत आश्रित को अभीष्ट की गवेषणा में सदा उन्मुख बनाये रखती है।

विज्ञान शब्द भौतिक विज्ञान के रूप में एक पारिभाषिक अर्थ लिए हुए है। भौतिक विज्ञान कार्य-कारण-परम्परा पर आधुत है। कारण की परिणति कार्य में होती है। कारण-सामग्री के बिना कार्य नहीं होता। कारण-सामग्री है, तो कार्य का होना रुकता नहीं। यह निबन्ध नियम है। विज्ञान के इस पारिभाषिक अर्थ में भाषा-विज्ञान एक विज्ञान (Science) नहीं है। पर, वह कल्पना-जनित नहीं है, इसलिए उसे कला (Art) भी नहीं कहा जा सकता। बड़ी उत्कल है, कला भी नहीं, विज्ञान भी नहीं, तो फिर वह क्या है ? भाषा वैज्ञानिकों ने इस पहलू पर भी विचार किया है।

मन भाव-संकुच हुआ। जन्म स्फुरता अभी। कल्पना का सहारा मिला। शब्द-समवाय निकल पड़ा। यह कविता है भाव-प्रसून है, भाव-सम्पर्शी है, अतः मनोऽन है, सरस है, पर, इसका यथार्थ वस्तु-वस्तु का यथार्थ नहीं है, कल्पना का यथार्थ है; अतएव यह कला है। इसमें सौन्दर्य पहले है, सत्य तदनन्तर। भाषा-विज्ञान इससे पृथक् कोटि का है। विज्ञान की तरह उसका टिकाव भौतिक कारण-सामग्री पर नहीं है, पर, वह कारण-भूय एवं कायनिक भी नहीं है। शब्द भाषा का दैहिक कलेवर है। वे मुख से निःसृत होते हैं। पर, कल्पना की तरह जैसे-जैसे ही नहीं निकल पड़ते। शब्द अक्षरों का समवाय है। गलस्थित ध्वनि-व्यंज, स्वर-तन्त्रिया, मुख-विभट-नस उच्चारण-अवयव आदि के साथ श्वास या मूलाधार से उत्पन्न वायु के सत्पर्ष या सत्पर्ष से अक्षरों का उद्भव बहुत सूक्ष्म व नियमित कारण-परम्परा तथा एक सुनिश्चित वैज्ञानिक क्रम पर आधुत है। वह सरणि इतनी यांत्रिक व व्यवस्थित है कि इसमें तिल मात्र भी हथर-से-उधर नहीं होता। इसे एक निरपवाद वैज्ञानिक विधि-क्रम कहा जा सकता है।

भाषा का विकास यद्यपि शब्दोत्पत्ति की तरह सर्वथा निरपवाद वैज्ञानिक कारण-भू खला पर तो नहीं टिका है, पर, फिर भी वही एक क्रम-बद्धता, हेतुमत्ता तथा व्यवस्था है। वह सापवाद तो है, पर, साधारण नहीं है। ऐसे ही कुछ कारण हैं, जिनसे यह भाषाओं के विश्लेषण का शास्त्र भाषा-विज्ञान कहा जाता है, जो भौतिक-विज्ञान से पृथक् होता हुआ भी उसकी तरह कार्य-कारण-परम्परापूर्णक युक्ति और तर्क द्वारा विश्लेष्य और अनुसंधेय है।

निरासा क्यों ?

भाषा-विज्ञान को जब विज्ञान (विशिष्ट ज्ञान) मानते हैं, तो भाषा, जिसका यह विज्ञान है, उसके अन्तर्गत उससे सम्बद्ध सभी पक्षों का अध्ययन एवं अनुसन्धान होना चाहिए। उसके जब तक के इतिहास, विस्तार, विकास आदि के साथ-साथ उसके उद्भव पर भी विचार करना आवश्यक है। गवेषणा के हेतु अपेक्षित सामग्री व आधार नहीं प्राप्त हो सके, इसलिए उस विषय को ही भाषा-विज्ञान से निःकाश कर सदा के लिए समाप्त कर दिया जाय, यह उचित नहीं लगता। वैज्ञानिक और अन्वेष्टा कर्मों किसी विषय को इसलिए नहीं छोड़ देते कि उसके अन्वेषण के लिए उन्हें उपकरण व साधन नहीं मिल रहे हैं। अनुमीलन और अन्वेषण कार्य गतिशील रहेगा, तो किसी समय आवश्यक सामग्री उपलब्ध होगी ही। सामग्री अभी नहीं मिल रही है, तो आगे भी नहीं मिलेगी, ऐसा क्यों सोचे ? इस प्रश्न से संस्कृत के महान् नाटककार चम्पूजी की यह उक्ति निःसन्देह बड़ी प्रेरणादायक है : "कालो ह्यपि निरवधिमुखा व पृथ्वी।" अर्थात् यह काल निःसीम है और पृथ्वी बहुत विशाल है। इसमें न जाने कब, कौन उत्पन्न हो जाये, जो हुप्कर और दुःसाय कार्य साध लेने की समता से सम्पन्न हो। अविषय की सम्भी आशाओं के सहारे जो मनस्वी कार्यरत रहते हैं, वे किसी दिन सफल होते ही हैं। कार्य को रोक देना

बा छोड़ देना तो भविष्य की सब सम्भावनाओं को मिटा देता है। उपर्युक्त विवेचन के परिशेष में साररूप में भाषा के उद्भव पर कुछ और चिन्तन अवक्षिप्त होगा।

बाक्-प्रस्कृष्टन

मानव जैसे-जैसे जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में विकास की संघिसों को पार करता हुआ भागे बढ़ता गया, वैसे-वैसे भाषा का भी विव्यस होता गया। वह उर्ध्व-अधो सचन माय-संकुलता की स्थिति में जाता गया, स्थो-स्थौ अपने अन्तरतम की अभिव्यक्ति के लिए बाकुलता या उतावलापन भी उसमें व्याप्त होता गया। 'बाबक्यकता आविष्कार की जननी है' के अनुसार अभिव्यक्ति का माध्यम भी जैसा बन पड़ा, आकलित होता गया। यह अनुकरण, मनोभाषाभिव्यजन तथा इगित आदि के आधार पर इगित-उद्भावना और (अमानः) भाषा-संरचना की आदिम रसा का परिचय है।

परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी

बागिन्यय से बाक्-निःसृति के क्रम पर कुछ सकेत पूर्व पृष्ठों में किया गया था। यहां उसका कुछ विस्तार से विश्लेषण किया जा रहा है। वैखरी बाक्-मय मे परा, पश्यन्ती, मध्यमा तथा वैखरी, इन नामों से चार प्रकार की बाणों वर्णित हुई हैं। महा-बाध्यकार पतंजली ने महाभाष्य के प्रारम्भ में ही श्चन्दे की एक पक्ति उद्धृत करते हुए इस ओर इगित किया है।

साहित्य-धर्म के टीकाकार प्रसिद्ध विद्वान् महामहोपाध्याय पं० दुर्गाप्रसाद द्विवेदी ने वर्र की व्याख्या के प्रसंग में परा, पश्यन्ती आदि बाक्-रूपों का संक्षेप में सुन्दर विश्लेषण किया है। उन्होंने लिखा है : 'मान म बाये हुए अर्र की विवक्षा से आत्मा तद्बोधक शब्द के निष्पादन के लिए अन्तःकरण को प्रेरित करता है। अन्तःकरण मूलाधार स्थित अग्नि—ऊष्मा—तेज को संचालित करता है। अग्नि के द्वारा तत्त्वसत्त्वती बायु स्पन्दित होता है। इस प्रकार स्पन्धित बायु द्वारा वहाँ सूक्ष्म रूप में जो शब्द उद्भूत होता है, वह 'परा' बाक्-कहा जाता है। तदनन्तर नाभि प्रवेस तक संचालित बायु के द्वारा उस देश के संयोग से जो शब्द उत्पन्न होता है, उसे 'पश्यन्ती' बाक्-कहा जाता है। ये दोनों (बाक्-) सूक्ष्म होती हैं, अतः ये परमात्मा या योगी द्वारा ज्ञेय हैं। साधारणजन उन्हें कर्म-शोचर नहीं कर सकते। वह बायु हृदय-देश तक परिगुन होती है और हृदय के संयोग से जो शब्द निष्पन्न होता है, वह 'मध्यमा' बाक्-कहा जाता है। कभी-कभी कान बन्द कर सूक्ष्मतया इगित के रूप में जनसाधारण भी उसे अधिगत कर सकते हैं। उसके पश्चात् वह बायु मुख तक पहुँचती है, कण्ठासन होती है, मूत्रां को आहत करती है, उसके प्रसिपात से बागिष लौटती है तथा मुख-विबर में होती हुई कण्ठ आदि जठ उच्चारण स्थानों में किसी एक का अभिघात करती है, किसी एक से टकराती है। तब जो शब्द उत्पन्न होता है, वह 'वैखरी' बाक्-कहा जाता है।' पाणिनीय शिक्षा में भी शब्द-प्रस्कृष्टन का मूल इसी तद्द्वय व्याख्यात किया गया है।

शब्द-निष्पत्ति का यह एक शास्त्रीय क्रम है। भौतिक विज्ञान के साधनों द्वारा इसका परीक्षण नहीं किया जा सकता, क्योंकि वैखरी बाक्-से पूर्व एक का क्रम सर्वथा सूक्ष्म या अजीविक है। फिर भी यह एक ऐसी कार्य-कारण परम्परा को किता हुआ है, जो अपने आप में कम वैज्ञानिक नहीं है। भाषा विज्ञान में यद्यपि अद्यावधि यह क्रम सम्पूर्णतः स्वीकृत नहीं है, तथापि यह एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विषय है, जो दार्शनिक बुद्धि में शब्द-निष्पत्ति का मार्ग प्रशस्त करता है। तात्पर्य यह है कि जब मानव (आत्मा) अन्तःस्थित विचार या भाव, जिसे उसके उद्धार में ज्ञात जब कहा गया है, की विवक्षा करता है, उसे बाणों द्वारा प्रकट करना चाहता है, तो वह अपने अन्तःकरण (विचार और भावना के स्थान) को प्रेरित करता है और यह विकीर्ण तत्त्वण उससे जुड़ जाती है। उसके बाद अन्तः और अन्तः के प्रेरित एक चलित होने की बात आती है। यह एक सूक्ष्म आकस्मिक प्रक्रिया है। यह सर्व विदित है और सर्व-स्वीकृत भी कि इगित-निष्पादन में बायु का महत्त्वपूर्ण स्थान है। पर, बायु को ऊर्ध्वगामी करने के लिए जोर लगाने की या धकेलने की आवश्यकता होती है। मूलाधार स्थित अग्नि (तेज, ओज) द्वारा बायु के नामि देश की ओर बालन का यही अगिप्राय है। नामि-देश

१. गुहा श्रीधर निह्तिरिक्त वैदिकार्थतः सुदीय बाणो मनुष्या वर्रति। —श्चन्देयः १।१६।४४

२. केवलेन भाषावैचित्र्याया सद्विषयकव्यभिचारिण्यय प्रेरितमन्त्र करण मूलाधारस्थितमन्त्र बाक्यवि, तत्त्वानिर्गतमन्त्रसत्त्वसत्त्वविचारिण्यय प्रवर्तित, तत्त्वानिर्गतेन बायुना तत्त्व सूक्ष्मरूपेणोत्पादितः शब्दः परा बागिण्यमिष्यते। ततो नाभिलेखपर्वतपक्षितेन तेन गर्हसलोमादुत्पादितः मध्य पश्यन्तीति व्यभिज्ञते। एतदुपस्थान्य सुक्ष्मसुवयवतत्त्वसत्त्वसत्त्वविचारिण्ययत्वात्, वायुसत्त्वसुक्ष्मविषयता। ततस्तेनैव हृदयदेशे परितरिता हृदयसंयोगेन निष्पादितः मध्यो मध्यममिष्यते। सा च स्वकर्मविज्ञानेन हृदयागतकलाया सुक्ष्मज्ञेय कलाविषयताकथमि समगिप्रायः। ततो मुखपर्वतमाकाशतः तेन कण्ठदेशमाकाशमनुगमिता-हृदय तत्त्वविज्ञानेन परादुत्पन्न च मुख-विबर कण्ठाविकेयवद्द्वय स्थानेन स्वाभिघातेनोत्पादितः शब्द वैखरीति कथ्यते —साहित्य दर्पण, पृ० २६

३. आत्मा उद्बुध्या सत्त्वोत्पादितं मनो मूत्र-क्षेपे निवसति।

मनः कायानिर्वाहान्ति स प्रेरयति माहन्तु।

से पवन या श्वास फिर ऊर्ध्वगामी होता है। वस्तुतः श्वाश-गम्य वाक् का मूल श्वास के उत्थान में है। वह (श्वास) ऊर्ध्वगमन करता हुआ ध्वनि-यन्त्र या स्वर-यन्त्र (Vocal Chord) से टकराता है।

स्वर-यन्त्र का शारीरिक स्वरूप और प्रक्रिया

गले के भीतर भोजन और जल की नली के समकाल श्वास की नली का वह भाग, जो अभिकाकल—स्वरयन्त्रावरण (Epiglottis) से कुछ नीचे है, ध्वनि-यन्त्र या स्वर-यन्त्र कहा जाता है। गले के बाहर की ओर कण्ठमणि या घाटी के रूप में जो उभरा हुआ, घुबले-पतले मनुष्यों के कुछ बाह्य निकला हुआ कठोर भाग है, वही भीतर स्वर-यन्त्र का स्थान है। श्वास-नासिका का यह (स्वर-यन्त्र-गत) भाग कुछ मोटा होता है। प्रकृति का कुछ ऐसा ही प्रभाव है, जहाँ जो चाहिए, उसे वह सम्पादित कर देती है। स्वर-यन्त्र या ध्वनि-यन्त्र में सूक्ष्म भिन्नता के बने दो लचकदार पद होते हैं। उन्हें स्वर-तन्त्री या स्वर-रज्जु कहा जाता है। स्वर-तन्त्रियों के मध्यवर्ती खुले भाग की स्वर-यन्त्र-मुख या काकल (Glottis) कहते हैं। जब हम साँस लेते हैं या बोलते हैं, तब वायु हमों से भीतर-बाहर आती-जाती है। मानव इन स्वर-तन्त्रियों के सहारे अनेक प्रकार की ध्वनि उत्पन्न करता है। तात्पर्य यह है, श्वास या पवन के सस्पर्श, या या सस्पर्श से स्वर-तन्त्रियों या स्वर-यन्त्र के इन लचके दोनो पदों में कई प्रकार की स्थितियाँ बनती हैं। कभी ये पदों एक-दूसरे के समीप आते हैं, कभी दूर होते हैं। सामीप्य और दूरी में भी तरतमता रहती है—कब एक पदो किन्ना तना, किन्ना सिकुचा, दूसरा किन्ना फैला, किन्ना सटा इत्यादि। इस प्रकार फैलाव, तनाव, कम्पन आदि की विविधता ध्वनियों के अनेक रूपों में प्रस्तुत होती है। जैसे, शीशा के भिन्न-भिन्न तार ज्यों-ज्यों ध्रुवों द्वारा सस्पण्ड और आहत होते जाते हैं, भिन्न-भिन्न प्रकार के स्वर उत्पन्न करते जाते हैं। वही बात स्वर-यन्त्र के साथ है, जो एक व्यवस्थित और नियमित क्रम लिए हुए है।

स्वर-यन्त्र से निःसृत ध्वनियाँ मुख-विवर में आकर अपने-अपने स्वरूप के अनुकूल मुखगत उच्चारण अवयव—कण्ठ, तालु, मुद्रा, दन्त, ओष्ठ, नासिका आदि की सस्पण्ड करती हुई मुख से बाहर निःसृत होती हैं; वायु से टकराती हैं। जैसा-जैसा उनका सूक्ष्म स्वरूप होता है, वे वायु में वैसे प्रकम्पन या तरंग पैदा करती हैं। वे तरंग ध्वनि का सवहन करती हुई उन्हें कर्णगोचर बनाती हैं।

शब्द के सूक्ष्मतम अश्रौतिक कलेवर की सूष्टि

ध्वनि की अभिव्यक्ति का व्यापार मूलाधार में प्रारम्भ होकर मुख-विवर से निःसृत होने तक किन्-किन् परिणयियों में से गुजरता है, यह बड़ी सूक्ष्म प्रक्रिया है। परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी के विवेचन के अन्तर्गत जो बतलाया गया है, उसका निष्कर्ष यह है कि जब अर्ध-विशेष का सस्पण्डन या आवोढेन व्यक्त होने के लिए शब्द की माँग करता है, अर्ध की बोधकता के अनुकूल उस शब्द का सूक्ष्मतम अश्रौतिक कलेवर तभी बन जाता है, जिसकी पारिभाषिक सभा 'परा' वाक् बर्णात् वह बहुत दूरवर्ती वाणी या शब्द, जो हमारी पकड़ के बाहर है—तदनन्तर नाभि-देश के संयोग या सस्पर्श द्वारा जो शब्द उत्पन्न होता है, वह भी पहले से कुछ कम सही, सूक्ष्म-वस्था में ही रहता है। इस पवन-संश्लिष्ट सूक्ष्म वाक् का और विकास होता है। सूक्ष्म—अमूर्त शब्द मूर्तत्व अधिगत करने की ओर बढ़ता है। सूक्ष्म शब्द का घोडा-सा स्थान स्थूल शब्द में लेता है। पर, जैसा कि कहा गया है वह व्यक्त, स्फुट या इन्द्रिय-ग्राह्य नहीं होता। यह सूक्ष्म और स्थूल वाणी का मध्यमस्थ रूप है, जहाँ से सूक्ष्मता के घटने और स्थूलता के बढ़ने का अभिधान आरम्भ होता है। इसीलिए सभ्यत इसे 'मध्यमा' कहा गया हो। 'मध्यमा' का उत्तरवर्ती रूप 'वैखरी' है, जो मानव के व्यवहार-जगत् का ऋग है। 'वैखरी' के प्रस्कृति होने का अर्थ है—शब्द द्वारा एक आकार की प्राप्ति।

बहुत जटिल से प्रतीत होने वाले उपर्युक्त विवेचन का संक्षेप में सारांश यह है कि शब्दमात्र के प्रस्कृति या प्रकट होने में मुख्य क्रियाशील तत्त्व पवन या श्वास है। मूलाधार में उत्पन्न सूक्ष्मतम से प्रारम्भ होकर नाभिदेश में उदभूत सूक्ष्मतर में से गुजरते हुए हृदय-देश में प्रकटित—अवकट-अव्यक्त सूक्ष्म स्वरूप की प्राप्त शब्द के श्वास-संश्लिष्ट होने का ही सम्भवतः यह प्रभाव होता चाहिए कि श्वास विभिन्न स्थिति, रूप, क्रम एवं परिमाण में स्वर-यन्त्र के पदों का सस्पर्श करता हुआ उनके विविधतया तनन, फैलन, सिकुड़ने, भिन्नने, अक्षेपित, अल्पविलित, ईर्षमिलित आदि अवस्थाएँ प्राप्त करने, फलतः तदनुरूप स्वर, व्यञ्जन शब्द-गठन अक्षर परिस्कृत करने का हेतु बनता है।

वाणी के प्रावृत्ति का जो क्रम प्रतिपादित हुआ है, वास्तव में बड़ा महत्त्वपूर्ण है और वैज्ञानिक सरणि लिये हुए है। वागुत्पत्ति जैसे विषय पर भी भारतीय विद्वानों ने कितनी गहरी बुद्धिमान सी, इसका यह परिचायक है।

१. विवेचन रव राति = रा + क + शब् + ओए धर्मात् जो विवेचन रूप से आकाश को रव-मुक्त करे—निर्वाणित करे।

जैन दर्शन की दृष्टि से

जैन दर्शन लोक प्रसार की प्रवृत्तियों—योग स्वीकार करता है—मानसिक, बाह्यिक तथा कायिक। जब मनुष्य मनोयोग या या मन-प्रवृत्ति में सलग्न होता है, तो उस (मनोयोग) के द्वारा सूक्ष्म कर्म-पुद्गल (कर्म-परमाणु) आकृष्ट होते हैं। ये कर्म-परमाणु मूर्त होते हैं, पर, उनका अत्यन्त सूक्ष्म आकार होता है। मन की प्रवृत्ति या चिन्तन जिस प्रकार का होगा, उसी के अनुरूप भिन्न-भिन्न प्रकार के कर्मणु आकृष्ट होंगे।

मनोयोग या मानसिक चिन्तन किसी भी उद्भूयमान कर्म की प्रथम व सूक्ष्म सरचना है। चिन्तन के अन्तर्गत बाह्यिक अभिव्यक्ति का क्रम आता है, जिसके लिए सम्बन्धी भाषा की आवश्यकता होती है। मनोयोग जब वाक्-योग में परिणत होना चाहता है, तो तो ये मन प्रवृत्ति द्वारा आकृष्ट कर्म-परमाणु ध्वनि-निष्पत्ति-क्रम पर विशेष प्रभाव डालते हैं। वह प्रभाव आकृष्ट या संवित कर्म-परमाणुओं की भिन्न-भिन्न दशाओं के अनुसार विविध प्रकार का होता है, जैसा होना स्वाभाविक है। फलतः विभिन्न मनोभावों के अनुरूप भिन्न-भिन्न प्रकार की ध्वनिया या शब्द वाक्-योग के रूप में निकल पड़ते हैं।

स्थूल और सूक्ष्म की भेद-रेखा

अनुकरण, मनोभावाभावियजन, इगित या प्रतीक आदि सिद्धान्त जिनका पहले विवेचन किया गया है, स्थूल भाव-बोधक शब्दों की उत्पत्ति में किसी-न-किसी रूप में सहायक बनें, यह सर्वथा सम्भव प्रतीत होता है। सूक्ष्म भावों के परिष्करण का समय सम्भवतः मानव के जीवन में तब आया होगा, जब वह मानसिक दृष्टि से विसृज्य चिन्तित हो गया होगा। वैसी दशा में परा, पश्यन्ती आदि के रूप में वाक्-निष्पत्ति के क्रम तथा जैन-दर्शन सम्मान वाक्-योग के क्रियास्थान की सरणि से सूक्ष्म-भाव-बोधक शब्दों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में कुछ प्रकाश प्राप्त किया जा सकता है।

एक प्रश्न का उभरना स्वाभाविक है कि परा, पश्यन्ती आदि के उद्भव-क्रम के अन्तर्गत सूक्ष्म शब्दाकारों या मनः प्रवृत्ति द्वारा आकृष्ट विभिन्न पुद्गल-परमाणुओं से निःसार्यमाण ध्वनि या शब्द प्रभावित होते हैं, तो फिर समस्त जगत् के लोगों द्वारा प्रयुक्तमान शब्दों में, भाषाओं में परम्परा अन्तर क्यों है ?

तथ्य यह है कि सत्सार भर के मानव एक ही स्थिति, प्रकृति, जल-वायु, उपकरण, सामाजिकता आदि के परिवेश में नहीं रहते। उनमें आरंभिक चिन्तना है। उच्चारण-अवयव तथा उच्चार्यमाण ध्वनि-समावाय उसमें अप्रभावित कैसे रह सकता है ?

दूसरा विशेष तथ्य यह है कि उपर्युक्त वाक्-निष्पत्ति-क्रम का सम्बन्ध विशेषतः सूक्ष्म-भाव-बोधक शब्दों की उत्पत्ति के साथ सम्बन्धित है, जबकि स्थूल भाव-ज्ञापक शब्द मत्सर की भिन्न-भिन्न भाषाओं में बन चुके थे। जो-जो भाषाएँ अपना जिस प्रकार का स्थूल रूप लिए हुए थी, सूक्ष्म भाव-बोधक शब्दों की सरचना का उदात्त भाँ उमी और ही, ऐसा सहज प्रतीत होता है। इन प्रकार के अनेक कारण रहें होंगे, जिनमें भिन्न-भिन्न भू-भागों की भाषाओं के स्वरूप भिन्न-भिन्न ताचों में ढलने गये।

उपसंहृति

दार्शनिक पृष्ठभूमि पर वैज्ञानिक नैर्मा से किया गया उपर्युक्त विवेचन एक ऊहापोह है। वास्तव में भाषा के उद्भव और विस्तार की कहानी बहुत सम्पन्न एवं जटिल भरी है। भाषा की वर्तमान रूप तक पहुँचाने में विकासशील मानव को न जान किन्तु मजिसे पार करनी पड़ी है। मानव-मानव का पारस्परिक सम्पर्क, जन्तु-जगत् का साहचर्य, प्रकृति में विहरण तथा अपने कृतित्व से उद्भावित उपकरणों का साहाय्य प्रभृति अनेक उपादान मानव के साथ थे, जिन्होंने उसे प्रगति और विकास के पथ पर सतत गतिशील रहने में सफल प्रदान की। उदायमान एक विकासमान भाषा भी उस प्रगति का एक सङ्ग रही। उसी का परिणाम है कि विश्व में आज अनेक ममूढ भाषाएँ विद्यमान हैं, जो गताव्ययों और सहस्राव्ययों के ज्ञान-विज्ञान की अमूल्य धारा को अपने में लज्जये हुए हैं।

भाषा वैज्ञानिक साधारणतया ऐसा मानते आ रहे हैं कि आर्य भाषाओं के विकास क्रम के अन्तर्गत वैदिक भाषा से संस्कृत का विकास हुआ और संस्कृत में प्राकृत का उद्भव हुआ। इसलिए भाषा वैज्ञानिक इसका अस्तित्व संस्कृत काल के पश्चात् स्वीकार करते हैं। इस सम्बन्ध में विस्तार से विवेचन अपेक्षित है —

प्राकृत का भाषा वैज्ञानिक विकास : एक ऐतिहासिक पर्यवेक्षण

भाषा-वैज्ञानिकों ने भारतीय आर्यभाषाओं के विकास का जो काल-क्रम निर्धारित किया है, उसके अनुसार प्राकृत का काल ई० पू० ५०० से प्रारम्भ होता है। पर, वस्तुतः यह निर्धारण भाषा के साहित्यिक रूप की अपेक्षा से है। यद्यपि वैदिक भाषा की प्राचीनता में किसी को सन्देह नहीं है, पर, वह अपने समय में जन-साधारण की बोलचाल की भाषा रही हो, ऐसा सम्भव नहीं लगता। वह ऋषिषी, विद्वानों तथा पुरोहितों की साहित्य-भाषा थी। यह असम्भव नहीं है कि उस समय वैदिक भाषा से सामान्यतः रखने वाली अनेक बोलियाँ प्रचलित रही हों। महाभाष्यकार पतञ्जलि ने प्रादेशिक दृष्टि से एक ही शब्द के भिन्न-भिन्न रूपों के प्रयोग के सम्बन्ध में

महाभाष्य में जो उल्लेख किया है, सम्भवतः वह इसी तथ्य को पुष्ट करता है कि कुछ प्रदेशों में वैदिक भाषा के कतिपय शब्द उन-उन प्रदेशों की बोलियों के ससर्ग से कुछ भिन्न रूप में अब्बा किन्हीं शब्दों के कोई विशेष रूप प्रयोग में आने लगे थे। यह भी अस्वाभाविक नहीं जान पड़ता कि इन्हीं बोलियों में से कोई एक बोली रह गई हो, जिसके पुरातन्त्री रूप ने परिभाजित होकर छन्दस् या वैदिक संस्कृत का साहित्यिक स्वरूप प्राप्त कर लिया हो।

कतिपय विद्वानों का ऐसा अनुमान है कि वेदों का रचना-काल आर्यों के दूसरे दल के भारत में प्रविष्ट होने के बाद आता है। दूसरे दल के आर्य पंचनद तथा सरस्वती व दृष्टद्वती के तटवर्ती प्रदेश में होते हुए मध्यदेश में आये। इस क्रम के बीच वेद का कुछ भाग पंचनद में तथा सरस्वती व दृष्टद्वती की घाटी में बना और बहुत सा भाग मध्यदेश में प्रतीत हुआ। अथर्ववेद का काफी भाग, जिसके विषय में पूर्व इंगित किया गया है, जो पश्चिमी भाग जाता है, सम्भवतः पूर्व में बना हो।

पहले दल के आर्यों द्वारा, जिन्हें दूसरे दल के आर्यों ने मध्यदेश में खदेड़ दिया था, वेद की तरह किसी भी साहित्य के रचे जाने का उल्लेख नहीं मिलता। यही कारण है कि मध्यदेश के चारों ओर लोग जिन भाषाओं का बोलचाल में प्रयोग करते थे, उनका कोई भी साहित्य आज उपलब्ध नहीं है। इसलिए उनके प्राचीन रूप की विशेषताओं की नहीं जाना जा सकता, न अनुमान का हो। कोई आशय है। वैदिक युग में पश्चिम, उत्तर, मध्यदेश और पूर्व में जन-साधारण के उपयोग में आने वाली इन बोलियों के वैदिक युग से पूर्ववर्ती भी कोई रूप रहे होंगे, जिनके विकास के रूप में धनका उद्भव हुआ। वैदिक काल के पूर्व की ओर समवर्ती जन-भाषाओं को सर जांबे ग्रियर्सन ने प्राथमिक प्राकृतों (Primary Prakrits) के नाम से उल्लिखित किया है। इनका समय ई० पू० २००० से ई० पू० ६०० तक माना जाता है। ऐसा अनुमान किया जाता है कि ये प्राथमिक प्राकृतें स्वरो एव व्यंजनो के उच्चारण, विभक्तियो में प्रयोग आदि में वैदिक भाषा से बहुत समानता रखती थी। इन भाषाओं से विकास पाकर उत्तरवर्ती प्राकृतों का जो साहित्यिक रूप अस्तित्व में आया, उससे यह प्रमाणित होता है।

महाभाष्यकार पतञ्जलि ने महाभाष्य के प्रारम्भ में व्याकरण या शब्दानुशासन के प्रयोजनों की चर्चा की है। कुछ शब्दों के प्रयोग से बचने और शुद्ध शब्दों का प्रयोग करने पर बल देते हुए उन्होंने वलोक्त उपस्थित किया है

यस्तु प्रमुक्ते कुशलो विसोवे, सन्धान् यथावत् व्यवहारकाले।

लोज्जस्तयान्तीति अर्थ परत्वायोगविद् व्युत्पत्ति भाषाशब्दे ।^१

अर्थात् जो शब्दों के प्रयोग को जानता है, वैसा करने में कुशल है, वह व्यवहार के समय उनका यथोचित प्रयोग करता है, वह परलोक में अनन्त जन्म—उत्क्रम—अभ्युदय प्राप्त करता है। जो अपशब्दों का प्रयोग करता है, वह दूषित—दोष-भागी होता है।

कुछ शब्दों या अपशब्दों की ओर धकेल करते हुए आगे वे कहते हैं : एक-एक शब्द के अपभ्रश हैं। जैसे, भी शब्द के गावो, गोवो, गोवोतलिका इत्यादि हैं।^२

अपभ्रश शब्द का यहाँ प्रयोग उन भाषाओं के अर्थ में नहीं है, जो पाचवी शती से लगभग दशवी शती तक भारत (पश्चिम, पूर्व, उत्तर और मध्यमण्डल) में प्रसृत रही, जो प्राकृतों का उत्तरवर्ती विकसित रूप थी। यहाँ अपभ्रश का प्रयोग सक्तेतर लोक-भाषाओं के शब्दों के लिए है, जिन्हें उस काल की प्राकृतें कहा जा सकता है। ऐसा प्रतीत होता है, तब लोक-भाषाओं के प्रसार और प्रयोग का क्षेत्र बहुत व्यापक हो चला हो। उनके शब्द सम्भवतः वैदिक और लौकिक संस्कृत में प्रवेश पान लग गये हों, अतः भाषा की शुद्धि के पक्षपाती पुरोहित विद्वान् उस पर रोक लगाने के लिए बहुत प्रयत्नशील हुए हों। पतञ्जलि के विवेचन की ध्वनि कुछ इसी प्रकार की प्रतीत होती है।

पतञ्जलि कुछ आगे और कहते हैं—“सुना जाता है कि ‘यर्वाण तर्वाण’ नामक ऋषि थे। वे प्रत्यक्षधर्मा—धर्म का साक्षात्कार किये हुए थे। पर और अपर—परा और अपरा विद्या के ज्ञाता थे। जो कुछ ज्ञातव्य—जानने योग्य है, उसे वे जान चुके थे। वे वास्तविकता को पहचाने हुए थे। वे आदरास्पद ऋषि ‘यद् वा न तद् वा न’—ऐसा प्रयोग जहाँ किया जाना चाहिए, वहाँ ‘यर्वाणः तर्वाणः’ ऐसा प्रयोग करते। परन्तु याज्ञिक कर्म में अपभाषण—अशुद्ध शब्दों का उच्चारण नहीं करते थे। असुरों ने याज्ञिक कर्म में अपभाषण किया था, अतः उनका पराभव हुआ।”^३

१. महाभाष्य, प्रथम आह्निक, पृ. ७

२. एकैकस्य शब्दस्य बहुवचनं वाः। यथावागोर्विद्येत्यस्य शब्दस्य गावो लोवी गोवोतलिकेत्येवमावधोऽप्यत्र वाः। —महाभाष्य, प्रथम आह्निक, पृ. ८

३. एवं हि ब्रूते—यर्वाणस्तर्वाणो नाम ऋषयो ब्रूवुः प्रत्यक्षधर्माः परावरा वाचिरेवेतिथ्या श्रुतिप्रवाचात्तथाः। ते तत्र धर्मगो भद्रा न इति प्रयोक्तव्यं यर्वाणस्तर्वाण इति प्रमुक्ते शब्दे पुनः कर्मणि भाषाप्रान्ते। वीः पुनरुच्यते किं कर्मण्यभाषितम्, सत्यं पराधर्माः।

—महाभाष्य, प्रथम आह्निक, पृ. १७-१८

पतञ्जलि के कहने का अविश्रय यह है कि वैदिक परम्परा के विद्वान् पण्डित भी कभी-कभी लोक-भाषा के शब्दों का प्रयोग कर लेते थे। इन्हे तो वे सत्य मान लेते हैं, परन्तु, इस पहलू पर जोर देते हैं कि यज्ञ में अशुद्ध भाषा कदापि व्यवहृत नहीं होनी चाहिए। वैयास होने से अर्थ का अन्वय हो जाता है। उनके कथन से यह अभिव्यंजित होता है कि इस बात की बड़ी चिन्ता व्याप्त हो गयी थी कि लोक-भाषाओं का उत्तरोत्तर बढ़ता हुआ प्रवाह याज्ञिक कर्म-विधि तक नहीं पहुँच पाये। वे यहाँ तक कहते हैं : “याज्ञिकों के शब्द हैं कि यदि बाह्यतानि (याज्ञिक अभ्यासान् किये हुए व्यक्ति) द्वारा अपशब्द का प्रयोग हो जाये, तो उसे उसके प्रायश्चित्त-स्वरूप सारस्वती—दृष्टि-सारस्वत (सारस्वती देवता को उद्दिष्ट कर) यज्ञ करना चाहिए।”

एक स्थान पर पतञ्जलि लिखते हैं : “.....” जिन प्रतिपादकों का विशिष्ट-वाक्यो में ग्रहण नहीं किया गया है, उनका भी स्मरण तथा वर्णनपूर्वों के ज्ञान के लिए उपदेश-सबूब इष्ट है, नाकि जग के स्थान पर पशु, पलाश के स्थान पर पलाय और मञ्जक के स्थान पर मञ्जक का प्रयोग न होने लगे।”

पतञ्जलि के समय एक प्रश्न और आता है। वह उन शब्दों के सम्बन्ध में है, जो उनके समय या उनके पहले से ही संस्कृत में प्रयोग में नहीं आ रहे थे, यद्यपि वे थे संस्कृत के ही। ऊव, नेर; चक्र तथा पेच; इन चार शब्दों को उन्होंने उदाहरण के रूप में उपस्थित किया है। उन्होंने ऊव के स्थान पर उविना, नेर के स्थान पर नीर्णा, चक्र के स्थान पर कृन्वत्त; तथा पेच के स्थान पर पक्वन्त के रूप में जो प्रयोग प्रचलित थे, उनकी भी चर्चा की है।

इन शब्दों के अप्रयोग का परिहार करते हुए वे पुनः लिखते हैं : “हो सकता है, वे शब्द विन्हे अप्रयुक्त कहा जाता है, अन्य वैश्वो—स्थानों में प्रयुक्त होते हो, हमें प्रयुक्त होते नहीं मिलते हो। उन्हें प्राप्त करने का यत्न कीजिए। शब्दों के प्रयोग का क्षेत्र बड़ा विशाल है। यह पृथ्वी सात द्वीपों और तीन लोकों में विभक्त है। चार वेद हैं। उनके छह अंग हैं। उसके रहस्य या तत्त्वबोधक इतर ग्रन्थ हैं। यजुर्वेद की १०१ भाषाएँ हैं, जो परस्पर भिन्न हैं। सामवेद की एक हजार मार्ग—परम्पराएँ हैं। ऋग्वेदियों के आन्नाथ—परम्परा-क्रम इक्कीस प्रकार के हैं। अथर्ववेद नौ रूपों में विभक्त है। वाकोवाक्य (प्रश्नोत्तरात्मक ग्रन्थ) इतिहास, पुराण, आयुर्वेद इत्यादि अनेक शास्त्र हैं, जो शब्दों के प्रयोग के विषय हैं। शब्दों के प्रयोग के इतने विशाल विषय को सुने बिना इस प्रकार कहना कि अयुक्त शब्द अप्रयुक्त हैं, केवल दुःसाहस है।”

पतञ्जलि के उपर्युक्त कथन में मुख्यतः दो बातें विशेष रूप में प्रतीत होती हैं। एक यह है—संस्कृत के कतिपय शब्द लोक-भाषाओं के ढाँचे में ढलते जा रहे थे। उससे उनका व्याकरण-शुद्ध रूप अक्षुण्ण कैसे रह सकता? लोक-भाषाओं के ढाँचे में बला हुआ—किन्तिन् परिवर्तित या सरलीकृत रूप संस्कृत में प्रयुक्त न होने लगे, इस पर वे बल देते हैं, क्योंकि वैयास होने पर संस्कृत की शुद्धता स्थिर नहीं रह सकती थी। शाश—वच, पलाश—पलाय, मञ्जक—मञ्जक, जो उल्लिखित किये गये हैं, वे निश्चय ही इसके श्रोतक हैं।

दूसरी बात यह है कि संस्कृत के कुछ शब्द लोक-भाषाओं में इतने भूल-मिल गये होंगे कि उनमें उनका प्रयोग सहज हो गया। साधारणतः वे लोक-भाषा के ही शब्द समझे जाने लगे हो। संस्कृत के क्षेत्र पर इसकी प्रतिकूल प्रतिक्रिया हुई। वहाँ उनका प्रयोग बन्द हो गया। हो सकता है, आपातनः संस्कृतज्ञों द्वारा उन्हे लोक-भाषा के ही शब्द मान लिए गये हों या जानबूझ कर उनमें दुराब की स्थिति उत्पन्न कर ली गयी हो।

पतञ्जलि के मतिलेख पर सम्भवतः इन बातों का असर रहा हो, इसलिए वे इन शब्दों की अप्रयुक्तता के कारण होने वाली भ्रान्ति का प्रतिकार करने के लिए प्रयत्नशील प्रतीत होते हैं। शुद्ध वाक्-ज्ञान, शुद्ध वाक्-प्रयोग, शुद्ध वाक्-व्यवहार को अक्षुण्ण

१. याज्ञिक पठनित बाह्यतानि पराशब्द प्रयुक्त प्रायश्चित्तोर्वा सारस्वतीर्वादि निर्वेत्त। महाभाष्य, पृ० ५

२. ... याजि सङ्गं भूयानि आधिपतिकाणि, एतेषामाव स्वरवर्णानुपूर्वा ज्ञानार्थ उपदेशः कर्तव्यः। अङ्गः वच इति मा भूत्। पलाशः पलाय इति मा भूत् मञ्जको मञ्जक इति मा भूत्। —यही, पृ० ४८

३. अथयोः शब्दोपेक्षा गङ्गायां न्यायः। कुतः प्रयोगावस्थात्। यदेवां गङ्गातामसः न्यायः प्रस्ताव्यते। यथा ता उपेत्यस्य शब्दस्याव वच भूयमुक्तिः, तैत्तिरीयस्यैव वच भूय तीर्था, चक्रेत्यस्यैव वच भूय कृतवत्, पेचैत्यस्यैव वच भूय पक्वन्त इति।

—महाभाष्य, प्रथम साहसिक, पृ० ११

४. सर्वं शब्दोपेत्ये तावदांशोऽप्युपयुक्तः। न वैश्वोपयुक्तः। उपयुक्तो यत्नः किंवात्। महाशब्दोपेत्य प्रयोगवचनः। उपयुक्तो यत्नः, वचो बोका, चरवो वेदाः लोकाः सरतस्याः, सहसा चिन्ता एकाग्रमनस्यैव तावत्, सहस्रवर्षां सामवेदः, एतद्विदित्वा साहस्युच्य, गङ्गातामसो वेदः, वाकोवाक्यम्, इतिहासः, पुराणम् वैद्यकमित्येतावान्शब्दस्य प्रयोगविषयः। एतावान् शब्दस्य प्रयोगविषयवत्तुविषयस्य सम्यक्प्रयुक्ता इति वचनं केवलं साहस्यसामवेदः।

—यही, पृ० १२-१३

बनाये रखने की उनकी चिन्ता थी, यह उनके उस कथन से स्पष्ट हो जाता है, जिसमें उन्होंने अक्षर-समाम्नाय के ज्ञान को परम पुण्य-साधक एवं अक्षरक बताया है। उन्होंने लिखा है : "यह अक्षर-समाम्नाय ही वाक्समाम्नाय है अर्थात् वाक्—वाणी या वाचा रूप में परिणत होने वाला है। इस पुण्यित, फलित तथा चन्द्रमा व तारा की तरह प्रतिमण्डित अक्षर-समाम्नाय की शब्द रूप ब्रह्म-तत्त्व सम-कला बाहिए। इसके ज्ञान से सब वेदों के अध्ययन से मिलने वाला पुण्य-फल प्राप्त होता है। इसके अध्येता के माता-पिता स्वर्ग में मोक्षान्वित होते हैं।"^१

साधारणतया भाषा-वैज्ञानिक प्राकृतों को मध्यकालीन आर्य-भाषा-काल में लेते हैं। वे ई० पू० ५०० से १००० ई० तक के समय का इसमें निर्धारण करते हैं। कतिपय विद्वान् ई० पू० ६०० से इसका प्रारम्भ तथा ११०० या १२०० ई० तक समापन स्वीकार करते हैं। स्थूल रूप में यह लगभग मिलाता-जुलता-मा तथ्य है। भाषाओं के विकास-क्रम में काश्मिरी का सर्वथा हल्कून् अनुमान सम्भव नहीं होता। मध्यकालीन भारतीय आर्य-भाषा-काल को प्राकृत-काल भी कहा जाता है। यह पूरा काल तीन भागों में और बांटा जाता है—प्रथम प्राकृत-काल, द्वितीय प्राकृत-काल, तृतीय प्राकृत-काल। प्रथम प्राकृत-काल प्रारम्भ से अर्थात् ई० पू० ४०० से ई० सन् के प्रारम्भ तक माना जाता है। इसमें पालि तथा गिजाबेखी प्राकृत को लिया गया है। दूसरा काल ई० सन् से ५०० ई० तक का माना जाता है।

वैदिक संस्कृत तथा प्राकृत का सादृश्य

प्राकृतों अर्थात् साहित्यिक प्राकृतों का विकास बोल-चाल की जन-भाषाओं, दूसरे शब्दों में असाहित्यिक प्राकृतों से हुआ, ठीक वैसे ही जैसे वैदिक भाषा या छन्दस् का। यहाँ कारण है कि वैदिक संस्कृत और प्राकृत में कुछ ऐसा सादृश्य, जोड़ करने पर प्राप्त होगा है, जैसा प्राकृत और लौकिक संस्कृत में नहीं है। उदाहरणार्थ, संस्कृत ऋकार के बदले प्राकृत में अकार, आकार, इकार तथा उकार होता है। ऋकार के स्थान में उकार की प्रवृत्ति वैदिक वाङ्मय में भी प्राप्त होती है। जैसे ऋग्वेद १.४६४ में कुत के स्थान पर कुठ का प्रयोग है। अन्य भी इस प्रकार के प्रयोग प्राप्य हैं।

प्राकृत में अन्य व्यञ्जन का सर्वत्र लोप होता है। जैसे—यावत्=जाव, तावत्=ताव, यवात्=जवा। तमसू=तमो। वैदिक साहित्य में यत्-वत् ऐसी प्रवृत्ति दृष्टिगोचर होती है। जैसे—पश्चात् के लिए पश्चा (अथर्ववेद संहिता १०.४.११), उच्चात् के लिए उच्चा (तैत्तिरीय संहिता २.३.१४), नीचात् के लिए नीचा (तैत्तिरीय संहिता ४.५.६१)।

प्राकृत में सयुक्त य, व, ङ, गु, वृ, म् का लोप हो जाता है और इन लुप्त अक्षरों के पूर्व के ह्रस्व स्वर का दीर्घ हो जाता है। जैसे—परयति=पासइ, कथय=कासवो, आवश्यकम्=आवश्य, श्यामा=सामा, विश्वार्थान्=वीसमई विश्वास=विसामो, मिसम्=मीस, सस्पर्श=सकासो, प्रगल्भ=पगल्भ, दुर्लभ=दुलह। वैदिक भाषा में भी इस कोटि के प्रयोग प्राप्त होते हैं। जैसे—अप्रगल्भ=अपगल्भ (तैत्तिरीय संहिता ४.५.६१), नृधन=निच (शतपथ ब्राह्मण १.३.३.३३), दुर्लभ=दुलभ (ऋग्वेद ४.६.८) दुर्गा=दूगा (शुक्ल यजुः प्रातिशाख्य ३.४३)।

१. सो० बमक्षरसमाम्नायो वाक्समाम्नाय पृथित फलितव्यप्रसारकवाचित्प्रविशो वैदितव्यो ब्रह्मराशिः, सर्ववैद्युत्तमावाप्तिस्वात्सव ज्ञाने भवति, मातापितरौ चाम्य स्वर्गं लोके गच्छीते।

—महाभाष्य, त्रितीय ब्राह्मण, पृ० ११३

२. ऋतोत् ॥ ८। १। १२६

आवेष्टं कारणं शब्द भवति। —विठ्ठलसाम्नानुशासनम्

३. प्राकृतान्मुद्रकं मुद्रं वा ॥ ८। १। १२७

एव आवेष्टं वा वा भवति। —वही

४. शरावो ॥ ८। १। १२८

कुपा इत्यादिषु शब्देषु आवेष्टं शब्द भवति। —वही

५. उह्रावो ॥ ८। १। १३२

ऋत् इत्यादिषु शब्देषु आवेष्टं उ उद्भवति। —वही

६. शस्त्वर्थमस्य ॥ ८। १। ११

शब्दार्थं वत् शस्त्वर्थमन तस्य नृत् भवति। —विठ्ठलसाम्नानुशासनम्

७. नृत् व -व- व- व- व- व- वा दीर्घः ॥ ८। १। ४३

प्राकृतसप्तम्यवास्तुत्या वा। उपरि शब्दो वा वेदां अकारवकारवकाराणां तेषामादौः स्वरस्य दीर्घो भवति।

—वही

प्राकृत में संयुक्त वर्णों के पूर्व का दीर्घ स्वर ह्रस्व^१ हो जाता है। जैसे—ताम्रम्=तम्भं, विरहाम्निः=विरहाम्नी, आत्सं=आत्सं, मुनीन्द्रः=मुनिन्द्रो, तीर्थम्=तिर्थं, धूर्णः=धूर्णी; इत्यादि। वैदिक संस्कृत में भी ऐसी प्रवृत्ति प्राप्त होती है। जैसे—रौपसीत्रा=रौपसित्रा (ऋग्वेद १०.८८.१०), अमात्र=अमत्र (ऋग्वेद ३.३६.४)।

प्राकृत में संस्कृत व के बन्धे अनेक स्थानों पर ड^२ होता है। जैसे—वशनम्=डसन. वृष्टः=डट्टो, वधः=डड्डो, दोषा=डोषा, दण्ड=डण्डो, डर=डरो, दाह=डाहो, दम्भ=डम्भो, दधः=डध्मा, कदनम्=कडणं, दोहवः=डोह्वो। वैदिक संस्कृत में भी यन्-जन इस प्रकार की स्थिति प्राप्त होती है। जैसे—हुदंभ=डूडभ (वाजसनेय संहिता ३.३६), पुरोदास=पुरोडा (शुक्ल यजुः प्रतिसिधाय ३.४४)।

प्राकृत में संस्कृत के क, ख, घ तथा भ की तरह घ का भी ह^३ होता है। जैसे—साधु=साहू, बधिर=वहिरो, बाधते=बाहते, इन्द्रधनुः=इन्दहणू, सभा=सहा। वैदिक वाङ्मय में भी ऐसा प्राप्त होता है। जैसे—प्रतिस्थाप=प्रतिसंहाय (गोपथ ब्राह्मण २.४)।

प्राकृत (मागधी को छोड़ कर प्राय सभी प्राकृतों) में अकारान्त पुल्लिङ्ग शब्दों के प्रथमा विभक्ति के एकवचन में ओ^४ होता है। जैसे—मानुष=माणसो, धर्म=धम्मो। एतत् तथा तत् सवनाम में भी विकल्प^५ में ऐसा होता है। जैसे—स=सो, एष=एसो। वैदिक संस्कृत में भी कही-कही प्रथमा एकवचन में भी दृष्टिगोचर होता है। जैसे—संवत्सरो अजायत (ऋग्वेद संहिता १०.१६०.२) सो षित् (ऋग्वेद संहिता १.१६१.१०-११)।

संस्कृत अकारान्त शब्दों में ऊर्त्ति^६ (पचमा) विभक्ति में जो देवात्, नरात्, धर्मात् आदि रूप बनते हैं, उनमें अनत्यत् के स्थान पर प्राकृत में छः^७ आदेश होते हैं। उनमें एक त का लोप भी है। लोप के प्रसंग को इस प्रकार भी समझा जा सकता है कि पचमी विभक्ति में एकवचन में (अकारान्त शब्दों में) आ प्रत्यय होता है। जैसे—देवात्=देवा, नरात्=गरा, धर्मात्=धम्मा, आदि। वैदिक वाङ्मय में भी इस प्रकार के कतिपय पंचम्यन्त रूप प्राप्त होते हैं। जैसे—उच्चात्=उच्चवा, नांचात्=नीचा, पश्चात्=पश्वा।

प्राकृत में पचमी विभक्ति बहुवचन में भिम्^८ के स्थान पर हि^९ आदि होते हैं। जैसे—वेवेहि आदि। वैदिक संस्कृत में भी इसके अनुकूल वेवेभि, ज्येष्ठेभिः; गम्भीरेभि आदि रूप प्राप्त होते हैं।

प्राकृत में एकवचन और बहुवचन ही होते हैं, द्विवचन नहीं होता। वैदिक संस्कृत में वचन तो तीन हैं, पर इस प्रकार के अनेक उदाहरण मिलते हैं, जहाँ द्विवचन के स्थान पर बहुवचन के रूपों का प्रयोग हुआ है। जैसे—इन्द्रावकणो इन्द्रावकणाः, मित्रावकणौ=मित्रावकणाः, नरो=नरा, सुरवी=सुरवा, रथितमौ=रथितमाः।

१. ह्रस्वः सधो^{१०} ॥ ८। १। ८४

दीर्घस्य यथावर्तन सधो^{११} परे ह्रस्वो भवति। —बहो

२. वशन - वष्ट - वण्ड - बोला - वण्ड - वर - दाह - वण्ड - वध - कदन - दोहव बो जा डा ॥ ८। १। २१७

एव वण्ड बो जा भवति। —चिद्वह्मवज्जानुसासवम्

३. व - व - व - घ भाव् ॥ ८। १। १८७

स्वरात्स्वराधमसमुदात्तानामभितुला जा व व व व इत्येतेषां वर्णानां प्रायः हो भवति।

—बहो

४. धतः धेयोः ॥ ८। १। २।

प्रकारात्ताम्यस्य परस्य स्थितेः स्ते स्थाने जा भवति।

—बहो

५. वेतसः ॥ ८। ३। ३

एतस्योकरात्परस्य स्थितेः वेतो^{१२} भवति।

—बहो

६. स्त्रीजसमोदुष्टाभ्यां भिस्कुभ्यामिभस्कुभ्यां स्त्रीजसमोदुष्टाभ्यां भिस्कुभ्यामिभस्कुभ्यां

—सध्याभ्यां ४। १। २

सु भी वत् इति प्रथमा। वम् भीट वत् इति द्वितीया। डा भ्यां भिस् इति तृतीया। के भ्यां भ्यव् इति चतुर्थी। इति भ्यां भ्यव् इति पचमी। इत् भीट भाव् इति षष्ठी। कि भीस् सुप् इति सप्तमी।

७. डवेत् ली - दो - दू - हि - हिल्लो - मूक ॥ ३। १। ८

धतः परस्य कतेः लो दो दू ह् दिक्तो मूक इत्येते पञ्चारेणा भवति। जैसे—वत्सात्=वत्सलो, वत्साग्रो, वत्सादि, वत्साहिल्लो वत्सा।

८. भित्तो हि हिं ॥ ३। १। ७

धतः परस्य भितः स्थाने केवतः साधुनासिकः, साधुस्वारस्य हिंभवति।

—चिद्वह्मवज्जानुसासवम्

वर्तमान युग के प्राकृत के महान् जर्मन वैयाकरण डा० रिचार्ड ने विशाल ग्रन्थ Comparative Grammar of the Prakrit Language में संस्कृत से प्राकृत के उद्गम^१ का खण्डन करते हुए प्राकृत तथा वैदिक भाषा के सादृश्य के शोक्त कतिपय उदाहरण प्रस्तुत किये हैं, जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं :

| प्राकृत भाषा | वैदिक भाषा |
|--------------------------------------|-------------------|
| तय | त्वन |
| स्त्रीलिंग वचन के एकवचन का रूप 'भाए' | आयै |
| तृतीया बहुवचन का रूप एहि | एभिः |
| बोहि (आज्ञावाचक) | बोधि |
| ता, जा, एत्य | तात्, यात्, इत्या |
| अम्हे | अस्मे |
| वयम्हि | वयम्भिः |
| सद्धि | सद्यम् |
| बिउ | बिदुः |
| घियु | घ्रँस |
| रक्षव | रक्ष |

उपर्युक्त विवेचन में यह सिद्ध होता है कि प्राकृतों का उद्गम वैदिक भाषा-काल से प्रायः पूर्वी किन्हीं बोलचाल की भाषाओं या बोलियों से हुआ, जैसे कि उन्हीं में से किसी बोली के आधार पर वैदिक भाषा अस्तित्व में आई ।

प्राकृत के प्रकार

प्राकृतों जीवित भाषाएँ थीं । भिन्न-भिन्न प्रदेशों में बोलने जान के कारण स्वभावात् उनके रूपों में भिन्नता आई । उन (बोलचाल की भाषाओं या बोलियों) के आधार पर जो साहित्यिक प्राकृतें विकसित हुईं ; उनमें भिन्नता रहना स्वाभाविक था । इस प्रकार प्रादेशिक या भौगोलिक आधार पर प्राकृतों के कई भेद हुए । उनके नाम प्रायः प्रदेश-विशेष के आधार पर रखे गये ।

आचार्य भरत^२ ने नाट्यशास्त्र में प्राकृतों का वर्णन करते हुए मागधी, अवन्तिजा, प्राच्य सूरसेनी, अर्धमागधी, बाह्लीका और दक्षिणात्य नमः प्राकृत के सात भेदों का चर्चा की है । प्राकृत के उपलब्ध व्याकरणों में सबसे प्राचीन प्राकृतप्रकाश^३ के प्रणेता वररुचि ने महाराष्ट्री, शौरसेनी, मागधी और वैशाची, इन भेदों का वर्णन किया है । चण्ड^४ ने मागधी को मागधिका और वैशाची को वैशाचिकी के नाम से उल्लिखित किया है ।

छठी शती के सुप्रसिद्ध काव्यशास्त्री दण्डी ने काव्यादर्श^५ में प्राकृतों की भी चर्चा की है । उन्होंने महाराष्ट्री (महाराष्ट्राक्षया), शौरसेनी, गौडी और लाटी ; इन चार प्राकृतों का उल्लेख किया है ।

1. . . This Sanskrit was not the basis of the Prakrit dialects, which indeed dialect, which, on political or religious grounds, was raised to the status of a literary medium, But the difficulty is that it does not seem useful that all the Prakrit dialects sprang out from one and the same source. At least they could not have developed out of Sanskrit, as is generally held by Indian Scholars and Habber. Lassen, Bhandarkar and Jacoby. All the Prakrit languages have a series of common grammatical and lexical characteristics with the vedic language and such are significantly missing from Sanskrit.

2. मागधवर्णितया प्राच्या मुरसेन्यर्धमागधी ।

बाह्लीको राजिणात्या च सत्त भाषाः प्रकीर्तिताः ॥

—नाट्यशास्त्र; १७-१८

१. प्राकृतप्रकाश, १०. १-२, ११. १, १२. ३२

४. वैशाचिक्या रसवीर्यनी ।

मागधिकाया रसवीर्यनी ॥

—प्राकृत-नाम च ३. १६-१६

५. महाराष्ट्राक्षया भाषा, प्रकृत प्राकृत बिदुः ।

सायः सुलितलाया, सेतुबन्धादि वन्यमयम् ॥

शौरसेनी च गौडी च, गौडी भाषा च सायुजी ।

साति प्राकृतमित्येव, श्वयहारेण समिधम् ॥

—काव्यादर्श, २१४-१५

आचार्य हेमचन्द्र ने बरकश द्वारा बंथित चार भाषाओं के अतिरिक्त आर्य, ब्रूजिका वैयाची और अपभ्रंश; इन तीनों को प्राकृत सेवों में और बताया है। आचार्य हेमचन्द्र ने अर्द्धमागधी को आर्य कहा है।

विचित्रम्, लघुमीघर, सिंहराज और नरसिंह आदि बंथाकरणों ने आचार्य हेमचन्द्र के विभाजन के अनुरूप ही प्राकृत-भेदों का प्रतिपादन किया है। अन्तर केवल इतना-सा है, इनमें विचित्रम् के अतिरिक्त किसी ने भी आर्य का विशेषण नहीं किया है। वस्तुतः जैन परम्परा के आचार्य होने के नाते हेमचन्द्र का, अर्द्धमागधी (जो जैन आचार्यों की भाषा है) के प्रति विशेष आदरपूर्णभाव था, वतएव उन्होंने इसे आर्य नाम से अभिहित किया।

मार्कण्डेय ने प्राकृत-सर्वस्व ने प्राकृत को बोलहू सेवोपभेदों में विभक्त किया है। उन्होंने प्राकृत को भाषा, विभाषा, अपभ्रंश और वैयाच; इन चार भागों में बांटा है। इन चारों का विभाजन इस प्रकार है -

१. भाषा—महाराष्ट्री, शौरसेनी, प्राच्या, अवन्ती और मागधी।
२. विभाषा—शाकरी, चण्डाली, शबरी आभीरिका और टाक्की।
३. अपभ्रंश—नागर, वाचड तथा उपनागर।
४. वैयाच—कंकय, शौरसेन एवं पांचाल।

नाट्यशास्त्र में विभाषा के सम्बन्ध में उल्लेख है कि शाकर, आभीर, चण्डाल, शबर, द्रमिल, आद्रोपन्न तथा बनेश्वर की भाषा द्रमिल कही जाती है।

मार्कण्डेय ने भाषा, विभाषा आदि के वर्णन के प्रसंग में प्राकृत चन्द्रिका के कतिपय प्लोक उद्धृत किये हैं, जिनमें आठ भाषाओं, छः विभाषाओं, ग्यारह विभाषा-भाषाओं तथा सत्ताईस अपभ्रंशों के सम्बन्ध में चर्चा की है इनमें महाराष्ट्री, आबन्ती शौरसेनी, अर्द्ध-मागधी, बाह्लीकी, मागधी, प्राच्या तथा दाशिणात्या, ये आठ भाषाएँ, छ विभाषाओं में से द्राविड और ओड्डज; ये दो विभाषाएँ, ग्यारह विभाषा-भाषाओं में से काञ्चीदेशीय, पाण्ड्य, पांचाल, गौड, मागध, वाचड, दाशिणात्य, शौरसेन, कंकय और द्राविड; ये दस विभाषा-भाषाएँ तथा सत्ताईस अपभ्रंशों में ब्राह्म, माट, वंदर्भ, बार्बर, आबन्त्य, पाञ्चाल, टाक्क, मालव, कंकय, गौड, उड्ड, हैग, पाण्ड्य, कौत्तल, सिंहल, कालिय, प्राच्य, काण्टि, काञ्च, द्राविड, मोजर, आभीर और मध्यदेशीय; ये तीसरे अपभ्रंश विभिन्न प्रदेशों के नामों से सम्बद्ध हैं। जिन-जिन प्रदेशों में प्राकृतों की जिन-जिन बोलियों का प्रचलन था, वे बोलियाँ उन-उन प्रदेशों के नामों से अभिहित की जाने लगी। इनकी लम्बी सूची से आवश्यकता नष्ट हो गई है। किसी एक ही प्रदेश की एक ही भाषा उसके भिन्न-भिन्न भागों में कुछ जिन रूप से लेती है और प्रदेश के नामों के अनुरूप उन उपभाषाओं या बोलियों के नाम पड़ जाते हैं। यद्यपि किसी एक भाषा की इस प्रकार की उपभाषाओं या बोलियों में बहुत अन्तर नहीं होता, पर, यत्किंचित् भिन्नता तो होती ही है। उदाहरण के लिए राजस्थानी भाषा को लिया जा सकता है। मारे प्रदेश की एक भाषा राजस्थानी है। पर, बीकानेर-क्षेत्र में उसका जो रूप है, वह जोधपुर क्षेत्र से भिन्न है। जैसलमेर क्षेत्र की बोली का रूप उमसे और भिन्न है। इसी प्रकार चित्तौड़, झुगरपुर, बासवाडा, अजमेर-मेरवाडा, कोटा-बूंदी आदि हाडोली का क्षेत्र, जयपुर या डूँडाड का भाग, अजमेर सम्भाग, भरतपुर और बोलपुर मण्डल, इन सबमें जन-साधारण द्वारा बोली जाने वाली बोलियाँ थोड़ी-बहुत भिन्नता लिए हुए हैं। कारण यह है कि एक ही प्रदेश में बसने वाले लोग यद्यपि राजनैतिक या प्रशासनिक दृष्टि से एक इकाई से सम्बद्ध होते हैं, परन्तु उस प्रदेश के भिन्न-भिन्न भू-भागों में पास-पड़ोस की स्थितियों के कारण अपनी अनीय सामाजिक, सांस्कृतिक तथा भौगोलिक भिन्नताओं के कारण परस्पर जो अन्तर होता है, उसका उनकी बोलियों पर पृथक्-पृथक् प्रभाव पड़ता है और एक ही भाषा के अन्तर्गत होने पर भी उनके रूप में, कम ही सही, पार्थक्य आ ही जाता है। विभाषा-भाषाओं और अपभ्रंशों के जो अनेक भेद उल्लिखित किये गये हैं, वे वैसाही प्राकृत के क्षेत्र तथा अपभ्रंश के क्षेत्र की अनेकानेक बोलियों और उपबोलियों के सूचक हैं।

प्राकृत के भिन्न-भिन्न रूपों या भाषाओं पर विस्तृत विचार आगे किया जाएगा। यहाँ तो केवल पृष्ठभूमि के रूप में सूचन मात्र किया गया है।

प्राकृतों का विकास : विस्तार : पृष्ठभूमि

पूर्व और पश्चिम की संस्कृति तथा जीवन में प्राचीन काल से ही कुछ भेद उपलब्ध होते हैं। पश्चिम के कृष्ण और एवं के जरासन्ध जैसे राजाओं के पुराण-प्रसिद्ध युद्धों की श्रृंखला इसकी परिचायक है। आर्यों के भारत में आगमन, प्रसार आदि के सन्दर्भ में विभिन्न प्रसंगों में अपेक्षित चर्चा की गयी है। उसके प्रकाश में कुछ चिन्तन अपेक्षित है।

१. श्रृंखला-विचारधारा।

भारत में जाते वाले आर्य पश्चिम में टिके, मध्यदेश में टिके, कुछ पूर्व में भी खदेड़ दिये गये। पर सम्भवतः मगध तक उनका पहुँचना नहीं हुआ होगा। हुआ होगा तो बहुत कम। ऐसा प्रतीत होता है कि कोशल और काशी से बहुत आर्य सम्भवतः वे नहीं बहे। मगध का हि भारत के पूर्वीय प्रदेशों में वैदिक युग के आदिकाल में यज्ञ-याग-प्रधान वैदिक संस्कृति के बिह्व नहीं प्राप्त होते। ऐसा अनुमान है कि वैदिक संस्कृति मगध प्रभुनि पूर्वी प्रदेशों में बहुत बाद में पहुँची, भगवान् महावीर तथा बुद्ध से सम्भवतः कुछ शताब्दियों पूर्व।

वेदमूलक आर्य संस्कृति के पहुँचने के पूर्व मगध आर्यों की दृष्टि में निम्न था। निम्नतम आर्यक ने मगध को अजापों का देश कहा है। मध्यदेश में कीकट शास्त्र आया है, जिसे उत्तरकालीन साहित्य में मगध का समानार्थक कहा गया है। ब्राह्मण-काल के साहित्य में भी कुछ ऐसे संकेत प्राप्त होते हैं, जिनसे प्रकट है कि नब तक पश्चिम के आर्यों का मगध के साथ अस्पृश्यता का-सा व्यवहार रहा था। शतपथ ब्राह्मण में पूर्व में बसने वालों को बासुग्री प्रकृति का कहा गया है। आर्य सम्भवतः अजापों के लिए इस शब्द का प्रयोग करते थे, जिनसे निम्नता या क्षुणा का भाव था।

पहले बल में भारत में आये मध्यदेश में बसे आर्य जब दूसरे दन में आये आर्यों द्वारा मध्यदेश से चगा दिये गये और वे मध्यदेश के चारों ओर विखेयत पूर्व की ओर बल गये, तो उनका भगाने वाले (बाद में दूसरे बल के रूप में आये हुए) आर्यों से वैचारिक दुराव रहा हो, यह बहुत सम्भाव्य है। उनका बहा के मूल निवासियों से मेल-जोल बड़ा हो, इसकी भी सहज ही कल्पना की जा सकती है। मेलजोल के दायरे का विस्तार वैवाहिक सम्बन्धों में भी हुआ हो, इस प्रकार एक मिश्रित नृव्य अस्तित्व में आया हो, जो सांस्कृतिक और धार्मिक दृष्टि से पश्चिम के आर्यों से दूर रहा हो। वैदिक बाद मय में प्राप्त ब्राह्मण सम्भवतः इन्हीं पूर्व में बसे आर्यों का श्रोतक है, जो सामाजिक दृष्टि से पूर्व में बसने वाले मूल निवासियों से सम्बद्ध हो चुके थे। ब्राह्मण शब्द की विज्ञानों में अनेक प्रकार से व्याख्या की है। उनमें से एक व्याख्या यह है कि जो लोग यज्ञ-यागादि में विश्वास न कर ब्रतधारी यायावर सत्यासियों में बद्धा रखते थे, ब्राह्मण कहे जाते थे। शत्रुओं के लिए वैदिक परम्परा में बुद्धि की एक व्यवस्था है। यदि वे बुद्ध होता चाहते, तो उन्हें प्रायश्चित्तस्वरूप बुद्ध यम यज्ञ करना पड़ता। ब्राह्मण-स्तोम में उसका वर्णन है। उस यज्ञ के करने के अनन्तर वे बहिर्भूत आर्य वर्ण-व्यवस्था में स्वीकार कर लिए जाते थे।

भगवान् महावीर और बुद्ध से कुछ शताब्दियाँ पूर्व पश्चिम या मध्यदेश से वे आर्य, जो अपने को बुद्ध कहते थे, मगध, जंग, बग आदि प्रदेशों में पहुँच गये हो। ब्राह्मण-स्तोम के अनुसार प्रायश्चित्त के रूप में याज्ञिक विधान का कम, बहिर्भूत आर्यों का वर्ण-व्यवस्था में पुनः ग्रहण इत्यादि गद्य इसके परिचायक हैं।

पूर्व के लोगों को पश्चिम के आर्यों ने अपनी परम्परा से बहिर्भूत मानते हुए भी भाषा की दृष्टि से उन्हें बहिर्भूत नहीं माना। ब्राह्मण-साहित्य में भाषा के सन्दर्भ में ब्राह्मणों के लिए इस प्रकार के उल्लेख हैं कि वे अदुश्चर को भी दुश्चर^१ कहते हैं अर्थात् जिसके बोलने में कठिनाई नहीं होती, उसे भी वे कठिन बताते हैं। ब्राह्मणों के विषय में यह जो कहा गया है, उनकी सरलतानुगामी भाषा-प्रियता का परिचायक है। संस्कृत की तुलना में प्राकृत में वैसी सरलता है ही। इस सम्बन्ध में वेबर का अभिमत है कि यहाँ प्राकृत-भाषाओं की ओर सकेत है। उच्चारण मरल बगाने के लिए प्राकृत में ही मयुक्तासरोर का लोप तथा उसी प्रकार के अन्य परिवर्तन होते हैं।

व्याकरण के प्रयोजन बतलाते हुए कुछ शब्द के अपाकरण के सन्दर्भ में महाभाष्यकार पतंजलि ने अमृद्ध उच्चारण द्वारा असुरो के पशुभूत होने का जो उल्लेख किया है, वहाँ उन्होंने उन पर हे अरयः के स्थान पर हेलयः^२ प्रयोग करने का आरोप लगाया है अर्थात् उनकी भाषा में र के स्थान पर ल की प्रवृत्ति को, जो मागधी की विशेषता है। इससे यह प्रकट होता है कि मागधी का विकास या प्रसार पूर्व में बहुत पहले हो चुका था। उत्तर प्रदेश के गोरखपुर जिले के अन्तर्वर्ती सहगीरा नामक स्थान से जो ताक्ष-मेख प्राप्त हुआ है, वह बाह्यी लिपि का सर्वाधिक प्राचीन लेख है। उसका काल ई० पू० चौथी शती है। यह स्थान पूर्वी प्रदेश के अन्तर्गत आता है। इससे र के स्थान पर ल का प्रयोग दृष्टिगोचर होता है।

ऐसा भी अनुमान है कि पश्चिम के आर्यों द्वारा मगध आदि पूर्वी भूभागों में याज्ञिक संस्कृति के प्रसार का एक बार प्रबल प्रयास किया गया होगा। उसमें उन्हे चाहें तथाकथित उच्च वर्ग के लोगों में ही सही, एक सीमा तक सफलता भी मिली होगी। पर, जन-साधारण तक सम्भवतः वह सफलता व्याप्त न हो सकी।

भगवान् महावीर और बुद्ध का समय याज्ञिक विधि-विधान, कर्म-काण्ड, बाह्य शोभाचार तथा जन्म-मृत उन्मत्ता आदि के प्रतिकूल एक व्यापक आन्दोलन का समय था। जन-साधारण का इससे प्रभावित होना स्वाभाविक था ही, सम्प्रदात कुलों और राज-

१. अदुश्चरान्म दुश्चरान्मः। ताक्षन् महाभाष्य, पश्चिम ब्राह्मण

२. हेमूरा हेमोरो हेमन इति कुर्वन्तः परावन्तः सत्यान् ब्राह्मणेन न श्रेष्ठित्वं नापचायिते। श्लोको ह वा एव वपनन्तः।

— महाभाष्य, पश्चिम ब्राह्मण, पृ. ७

परिवारों तक पर इसका प्रभाव पड़ा। महावीर और बुद्ध के समकालीन कुछ और भी धर्माचार्य थे, जो अपने आपको तीर्थंकर कहते थे। पूरन कथन, मर्यादित पोसाक, अजितकेसरकेश, पकुष कप्यावन तथा संन्यसेलक्षितुस आदि उनमें मुख्य थे। बौद्ध वाद में उन्हें अक्रियावाद, नियतिवाद, उच्छेदवाद, अम्योन्मेषाद तथा विरोधाद का प्रवर्तक कहा गया है। यद्यपि आचार-विचार में उनमें भेद अवश्य था, पर, वे सबके सब धर्मन-संस्कृति के अन्तर्गत माने गये हैं। ब्राह्मण-संस्कृति यज्ञ-प्रधान थी और धर्मन-संस्कृति त्याग-वैराग्य और तपस्य प्रधान। धर्मन शब्द की विज्ञानों ने कई प्रकार से व्याख्या की है। कुछ विज्ञानों ने इसे यम, सौ और जप पर आधारित माना है। कलसः तपश्चर्या का उन्नत स्वीकार, अतिगत उन्मत्त उच्छेद का बहुविध प्रकार तथा निर्धन का पोषण; इन पर इन्होंने अधिक बल दिया जाता रहा है। धर्मन-परम्परा के अन्तर्गत वे सभी आचार्य याज्ञिक तथा कर्मकाण्ड-बहुल संस्कृति के विरोधी थे। यह एक ऐसी पृष्ठभूमि थी, जो प्राकृतों के विकास और व्यापक प्रसार का आधार बनी। भगवान् महावीर और बुद्ध ने लोक-भाषा को अपने उपदेशों का माध्यम बनाया। सम्भव है, उपर्युक्त दूसरे धर्माचार्यों ने भी लोक-भाषा में ही अपने उपदेश किये होंगे। उनका कोई साहित्य आज प्राप्त नहीं है।

महावीर और बुद्ध द्वारा लोक-भाषा का माध्यम स्वीकार किये जाने के मुख्यतः दो कारण सम्भव हैं। एक तो यह हो सकता है, उन्हें मार्गलोच में स्थान और व्याप्यमाण, याज्ञिक कर्मकाण्डी परम्परा के प्रतिकूल अपने विचार 'बहुजन हिताय बहुजन सुखाय' जन-जन को सोझे पहुँचाने थे, जो लोक-भाषा द्वारा ही सम्भव था। दूसरा कारण यह भी हो सकता है कि संस्कृत के प्रति भाषात्मक उच्चता किंवा पवित्रता का भाव था, जो याज्ञिक परम्परा और कर्म-काण्ड के पुरस्कर्ता पुरोहितों की भाषा थी। उसका स्वीकार उन्हें सकीर्ण-तापूण लगा होगा, जो जन-मानस को देखते हुए पथार्थ था।

प्राकृतों को अपने उपदेश के माध्यम के रूप में महावीर और बुद्ध द्वारा अपना लिए जाने पर उन्हें (प्राकृतों को) विशेष वैय तथा बल प्राप्त हुआ। उनके समय में मगध (दक्षिण विहार) एक शक्तिशाली राज्य के रूप में प्रतिष्ठित हो चुका था। उत्तर विहार में बह्विधस्य के क्षत्रिय गणराज्य स्थापित हो चुके थे और काशाल के तराई के भाग में भी ऐसी ही स्थिति थी। महावीर बह्विधस्य के अन्तर्गत लिच्छवि गणराज्य के थे और बुद्ध कोशाल के अन्तर्गत मल्लगणराज्य के। यहाँ से प्राकृतों के उत्तरांतर उत्कर्ष का काल गत-शील होता है। तब तक प्राकृत (मागधी) मगध साम्राज्य, जो मगध के चारों ओर दूर-दूर तक फैला हुआ था, में राज-भाषा के पद पर प्रतिष्ठित हो चुका था। प्राकृतों का उत्कर्ष केवल पूर्वीय भूभाग तक ही सीमित नहीं रहा। वह पश्चिम में भी फैलने लगा। लोग प्राकृतों को अपनाते लगे। उनके प्रयोग का क्षेत्र बढ़ने लगा। बालाचाल में तो बड़ा (पश्चिम में) भी प्राकृतें पहले से ही थी, उस समय वे घासिक अर्थ के अतिरिक्त अग्राय लोकजनीन विषयों में भी साहित्यिक माध्यम का रूप प्राप्त करने लगी। वैदिक संस्कृति के पुरस्कर्ता और संस्कृत के पोषक लोगों को हमें अपने उत्कर्ष का विनय आशंकित हान तथा कलस प्राकृत के प्रयोग की उत्तरोत्तर सबद्धनीन व्याप-कता की संस्कृत पर एक विशेष प्रतिक्रिया हुई। तब तक मुख्यतः संस्कृत का प्रयोग पौराणिक, कर्मकाण्ड, याज्ञिक विधि-विधान तथा घासिक मस्कार आदि में सम्बद्ध विषयों तक ही सीमित था। उस समय उसमें अनेक लोकजनीन विषयों पर लोकनीति, अर्थनीति, मदाचार समाज-व्यवस्था, लोक-रजन, प्रभूति जीवन क विविध अंगों का सम्यग करने वाले साहित्य की सृष्टि होने लगी। प्राकृत में यह सब सब रहा था। लोक-जीवन में रची-पची होने के कारण लोक-चिन्तन का माध्यम यही भाषा थी, जो उस समय संस्कृत में जो लोक-साहित्य का सजन हुआ, उसमें चिन्तन-धारा प्राकृत की ही और भाषा का आवरण संस्कृत का। उदाहरण के रूप में महाभाषन का नाम लिया जा सकता है। महाभाषन समय-समय पर उत्तरोत्तर सञ्चिन्तन होता रहा है। उसमें धर्मन संस्कृति और जीवन-दर्शन के भी अनेक पक्ष चर्चिन हुए हैं व सब दृष्टी स्थिति के परिणाम हैं। भाषा-वैज्ञानिक एव सांस्कृतिक दृष्टि में अन्वेष्टाओं के लिए, संवेक्षण का एक महत्वपूर्ण विषय है।

पुनर्मूलक (संस्कृत) साहित्य प्राकृत-भाषा जन-समुदाय में भी प्रवल पाने लगा। इस क्रम के बीच प्रयुग्मान भाषा (संस्कृत) के स्वरूप में भी कुछ परिवर्तन हुआ। घासिक संस्कृत व्याकरण में उत्तरी कमी हुई भाषा है कि उसमें शब्दों और धातुओं के रूपों में विमिश्र परिवर्तन का अवकाश नहीं है, पर, फिर भी जब कोई भाषा अन्य भाषा-भाषियों के प्रयोग में आने योग्य बनने लगती है या प्रयोग में आने लगती है, तो उसमें स्वरूपात्मक या सघटनात्मक दृष्टि में कुछ नया समाविष्ट होने लगता है, जो उन अन्य भाषा-भाषियों के लिए मर-लगा तथा अतकलना माने जायी होती है। उसमें सादृश्यमूलक शब्दों का प्रयोग अर्थक होने लगता है। उसका शब्द-कोश भी समृद्धि पाने लगता है। शब्दों के अर्थों में भी यज्ञ-नय परिवर्तन हो जाता है। दूसरे शब्दों में इस प्रकार कहा जा सकता है, य नये-नये अर्थ ग्रहण करते जाते हैं। किरण्य और अववाद कम हो जाते हैं। गाव-ही-गाव यह घटित होता है, जब अन्य भाषा-भाषों किसी शिष्ट भाषा का प्रयोग करने लगते हैं, तो उनकी अपनी भाषाओं पर भी उसका प्रभाव पड़े बिना नहीं रहता।

सब कुछ होने लगे हुए भी भगवान् महावीर और बुद्ध के अधिपान के उत्तरोत्तर गतिशील और अभिवृद्धिशील होते जाने के कारण संस्कृत उपर्युक्त रूप में मरलता और लोको नवीनता ग्रहण करने पर भी प्राकृतों का स्थान नहीं से सकी। अतएव तदुपरांत संस्कृत में जो साहित्य प्रणीत हुआ, वह विशेषतः विद्वद्भोग्य रहा, उसकी लोक-भोग्यता कम होती गयी। लम्बे-लम्बे समास, दुर्लभ सन्धि-प्रयोग, शब्दांशकांर या शब्दादम्बर, कृत्रिमतापूर्ण पद-रचना और वाक्य-रचना से साहित्य अजित और निनक्ष होता गया। सामान्य पाठकों की पहुँच उस तक कहीं होती ?

Values, Education and Jainism

—Sh. Som Pal Sharma

The quest after values and the attainment thereof constitute the very core of human life. This is so because human life is basically finite and imperfect and man always strives towards overcoming those imperfections and limitations. That is why, consciously or unconsciously, value-concepts, value-discrimination, and value-judgements figure prominently in his life.

There is a necessary connection between educational objectives and value-seeking. Actually, the process of value-realization is basically an educational one. Education must have some objectives, if it is to be effective and of any worth. It necessitates a sort of value-thinking, for it is value-decisions alone which can provide valid and adequate objectives of education.

Value considerations are heavily involved in all educational objectives. In teaching and learning every problem demands a proper value-consideration. We notice that the more the teacher or educator is aware of the realm of values, so much more, he or she opens the vision, understanding and perspective of the pupil. In all subjects of studies as well as in all problems of life perceptibly or imperceptibly valuational questions are involved. And, therefore, the more unripe the learner so much the more responsible should be the teacher. It is always a serious danger for the youth if the teachers' valuational perception is too narrow, as the consequence is a premature forcing into a one-sided, limited or even biased interpretation of life. So we are in need of philosophy of education which could reflect over the field of education. But here one can raise the following questions :

- (i) What is philosophy ?
- (ii) What is education ?
- (iii) In what way can philosophy contribute to education ?

Let these above-mentioned questions be replied first :

(i) *What is Philosophy ?*

Etymologically, philosophy means love of wisdom, but functionally it means both, the seeking of wisdom and the wisdom sought. Philosophy, thus, stands both, for theoretical knowledge of the nature of life and its conditions, and the practical knowledge of principles of conduct for actual guidance of life. It is systematic reflection over the entire reality with a view to fathom its mysteries. Human life is the most important facet of reality and, therefore, it is one of the most important tasks of philosophy to solve the riddles of human life.

Philosophy, undoubtedly, according to some philosophers has its own importance for conceptual clarity, but that is not the end-all and be-all of philosophy. Infact, it is just a preliminary task. Philosophy

has to do something deeper and more serious. It has to address itself to the immanent problems facing the mankind

Against this background we can formulate three important tasks of philosophy, namely,

- (i) to study the nature and phenomenology of our knowledge, and to formulate the norms and criteria of its truth and validity;
- (ii) to ascertain in the light and by the means of the equipment and instrument so developed, the nature of reality, and
- (iii) finally on the basis of the knowledge so acquired to formulate and develop, for life's guidance, the goals or values and the ways of life.

(ii) *What is Education ?*

Education is a purposeful, deliberate conscious and systematic process of modification of the natural development of man. Man is imperfect by nature. His life is a process of development that tends towards something which is more perfect. This results in the modification of his behaviour pattern.

In order that this modification may not fall short of its goal, it must be well engineered. Education, moreover, is a medium through which the society transmits its heritage of past experiences and modifications, systems of values, and the modes of skills of acquiring it.

Thus, all education is a means for the attainment of human life. It is the fruitful utilization of the knowledge attained by the mankind for the enhancement of human-existence.

(iii) *In what way Philosophy can contribute to Education ?*

If a general philosophy is a systematic reflection over the entire life to understand its nature then educational philosophy is also a systematic reflection comprehending the phenomenon of education in its entirety. Every system of education has to base itself on certain ends and policies, and it is the business of philosophy to provide these ends and policies to education. The framing up of the educational ends and policies presuppose value-considerations and value-judgements. The science of education because of its positive nature cannot make normative decisions. Hence, there is the need of a philosophical frame-work.

All the major issues of education are at bottom philosophical. We cannot examine the existing philosophical ideals and policies, or suggest new ones, without considering such general philosophical problems, as

- (i) the nature of good life, to which the education should lead,
- (ii) of man himself, because it is man we are educating,
- (iii) of society, because education is a social process, and
- (iv) of the ultimate structure of reality which all knowledge seeks to penetrate.

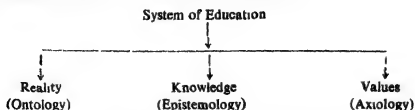
Thus, philosophy is helpful to education in three important ways, viz.,

- (i) in suggesting the ends and means of educational system,
- (ii) in providing the theories of the nature of man, and
- (iii) in examining the rationality of our educational ideals, their consistency, and the part played in them by wishful or unexamined thinking, in testing the logic of our concepts and their adequacy in explaining the facts they seek to explain, and in demonstrating the consistencies among our

theories and indicating the precise range of the theories that are left when the inconsistencies are removed.

Values in Education and Jainism

Every system of education must have its footing on the solid basis of a systematic reflection about the nature of reality, knowledge and values. Of the three foundations of



of education, namely, ontological, epistemic, and axiological, it is the axiological which is the most significant because it is the value which constitutes the very culmination of the process of existence and knowledge. Philosophy is concerned among other things with the other problems of values. That is why, human values become a very significant area of philosophical inquiry. All questions about values are intimately connected with questions of knowledge, and, therefore, of education. A way of looking at values needs to look to education, as well as to philosophy of education.

Like other philosophical systems Jainism can also provide a solid footing for value-system in the scheme of education of today. If it is so, we must know, first, what is Jainism?

What is Jainism?

A critical and dispassionate study of Jaina literature enables one to understand the Jaina outlook of life which is sanctioned by Jainism as apparent from an objective and judicious interpretation of fundamentals of Jaina metaphysics and ethics and not the outlook on life which the followers of Jainism generally have today.

Metaphysically speaking, all souls, according to their stage of spiritual progress have a legitimate place on the path of religion.

Secondly, God's place in Jainism is like a 'Spiritual Ideal' and a 'Perfect Being'. To attain the same status by worshipping and cultivating 'His Virtues' is a must.

Thirdly, everyone is the architect of his fortune. Not only monks or religious persons but even a criminal also can attain self-realization at one moment, if he follows the process of Jaina-Sādhnā.

Fourthly, as a social being without any consideration of his spiritual attainment or standard one can enjoy his life as a member of society, but the duties of a house-holder are in miniature those of a monk and he may rise himself steadily to the status of a monk according to the process.

Fifthly, Ahimsā is the most important principle of Jainism. Every living-being has a sanctity and dignity of its own and one has to respect it as one expects one's own dignity to be respected.

Sixthly, life is sacred irrespective of species, caste, colour, creed and nationality etc.

Seventhly, our hearts should be free from baser impulses like anger, pride, hypocrisy, greed, envy and contempt.

Good neighbourhood, truth, respect for others, consistency in words, thoughts and actions, individual kindness, mutual confidence and reciprocal security are essential for good social, moral and political life.

Lastly, A study and progressive restraint on yearning for sensual or sex pleasure or for acquisition of property is also an important virtue of Jainism. A religious person is expected to limit his property upto his physical body only. But it does not mean that others are quite free in this respect. They are also expected to have limits on the property owned by them and no weeding out the weak and poor. Thus, an enlightened society can gradually be developed.

Nayavāda and Syādvāda

Jainism has presented two instruments of understanding and expression. one is Nayavāda and the other is Syādvāda. Nayavāda is a particular approach of analysis of a complex question, synthesis of different view-points is an imperative necessity. Every view-point must retain its relative position and this need is fulfilled by Syādvāda. According to Syādvāda, truth is not monopoly of any one individual, religion, or society. Intellectual tolerance is one of the fundamental tenets of Jainism. Ahimsā, truth and toleration were fostered by Jainas for their opponents also.

Value Oriented Education and Jainism

Self-realisation

Self-realisation is a supreme value of life according to Jain philosophy. So pupil should be made to realise his own self as he is a part and parcel of divinity. Philosophy of Syādvāda is a guarantee that emphasis on individuality will not undermine the general interests and the general welfare of the society. Every one is the architect of his own fortune. So to achieve the goal of life and education (i.e. self-realisation) one should proceed keeping this in view. The teacher's role is also much essential in this process of self-realisation,

Five Principles of conduct as great values of life

Ahimsā, satya, asteya, brahmacarya and aparigraha are the five principles of conduct which are accepted as the disciplines of education according to Jainism. It is the duty of every teacher and pupil to give importance to these principles in education apart from bookish knowledge. Such an integrated approach in study and training would be valuable not only for the spiritual growth of the individual or pupil but for the general progress and the welfare of humanity also.

Knowledge as a value

Jainism gives immense value to the knowledge (i.e. Samyagjñāna), which is acquired in stages.

- (i) The first stage of knowledge is Mati or the knowledge acquired by the senses.
- (ii) The second stage of knowledge is that of Śruta or the knowledge gained through the scriptures.
- (iii) The third stage is that of Avadhi or the extra sensory knowledge, which is acquired by the soul without the activity of mind or senses.
- (iv) The fourth stage is manahpariyaya the knowledge of the ideas or thoughts of others, and
- (v) The final stage of knowledge is the Kevala which connotes the supreme knowledge.

These stages represent the standard of development of self-purification and are more relevant and justified in jaina view of reality than degree oriented stages of knowledge. According to these stages of knowledge an aspirant evaluates his knowledge on the basis of enlightenment not on the basis of degrees. However, the coordination of the two systems (stage oriented system and degree oriented system) can be helpful to solve some value-problems in the educational field to a large extent.

Value of Interest

At the first two stages teacher can use lecture-method of teaching according to jaina-system of education. But it must be made interesting by giving beautiful illustrations and similies (dṛṣṭāntas) while explaining the complexities of knowledge. Thus the pupils take much interest in their studies and never feel boredom.

Discipline

The idea of self-discipline is infused in the life of pupil through the five principles of conduct. No external force is required for this purpose. Indiscipline, stealing, killing and soon are disvalues according to Jainism.

Universality in Education

We notice that there is no distinction on the basis of caste, colour, creed, etc. in Jainism universal education. Jaina ācāryas always believed in the enlightenment of every individual on the basis of equal opportunity for all.

Secondly, there is no problem of language as a medium of instruction because they use mother tongue for this purpose and no foreign language is used by Jaina ācāryas in teaching activity. So the pupil has not to waste his energy in learning a foreign language only for the sake medium of instruction as we notice in our education-system of today. The camel of English has entered the camp of language and has occupied the whole space.

Value of 'Jap', 'Tap' or 'Vratas'

'Jap', 'Tap' or 'Vratas' are the sources for self-control. There is no provision for corporal punishment. They believe in self-punishment for self-purification by the means of 'Jap', 'tap', etc. as the occasion demands. Thus, we notice that this type of punishment is self-imposed and not imposed by any external authority like teacher or police etc. like today.

Social and moral values in Educational sphere

Mutual affection and respect are regarded the basis of teacher-pupil relationships. Faith, love, freedom, equality, justice, modesty, devotion, and soon are the different types of value which lay the foundation of education which is in a way character building. The teacher's duty of teaching is not confined for livelihood only as is the case today, but his mission should be well up in his heart out of sheer love, compassion and feeling of the sacrifice for the sake of learner. On the other hand, pupil must also be an embodiment of modesty and devotion. Thus, Jain a guru believes in personal relation with the pupil (who is always submissive to him). The ācārya must be fit physically, mentally and intellectually for propagating education. Moreover, the guru is expected to be a man of very high moral character.

Three Great Ideals (Samyagdarśana, Samyag jñāna and Samyak cāritra) are great values also

Viewed from this point, "the three jewels" of the right faith, the right knowledge and the right conduct which have been described as the ways of attaining the liberation, put on a different significance. They are not practices nor instruments in the hands of the self; and it is not that the self attains liberation with their

help. The soul secures its emancipation through itself and the 'jewels' are not phenomena, extraneous to it but are a part and parcel of its very nature.

Self-knowledge is the cause of its liberation. In the Nīścaya view, the Samyag darśana is the 'Vitarāga-samyaktva', an innate faith and the natural joyfulness of the pureself is alone to be sought after (Upādeya), the Samyagjñāna is the intensive knowledge of the self and it is in the self, a knowledge which is inseparable from the nature of the self; and the Samyak cāntra is the pure activity of the self and for itself.

Nivṛtti, samiti's, Gupti's and all other moral practices are also interpreted in a similar way.

By the above, it is to be understood that the religious and moral values are always to be backed up the best of motives—not simply utilitarian but purely spiritual. In fact, this must be the foundation of all true religions and true ethics; and may well serve as the basis of value-scheme of any educational system.

The above-mentioned discussion gives a clear and distinct picture of values, education and Jainism. It must be admitted that the process of value-realisation is basically an educational one and we have noticed it in Jainism also. Moreover, it is also quite evident that the value system in Jainism is of immense value in preparing a suitable value scheme for present educational system also, as it requires a drastic change to irredicate the problems like, student unrest, indiscipline, unemployment and admission problems etc. in the sphere of education and hoarding, black marketing and adulteration etc. in the society

Now, the essay can be summed up in the main points given below :

- (i) The values of life and education are interrelated.
- (ii) There is a need of philosophy of education which may reflect over.
- (iii) Jainism provides a guide-line for preparing a suitable value-scheme for modern educational system.

जैन प्राच्य विद्याएँ



विवृत कुछ मानावियों में पश्चिमी ज्ञान-विज्ञान और ममाजनात्मीय अवधारणाओं ने 'धर्म' की परिभाषा को सीमित दायरे में स्वीकार कर उसके विकृत स्वरूप को ही उधारने का प्रयास किया है। उधर मानवीय सभ्यता के इतिहास की दृष्टि से पिछली अनेक शताव्दियों में मानवीय धर्म चेतना साम्प्रदायिक द्वेष का कोपभाजन बनती आई है। इसलिए इतिहास-निष्ठ पाश्चात्य समाज विज्ञान ने हमें वैचारिक स्तर पर पूरी तरह आश्वासन सा कर दिया है कि 'धर्म निरपेक्ष' समाज व्यवस्था और 'धर्म निरपेक्ष' चिन्तन ही उत्कृष्ट मानवीय चिन्तन है। स्पष्ट है आधुनिक चिन्तक 'धर्म' को 'सम्प्रदाय' और उसकी प्रेरणा को 'साम्प्रदायिकता' स्वीकार कर चुका है। विषय की समग्र 'धर्म' संस्थाओं के लिए यह महान् चुनौती है और आधुनिक विज्ञान के नवीन चमत्कारों ने इस भावना को और अधिक मजबूत किया है और आध्यात्मिकता को नकारा है। धर्म के वास्तविक और कूटस्थ रूप को भी हमें देखना चाहिए। ऐसा कूटस्थ रूप जो आधुनिक युग द्रष्टा महामाया गांधी द्वारा व्यवहार में चरितार्थ कर दिखाया गया और जिसे वे सभी धर्मों का 'धर्म' कहते हैं। गांधी जी ने अपार चिन्ता व्यक्त की है कि 'धर्म' साधना को अध्यात्म के उच्च स्तर पर पहुँचाने वाले भारतवर्ष में ही धर्मचेतना का बाज निरन्तर ह्रास होता जा रहा है।

'धर्म' सापेक्ष ज्ञान-विज्ञान की भारतीय परम्परा

अनादिकाल से भारतीय धर्म चिन्तक मनीषी धर्मानुसन्धान और उसकी जागतिक अनुप्रेषणाओं पर मनन और निविष्टासन करते आए हैं। आर्य-अनार्य, वैदिक-अग्रज, आस्तिक-नास्तिक, प्रवृत्ति-निवृत्ति, ज्ञान-कर्म, द्वैत-अद्वैत के द्वन्द्वों में मग्नित भारतीय 'धर्म चेतना' मानवीय चिन्तन के इतिहास को सबसे महान् उपलब्धि है और समस्त ज्ञान-विज्ञानों की परम्पराएँ इसकी अनुचर हैं। 'धर्म' के शाश्वत, सार्वभौमिक एवं सार्वकालिक वास्तविक रूप को कोई यदि देखना चाहता है तो उसे भारतीय तत्त्व-चिन्तकों की शरण में ही जाना होगा। 'धर्म' का दुर्लभयोग भी किया जाता रहा है यह इतिहासविदों की समस्या है। परन्तु ज्ञान-विज्ञान एवं भारतीय प्रज्ञा के मूल्याङ्कन की ओर जैसे ही हम प्रवृत्त होते हैं तो हमें 'धर्म सापेक्ष' चिन्तन के दर्शन होते हैं।

धर्म यद्यपि देश और काल की सामान्य सीमाओं से ऊपर है परन्तु उसकी उद्भावना देश काल और परिस्थितियों की सीमाओं में ही सम्भव है। इसी प्रतिबद्धता के कारण जैन, बौद्ध एवं वैदिक परम्पराओं में एक निश्चित देश-काल की परिस्थितियों से अनुप्रेषित होकर तत्त्व-चिन्तन को जो स्वर दिया वह मानवीय समग्रता की सद्भावना—“बसुषैव कुटुम्बकम्” से सुवर्णित है। भारतीय धर्म चिन्तकों ने सावध इस बात पर मतनब हो सकता है कि “धर्म कैसा होना चाहिए?” परन्तु ये ही धर्म चिन्तक जब “धर्म क्या है?” पर केन्द्रित होते हैं तो एक मत हो जाते हैं। धर्म की अविभाज्यता का यही अर्थ है। “बेबोझिलो धर्ममूलम्” की भावना हो या “अहिंसा-परमो धर्मः” की या फिर “प्रतीत्यसमुत्पाद” को ही धर्म मानने की मान्यता—तीनों ही ‘अध्यात्म’ के उस प्रस्थान बिन्दु पर टिकी हैं जहाँ से धर्म की ‘भारतीयता’ का प्रारम्भ होता है और केवल ‘भारतीयता’ का।

भारतीय सत्त्वों में जैन, बौद्ध और वैदिक तीन परम्पराओं ने समान रूप से समानान्तर धाराओं में धर्म के उद्भव और विकास के मनोविज्ञान को समझने का प्रयास किया है। तीनों धाराओं में तीर्थङ्कर, ऋषि-मुनि आदि धर्मप्रवर्तकों ने जिस किसी भी 'धर्म' की उद्भावना की वे सामान्य चिन्तक न होकर असामान्य 'आप्त' व्यक्ति थे तीनों परम्पराओं का इतिहास यही बताता है कि तपस्या से परिपूत धर्मप्रवर्तक राग-द्वेष-पशपात आदि से विरत होकर दिव्य-ज्ञान से सजलित थे। उन्होंने स्वयं धर्म का साक्षात्कार किया था। जैन-दर्शन इसे केवल ज्ञान की स्थिति मान सकता है और बौद्ध धर्म के अनुसार यह 'अहंत्' की स्थिति संभव है। धर्म का साक्षात्कार करने

वाले आधुनिक पुरुषों से सुनकर उत्तरवर्तीकाल में ऋषि परम्परा, शास्त्र परम्परा या आचार्य परम्परा ने जिस ज्ञान का प्रचार व प्रसार किया वह बुद्धि और तर्क के स्तर पर जाता हुआ ज्ञान था फलतः बुद्धि के नानात्व एवं तर्क वैविध्य की अपेक्षा से श्रुतज्ञान मत मतान्तरों, बाद-प्रतिवादी, आग्रह पूर्वाग्रहों से ग्रस्त होने के कारण सम्प्रदायवाद की ओर बढ़ने लगा। इससे धर्म और सत्य दोनों विभाजित होते चले गए तथा तत्त्व चिन्तन के क्षेत्र में 'नैकी ऋषिर्वैद्यः ब्रह्मः प्रजापत्यम्' की अनिश्चयात्मक स्थिति भी उत्पन्न हो गई। ऐसी निराशापूर्ण स्थिति ने जैन धार्मिकों की सराहना करती होगी कि उन्होंने 'सत्यानुसन्धान' की ऐसी प्रक्रिया का आविष्कार किया जो 'अनेकान्तवाद' अथवा 'स्वायत्तवाद' के नाम से प्रसिद्ध है। इस वैचारिक चिन्तन प्रक्रिया में बिचरे हुए या पूर्वाग्रहों से ग्रस्त सत्यासों को समेटने की नीयत है और यह विचार सहिष्णुता की उबारता से भी अनुप्रेरित है।

जैन तत्त्वचिन्तन और सत्यान्वेषण

जैन तत्त्व चिन्तकों ने 'धर्म' के शाश्वत रूप को अत्यन्त वैज्ञानिक ढंग से समझाने का प्रयास किया है। अन्य धर्मों की भांति जैन शास्त्रों में भी 'धर्म' के अनेक लक्षण हैं। उनमें एक सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण लक्षण है—'धर्मो नीचे। परादुर्गमः पदे धरति धार्मिकम्' अर्थात् 'धर्म' मनुष्य को निम्नता से उच्चता की ओर से जाता है। निम्न पद से महा अभिप्राय संसार और उसकी 'लौकिकता' है तो उच्चपद 'मोक्ष' और उसकी आध्यात्मिकता का द्योतक है। अन्य प्राचीन भारतीय ज्ञान-विज्ञान के समान जैन ज्ञान-विज्ञान 'धर्म' लक्षण की इसी परिभाषा को चरितार्थ करते हुए उत्कृष्ट लौकिक ज्ञान की सिखा भी देता है और उच्चस्तरीय आध्यात्मिक ज्ञान-विज्ञान की ओर भी मानवीय चिन्तन की दिशाओं का उद्घाटन करता है। अविद्या से मनुष्य को जीतकर विद्या द्वारा अमृतत्व की प्राप्ति भारतीय तत्त्व वेदान्त का मुख्य स्वर रहा है—'अविद्यायां मृत्युं लीलां विद्यायांमृतमश्नुते'। भारतीय तत्त्व चिन्तक यह मानते रहे हैं कि केवल लौकिक अभ्युदय से मानव का कल्याण सम्भव नहीं और न ही केवल आध्यात्मिकता का एकाङ्गी सेवन करने से ही मानवता का कल्याण संभव है। इसलिए वैदिक चिन्तक माध्वान करते हुए कहते हैं कि जो केवल 'अविद्या' अर्थात् लौकिक अभ्युदय की ओर ही केन्द्रित है वे महान् अंधकार में प्रविष्ट होते हैं और जो केवल आध्यात्मिक 'विद्या' की आराधना करते हैं वे उससे भी अधिक अंधकार में प्रवेश करते हैं। तात्त्विक रूप से संसार और लौकिक विद्याएँ निःकृष्ट हैं और अध्यात्म से अनुप्राणित 'मोक्ष' ही विद्या या ज्ञान का चरम लक्ष्य है—'सा विद्या या विमुक्तये' परन्तु लौकिक विद्याएँ आध्यात्मिक विद्याओं की प्राप्ति के माध्यम हैं दोनों ने साधन-साध्य सम्बन्ध है। यदि साधन ही न होगा तो साध्य तक हम नहीं पहुँच सकेंगे और साध्य बिना साधन में प्राप्त नहीं किया जा सकता। भारतीय मनोविज्ञान ने लौकिक और आध्यात्मिक आध्यात्मों को समुचित रखने की ओर विशेष बल दिया है यही कारण है कि प्राच्य ज्ञान-विज्ञान एवं नाना प्रकार की विद्याओं का स्वकन और जैन आधुनिक ज्ञान-विज्ञान की तुलना में कहीं अधिक व्यापक और मानवीययोगी है। उपनिषद्ओं में लौकिक विद्याएँ 'अविद्या' और 'अपरविद्या' कही गई हैं जबकि आध्यात्मिक विद्याओं को 'विद्या' और 'पराविद्या' की संज्ञाओं से अभिव्यक्त किया गया है। इनमें निषेधपरकता का स्वर 'विरोधी भाव' का सूचक न होकर साधन-साध्यभाव या निःकृष्ट-उत्कृष्ट भाव की सहकारिता को ही अभिव्यक्त करता है। यदि ऐसा न होता तो भारतीय चिन्तक यह नहीं कहते कि 'विद्या' और 'अविद्या' दोनों को साध-साध्य जानना चाहिए। इसी प्रकार 'अपर' और 'परा' दोनों विद्याएँ जानने योग्य हैं। असत्य के मार्ग पर चलकर भी सत्य को जानन की परम्परा भारतीय तत्त्व चिन्तन की वह महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है जिसके रहस्य को पराकाष्ठ ज्ञान-विज्ञान नहीं समझ सकता क्योंकि वह 'समाज विज्ञान' और 'इतिहास' की उस धुरा को ही सत्य मानकर चल रहा है जो भारतीय सन्दर्भों में असत्य है। बाह्य वस्तुव्यवस्था के प्रथमपूर्ण ज्ञान की चकाचौंध से मानों कि 'सत्य' का मुख डक गया है इसलिए वैदिक ऋषि आत्मज्ञान के आधार तत्त्व सूर्य से प्रार्थना कर रहा है कि वह आध्यात्मिक तत्त्व वेदान्त से सत्य का मुख उद्घाटित कर दे।

जैन तत्त्व चिन्तकों ने तो 'सत्य' और 'असत्य', 'धर्म' और 'अधर्म' में परस्पर विरोधी-भावों को ही निर्मूलन कर दिया। जैन सत्यान्वेषण वस्तुस्वरूप के वास्तविक स्वरूप को उद्घाटित करने की प्रतिज्ञा को लेकर तत्त्व चर्चा में प्रवृत्त होता है। 'धर्म' का विरोधी 'अधर्म' नहीं हो सकता इस बात को जैन दर्शन ही कह सकता है। जब हम तत्त्व-चर्चा में 'करणीयता' या एक विशेष प्रकार के आचरण की अनिवार्यता को जोड़ देंगे तो शायद 'धर्म' और 'अधर्म' विरोधी हो जाए क्योंकि तब वह आचरण करने वाले का स्वभाव बन जाएगा।

१. पञ्चाध्यायी, उत्तरार्ध, ७१५

२. ईशावास्योपनिषद्, ११

३. तु० 'हिरण्यमेव प्राज्ञेन सत्यस्यापिहितं मुख्यम्। तत्त्व पूषन्प्रावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥' ईशा०: १५

४. तु 'धर्मोऽधर्मयोः कृत्स्ने' तत्त्वार्थसूत्र ५.१३ पर आत्करनन्दि की सुखबोझाटीका—'श्रुतिश्रुत्योऽपि केचित्सत्यसत्यसिक्ततायै एकवा-विरोधेनावहित्यन्ते किमुताश्रुतीति धर्माधर्माकान्तातीति नास्त्येषां परस्परं विरोधः ॥'

‘धर्म’ और ‘अधर्म’ की तात्त्विक स्थिति और है और आचारपरक और। जैन दर्शन के षट्त्रय्य विवेचन में ‘धर्म-अधर्म’ की, की गई व्याख्या इस तथ्य को पुष्ट कर देती है। जैन शास्त्रकारों के अनुसार ‘धर्म’ और ‘अधर्म’ दोनों से ही लोकालोक का विभाजन हुआ है। ‘धर्म’ वति रूप से और ‘अधर्म’ स्थिति रूप से इस सम्पूर्ण लोकालोक को धारण किये हुए है।^१ जैसे जब मछली के तैरने में उपकारक है। जब के अभाव में मछली का तैरना सम्भव नहीं बैसे ही जीव और पुद्गलों की प्रायोगिक और स्वाभाविक गति तथा स्थिति का नियमन क्रमशः ‘धर्म’ और ‘अधर्म’ से ही होता है।^२ धर्म सम्बन्धी इस जैन दृष्टिकोण के परिमं द्य में हम महाभारतोक्त “धारणाद्धं इत्याहुः धर्मो धारयति प्रजाः” के आशय को भी भली-भाँति समझ सकते हैं। वर्तमान खण्ड में जैन दर्शनानुसारी ‘धर्म’ और ‘अधर्म’ की अवधारणाओं को आधुनिक विज्ञान के सन्दर्भ में व्याख्यायित करने वाले प्रो० जी० आर० जैन के विचार इस दृष्टि से उल्लेखनीय हैं।^३

जैन धर्म सृष्टि विज्ञान को अनादि और अनन्त मानता है। आधुनिक विज्ञान के ‘सतत उत्पत्ति’ के सिद्धान्त से भी यह मिसता-चुलता है। जैन दर्शन में धर्मास्तिकायो एव अधर्मास्तिकायों के सद्भाव के कारण ही लोकालोक का विभाजन स्वीकार करना पड़ता है और जीव एव पुद्गलों के नियमन का औचित्य भी तभी सम्भव है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन तत्त्व चिन्तन सत्यानुसन्धान की वैज्ञानिक मान्यताओं पर अवलम्बित है। परवर्ती आचार्य परम्परा द्वारा सत्यानुसन्धान की इस प्रक्रिया को समृद्ध एवं चिन्तन-प्रधान बनाने की ओर विशेष प्रयत्न किए गए। जैन स्यादवाद प्रणाली मतभेदों एव पुनर्बहिर्गो से प्रवृत्त विरोधी ज्ञानों के मध्य सामंजस्य बैठाने की एक वैज्ञानिक विधि मानी जाएगी। मनुष्यों द्वारा अभिव्यक्त किए जाने वाले कथनात्मक ज्ञान वस्तुस्थिति के एक अन्त को ही अभिव्यक्त कर पाते हैं परन्तु उस कथन का वस्तु सत्य के समग्र रूप को जान लेने का इम्फ कर लेता है और दूसरे विरोधी कथन को असत्य मान लेता है। ऐसी विरोधात्मक स्थिति में अनेकान्तवाद की विचार सरणि द्वारा सत्यानुसन्धान की एक स्वस्थ एवं उदार परम्परा का उदय हुआ।

जैनानुभूति ज्ञान की अवधारणा और व्युत्पत्ति

जैनधर्म मूलतः एक आध्यात्मिक धर्म है जिसमें दर्शन की प्रक्रिया द्वारा ज्ञानार्जन की शक्ति के विकास को वैज्ञानिक ढंग से निरूपित किया गया है। ‘दर्शन’ से आत्मा का सर्वप्रथम बोध होता है। तदनन्तर उससे उत्पन्न ‘ज्ञान’ बाह्य पदार्थों का अन्वेषण करता है। ‘दर्शन’ और ‘ज्ञान’ दोनों परस्पर कारण-कार्य सम्बन्ध से व्यवहृत होते हैं। अर्थात् जब तक आत्माबोधन नहीं होगा तब तक बाह्य पदार्थों का इन्द्रिय सन्निकर्ष होने पर भी बोध शक्ति उत्पन्न नहीं हो सकती। आत्मा के स्तर पर होने वाला बोध ‘दर्शन’ होता है जिससे आध्यात्मिक कहते हैं और बाह्य पदार्थों के स्तर पर होने वाला बोध ‘ज्ञान’ कहलाता है जिसे ‘लौकिक’ माना जाता है। आत्मा के स्तर पर होने वाले ज्ञान की भी उत्तरोत्तर चार स्थितियाँ जैन दर्शन में स्वीकार की गई हैं चतुर्दर्शन, अर्धचतुर्दर्शन, अर्धाधदर्शन और केवल-दर्शन। प्रथम दो सामान्य स्तर के दर्शन हैं। ‘अर्धचतुर्दर्शन’ में यद्यपि इन्द्रियातीत और दूरस्थ पदार्थों का ज्ञान सम्भव है परन्तु वह भी कुछ सीमाओं में आबद्ध होने के कारण पूर्ण-दर्शन नहीं बन पाता। ‘केवल दर्शन’ ज्ञान की वह सर्वोत्कृष्ट अवस्थिति है जिसमें आत्माबोधन के द्वारा समस्त ज्ञेय को ग्रहण करने की शक्ति जागृत होती है। जैनदर्शन में बाह्य पदार्थों के ज्ञान की अपेक्षा से ‘ज्ञान’ के पाँच भेद माने गए हैं—‘मतिज्ञान’, ‘श्रुतज्ञान’, ‘अवधिज्ञान’, ‘ममः पर्यय ज्ञान’ और ‘केवल ज्ञान’।^४ इन पाँचों ज्ञानों में ‘केवल ज्ञान’ सर्वोच्च ज्ञान है जिसके द्वारा केवल ज्ञानी विषय के समस्त रूपी और अरूपी पदार्थों और उनकी त्रिकालवर्ती पर्यायों को युगपत् रूप से जान लेता है।^५

अनुयोग-वस्तुध्य एवं जैन प्राच्य विद्याएं

जैन प्राच्य विद्याओं के मंदर्म में श्रुतज्ञान की सारस्वत धारा प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग तथा इन्द्रियानुयोग नामक अनुयोग-वस्तुध्य के रूप में भी प्रवाहित हुई है। विद्वानों के अनुसार ‘षट्छण्डागम’ की परम्परा से इसका सूत्रपात हुआ है। यद्यपि इन चारों अनुयोगों में ‘इन्द्रियानुयोग’ को ही प्रधानता दी जाती है तथापि अन्य तीन अनुयोग भी ‘सम्यग्ज्ञान’ के सूत्र से समप्रति हैं अतएव एक

१. तु० “धर्मद्वयं गतिहेतुस्वममूर्तत्वमचेतनत्वमेते त्रयो गुणा। अधर्मद्वयं स्थितिहेतुस्वममूर्तत्वमचेतनत्वमिति।” आलाप पद्धति, २

२. तु० राजवाल्कि, ५. १७. ४६०. १४

३. प्रो० जी० आर० जैन, जैन जगत-उत्पत्ति और आधुनिक विज्ञान, वर्तमान जैन प्राच्य विद्या खण्ड, पृ० १२-१३

४. तु० “मतिश्रुतावधिमम पर्ययकेवलानि ज्ञानम्।” तत्त्वार्थसूत्र १.६

५. तु० “सर्वद्वयपयसिषु केवलस्य।” तत्त्वार्थसूत्र, १.२६

अनुयोग के बिना दूसरा अक्षर रह जाता है। वास्तविकता यह है कि सावक जब तक विषष्टिशलाका पुष्पों के बरित, मुग एवं कान परिवर्तन के नैसर्गिक रूप, सागरा एव अनामर धर्मावरण को नहीं जान लेता तब तक जीवाजीव तत्त्वबर्णारूप-द्रव्यानुयोग में उसकी प्रवृत्ति असंभव है। वैदिक परम्परा में 'अविद्या' के बाद 'विद्या' की जो स्थिति है वैसा ही दृष्टिकोण जैन चिन्तकों का प्रमानुयोग आदि के सम्बन्ध में रहा है। इस सम्बन्ध में 'जैनर सिद्धान्त कोष' प्रमानुयोग के प्रयोगपर पर प्रकाश डालते हुए कहता है कि मिथ्यादृष्टि, अवृत्ति, विशेषज्ञान रहित अत्यन्त व्यक्तित्व को जिसका सर्वप्रथम ज्ञान दिया जाये उसे प्रमानुयोग कहते हैं—

प्रमानुयोगे प्रथम मिथ्यादृष्टिभिरतिक्रमव्युत्पन्न वा प्रतिपाद्यमाधिरय प्रवृत्तौऽधिकारः प्रथमानुयोगः।^१

प्रमानुयोग में ६३ शलाका पुरुषों एवं परमाण्वं ज्ञान से सम्बन्धित विषय आते हैं। करणानुयोग का प्रयोग पदार्थों का यथार्थ ज्ञान कराना है। लोक-अलोक का विश्वास, मुग परिवर्तन की स्थिति तथा चतुर्गति की दिशाएँ इसके प्रतिपाद्य विषय हैं। गणित और ज्योतिष विद्या से यह मुख्यतया अनुप्रेरित है। त्रिलोक सार, त्रिलोक प्रज्ञप्ति, चन्द्र प्रज्ञप्ति, सूर्य प्रज्ञप्ति आदि जैनशास्त्र इससे सम्बन्ध ग्रह हैं। अरणाशुयोग व्यक्तित्व को पाषावरण से हटाकर धर्मावरण की ओर उन्मुख करता है। मुनि आचार एव आचक/आर इसके विषय हैं। रत्नकरण आवकाचार, पुरुषार्थसिद्धयुपाय, मूलाचार, ज्ञानार्थक आदि इस अनुयोग के सिद्धान्त ग्रन्थ हैं। द्रव्यानुयोग मोक्षधर्मी अनुयोग है जिसका उद्देश्य तत्त्वसन्धान, नय प्रमाणादि के द्वारा जीवाजीव तत्त्वों की बर्चा करना है। जैन दर्शन की समग्र तत्त्व-मीमांसा इसका विषय है तत्त्वार्थसूत्र, गोमहद्वार, समवसार, पचास्तिकाय आदि ग्रन्थ इसके अन्तर्गत आते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि अनुयोग-चतुष्टय की परम्परा में पुराण, इतिहास, आचार, नीतिशास्त्र, गणित, ज्योतिष, सुदि-विज्ञान एव दर्शन आदि अध्ययन शाखाओं को शास्त्रीय आयाम दिए।

जैन शास्त्रों में विद्याओं का स्वरूप

जैन प्राचीन विद्याओं में हमारा तात्पर्य है ज्ञान-विज्ञान की वे प्राचीन परम्पराएँ हैं जिनका जैन धर्म के मनोविषयों द्वारा संवर्धन किया गया। इस सम्बन्ध में सर्वप्रथम हम जैनानुमोदित 'विद्या' की मान्यताओं से अवगत होना भी आवश्यक है। जैनशास्त्रों के अनुसार 'यथावस्थित वस्तु के स्वरूप का अवलोकन करने की शक्ति' को 'विद्या' कहा गया है। तुलनीय—विद्याया—यथावस्थितवस्तुस्वरूप-लोकनक्षमः^२ जैनदर्शन के सन्दर्भ में 'सम्पदभवन' और 'सम्पज्ञान' दो महत्त्वपूर्ण अवधारणाएँ हैं। इनमें 'यशोन' प्रत्येक जीव में स्व-सत्ता के अनुभवन की शक्ति को उत्पन्न करता है जो ज्ञान बाह्य वस्तु अगत् के पदार्थों को जानने समझने की शक्ति प्रदान करता है। जैन 'विद्या' का सम्बन्ध 'ज्ञान' से अधिक है। जैन विद्याएँ बहुविध कही गई हैं। जैन परम्परा में इन्हें समाज शास्त्रीय दृष्टि से कई वर्गों में विभक्त किया है जैसे 'जातिविद्या', 'कुलविद्या', 'तपविद्या' आदि। 'जातिविद्या' को मातृ पक्ष से प्राप्त कहा गया है और 'कुलविद्या' पितृ परम्परा से सम्पुष्ट मानी जाती है। 'तपविद्या' साधुओं के पास होती है जिन्हें वे बतों उपवासों आदि से सिद्ध करते हैं। इनके अतिरिक्त 'महाविद्या' 'अल्पविद्या' आदि विद्याओं का तन्त्र-मन्त्र अनुष्ठान आदि से सिद्ध किया जा सकता है। जैन पौराणिक मान्यताओं के अनुसार विद्याधरो की एक विशेष श्रेणी का भी उल्लेख मिलता है जो अनेक प्रकार की विद्याओं में मित्रहस्त होते हैं। विद्या विषयक विज्ञान में निपुण होने के कारण इन्हें 'विद्याधर' सजा दी गई है। जैन साहित्य में विद्या देवियों का भी उल्लेख आता है। प्रसिद्ध सारोद्धार के वर्णनानुसार—रोहिणी, प्रज्ञप्ति, वज्रगुलवा, वज्राकुल, जाम्बूनवा, पुष्पवत्ता, काली, महाकाली, गौरी, गाम्धारी, ज्वाला-मालिनी, मानसी, वैराटी, अभ्युता, मानसी, महामानवी आदि विद्यादेवि हैं। हरिवंश पुराण के एक वर्णनानुसार नमि और विनमि को वेदित देवी द्वारा विद्याओं के आठ त्रिकाय और गन्धर्व मेनक नामक विद्या कोप के दान देने का उल्लेख मिलता है। आठ-आठ विद्याओं के दो त्रिकायों का जैन शास्त्रों में उल्लेख मिलता है जिनमें (क) मनु, मानव, कोशिक, गौरिक, गाम्धार, भूमिपण्ड, मूलवीर्यक, शंकुक तथा (ख) मार्गक, पाण्डु, काल, स्वर्णाक, पर्वत, वंशास्य, पापुमूल, वृक्षमूल, ताम्रक १६ विद्याएँ परिगणित हैं जो (क) आर्य, आरित्य गन्धर्व, ज्योमरुत तथा (ख) दैत्य वन्य मार्तण्ड आदि सत्ताओं से भी प्रचलित रहें थे।^३ महानिमित्तज्ञान नामक विद्या त्रिकाय में जो विद्याएँ पठित हैं उनके नाम इस प्रकार हैं—अन्तरिक्ष, ओष, जंग, स्वर्, स्वप्न, मक्षक, व्यञ्जन और छिन्न (.) अन्तरिक्ष-ज्ञान—प्रहृषणों आदि के अस्त और उदय से भूत शक्तिवत् सम्बन्धी ज्ञान कहलाता है। (२) ओष ज्ञान—भूमि और विद्याओं के आधार पर जय-नराज्य एवं भूमिगत प्रच्छन्न धन के ज्ञान को कहते हैं। (३) जग ज्ञान—जग उपायों को देखकर कुछ दुःखों की

१. जैनर सिद्धान्त कोष, भाग १, पृ. १०३

२. न्याय विनिश्चय, १.३८.२८२.६

३. विशेष द्रष्टव्य—जै. ति. की., भाग ३, पृ. ५०, ५५२

स्थिति के ज्ञान को कहते हैं। (४) स्वर ज्ञान—अक्षरात्मक शुभाशुभ शब्द-ज्ञान कहलाता है। (५) स्वप्न ज्ञान—स्वप्न दर्शन द्वारा सुख-दुःख जीवनमरण का ज्ञान कहलाता है। (६) अंबजन ज्ञान—मस्तक-बीजा आदि में तिल-मसक आदि ससणों के द्वारा पिकास सम्बन्धी हितहित का ज्ञान है। (७) सक्षम ज्ञान—स्वस्तिक, कनका आदि ससणों से मान, ऐश्वर्य आदि का ज्ञान है। तथा (८) छिन्न (विच्छिन्न) ज्ञान—देव, दानव, राक्षस, मनुष्य आदि द्वारा छेदे गए शाल्व एव वस्त्रादिक वस्तुओं को देखकर शुभाशुभ का ज्ञान कहलाता है।^१ महाबन्ध में ऋद्धिधारी जिनों को प्रणाम करते हुए अग्निवा, महिषा, लज्जिवा, गरिमा, प्राप्ति, कामकपित्त आदि जिन ऋद्धियों का उल्लेख आया है वे भी विजय विद्याओं का विविध रूप रही थी।

अथवा महावीर से पूर्ववर्ती ज्ञान-विज्ञान के पूर्वोक्त चौदह पूर्वों में जैन विद्याओं से सम्बद्ध जो विषय तात्त्विक आदि हैं उससे भी यह अनुमान लगाना सहज है कि जैन प्राच्य विद्याओं के प्राचीनतम रूपों में दर्शन, तर्क, आचार, समाज, सिद्धि, गणित, आसुर्वेद, ज्योतिष आदि से सम्बद्ध मानवीय चिन्तन का इतिहास समाविष्ट रहा था। चौदह पूर्वों में “विद्या प्रवाह” के अन्तर्गत आने वाली विद्याओं-महाविद्याओं को पर-ती काल में लिपिद्ध भी माना जाने लगा। क्योंकि इन महाविद्याओं विद्याओं के ज्ञान से मुनिमों को सासारिक लोभ व मोह उत्पन्न हो सकता था और वीतरागता की ओर बढ़ने में रुकावट भी आ सकती थी।^२

जैन परम्परा के प्राचीन ग्रन्थों में विद्याओं-महाविद्याओं की जो समृद्ध परम्परा रही थी आज टूटे हुए कुछ सूत्रों के कारण उन विद्याओं के वास्तविक स्वरूप को भली भाँति जानने में अनेक कठिनाइयाँ आती हैं। इन विद्याओं पर गवेषणात्मक रूप से कार्य करने की आज बहुत आवश्यकता है। मच तो यह है कि ज्ञान-विज्ञान से सम्बन्धित लोक-विद्याओं के स्वरूप को जैन साहित्य में सुरक्षा प्राप्त हुई है। मानवीय मस्तिष्क के प्रारम्भिक इतिहास की आदिम-विद्याओं के बारे में यदि जानना हो तो हमें जैन साहित्य की ही शरण में जाना पड़ेगा।

चामत्कारिक जैन विद्याएं

जैन परम्परा मत्र तत्र जाहू टोने से निम्न की जाने वाली विद्याओं को जैन मुनिमों के लिए निषिद्ध मानती है। परन्तु संकटकालीन स्थिति में लोककल्याण की भावना व स्वस्था की विवशता से इन विद्याओं के प्रयोग का औचित्य भी मान लिया गया था। जैन आगमों के उल्लेख यह बताते हैं कि ममाज में अनेक प्रकार की चामत्कारिक विद्याओं का विशेष प्रचलन था। मंखिण गोशाल अष्ट महालिप्तिमों के ज्ञाना से और हानि-नाश, सुख-दुःख, जीवन-मरण सम्बन्धी भविष्यवाणी करते थे। कालकाचार्य के द्वारा भी सातबाहुन की समा में चामत्कारिक विद्या के प्रदर्शन का उल्लेख मिलता है। आर्य छपुट की विद्याबल, बाहुबली, औरस्थ, बल, ब्रह्म-हल-तेजोलब्धि और हरिकेश-तेजोलब्धि,^३ तथा श्री गुप्त आचार्य की बुभिक, सर्प, मूषक, मृगी, चारही, काकी, और शाकुनि नामक विद्याएं सिद्ध थीं^४ आचार्य रोहगुप्त को मयूरी, तकुली, बिडाता, व्याघ्री, सिद्धी, उलूकी और उलाबकी विद्याएं सिद्ध थी तो आचार्य सिद्धनेथे योगिप्राभूत के चमत्कार में अथ उत्पन्न कर सकते थे।^५ जैन आगमों में ऐसे दो श्रुल्लेख का उल्लेख भी आता है जिन्होंने अपनी आंखों में अजन लगाकर अदृश्य रूप से चन्द्रगुप्त के साथ भोजन किया।^६ नगर में यदि उपद्रव फैल जाए तो जैन मुनि द्वारा जनता के अनुरोध पर विद्या-प्रयोग से उपद्रव शान्त करने का जैन आगमों में उल्लेख आया है।^७ डा० जगदीश चन्द्र जैन ने अपने शोध ग्रन्थ—जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज में आगमोक्त अनेकानेक चामत्कारिक विद्याओं पर महत्वपूर्ण प्रकाश डाला है।^८ उपर्युक्त विद्याओं के अतिरिक्त जैन आगमों में जिन अनेक चमत्कारपूर्ण विद्याओं का उल्लेख आया है वे इस प्रकार हैं—कायोत्तमं विधि से बन देवता की कर्मित कर मार्ग पूजा जा सकता था। अग्निवाक्का विद्या-साधुओं पर किए गए अपकार का प्रतिकार कर सकती थी। स्तम्भजी से प्राकृतिक आपदाओं को आन्त किया जा सकता था। अपद्रावण सर्प आदि को भगा सकती थी। आगमोक्त से दूसरे के मन को जाना जा सकता था। प्रश्न, निमित्त और बेवता नामक विद्याएं चार का पता लगा लेती थी। अन्तान्मनी और उन्तान्मनी दूध को शाखाओं को

१. महाबन्ध, प्रथम भाग, पृ० १३

२. डा० हीरा लाल जैन, भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, पृ० ५३

३. निशीथचूर्णी, १०.२८६०

४. उत्तराध्ययन टीका, ३, पृ० ७२ तथा निशीथ आध्य, १६.५६०२.४

५. बृहत्कल्प आध्य, १-२-६८१, निशीथ चूर्णी, ४, पृ० २८१

६. पिण्ड नियुक्ति, ४६७-५११

७. निशीथचूर्णी टीका, १६७.

८. डा० जगदीश चन्द्र जैन, आगम साहित्य में भारतीय समाज, पृ० ३३६-३४७

कंसवः सुता या उठा सकती थी। सखीदुषाक्षिनी से तासा खुल जाता था। अम्बस्वामिनी-सुता देती थी। अम्बस्वामिनी से अदुष्य हुना जा सकता था। बेवस्वती अपहरण कर सकती थी तो आकाश यामिनी से आकाश में धमन किया जा सकता था। लक्ष्मी शत्रु से रक्षा करती थी तो वीरता अचेतन को चेतन बना सकती थी।

भौतिक जैन विद्याएं

ज्ञान की समग्र चेतना के सम्बंध में जिस विद्या से मनुष्य का तृतीय नेत्र खुल जाता है और वह अपनी आत्मा का स्वयं दर्शन कर लेता है आध्यात्मिक विद्या या 'दर्शन' कहावती है। किन्तु यह ज्ञानार्जन प्रक्रिया की अन्तिम स्थिति है। उससे पूर्व भौतिक या व्यावहारिक विद्याओं का प्रयोग आता है। भौतिक या पदार्थ विज्ञान सम्बन्धी विद्याएं लोक व्यवस्था के प्रवृत्तिपरक सत्य का चित्रलेखन करने में सहायक होती हैं। उसके साथ ही शिल्प एवं कलापरक विद्याओं का विशेष महत्त्व है जो प्रवृत्ति के वैभव की नकल करने का प्रशिक्षण प्रदान करती हैं। ललित एवं उपयोगी कलाओं की सहायता से मनुष्य के जीविकोपार्जन की समस्या भी हल होती है।

जैन परम्परा में आध्यात्मिक-भौतिक दोनों प्रकार की विद्याओं को प्रोत्साहित किया। आध्यात्मिक चिन्तन के क्षेत्र में जैन दर्शन का कितना महत्त्वपूर्ण योगदान रहा था इसकी एक सलिप्त शलक लेख के पूर्वार्ध में दिखाई गई है। दर्शन और ज्ञान की स्पष्ट अवधारणाओं से जैन चिन्तकों ने मानवीय चिन्तन के इतिहास को एक भौतिक दिशा प्रदान की है। भौतिक विद्याओं के क्षेत्र में जैनो ने वैज्ञानिक एवं प्रायोगिक दोनों दिशाओं में योगदान देते हुए 'भारतीय प्रज्ञा' की विशेष समृद्ध बनाया है।

जैन परम्परा के अनुसार ऋषभदेव प्रथम राजा थे जिन्होंने भारत की प्रथम राजधानी इक्ष्वाकुभूमि (अयोध्या) में राज्य किया। इनसे पूर्व न राजा था और न राज्य। ऋषभदेव ने ही सर्वप्रथम मयाज को व्यवस्थित करने के उद्देश्य से अति-मत्ति-कृषि की शिखा दी। शिल्प आदि विविध कलाओं का उपदेश दिया। आदि पुराण के अनुसार ऋषभदेव ने अपने ज्येष्ठ पुत्र भरत को अर्धशास्त्र, नृत्यशास्त्र; बृषभसेन को वाग्धर्ष विद्या; अमन्त विजय को बिष्णुकला, वास्तुकला और आयुर्वेद, बाहुबलि को कामशास्त्र, लक्षण शास्त्र, धनुर्वेद, अश्व-शास्त्र, गजशास्त्र, रत्न परीक्षा, तन्त्र-मन्त्र सिद्धि आदि विद्याओं की शिखा दी। उन्होंने अपनी पुत्रियों को लिपि शास्त्र, अक्ष गणित आदि का भी परिचय कराया। जैन आगमिक साहित्य में 'बभ्रुवंश विद्याओं' की मान्यता को विशेष महत्त्व दिया गया है।

प्राचीन जैन आगमों एवं मध्यकालीन जैन पुराणों, महाकाव्यों आदि में ७२ कलाओं के शिक्षण की मान्यता को विशेष बल दिया गया है। भौतिक विषयों में दस्ता एव निपुणता प्राप्त करना इन कलाओं का उद्देश्य रहा था। बौद्धिक ज्ञान-विज्ञान, रहन-सहन, लोक व्यवहार, लोक व्यवस्था एवं व्यावसायिक मूल्यों की दृष्टि से इन ७२ कलाओं की विशेष भूमिका रही थी। समग्र जैन विद्याएं, और कलाएं मानवीय व्यवहार के विविध पहलुओं को शिक्षण-प्रशिक्षण द्वारा सार्थक बनाती हैं।

भारतीय शिक्षा संस्था के इतिहास में व्यावसायिक शिक्षा से सम्बन्धित विद्या के लिए 'शिल्प' का प्रयोग होता आया है। बौद्ध एवं जैन शिक्षा व्यवस्था में व्यावसायिक एवं औद्योगिक विषयों के अध्ययन को विशेष रूप से प्रोत्साहित किया है। जैन पुराणों एवं महाकाव्यों की विद्या विषयक चेतना से इस तथ्य की पुष्टि होती है। पद्मानन्द, चन्द्रप्रभञ्जित आदि महाकाव्यों के अनुसार राज-कुमारों को युद्ध कला इत्यादि के अतिरिक्त व्यावसायिक शिक्षा से सम्बन्धित कलाओं का भी ज्ञान कराया जाता था। चन्द्रप्रभञ्जितकार के 'राज विद्या' को विद्या तथा ६४ कलाओं की शिक्षा को 'उपविद्या' कहा है। विज्ञान-टैक्नालोजी की दृष्टि से भी जैन विद्याओं का अपेक्षित विकास हुआ है। स्वर्ण, लौह, पारस आदि धातुओं के गोधन, खनिज पदार्थों के परिज्ञान, द्रव्य मिश्रण आदि अनेक क्षेत्रों में जैन लेखकों एवं विद्वानों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहता आया है।

जैन साहित्य का बृहद् इतिहास—भाग ५ की ओर दृष्टि डालें तो हम देखते हैं कि जैन मनीषियों ने प्रथम २७ विषयों पर महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे तथा विभिन्न बौद्धिक आयामों को अपनी भौतिक प्रतिभा में आवलोकित करते आए। वे विषय हैं :—

(१) व्याकरण (२) कोश (३) अक्षर (४) छन्द (५) नाट्य (६) सगीत (७) कला (८) गणित (९) ज्योतिष (१०) शकुन शास्त्र (११) निमित्त शास्त्र (१२) स्वन विज्ञान (१३) चूडामणि (१४) सामूद्रिक शास्त्र (१५) रमल विद्या (१६) लक्षणशास्त्र (१७) आय (१८) अर्थ (१९) कोटक (२०) आयुर्वेद (२१) अर्धशास्त्र (२२) नीतिशास्त्र (२३) शिल्प शास्त्र (२४) रत्न शास्त्र (२५) मुद्रा शास्त्र (२६) धातु विज्ञान और (२७) प्राणि विज्ञान।

जैन प्राच्य विद्याओं के आधुनिक विकासपरक आधार

वर्तमान क्षण में विद्वान् लेखकों ने ज्योतिष, आयुर्वेद, सगीतशास्त्र, व्याकरण शास्त्र, सृष्टि विज्ञान, गणित शास्त्र आदि से सम्बद्ध प्राच्य जैन विद्याओं पर अनुसन्धानात्मक दृष्टि डाली है। किसी लेख में शास्त्र विषय के इतिहास और परम्परा को बिना किया गया है तो अनेक लेखों में भी आधुनिक ज्ञान-विज्ञान के सम्बंध में जैन विद्याओं गुणवत्ता का मूल्यांकन भी किया गया है। अमेरिका के

१. आदि पुराण, २. ५८

विद्वान् श्री० डेविड पिणेर महोदय ने सुप्रसिद्ध गणि नायक जैन ज्योतिषाचार्य के व्यक्तित्व-कृतित्व पर गवेषणात्मक तथ्य प्रस्तुत किए हैं। सोवियत विद्वान् डॉ० अलेक्जेंडर बोतोवार्स्की महोदय ने महावीराचार्य के गणितीय सिद्धान्तों के योगदान परक पक्षों को उद्घाटित किया है। उन्होंने हमें इस तथ्य से भी अवगत कराया कि विभाजन के नियम, सख्या को वर्ग और वन से बदलने की विधियाँ, भिन्न के वन और वनशून्यों को प्राप्त करने की विधि अनुपात के नियम आदि कुछ ऐसे फार्मूले थे जो सर्वप्रथम महावीराचार्य की ही देन थे। सृष्टि विज्ञान परक आधुनिक वैज्ञानिक मान्यताओं का उल्लेख करते हुए श्री० जी० आर० जैन महोदय ने जैन एच हिन्दू सृष्टि विज्ञान की वैज्ञानिकता को विशेष रूप से पुष्ट किया है। जैन आयुर्वेद की यह विशेषता रही है कि वह मधुमेघमास से बजित ओषधिवास्तव का निर्माण कर सका है। इसी पृष्ठभूमि में आयुर्वेद की जैन परम्परा का विश्लेषण करते हुए आचार्य राजकुमार जैन, डॉ० राजेन्द्र प्रकाश भट्टनागर, डॉ० तेज सिंह गौड़ आदि विद्वानों ने रोगोत्पत्ति और उनके बर्गीकरण, आदि पर रोचक प्रकाश डाला है। श्री वाचस्पति शौन्यस्य ने दिव्यम्बर जैनाचार्य पार्षदेव कुल 'समीतसमयसार' के सन्दर्भ में गायक के गुण-ब दोषों से सम्बन्धित सगीत शास्त्रीय पक्ष का निरूपण किया है। जैन व्याकरण की शास्त्रीय विद्या का मूल्यांकन करते हुए डॉ० सूर्यकान्त बाली महोदय की धारणा रही है कि जैन व्याकरणों ने एक ओर जैनैतद् व्याकरण को केन्द्र मानकर व्याकरण शास्त्र को विकसित किया तो दूसरी ओर उन्होंने जैनैतर व्याकरणों पर भी ग्रन्थ प्रणयन कर इस क्षेत्र को समृद्ध बनाया। डॉ० बाली ने इस तथ्य को विशेष रूप से रेखांकित किया है कि जैन मनीषी अपने तत्त्व चिन्तन के पूर्वाग्रहों को लेकर व्याकरण शास्त्र की ओर उन्मुख नहीं हुए बल्कि एक तटस्थ भाषाशास्त्री के रूप में वे व्याकरण का अध्ययन करना चाहते थे। संस्कृत के अतिरिक्त प्राकृत-अपभ्रंश के व्याकरण पर भी उन्होंने विशेष ध्यान दिया है।

प्राच्य विद्याओं के अध्ययन की आधुनिक विचारें

आधुनिक सन्दर्भ में जैन विद्याओं तथा अन्य भारतीय प्राच्य विद्याओं के सर्वश्रेष्ठ एवं विकास परक बौद्धिक गतिविधियों के विराम आ गया है। मध्यकालीन संस्कृत ज्ञान प्रवृत्तियों ने जहाँ इसके विकासार्थक परिप्रेक्ष्य को अवलोकित किया है वहाँ दूसरा ओर ब्रिटिश कालीन शिक्षा चेतना ने भी भारतीय विद्याओं के प्रचार-प्रसार को हतोत्साहित कर पश्चिमी चिन्तन को ही भारतीय बुद्धिजीवियों पर बोधन के षडयंत्र किए हैं। आज भी भारत वर्ष में जो जानाजान की पद्धति प्रचलित है पश्चिमी ज्ञान-विज्ञान से पूरी तरह समाहित है। भारतवर्ष के अनेक प्रतिष्ठित विश्वविद्यालयों के उच्चस्तरीय अध्ययन के पाठ्यक्रम और अनुसन्धान की प्रवृत्तियाँ यूनान आदि मृत सभ्यताओं एवं पश्चिमी जीवन दर्शन को सर्वोच्च स्थान दे रही हैं। भारतवर्ष के आर्यभट्ट, ब्रह्मगुप्त, महावीराचार्य, कौटिल्य, कामन्दक, मनु, याज्ञवल्क्य आदि की विचार सरणियाँ उच्चस्तरीय ज्ञान-विज्ञान में सर्वथा उपेक्षित हैं। आधुनिक बुद्धिजीवी उत्कृष्ट भारतीय चिन्तन की सप्रदायगत मूल्यों एवं सर्व चेतना के पूर्वाग्रहों से घस्त मानते की भूल कर रहा है और इस ऐतिहासिक तथ्य से अनाधन्य है कि यूनान आदि के अरस्तू, पैथागोरस आदि विद्वानों ने भारतीय विश्वविद्यालयों से शिक्षा प्राप्त करके ही अपना चिन्तन प्रस्तुत किया था। आज इस तथ्य की भी सर्वथा उपेक्षा की जा रही है कि विश्व के सभ्यता सभी देशों ने विश्वविद्यालयीय स्तर पर भारतीय विद्याओं को प्रोत्साहित करने के लिए ठोस योजनाएँ अपना ली हैं। प्राच्य भारतीय विद्याओं की समग्र सभी अध्ययन शाखाओं में विदेशी विद्वान् शुद्ध स्तर पर कार्य कर रहे हैं। जनसत्ता (६ सितम्बर १९८६) के सन्दर्भ में एक प्रसिद्ध सोवियत विद्वान् डॉ० ए० ए० गोरबावस्की ने अपने ग्रन्थ 'यूक ऑफ हाइपोथीसिस' में ब्रह्मास्त्र (एटमबम) के विकास की वैज्ञानिक पृष्ठभूमि को भारतीय विज्ञान के सन्दर्भ में देखा है। उन्होंने लिखा है "कि ब्रह्मास्त्र से उत्पन्न जिस प्रचंड तापमान का महाभारत में उल्लेख आया है उससे लगता है कि प्राचीन भारत के लोग 'एटमबम' से अनजान नहीं थे।" डॉ० गोरबोवस्की ने यह भी समावधान व्यक्त की है कि भारतीय वैज्ञानिक विमान बनाने की विद्या को भी जानते थे। 'समराज्य सैन्य धार' के उल्लेख इस तथ्य की पुष्टि करते हैं। जैन साहित्य का बहुधा इतिहास भाग ५ के सन्दर्भ में एक अग्रज विमान शास्त्री (एमरोनोटिक इन्जीनियर) हबले विमानविद्या के 'सकोचन रहस्य' को जानकर हतप्रभाप्त हाए—अर्थात् यदि आकाश में आपका विमान जलूँ तो मैं आप अपने विमानों के सात नम्बर की कील को चलाइए आपके विमान का प्रत्येक अंग सिद्ध कर छोटा हो जाएगा और आप जलूँ विमानों की अपेक्षा अधिक तीव्र गति से उड़कर बच जायें—

संकोचनरहस्यो नाथ—समराज्यसंहाराधिकोत्तरीत्या अतिरिक्ते अतिवेगात् पलायमानानां विस्तृतवेद्ययानानामपयस्यस्यमे विमानस्यसत्यमकीलीचालनद्वारा सवगोपसंहारिकारहस्यम्।

अमेरिका के लब्ध प्रतिष्ठित वैज्ञानिक पाणिनी द्वारा रचित अष्टाध्यायी सूत्रों की गणितीय चेतना से अनुप्रेरित होकर 'कम्प्यूटर प्रणाली' को आधुनिक रूप देने के लिए विशेष प्रयत्नशील है (टाइम्स आफ इण्डिया, ११-८-१९८६)। ये सभी तथ्य भारतीय प्राच्य विद्याओं की आधुनिक सन्दर्भ में उपादेयता की रेखांकित कर देते हैं।

अठारहवीं सताब्दी के अन्तिम दशकों से पाश्चात्य अवस्था में भारतीय विद्याओं का जो प्रचार व प्रसार हुआ है उससे भारतीय विचारों के इतिहास को नवीन विधाएं मिली हैं परन्तु भारतवर्ष में ये प्राच्य विद्याएं 'पात्रता' के अभाव में सिसक रही हैं। भारतवर्ष के बुद्धिजीवियों को चाहिए कि पश्चिमी ज्ञान-विज्ञान के साथ-साथ भारतीय ज्ञान-विज्ञान को भी ज्ञानार्जन की प्रक्रिया के साथ इस प्रकार मिलीबिथी किया जाए जिससे प्राच्य विद्याओं के संवर्द्धन व विकास को प्रोत्साहन मिल सके। भारतीय विद्या को पृथक् एवं स्वतन्त्र रूप से विकसित करने का दायित्व संस्कृत आदि प्राच्य भाषाओं के विद्वानों पर ही छोड़ दिया गया है और ज्ञान-विज्ञान की राष्ट्रीय प्रतिष्ठाएं इस ओर उदासीन हैं। गणित, भौतिक विज्ञान, समाज विज्ञान की अवधारणाओं से अनभिज्ञ संस्कृत प्राच्य तकनीकी विद्याओं का कैसे उद्धार कर सकेंगे ? और प्राच्य भाषा और साहित्य से अवगत वैज्ञानिक, समाज वैज्ञानिक भी प्राच्य विद्याओं का क्या उपकार कर सकेंगे ? यह एक राष्ट्रीय प्रश्न चिह्न बन कर उभर गया है। ज्ञान-विज्ञान की मनुष्यवैयर्थ्य अवस्था पढ़ति ही इसका कोई समाधान ढूँढ सकती है।

प्रस्तुत खण्ड में पाठ-संशोधन

प्रेम कांपी तैयार करने तथा प्रूफ संशोधन आदि के प्रति यद्यपि पूर्ण सावधानी रखी गई फिर भी अनेक तकनीकी कारणों से कुछ त्रुटियाँ भी रह गई हैं। प्रूफ संशोधन की दृष्टि से कुछ भूल सुधार अपेक्षित हैं। डा० मुकुट बिहारी लाल अग्रवाल के प्रारम्भिक जीवनघटनाओं में बीज पक्षित नामक लेख की पृष्ठ संख्या १६ पंक्ति ६ में a^{m+n} के स्थान पर a^{m-n} छप गया है। पंक्ति १४ में $a^{\frac{1}{4}}$ के स्थान पर $a^{\frac{1}{4}}$ और पंक्ति १६ में $a^{\frac{1}{2n}}$ के स्थान पर $a^{\frac{1}{n}}$ छप गया है। उसी लेख के पृष्ठ 21 में अन्तिम फार्मूले का सही रूप है—

$$x = \frac{b(c+d) \times p}{(c+d)b - (a+b)c}$$

पृ० २५ पंक्ति ६ में शुद्ध फार्मूला इस प्रकार पढ़ा जाना चाहिए—

$$x = \frac{1}{2} \left[\frac{b}{a} \pm \sqrt{\frac{b^2}{a^2} - 4c \frac{b}{a}} \right]$$

पृ० २५ की अन्तिम पंक्तियों का समीकरणीय शुद्ध रूप इस प्रकार है—

$$\begin{aligned} (1/4) x \times 2 \sqrt{x+15} &= x \\ (3/4) x - 2 \sqrt{x+15} &= 0 \end{aligned}$$

सम्पादकीय दायित्व

प्रस्तुत खण्ड के तकनीकी विद्याओं गणित, ज्योतिष शास्त्र आदि से सम्बद्ध लेखों का सम्पादन कार्य प्राचीन भारतीय गणित के विशेषज्ञ प्रो० पी० सी० जैन द्वारा सम्पन्न हुआ है। उन्हीं के द्वारा संकेतित भूल सुधारों की ऊपर चर्चा कर दी गई है। अन्य के प्रधान सम्पादक डा० रमेशचन्द्र गुप्त ने जेष्ठ प्राच्य विद्या सम्बन्धी लेखों के सम्पादकीय दायित्व को पूरा किया है।

मोहन खन्ना

संस्कृत विभाग, रामजस कालेज
दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

जैन जगत्-उत्पत्ति और आधुनिक विज्ञान

प्रो० जी० आर० जैन

“तारीफ उस खुदा की ज़िम्मे जहाँ बनाया”

उन्हें के किसी साधर ने उपरोक्त शब्द कहे हैं और वही भावना मानव जाति के लगभग सभी व्यक्तियों ने व्यक्त की है। अपने चारों ओर इस विचित्र संसार को देख कर हर मनुष्य के मन में यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि इस संसार को किसने बनाया और कैसे बनाया? अत्येक वस्तु का कोई न कोई बनाने वाला होता है, बिना बनाये कोई चीज नहीं बन सकती। इस भव्य संसार को बनाने और धारण करने वाली अनन्त शक्ति की धारक, सर्वज्ञ और सर्वभ्यापी कोई महान् शक्ति होगी, जिसे सर्वसाधारण ने खुदा, परमात्मा या भगवान का नाम दिया। किन्तु कुछ ज्ञानियों के मन में यह प्रश्न भी उठा कि वह महान् शक्ति कहाँ से आयी? उस शक्ति को बनाने वाला कौन था? उस शक्ति ने कहाँ बैठ कर संसार की रचना की? कब रचना की और किस पदार्थ से रचना की, और वह पदार्थ कहाँ से आया? (शून्य से तो पदार्थ की उत्पत्ति होगी नहीं)। इन सब समस्याओं का हल जैन धर्म के आचार्यों ने किस प्रकार किया, यह विवेचना करना हम लेख का उद्देश्य है।

हिन्दू शास्त्रों में काल की गणना इस प्रकार की गयी है—

| | |
|-----------|--------------------------------------|
| कलियुग | $4,32,000 \times 1 = 4,32,000$ वर्ष |
| द्वापरयुग | $4,32,000 \times 2 = 8,64,000$ वर्ष |
| त्रेतायुग | $4,32,000 \times 3 = 12,96,000$ वर्ष |
| सतयुग | $4,32,000 \times 4 = 17,28,000$ वर्ष |

इन प्रकार 1 महायुग $= 4,32,000 \times 10 = 43,20,000$ वर्ष (टोटल)

71 महायुग $= 1$ मन्वन्तर $= 30,67,20,000$ वर्ष

14 मन्वन्तर $= 4,29,40,80,000$ वर्ष

अत्येक मन्वन्तर के प्रारम्भ में और उसके बीच जाने पर बाद में, सतयुग में जितने वर्ष होते हैं, उतने वर्षों तक अर्थात् $4,32,000 \times 4 = 17,28,000$ वर्षों तक पृथ्वी जल में डूबी रहती है। इसे आजकल के विज्ञान की भाषा में Glacial Epoch कहते हैं। अतएव 14 मन्वन्तरों में पृथ्वी 15 बार पानी में डूबी रही, अर्थात् $17,28,000 \times 15 = 2,59,20,000$ वर्षों तक पानी में डूबी रही। 14 मन्वन्तर के सम्पूर्ण काल को सामान्य कल्पकाल कहते हैं।

अतः एक सामान्य कल्पकाल के वर्षों की संख्या $= 14$ मन्वन्तरों की वर्ष-संख्या + पृथ्वी के 15 बार पानी में डूबे रहने की वर्ष-संख्या $= 4,29,40,80,000 + 2,59,20,000 = 4,32,00,00,000$ वर्ष (चार अरब बत्तीस करोड़ वर्ष)

$= 43,20,000$ (महायुग) $\times 1000$

अर्थात् एक सामान्य कल्पकाल एक हजार महायुगों के बराबर होता है। इसे ब्रह्मा का एक ‘अहोरात्र’ भी कहा जाता है। और इसी गणना में अनुमान ब्रह्मा की आयु 100 वर्ष है (एक वर्ष $= 360$ दिन)।

12 सामान्य कल्पकाल

2,000 देव-युग

360 ब्रह्म-अहोरात्र

43,20,000 ब्रह्म-वर्ष

$\Rightarrow 1$ देव-युग

$\Rightarrow 1$ ब्रह्म-अहोरात्र

$\Rightarrow 1$ ब्रह्म-वर्ष

$\Rightarrow 1$ ब्रह्म-चतुर्वर्ग

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| 2,000 ब्रह्म-चतुर्धुं गी | == 1 विष्णु-अहोरात्र |
| 360 विष्णु-अहोरात्र | == 1 विष्णु-वर्ष |
| 43,20,000 विष्णु-वर्ष | == 1 विष्णु-चतुर्धुं गी |
| 2,000 विष्णु-चतुर्धुं गी | == 1 शिव-अहोरात्र |
| 360 शिव-अहोरात्र | == 1 शिव-वर्ष |
| 43,20,000 शिव-वर्ष | == 1 शिव-चतुर्धुं गी |
| 2,000 शिव-चतुर्धुं गी | == 1 परमब्रह्म अहोरात्र |
| 3 60 परमब्रह्म अहोरात्र | == 1 परमब्रह्म-वर्ष |
| 43,20,000 परमब्रह्म-वर्ष | == 1 परमब्रह्म चतुर्धुं गी |
| 1,000 परमब्रह्म चतुर्धुं गी | == 1 महाकल्प |
| 1,000 महाकल्प | == 1 महानकल्प |
| 1,00,000 महान कल्प | == 1 परमकल्प |
| 1,00,000 परमकल्प | == 1 ब्रह्म-कल्प |

उपर्युक्त परिमाण के अनुकूल गणित फैलाने पर एक 'ब्रह्मकल्प' के वर्षों की संख्या 77 अक्ष प्रमाण है [22 अक्षों पर 55 शून्य (बिन्दु) लगाने से जो संख्या बनती है वह संख्या 'ब्रह्मकल्प' के वर्षों का संख्या है] । शुरु के अक्ष इस प्रकार हैं —

4852102490441335701504

जैनाचार्यों के अनुसार काल की गणना निम्न प्रकार से की गयी है ।

| | |
|---------------------------------|----------------|
| 100 वर्ष | == 1 शताब्दी |
| 84 सहस्र शताब्दी या 84 लाख वर्ष | == 1 पूर्वांग |
| 84 लाख पूर्वांग | == 1 पूर्व |
| 84 लाख पूर्व | == 1 पश्चांग |
| 84 लाख पश्चांग | == 1 पर्व |
| 84 लाख पर्व | == 1 नियुनांग |
| 84 लाख नियुनांग | == 1 नियुन |
| 84 लाख नियुन | == 1 कुमुदांग |
| 84 लाख कुमुदांग | == 1 कुमुद |
| 84 लाख कुमुद | == 1 पद्मांग |
| 84 लाख पद्मांग | == 1 पद्म |
| 84 लाख पद्म | == 1 तन्निनांग |

(एक 'तन्निनांग' की वर्ष-संख्या 22 अक्ष और 55 शून्य से मिल कर बनता है । 22 अक्ष इस प्रकार है—

| | |
|-------------------------|----------------|
| 1469173321634239709184) | |
| 84 लाख तन्निनांग | == 1 तन्निन |
| 84 लाख तन्निन | == 1 कमलांग |
| 84 लाख कमलांग | == 1 कमल |
| 81 लाख कमल | == 1 त्र्यसांग |
| 84 लाख त्र्यसांग | == 1 त्र्यस्य |
| 84 लाख त्र्यस्य | == 1 अट्टांग |
| 84 लाख अट्टांग | == 1 अट्ट |
| 84 लाख अट्ट | == 1 अमसांग |
| 84 लाख अमसांग | == 1 अमस |
| 84 लाख अमस | == 1 ऊहांग |

| | |
|----------------------|-------------------|
| 84 लाख ऊहांग | ==1 ऊह |
| 84 लाख ऊह | ==1 सतांग |
| 84 लाख सतांग | ==1 सता |
| 84 लाख सता | ==1 महासतांग |
| 84 लाख महासतांग | ==1 महासता |
| 84 लाख महासता | ==1 शिर.प्रकल्पित |
| 84 लाख शिर.प्रकल्पित | ==1 हस्त-प्रेलिका |
| 84 लाख हस्त-प्रेलिका | ==1 चर्चिक |

1 'चर्चिक' मे वर्षों की श्रम-संख्या 201 है, जिसमे 56 श्रम और 145 शून्य हैं। आजकल स्कूलों मे पढ़ाई जाने वाली गिनती की सीमा 10 लाख है, इसमे 19 श्रम होते हैं।

हमारे मतानुसार एक कल्पकाल, एक अवसर्पिणी और एक उत्सर्पिणी काल को मिलाकर बनता है। अवसर्पिणी काल में वर्ष, कर्म और आयु सब का क्रमशः ह्रास होता जाता है और उत्सर्पिणी काल मे इसके विपरीत सब बातों की क्रमशः वृद्धि होती जाती है। अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी दोनों की वर्ष-संख्या बराबर है। उसको निकालने की विधि यह है—

4134526*030820317749512192 के आगे 20 शून्य लगाये से जो संख्या बनती है, उसने वर्षों का एक व्यवहार-पल्योपमकाल होता है (1 व्यवहार पल्योपम काल के कुल घंकों की संख्या 47 है)।

अमर्यातकोटि व्यवहारपल्योपम काल ==1 उद्धारपल्योपम काल

अमर्यातकोटि उद्धारपल्योपम काल ==1 अद्धारपल्योपम काल

10 कोडाकोडी (1 पक्ष) व्यवहारपल्योपम काल ==1 व्यवहारसागरोपम काल

10 कोडाकोडी (1 पक्ष) उद्धारपल्योपम काल ==1 उद्धारसागरोपम काल

10 कोडाकोडी (1 पक्ष) अद्धारपल्योपम काल ==1 अद्धारसागरोपम काल

10 कोडाकोडी (1 पक्ष) व्यवहारसागरोपम काल ==1 उत्सर्पिणी काल

10 कोडाकोडी (1 पक्ष) अद्धारसागरोपम काल ==1 अवसर्पिणी काल

20 कोडाकोडी (2 पक्ष) व्यवहारसागरोपम काल ==1 अवसर्पिणी काल और 1 उत्सर्पिणी काल

==1 कल्पकाल

उपयुक्त मान से गणना करने पर 1 कल्पकाल के वर्षों की संख्या 826905260616406355499024384 (27 श्रम) के आगे 50 शून्य लगाये से बनती है। (कुल श्रम 77)

उपयुक्त विवेचन मे स्पष्ट है कि हिन्दुओं द्वारा की गयी कल्प की गणना और हमारी कल्प की गणना दोनों ही 77 श्रम प्रमाण है। यद्यपि श्रमों मे कुछ विभिन्नता पायी जाती है, तथापि श्रमों की 'स्थान-संख्या' 77 दोनों मे समान होने से परस्पर कोई बड़ा अन्तर नहीं है।

यह तो हुई काल-गणना का बान। अब हम पहले हिन्दू मतानुसार सृष्टि-संवत् की ओर आते हैं। हिन्दुओं का सृष्टि-संवत् उनके सकल्प-मन्त्र मे दिया हुआ है। सकल्प-मन्त्र इस प्रकार है—

“ॐ नमस्तुब्रह्मणे द्वितीये पराशरे, श्री श्वेत वाराहकल्पे, वैवस्वत मन्वन्तरे, अष्टाविंशतिनमे युगे, कलियुगे, कलिप्रथम चरणे इत्यादि।”

अर्थात्—मैं अमुक मन्त्र कार्य का कर्ता सत्ब्रह्म के दूसरे प्रहर मे, श्वेत वाराह नामक कल्प मे, वैवस्वत मन्वन्तर के अष्टाविंशत् युग मे, कलि के पहले चरण मे (इत्यादि), अपने कार्यरम्भ का सकल्प करता हूँ।

श्वेत मन्वन्तर होते हैं, जिनमे वैवस्वत नामक यह सातवाँ मन्वन्तर बीत रहा है। इसलिए छ. मन्वन्तर बीत चुके हैं और एक मन्वन्तर 71 महायुग का होता है, जिनमे से 27 महायुग बीत चुके हैं। 28वें महायुग के तीन युग अर्थात् सतयुग, त्राप और त्रेता के बीत जाने पर कलियुग के प्रथम चरण मे सकल्प करता हूँ।

उपयुक्त बातों से सकल्प का वर्ष, कल्प के आरम्भ से इस प्रकार मालूम हो जाता है —

बिना प्रलयकाल के मन्वन्तर का प्रमाण = 30,67,20,000 वर्ष

यद्यपि छः मन्वन्तर बीत चुके हैं इसीलिए छ मन्वन्तरो का समय—

$$= 30,67,20,000 \times 6 = 1,84,03,20,000 \text{ वर्ष}$$

प्रलय-काल 17,28,000 वर्ष का होता है। 6 मन्वन्तर बीत कर 7 वें मन्वन्तर के आरम्भ के पूर्व 7 प्रलय बीत चुके।

इसीलिए प्रलय का कुल समय = $17,28,000 \times 7 = 1,20,96,000$ वर्ष।

इसलिए $1,84,03,20,000 \div 1,20,96,000 = 1,85,24,16,000$ वर्षों के पश्चात् वैवस्वत मन्वन्तर आरम्भ हुआ।

एक मन्वन्तर 71 महायुगों का होता है, जिसके 27 महायुग बीत चुके हैं। एक महायुग 43,20,000 वर्ष का होता है।

इसीलिए 27 महायुगों का समय = $43,20,000 \times 27 = 1,16,64,00,000$ वर्ष।

वर्षात् $1,85,24,16,000 \div 1,16,64,00,000 = 1,96,90,56,000$ वर्ष सातवें मन्वन्तर के 28 वें महायुग के आरम्भ के पूर्व

बीत चुके हैं।

अब 28वें महायुग के कलियुग का समय यह है—

सतयुग का मान = 17,28,000 वर्ष

त्रेता का मान = 12,96,000 वर्ष

दापर का मान = 8,64,000 वर्ष

ये तीनों युग बीत चुके, इसलिए इन तीनों का योग = $38,88,000$ वर्ष

अर्थात् $1,96,90,56,000 + 38,88,000 = 1,97,29,44,000$ वर्ष के बाद वैवस्वत मन्वन्तर के 28वें महायुग में कलियुग का आरम्भ हुआ।

माघवद कृष्ण 13 रविवार को अर्द्धरात्रि के समय कलियुग की उत्पत्ति हुई थी।

ईस्वी सन् 1980 तक कलियुग वर्ष = 5,081

सबों का योगफल = $1,97,29,44,000 + 5,081 = 1,97,29,49,081$ वर्ष

कल्प के आरम्भ से आज के दिन तक उपर्युक्त वर्ष बीत चुके हैं। इसे ही सृष्टि-संवत् कहा जाता है। मोटे शब्दों में वर्तमान कल्पकाल में लगभग दो अरब वर्ष सृष्टि को बने हो चुके हैं।

इंग्लैंड के प्रसिद्ध भौतिकी विज्ञानी 'सर जेम्स जॉन्स' ने भी अपनी पुस्तक 'The Mysterious Universe' में पृथ्वी की आयु 2 अरब वर्ष ही अनुमान की थी। उनकी गणना का आधार निम्न प्रकार था।

आरम्भ में जब हाइड्रोजन और ऑक्सीजन मिल कर जल रूप हुए तो वह जल शुद्ध जल था। उसमें किसी प्रकार के Salts (नमक) मिश्रित नहीं थे। ससार की हजारों नदियाँ अत्येक वर्ष समुद्रों में जो जल ले जाती हैं उसमें नमक मिश्रित होते हैं। पहले तो यह हिसाब लगाया गया कि ससार का समस्त नदियाँ समुद्र में प्रति वर्ष कितना नमक ले जाती हैं। फिर यह हिसाब लगाया गया कि ससार के समस्त समुद्रों में लगभग कितनी मात्रा है। ये दोनों बातें जानकर मद्द्द ही यह हिसाब लगाया जा सकता है कि इतना नमक नदियाँ कितने वर्षों में लायी होंगी। उत्तर मिला—लगभग दो अरब वर्ष में।

किन्तु आजकल जो नयी खोजें हुई हैं, उनसे वैज्ञानिक इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि पृथ्वी की आयु दो अरब वर्ष नहीं, चार अरब साठ करोड़ वर्ष है जो ब्रह्मा के एक अहोरात्र (चार अरब बर्त्सा करोड़ वर्ष) के बहुत सन्निकट है। अब चन्द्रमा पृथ्वी से अलग हुआ था तो उसकी गति भिन्न थी और यह गति अब घट गयी है और जिस गति में यह घट रही है, उसका हिसाब लगाने से सृष्टि की आयु चार अरब साठ करोड़ वर्ष निश्चित होती है।

जैन सायन्स के अनुसार यह सही छ. द्रव्यो का समुदाय है, अर्थात् यह ब्रह्माण्ड छ पदार्थों से बना है—जीव, अजीव (Matter and Energy), धर्म (Medium of Motion) व ठ माध्यम जिसमें होकर प्रकाश की लहरें एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचती हैं, अधर्म (Medium of Rest) यानी Field of force, आकाश और काल (Time)। जैन ग्रन्थों में जहाँ जहाँ धर्म द्रव्य का उल्लेख आया है वहाँ-वहाँ धर्म शब्द का एक विशेष पारिभाषिक अर्थ में प्रयोग किया गया है। यहाँ धर्म का अर्थ न तो कर्त्तव्य है और न उसका अनिर्णय सत्य, बहिसा आदि स्वरूपों से है। 'धर्म' शब्द का अर्थ है एक अदृश्य, अकूरी (Non-Material) माध्यम, जिसमें होकर जीवादि भिन्न-भिन्न प्रकार के पदार्थ एवं ऊर्जा गति करने हैं। यदि हमारे और तारों के बीच में यह माध्यम नहीं होता तो ब्रह्मा से आने वाला प्रकाश, जो लहरो के रूप में धर्म द्रव्य के माध्यम से हम तक पहुँचता है, वह नहीं जा सकता था और ये सब सारे अदृश्य हो जाते।

यह माध्यम विश्व के कोने-कोने में और परमाणु के भीतर भरा पड़ा है। यदि यह द्रव्य नहीं होता, तो ब्रह्माण्ड में कहीं भी गति नष्ट नहीं आती। यह एक सामान्य सिद्धान्त है कि किसी भी वस्तु के स्थापित्व के लिए उसकी शक्ति अधिकतर रहनी चाहिए।

यदि उसकी शक्ति शून्य शून्य: नष्ट होती जाये या विहारीती जाये, तो कालान्तर में उस वस्तु का अस्तित्व ही समाप्त हो जायेगा। इस ब्रह्माण्ड की कुछ योग तो ऐसा मानते हैं कि इसका निर्माण बाब से कुछ अरब वर्ष पहले किसी निश्चित तिथि पर हुआ। दूसरी मान्यता यह है कि यह ब्रह्माण्ड अनादि काल से ऐसा ही चला आ रहा है और ऐसा ही चलता रहेगा। आइन्स्टाइन का विश्व-सम्बन्धी केलन सिद्धान्त (Cylindrical Theory of the Universe) में इसी प्रकार की मान्यता है। इस सिद्धान्त के अनुसार यह ब्रह्माण्ड तीन दिशाओं (लम्बाई, चौड़ाई और ऊँचाई) में तिलिण्डर (केलन) की तरह सीमित है किन्तु समय की दिशा में अनन्त है। दूसरे शब्दों में, हमारा ब्रह्माण्ड अनन्त काल से एक सीमित पिण्ड की भांति विद्यमान है। आइन्स्टाइन के मतानुसार यह ब्रह्माण्ड चार आयामों (Dimensions) का पिण्ड (Four dimensional Universe) है। (तीन आयाम तो लम्बाई, चौड़ाई और ऊँचाई के हैं तथा चौथा आयाम समय का है)।

बैसे तो अथर हय यह सोचने लगे कि यह आसमान कितना ऊँचा होगा, तो इसकी सीमा की कोई कल्पना नहीं की जा सकती। हमारा मन कभी यह मानने को तैयार नहीं होगा कि कोई ऐसा स्थान भी है जिसके आगे आकाश नहीं है। जैन शास्त्रों में भी विश्व को अनादि-अनन्त बताया है और उसके दो विभाग कर दिये हैं—एक का नाम 'लोक' रखा है जिसमें सूर्य, चन्द्रमा, तारे आदि सभी पदार्थ गमित हैं और इसका आयतन 343 घनरज्जु है। आइन्स्टाइन ने भी लोक का आयतन घन-मीलों में दिया है। एक मील लम्बे, एक मील चौड़े और एक मील ऊँचे आकाशीय खण्ड को एक घनमील कहते हैं। इसी प्रकार एक रज्जु लम्बे, एक रज्जु चौड़े और एक रज्जु ऊँचे आकाशीय खण्ड को एक घनरज्जु कहते हैं। आइन्स्टाइन ने ब्रह्माण्ड का आयतन 1037×10^{66} घनमील बताया है अर्थात् 1037 निखर उसके आगे 63 बिन्दु लगाने से जो संख्या बनेगी (कुल अंकों की संख्या 67), उतने घनमील बिंब का आयतन है। इसकी 343 के साथ समीकरण करने पर एक रज्जु, 15 हजार सखमील के बराबर होता है।

ब्रह्माण्ड के दूसरे भाग को 'अलोक' कहा गया है। लोक से परे, सीमा के बन्धनों से रहित अलोकालोक लोक को चारो ओर से घेरे हुए है। यथा आकाश के सिवाय जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल किसी द्रव्य का अस्तित्व नहीं है।

लोक और अलोक के बीच की सीमा का निर्धारण करने वाला द्रव्य धर्म अर्थात् 'ईश्वर' है। चूंकि लोक की सीमा से परे ईश्वर का अभाव है इसलिए लोक के विद्यमान कोई भी जीव या पदार्थ अपने मूलम से सुरुभ रूप से अर्थात् एनर्जी के रूप में भी लोक की सीमा से बाहर नहीं जा सकता। इसका अनिवार्य परिणाम यह होता है कि विश्व के समस्त पदार्थ और उसकी सम्पूर्ण शक्ति लोक के बाहर नहीं विहर सकती और लोक अनादि काल तक स्थायी बना रहता है। यदि विश्व की शक्ति शून्य: शून्य: अनन्त आकाश में फँस जाती तो एक दिन उस लोक का अस्तित्व ही मिट जाता। इसी स्वागित्य को कायम रखने के लिए आइन्स्टाइन ने 'कर्वेचर ऑफ स्पेस' की कल्पना की। इस मान्यता के अनुसार आकाश के जिस भाग में जितना अधिक पुद्गल द्रव्य (matter) विद्यमान रहता है, उस स्थान पर आकाश उतना ही अधिक मोल हो जाता है। इस कारण ब्रह्माण्ड की सीमाएँ गोलाईदार हैं। शक्ति जब ब्रह्माण्ड की मोल सीमाओं से टकराती है तब उसका परावर्तन हो जाता है और वह ब्रह्माण्ड से बाहर नहीं निकल पाती। इस प्रकार ब्रह्माण्ड की शक्ति अक्षुण्ण बनी रहती है और इस तरह वह अनन्त काल तक चलती रहती है।

पुद्गल की विद्यमानता से आकाश का मोल हो जाना एक ऐसे लोहे की गोलाई है जिसे निगलना आसान नहीं। आइन्स्टाइन ने इस ब्रह्माण्ड को अनन्त काल तक स्थायी रूप देने के लिए ऐसी अनूठी कल्पना की। दूसरी ओर जैनाचार्यों ने इस मामले को यो कह कर हल कर दिया कि जिस माध्यम में हो कर वस्तुओं, जीवों और शक्ति का गमन होता है, लोक में परे वह है ही नहीं। यह बड़ी युक्तिसंगत और बुद्धिगम्य बात है। जिस प्रकार जन के अभाव में कोई मछली तालाब की सीमा से बाहर नहीं जा सकती, उसी प्रकार लोक से अलोक में अगति का गमन, ईश्वर के अभाव के कारण, नहीं हो सकता। जैन शास्त्रों का धर्मद्वन्द्व मंदिर या एनर्जी नहीं है, किन्तु विज्ञान वाले ईश्वर को एक मूलम पुद्गलिक माध्यम मानते चले आ रहे हैं और अनेकानेक प्रयोगों द्वारा उसके पुद्गलिक अस्तित्व को सिद्ध करने की चेष्टा कर रहे हैं, किन्तु वे आज तक इस दिशा में सफल नहीं हो पाये हैं। हमारी दृष्टि से इसका एकमात्र कारण यह है कि ईश्वर अक्षुण्ण पदार्थ है। कहीं तो वैज्ञानिकों ने ईश्वर को हवा से भी पतला माना है और कहीं स्टील से भी अधिक मजबूत। ऐसे प्रयोग-विरोधी गुण वैज्ञानिकों के ईश्वर में पाये जाते हैं और चूंकि प्रयोगों के द्वारा वे उसके अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सके हैं इसलिए आवश्यकतानुसार वे कभी उसके अस्तित्व को स्वीकार कर लेते हैं और कभी इन्कार। वास्तविकता यही है जो जैनागम में बतलाई गयी है कि ईश्वर एक अक्षुण्ण द्रव्य है जो ब्रह्माण्ड के प्रत्येक रूप में समायो हुआ है और जिसमें से होकर जीव और पुद्गल का गमन होमा है। यह ईश्वर द्रव्य प्रेरणात्मक नहीं है, यानी किसी जीव या पुद्गल की चलने की प्रेरणा नहीं करता बरन् स्वयं चलने वाले जीव या पुद्गल की गति में सहायक हो जाता है, जैसे इंजन के चलने में रेल की पटरी (लाइन्) सहायक हैं। इस द्रव्य के बिना किसी द्रव्य की गति सम्भव नहीं है।

सृष्टि की उत्पत्ति किस प्रकार हुई? विज्ञान के क्षेत्र में इस सम्बन्ध में मुख्यतः दो सिद्धान्त हैं—(1) महापू आकस्मिक विस्फोट का सिद्धान्त (Big Bang Theory) और (2) सतत उत्पत्ति का सिद्धान्त (Continuous Creation Theory)।

महापू आकस्मिक विस्फोट का सिद्धान्त, जिसे सन् 1922 में स्वीडिश वैज्ञानिक डॉ॰ कर्नरम ने अग्रिम दिया, हिन्दुओं की कल्पना से भेद जाता है। इसके अनुसार ब्रह्माण्ड का जन्म हिरण्यगर्भ (सोने का अण्डे) से हुआ। सोना बाहुलों में सबसे भारी है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि जिस पदार्थ से इस विश्व की रचना हुई है वह बहुत भारी था। उसका घनत्व सबसे अधिक था। फलते-फलते यही अण्डा विस्फुरण हो गया।

अमेरिका के प्रोफेसर बर्नरौलर ने गणित के आधार पर बतसाया है कि विस्फुरण के प्रारम्भ में पदार्थ का काल्पनिक समय 160 प्रति घन ई. था। जबकि एक घन ई. मोने का तोल केवल पांच छटां होता है। दूसरे शब्दों में यह पदार्थ अत्यन्त भारी था।

आजकल के वैज्ञानिक इस प्रश्न पर दो समुदायों में बँटे हुए हैं—एक वे हैं जिनका मत है कि यह ब्रह्माण्ड अनादि काल से अपरिवर्तित रूप में चला आ रहा है और दूसरे वे हैं जो यह विश्वास करते हैं कि आज से अनुमानित 10 या 20 अरब वर्ष पूर्व एक महापू आकस्मिक विस्फोट के द्वारा इस विश्व का जन्म हुआ। हाइड्रोजन गैस का एक बहुत बड़ा घनकता हुआ बल्ला अकस्मात् फट गया और उसका साग पदार्थ चारों विसाओ में दूर-दूर तक छिटक पड़ा और आज भी वह पदार्थ हम से दूर जाता हुआ विस्तार में रहा है। ब्रह्माण्ड की सीमा पर जो क्वैसर नाम के तारक पिण्डों की लोड हुई है जो सूर्य से भी 10 करोड़ गुने अधिक चमकीले हैं, वे हमसे इतनी तेजी से दूर भागे जा रहे हैं कि इनमें आकस्मिक विस्फोट के सिद्धान्त की पुष्टि होती है (भागने की गति 70,000 से 1,50,000 मील प्रति सैकण्ड है। किन्तु भागने की यह क्रिया भी एक दिन समाप्त हो जायेगी और यह सारा पदार्थ पुनः पीछे की ओर गिर कर एक स्थान पर एकत्रित हो जायेगा और फिर विस्फोट की पुनरावृत्ति होगी। इस सम्पूर्ण क्रिया में 80 अरब वर्ष लगेगे और इस प्रकार के विस्फोट अनन्त काल तक होने रहेंगे। जैनाचार्यों ने इसे परिणमन की क्रिया कहा है। इसमें बदलूनी हासि और वृद्धि होती रहती है।

दूसरा प्रमुख सिद्धान्त मतत उत्पत्ति का सिद्धान्त है, जिसे अपरिवर्तनशोध अवस्था का सिद्धान्त भी कहा जाता है। इसके अनुसार यह ब्रह्माण्ड एक घाम के सेत के समान है जहाँ पुराने घास के तिनके मरते रहते हैं और उनके स्थान पर नये तिनके जन्म लेते रहते हैं। परिणाम यह होता है कि घाम के सेत की आकृति सदा एक-सी बनी रहती है। यह सिद्धान्त जैन धर्म के सिद्धान्त के अधिक मेल खाता है। जिसके अनुसार हम जन्म का न तो कोई निर्माण करने वाला है और न किसी काल-विशेष में इसका जन्म हुआ। यह अनादि काल में ऐसा ही चला आ रहा है और अनन्त काल तक ऐसा ही चलता रहेगा। हमारी मान्यता गीता की उस भावना के अनुरूप है, जिसमें कहा गया है—

“न कर्तृत्वं न कर्माणि, न लोकस्य सृजति प्रभु।”

एम० आई० टी० (अमेरिका) के डॉ० फिलिप मोर्गेसन इस सम्बन्ध में कहते हैं—“ज्योतिषियों ने जो अब तक परीक्षण किये हैं उनके आधार पर यह निर्णय नहीं किया जा सकता कि लघोल-उत्पत्ति के भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों में से कौन-सा सिद्धान्त सही है। इस समय इनमें से कोई सा भी सिद्धान्त सम्पूर्ण रूप में वैज्ञानिकी का वर्णन नहीं करता।”

इस सम्बन्ध में हम सत्तर के महापू वैज्ञानिक प्रोफेसर आइन्स्टाइन का सिद्धान्त ऊपर वर्णन कर चुके हैं, जिसके अनुसार यह सत्तर अनादि एवं अनन्त मिश्र होता है।

जन्म की उत्पत्ति के सम्बन्ध में लेख का निष्कर्ष यह निकलता है कि महान आकस्मिक विस्फोट-सिद्धान्त के अनुसार इस ब्रह्माण्ड का आरम्भ एक ऐसे विस्फोट के रूप में हुआ, जैसा आतिशबाजी के अनार में होता है। अनार का विस्फोट तो केवल एक ही दिशा में होता है। यह विस्फोट सब दिशाओं में हुआ और जिस प्रकार विस्फोट के पदार्थ पुनः उसी बिन्दु की ओर गिर पड़ते हैं, इस विस्फोट में भी ऐसा ही होगा। सारा ब्रह्माण्ड पुनः घण्टे के रूप में सकुचित हो जायेगा। पुनः विस्फोट होगा और इस प्रकार की पुनरावृत्ति होती रहेगी। इस सिद्धान्त के अनुसार भी ब्रह्माण्ड की उत्पत्ति सूर्य में से नहीं हुई। पदार्थ का रूप चाहे जो रहा हो, इसका अस्तित्व अनादि-अनन्त है।

दूसरा सिद्धान्त सतत उत्पत्ति का है। इसका तो यह मान्यता है कि ब्रह्माण्ड-रूपी चमन अनादि काल से ऐसा ही चला आ रहा है और चलता रहेगा। इस सिद्धान्त की आइन्स्टाइन का आशोर्बाद भी प्राप्त है। अतएव जगत्-उत्पत्ति के सम्बन्ध में जैनाचार्यों का सिद्धान्त सोलहो आने पूरा उतरता है।

इस लेख की समाप्ति हम यह कह कर रहे हैं कि 343 चरनरज्जु के इस लोक में इलेक्ट्रॉन, प्रोटॉन और न्यूट्रॉन आदि सूक्ष्म कणों की संख्या 10^{22} से लेकर 10^{27} तक है, अर्थात् 1 का शतक सिलकर 72 या 75 बिन्दु लगाने से यह संख्या बनेगी।

अनीरणीयान् महतो महीयान् !

Some Strange Notions in Jaina Cosmology

Dr Sajjan Singh Lishk*

1. Notion about the shape of the earth

Man everywhere had been continuously striving for a formulation of concepts which will permit description of the real world around in mathematical terms. Consequently any such scientific pursuits rendered the development of some wonderful types of cosmological and cosmographical notions among all ancient nations. Ancient Greek intellectuals¹ had developed certain peculiar notions. The earth was supposed to be cake-shaped by Anaximander (611-546 B.C.) and to be surrounded by a sphere of air outside which there was a sphere of fire. Pythagoreans supposed the universe to consist of separate concentric spheres of crystal which respectively carried along by their rotation Moon, Sun, each of five planets and the whole body of fixed stars; and these spheres in their rapid motion emitted a music to be perceived only by those of the most exalted faculties. Anaxagoras (C. 500-428 B.C.) of Klazomenae believed that the Sun was a mass of blazing metal as big as Greece and the other heavenly bodies are alike masses of rock. It is also said that Anaximander (611-546 B.C.) of Miletus had suggested about 550 B.C. that men lived on the surface of a cylinder that was curved north and south². Egyptians³ believed that the earth was rectangular like their country.

The cosmic view-points most popular among the Japanese intellectuals at the beginning of Tokugawa regime (Sixteenth Century A.D.) were the Confucian Ten'en-Chih-o-ron i.e. the theory that heaven is round and the earth is square. This theory was upheld by Japanese people even upto the middle of seventeenth century A.D.⁴ According to the Chinese view-points⁵, the earth is square and the heaven is like a hen's egg and the earth in it is like the yoke.

Similar notions were also prevalent among Vedic people. According to Rigveda (X. 89) the earth was regarded circular like a wheel and also according to some other verses of Rigveda (III. 55) the earth has the shape of a bowl and also the heaven has an alike one, the two great bowls being face to face with each other.⁶ Likewise Jamas had also a different cosmological scheme and believed that the earth was made

*Dr S. S. Lishk reported some results in his public lecture at JVB Ladnun (Sept. 1977) under the presidentship of Acharya Tulsi and some results in his public lecture at Unjha (June, 1978) under the presidentship of Panyasa Abhaya Sagar Ji.

1. Taylor, F. (1940). *A Short History of Science*, pp. 34-35

2. Asimov, I. (1971) *The Universe*, p. 5.

3. Vaucauleurs, G. D. (1957). *Discovery of the Universe* 2nd ed. p. 18.

4. Hirose, Hideo (1964) *The European Influence upon Japanese Astronomy*. Reprint from "Acceptance of Western Cultures in Japan from the Sixteenth to Mid-Nineteenth century" pp 61-80.

5. Jaggi, O. P. (1969) *Dawn of Indian Sciences* Vol. 2, p. 47

6. *Ibid.* p. 43.

up of a series of flat concentric ocean rings. The central island of the earth was called Jambūdvīpa (an isle of Jambū tree) and the mount Meru was placed at its centre¹. Jains might have perceived that māṇḍalas² (diurnal circles) of the Sun are almost concentric. Consequently they perceived the mount Meru placed at the common centre of these circles such that the Sun and the Moon etc. moved in their diurnal circles round the mount Meru³. The increasing diameters of māṇḍalas (diurnal circles projected over the surface of the earth) of the Sun on its southern journey and vice versa were measured along the surface of the earth; 65 solar māṇḍalas are stretched over 180 Yojanas⁴ in Jambūdvīpa and 119 solar māṇḍalas over 330 Yojanas in salt ocean. Probably because of the strong impact of circularity of solar māṇḍalas, Jains might have been led to conceive that they lived on a circular land mass surrounded by salt ocean. Consequently they might have further envisaged as if the earth was made up of circular land masses alternatively surrounded by ocean rings. This invariably implies the concept of flat earth.

It is worthy of note that Aristotle (384-322 B. C.) put forward the idea that the earth was not flat⁵. But the Greek philosopher, Philolaus of Tarentum (480—? B. C.) is also said to have first suggested about 450 B. C. that the earth was a sphere⁶. Notion of spherical earth has not been at all found in Jaina canonical literature whose present recension is traditionally ascribed to the council of Valabhi which met during the reign of Dhruvasena I (Ca. A. D. 519-549)⁷. It is, however, worthy of note that Jaina Monk Abhay Sagar⁸ has very logically argued that the earth cannot be a sphere. His inferences are based on archaeological and geographical evidences, e.g. the earth distance in one latitudinal degree goes on increasing as one moves from the equator towards south pole where it should not have been so had the earth been a sphere. Even modern space observation has also led us to conclude that the earth is not spherical but oval-shaped.⁹ In Sthānāṅga Sūtra, third āṅga (limb) of Jaina Canon of sacred literature¹⁰, as Jaina Monk Nathmal¹¹ has

1. Bose, D. M., Sen, S. N. and Subrayappa, B. V. (1971). A Concise History of Science in India, p. 80.
2. For more details about the concept of māṇḍala, see our paper 'Notion of Declination Implied in the Concept of Māṇḍala (Diurnal Circle) in Jaina Canonical Astronomy. See also Lushk, S. S. (1978) Mathematical Analysis of Post-Vedāṅga Pre-Siddhantic Data in Jaina Astronomy. Ph. D Thesis. Library, Panjab University, Patiala.
3. For more details about the concept of mount Meru, see our paper 'Notion of Obliquity of Ecliptic Implied in the Concept of the Mount Meru in Jambūdvīpa Prajñāpti—Jaina Journal, Vol. 12 No. 3, pp. 79-92. See also Singhal B. M., Sharma, S. D. and Lushk, S. S. Concept of Mount Meru in Ancient Indian Geography (To appear).
4. For length-units, see our paper. 'Length Units in Jaina Astronomy'. Jaina Journal, Vol. 13, No. 4, pp. 143-154. See also our paper 'The Evolution of Measures in Jaina Astronomy' Tirthankar, Vol. 1 Nos. 7-12 pp. 83-92.
5. Nicolson, Laim (1970). Astronomy, p. 10.
6. Astrov, I. Op. Cit. p. 7.
7. For more details, see our paper 'Sources of Jaina Astronomy' The Jaina Antiquary, Vol. 29, No. 1-2 pp. 19-32.
8. Sagar, Abhaya (a Jaina monk).
 - (i) What others say and a questionnaire. The Earth Rotation Research Series, No. 1 (Mehsana).
 - (ii) Vijnānavāda Vimarśah (in Sanskrit). The Earth Rotation Research Series No. 2, (Mehsana).
 - (iii) Bhugola Bhrama Bhañjani (in Sanskrit-Gujarati). The Earth Rotation Research Series, No. 16.
9. Ramanathan, A. N. (1978) Is the Earth Pear-Shaped? Science Today, Oct. issue pp. 24-48.
10. See ref. No. 13.
11. Private discussion with Yuvācārya.

pointed out that the shape of earth is like Jhallari (an earthen pot for cooking pulse) which is somewhat near the oval shaped body. Our researches are in progress and very interesting results are expected in future.

2. Theory of two Suns and two Moons

The notion of counter bodies existed in several civilizations. Chinese had imagined from ancient times the existence of a 'Counter-Jupiter' which moved round diametrically opposite to the planet itself; Greeks had also a parallel to this in the strange pythagorean theory of the counter earth apparently due to Philolaus of Tarentum (480-? B. C.), which was devised either to bring the number of planets upto a perfect number ten or to explain lunar eclipses.¹ Jainas had also a peculiar theory of two Suns, two Moons and two sets of Nakṣatras (asterisms) which were assumed to move in circles parallel to earth's surface round the mount Meru. It is worthy of note that because of notion of flatness of earth, Jainas could not solve the mystery of the theory of two Suns and two Moons etc. Jambūdvīpa (an isle of Jambū tree) is divided into four quarters and four directions. As the Sun should make the day in succession of the regions south, west, north and east of Meru, Sun's diurnal orbit is also divided into four quarters; the same Sun making day over Bhāratavarṣa in the southern quarter cannot reappear on the following morning as it still has three quarters to travel. To obviate this difficulty, the theory supposes two Suns, Bhārata and Airāvata, separated from each other by half the orbit, to describe the whole orbit.² This theory is quite confusing these days, but it certainly depicts peculiar thinking of Jaina scholars. L. C. Jain opines that the mystery of the real and counter bodies existent in the Jaina Prakrit texts, China and Greece have not yet been unearthed, although it has been a theory for certain calculations.³ In the light of fore-going discussion it may be contemplated that Jainas might have not necessarily believed in the actual existence of two Suns etc. For mathematical calculations, only one Sun, one Moon and one set of nakṣatras suffice. But this theory had served their purposes like those of tentative astronomical model of cosmos. This theory fairly worked over many centuries together for solving the practical problems Jainas encountered in formulizing the description of the real world around. More researches are being made in this direction and it is envisaged that since the actual length of a solar year does not exactly correspond to an integral number of solar maṇḍalas (diurnal circles), therefore the Sun on completion of its southern journey does not begin its northern journey at the beginning of a solar maṇḍala; in other terms as the northern journey of the Sun does not commence at the time of sunrise as the southern journey of the Sun does, so there is a phase difference in southern and northern journeys of the Sun. To obviate this difficulty, it appears that the same Sun was called by two different names—Bhārata and Airāvata—in different contexts respectively. More researches are still in progress in this direction.⁴

3. The Theory that the Moon is 80 Yojanas higher than the Sun

According to Sūrya Prajñapti⁵ (S. P. 18) it is stated that.

'The lowest star moves at a height of 790 Yojanas above the most plane portion of the earth. The Sun moves at a height of 800 Yojanas. The Moon moves at a height of 880 Yojanas. The uppermost star moves at a height of 900 Yojanas.'

Mahāprajña Muni Nathmal, follower of Jaina Acharya Tulsī, leader of the Tera sect.

See also our paper "Shape of the Earth in Jaina Cosmography" (in press).

1. Needham, J. and Wang, L. (1959). Science and Civilisation in China, Vol. 3, p. 228.

2. See ref. No. 7.

3. Jain, L. C. (1975) Kinematics of the Sun and the Moon in Tiloya Paṇṇatti, Tulsī Pragyā, Vol. 1 No. 1, pp. 60-67.

4. Sūrya Prajñapti. Sanskrit and English commentaries are in progress under the supervision of principal Investigator Dr. S. D. Sharma, Reader in Physics, Punjabi University, Patiala, Sponsored by Vardhamana Kendra, Ahmedabad.

5. Sūrya Prajñapti (=SP) Sanskrit commentary by Malaya Giri.

Hindi translation by Amolak Rishi.

The SP is the 5th upāṅga of Jaina canonical literature. For more details, See ref. No. 13.

Other explicit references are

1. Jivābhigama Sūtra² (=JS) .3.68.11
2. Jambūdvīpa Prajñapti³ (=JP) .10.6

Evidently the Moon is stated to be 80 Yojanas higher than the Sun. Dixit⁴ advocates in his *Bhāratiya Jyotiṣa Śāstra* that no stars are visible during day time when the Sun shines, but on the other hand, the Moon moves among the stars at night. Hence it was but natural for the people to believe that because the stars are higher than the Sun and the Moon moves in their region, so the Moon is also higher than the Sun. Nemichandra Śāstri⁵ also agrees with this hypothesis. The Siddhāntic astronomers were not attracted to solve the mystery of this peculiar notion. As a matter of fact, we have to delve deep into the secrets of Jaina astronomical system so as to comprehend the concept of height in its true perspective.

It was conventional to measure celestial north south angular distances in terms of corresponding distances over the surface of the earth⁶. Here the distances of astral bodies have been measured from plane portion of the earth (Samatāla Bhūmi, a technical term in Jaina astronomy). Height of the Sun is always 800 Yojanas above Samatāla Bhūmi. This suggests that Samatāla Bhūmi denotes an area bounded by the locus of a point that remains always at a distance of 800 Yojanas from the Sun's apparent path, the ecliptic, and the plane of Samatāla Bhūmi is parallel to the plane of ecliptic. Therefore the centre of Samatāla Bhūmi lies at the projection of pole of ecliptic, over the surface of the earth

It may be noted that the lunar orbit is inclined to the plane of ecliptic. When the Moon lies at its ascending or descending node, its height above Samatāla Bhūmi is the same as that of the Sun; however, the Moon on its journey from descending node to ascending node remains higher than the Sun with respect to Samatāla Bhūmi. Thus it appears that the concept of height of the Moon over that of the Sun above Samatāla Bhūmi implies a notion of maximum celestial latitude of the Moon.⁸ Therefore, it is evident that the concept of the word 'height' has to be properly understood in the given context. Such a view has also been expressed in Madanpal's commentary on *Sūrya Siddhānta*⁷. Such an idea of north or south position of the Moon relative to that of the Sun is also found in *Goladīpikā*⁸ (2.31-32).

1. The JS is the third upāṅga of Jaina canonical literature. For more details, see ref. No. 13.
2. The JP is the sixth upāṅga of Jaina canonical literature. For more details, see ref. No. 13.
3. Dixit, S. B. *Bhāratiya Jyotiṣa Śāstra*. Vol I Part-I. Eng. Tr. by R. V. Vaidya, (1969), p. 6
4. Shastri, N. C. (1973) *Bhāratiya Jyotiṣa* (in Hindi) pp 45-46.
5. Lishk, S. S. and Sharma S. D. (1974). Post-Vedāṅga Pre-Siddhāntic Indian Astronomy. Paper presented at Summer School on History of Science (INSA New Delhi). To appear in K. C. Shastri Memorial Volume (Jabalpur).
6. For more details, see our paper *Latitude of Moon as Determined in Jaina Astronomy*, *Shramana*, Vol. 27, No. 2, pp 28-35
7. Private correspondence with Dr. K. S. Shukla, Professor and Head, Department of Mathematics and Astronomy, Lucknow University, Lucknow.
8. The *Goladīpikā* by Paramēśvara. Edited with introduction, translation and notes by K. V. Sharma, Adyar Library Pamphlet Series No. 32.
9. Acknowledgement: The authors are grateful to Prof. L. C. Jain and Dr. K. S. Shukla for helpful discussions and valuable suggestions. Thanks are also due to Rev. Munishree Abhay Sagar Ji for his active interest in preparation of this work and Vardhamana Kendra, Ahmedabad, for financial support.

प्रारम्भिक जैन ग्रन्थों में बीजगणित

डॉ० मुकुटबिहारो लाल अग्रवाल

‘स्वामांश-सूत्र’¹ (300 ई० पू० लगभग) में अज्ञान राशि के लिए ‘धावत्-तावत्’ शब्द प्रयोग किया है। ‘उत्तराध्ययन-सूत्र’ (लगभग 300 ई० पू०) में ज्ञात अथवा अज्ञात राशि की बात के लिए प्राचीनतम हिन्दू नाम उपलब्ध होते हैं।² इसमें कुत्सरी घात (अर्थात् a^3) के लिए ‘वर्ग’ मोसरी घात (अर्थात् a^2) के लिए ‘वन’, चौथी घात (अर्थात् a^4) के लिए ‘वर्ग-वर्ग’ [जिसका वर्ग है वर्ग का वर्ग अर्थात् $(a^2)^2$] , छठी घात (अर्थात् a^6) के लिए ‘वन वर्ग’ [अर्थात् $(a^3)^2$] तथा बारहवीं घात (अर्थात् a^{12}) के लिए ‘वन-वर्ग-वर्ग’ [अर्थात् $((a^3)^2)^2$] शब्द प्रयोग किये गये हैं। इन शब्दों की रचना में सिद्धान्त $(a^m)^n = a^{m \times n}$ का प्रयोग किया गया है। इस शब्द में तीन से अधिक विषय बात के लिए कोई शब्द नहीं मिलता। परन्तु बाद के ग्रन्थों में पाचवीं घात (अर्थात् a^5) के लिए ‘वर्ग वन घात’ (अर्थात् $a^2 \times a^3$), सातवीं घात (अर्थात् a^7) के लिए ‘वर्ग-वर्ग वन घात’ (अर्थात् $a^2 \times a^2 \times a^3$) आदि शब्द मिलते हैं। इनमें घात-सिद्धान्त (अर्थात् $a^m \times a^n = a^{m+n}$) का प्रयोग है। इससे स्पष्ट है कि उस समय निम्न बात सिद्धान्त ज्ञात थे।

$$(1) (a^m)^n = a^{m \times n} \quad (2) a^m \times a^n = a^{m+n}$$

‘अनुयोगद्वारसूत्र’³ में, जो ईसा-पूर्व में लिखा हुआ ग्रन्थ है, उच्च घातों के लिए, बाहे के पूर्णांक हो अथवा भिन्नात्मक, विशेष शब्द मिलते हैं।⁴ इस ग्रन्थ में किसी राशि a के प्रथम वर्ग का आशय a^2 से है, a के द्वितीय वर्ग से आशय $(a^2)^2 = a^4$ और a के तृतीय वर्ग का आशय $[(a^2)^2]^2 = a^8$ से है। इसी प्रकार और आगे की बातों के लिए है।

सामान्यतः a के n वें वर्ग का आशय $a^{2^0 \times 2^1 \times 2^2 \times \dots \times 2^{n-1}}$ बार $= a^{2^n}$ है।

इसी प्रकार a के प्रथम वर्गमूल का आशय \sqrt{a} है। a के द्वितीय वर्गमूल का आशय $\sqrt{(\sqrt{a})} = a^{\frac{1}{4}}$ है। सामान्यतः a का n वां वर्गमूल $a^{\frac{1}{2^n}}$ है।

चिह्नों के नियम—‘गणितसारसंग्रह’ में वन और ऋण-चिह्नों के विषय में नियम इस प्रकार मिलता है।⁵ “घनात्मक और ऋणात्मक राशि के जोड़ने पर प्राप्ति फल इनका अन्तर होता है। परन्तु दो ऋणात्मक अथवा दो घनात्मक राशियों का योग क्रमशः ऋणात्मक और घनात्मक राशि होता है।”⁶

घटाने के समय चिह्नों के बारे में ‘गणितसारसंग्रह’ में नियम इस प्रकार है—“किमी दी हुई सक्या में ये घनात्मक राशि घटाने के लिए उमे ऋणात्मक कर देते है, और ऋणात्मक राशि घटाने के लिए उसे घनात्मक कर देते हैं। इसके बाद दोनों को जाड़ लेते हैं।”⁷

गुणा करने समय चिह्नों के बारे में इस ग्रन्थ में नियम इस प्रकार है—“दो ऋणात्मक अथवा दो घनात्मक राशियां, एक-दूसरे में गुणित करने पर, घनात्मक राशि उत्पन्न करती है, परन्तु दो राशियां, जिनमें एक घनात्मक तथा दूसरी ऋणात्मक हो, एक-दूसरे में गुणा करने पर ऋणात्मक राशि उत्पन्न करती हैं।”⁸

1. स्वामांश सूत्र, सूत्र 747

2. उत्तराध्ययन सूत्र, अध्याय 30, सूत्र 10-11

3. अनुयोगद्वारसूत्र, सूत्र 142

4. गणितसारसंग्रह अध्याय 1, भाषा 50-51

5. वही, अध्याय 1, भाषा 50 (ii)

6. वही, अध्याय 1, भाषा 51

7. वही, अध्याय 1, भाषा 50 (i)

भाग के सम्बन्ध में, महावीरार्थाय ने 'गणितसारसंग्रह' में चिह्नों के बारे में निम्नलिखित नियम दिया है—“हो ऋणात्मक अथवा हो वनात्मक राशियाँ एक-दूसरे से भाजित होने पर वनात्मक राशि उत्पन्न करती हैं; परन्तु हो राशिधियाँ, जिनमें एक वनात्मक और दूसरी ऋणात्मक हो, एक-दूसरे से भाजित करने पर ऋणात्मक राशि उत्पन्न करती हैं।”¹

वर्ग तथा वर्गमूल ज्ञात करते समय चिह्नों के विषय में आचार्य महावीर निम्नलिखित नियम का उल्लेख करते हैं—“वनात्मक अथवा ऋणात्मक राशि का वर्ग वनात्मक होता है, तथा उस वर्ग राशि के वर्गमूल क्रमशः वनात्मक और ऋणात्मक होते हैं। यदि ऋणात्मक राशि देखने में ही अवर्ग है, इसलिए ऋणात्मक राशि का कोई वर्गमूल नहीं होता।”²

समीकरण के प्रकार—समीकरणों को चार भागों में विभक्त किया गया है।³ (1) एक वर्ण समीकरण, जो केवल एक-भासीय होते हैं। इन्हें ‘यावत्-तावत्’ भी कहते हैं। द्विभासीय समीकरण, जिन्हें वर्ग समीकरण कहते हैं।⁴ अनेक वर्ण समीकरण, जिनमें अनेक वर्णों का प्रयोग होता है।⁵ भाजित समीकरण, जिसमें दो वर्णों के गुणन का प्रयोग होता है।

एक वर्ण समीकरण—ऐसे समीकरणों को जैन साहित्य में ‘यावत्-तावत्’ के नाम से पुकारा है। अरब और योरोप के गणितज्ञों द्वारा इन सरल समीकरणों को ‘Rule of false position’ के नाम से सम्बोधित किया गया है। इस प्रकार के प्रश्न तथा हल करने की विधि का वर्णन ‘बसालीगणित’ में मिलता है। आर्यभट्ट प्रथम (499 ई०) ने भी इस प्रकार के प्रश्न हल करने का नियम दिया है जो इस प्रकार है—

“ज्ञात राशिधियों के अन्तर को अज्ञात राशि के गुणकों के अन्तर से भाग देने पर अज्ञात राशि का मान ज्ञात हो जाता है।”

यथा—

$$ax + c = bx + d \quad \therefore x = \frac{d - c}{a - b}$$

आचार्य महावीर ने भी ‘गणितसारसंग्रह’ में इस विधि पर अनेक उदाहरण एवं हल करने की विधि का वर्णन किया है, जो इस प्रकार है—

यदि किसी राशि का $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$ का $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{5}$ का $\frac{1}{6}$ और $\frac{1}{7}$ का $\frac{1}{8}$ का योग $\frac{1}{8}$ है, तो बतलाओ कि वह अज्ञात राशि क्या है ?⁶

इस प्रकार के प्रश्न में अज्ञात राशि ज्ञात करने के लिए आचार्य ने निम्नलिखित नियम दिया है—

अज्ञात राशि के स्थान पर एक एककर, प्रश्न के अनुसार कल ज्ञात करो और फिर प्राप्त कल से दिये हुए कल को भाग दो। इस प्रकार प्राप्त अवनकल ही अज्ञात संख्या का मान होगा।⁷

$$\begin{aligned} 1 \text{ का } \frac{1}{8} &= \frac{1}{8} \\ 1 \text{ का } \frac{1}{3} \text{ का } \frac{1}{4} &= \frac{1}{12} \\ 1 \text{ का } \frac{1}{2} \text{ का } \frac{1}{5} &= \frac{1}{10} \\ 1 \text{ का } \frac{1}{6} \text{ का } \frac{1}{4} \text{ का } \frac{1}{5} &= \frac{1}{40} \\ \frac{1}{8} + \frac{1}{12} + \frac{1}{10} + \frac{1}{40} &= \frac{1}{3} \\ \frac{1}{2} \div \frac{1}{3} &= \frac{3}{2} \end{aligned}$$

अतः वह अज्ञात राशि $\frac{3}{2}$ है।

1. गणित-सारसंग्रह, अध्याय 1, पाया 50

2. वही, अध्याय 1, पाया 52

3. स्वामिश्र सुत्र, सूत्र 747

4. आर्यभट्टदीप ii, 30

5. गणितसारसंग्रह, अध्याय 3, पाया 108

6. वही, अध्याय 3, पाया 107

(3) अनेक धर्म समीकरण—

एकप्राचीय युगपत् समीकरण का भी आचार्य महावीर ने उल्लेख किया है। उदाहरणों के साथ-साथ उनको हल करने के लिए नियम भी दिए हैं। यथा—

“७ मातुलुंग और ७ सुगन्धित कपित्थ फलों की कीमत १०७ है। पुनः ७ मातुलुंग और ९ सुगन्धित कपित्थ फलों की कीमत १०१ है। हे गणितज्ञ ! एक मातुलुंग और एक सुगन्धित कपित्थ का कीमत जलग-जलग क्या है ?”^१

माना कि एक मातुलुंग की कीमत x और एक कपित्थ की कीमत y है

$$9x + 7y = 107 \text{ और } 7x + 9y = 101$$

समाप्त रूप से इसको इस प्रकार लिख सकते हैं—

$$ax + by = m \text{ और } bx + ay = n$$

इसके लिए महावीराचार्य ने निम्न हल दिया है—

$$a^2x + aby = am \text{ और } b^2x + aby = bn.$$

$$\therefore (a^2 - b^2)x = am - bn$$

$$\text{या } x = \frac{am - bn}{a^2 - b^2}$$

$$\text{तथा } abx + by = bm \text{ और } abx + a^2y = an$$

$$\therefore (b^2 - a^2)y = bm - an$$

$$\text{या } y = \frac{bm - an}{b^2 - a^2}$$

इसका प्रयोग करने पर उपर्युक्त उदाहरण का हल निम्न प्रकार है—

$$x = \frac{9 \times 107 - 7 \times 101}{9^2 - 7^2} = 8$$

$$y = \frac{7 \times 107 - 9 \times 101}{7^2 - 9^2} = 5$$

अतः एक मातुलुंग की कीमत ८ और एक कपित्थ की ५ है।

उदाहरण २—“यत्र और औषधि की गणित वाले किसी महापुरुष ने युगों की सड़ाई होती हुई देखी, और युगों के स्वामियों से जलग-जलग रहस्यमयी भाषा में सम्पत्ता की। उसने एक से कहा—यदि तुम्हारा पत्नी जीतता है, तो तुम मुझे दाँव में लगाया हुआ बन दे देना और यदि तुम हार जाओगे, तो मैं तुम्हें लगाये हुए बन का ३ दे दूँगा। वह फिर दूसरे युगों के स्वामी के पास गया वहाँ उसने उन्हीं बराबरी में लगाये गये बन का ३ भाग देने की प्रतिज्ञा की। प्रत्येक बराबरी में उसे दोनों से केवल १२ स्वर्ण-मुकुटें लाभ के रूप में मिले। बतलाओ कि प्रत्येक युगों के स्वामी के पास दाँव पर लगाने के लिए कितना-कितना बन था ?”^२

उपर्युक्त प्रश्न का हल निम्न प्रकार दिया गया है।^३

$$x = \frac{b(c+d)}{(c+d)b - (a+b)c} - p \text{ और } y = \frac{d(a+b) \times p}{d(a+b) - (c+d)a}$$

यहाँ x और y दोनों युगों के स्वामियों के हाथ की रकमें हैं। $\frac{a}{b}$ तथा $\frac{c}{d}$ उनसे लिये गये भिन्नीय भाग हैं और

p साज है।

१. गणितसारसंग्रह, अध्याय ६, पाया १४० ½-१४२ ½
२. वही, अध्याय ५, पाया १३९ ½
३. वही, अध्याय ६, पाया २७०-२७२ ½
४. वही, अध्याय ६, पाया २६८ ½-२६९ ½

कई अज्ञात राशियों वाले एकघातीय समीकरण के भी उदाहरण 'गणितसारसंग्रह' में मिलते हैं। यथा—“चार व्यापारियों ने मिलकर अपने धन की व्यापार में लगाया। महसूल पदाधिकारी ने उन लोगों में से प्रत्येक से अलग-अलग व्यापार में लगायी गई वस्तु के मान के विषय में पूछा। उनमें से एक अष्टवर्गिक ने अपनी लगायी गई रकम को घटाकर 22 बतलाया। दूसरे ने 23, तीसरे ने 24 और चौथे ने 27 बतलाया। इस प्रकार कथन करने में प्रत्येक ने अपनी-अपनी लगायी हुई रकमों को वस्तु के कुल मान में से घटा दिया था। बतलाओ कि प्रत्येक का उस पद्वयंत्र्य में कितना-कितना हिस्सा था ?”¹

उपर्युक्त प्रश्न का हल निम्न प्रकार दिया गया है—“वस्तुओं के समुक्त शेषों के मानों के योग को एक कम मनुष्यों की संख्या द्वारा भाग देने पर भजनफल, समस्त वस्तुओं का कुल मान होगा। इस कुल मान में से विशिष्ट मानों की अलग-अलग घटाने पर शेषतः साक्षेवार का हिस्सा ज्ञात हो जाना है।”²

कल्पना की कि चार व्यापारियों के हिस्से क्रमशः x_1 , x_2 , x_3 और x_4 हैं।

$$\begin{aligned} \therefore x_1 + x_2 + x_3 + x_4 &= \frac{22+23+24+27}{4-1} \\ &= \frac{96}{3} \\ &= 32 \\ x_1 &= 32 - 22 = 10 \\ x_2 &= 32 - 23 = 9 \\ x_3 &= 32 - 24 = 8 \\ x_4 &= 32 - 27 = 5 \end{aligned}$$

अतः उन व्यापारियों में से प्रत्येक का अलग-अलग हिस्सा क्रमशः 10, 9, 8 और 5 है।

कई अज्ञात राशियों वाले एकघातीय समीकरण का एक अन्य प्रकार का उदाहरण 'गणितसारसंग्रह' में उपलब्ध होता है। इसका नामकरण आचार्य महावीर ने 'विचित्र कुट्टीका' विधि' नाम से किया जिसका उद्धरण अधोलिखित है—

“तीन व्यक्तियों ने एक-दूसरे से, उनके पास की रकमों में से, रकमे मांगी। पहला व्यापारी दूसरे से 4 और तीसरे से 5 माँगकर शेष के कुल धन से दुगुना धन वाला बन जाता है। दूसरा व्यापारी पहले से 4 और तीसरे से 6 माँगकर शेष के कुल धन से तिगुना धन वाला बन जाता है। तीसरा व्यापारी पहले से 5 और दूसरे से 6 माँगकर उन दोनों से पाँच गुना धन वाला बन जाता है। बतलाओ, उनके हाथों की रकमे क्या हैं ?”³

उक्त प्रश्न को हल करने का उक्त निम्न प्रकार दिया गया है—

“मांगी हुई रकमों के योग को, अष्टवर्ग व्यक्त के अपवर्त्य में एक जोड़कर प्राप्त राशि से गुणा करते हैं। इन गुणनफलों से शेषों की रकम प्राप्त करने वाले नियम द्वारा, हाथों की रकमे प्राप्त कर लेते हैं।”⁴ शेषों की रकम प्राप्त करने वाला नियम इस प्रकार है—“जिस व्यक्त के हाथ का धन निकालना हो, उसके निम्न वाले भाग में उसी की अपवर्त्य राशि को अन्य व्यक्तियों के निम्न वाले भाग में गुणा करके जोड़ लेते हैं, और इस प्रकार प्राप्त योगों में क्रमशः अन्य व्यक्तियों के अपवर्त्य में एक जोड़कर योगफल का भाग देते हैं। फिर प्राप्त लब्धियों को जोड़कर योग में से, व्यक्तियों का संख्या में से 2 घटाकर इसी व्यक्त के निम्न वाले भाग से गुणा करके घटा देते हैं। अब प्राप्त राशि को इसके अपवर्त्य में एक जोड़कर भाग लेते हैं।” अब प्रश्न की निम्न प्रकार हल किया गया है।

1. गणितसारसंग्रह, अध्याय 6, पाया 160—162
2. वही, अध्याय 6, पाया 159
3. वही, अध्याय 6, पाया 253½—255½
4. वही, अध्याय 6, पाया 251½—252½
5. वही, अध्याय 6, पाया 241

कल्पना की कि प्रथम व्यापारी पर x , दूसरे व्यापारी पर y , और तीसरे व्यापारी के हाथ में z है।

$$\begin{aligned} \therefore x+4+5 &= 2(y+z-4-5) \\ y+4+6 &= 3(x+z-4-6) \\ z+5+6 &= 5(x+y-5-6) \end{aligned}$$

अथवा

$$\begin{aligned} 2(x+y+z) - 3z &= 27 \\ 3(x+y+z) - 4y &= 40 \\ 5(x+y+z) - 6z &= 66 \\ \frac{1}{2}(x+y+z) - x &= 9 \\ \frac{1}{3}(x+y+z) - y &= 10 \\ \frac{1}{5}(x+y+z) - z &= 11 \end{aligned}$$

$$\text{तीनों को जोड़ने पर } \left(\frac{2}{3} + \frac{3}{4} + \frac{5}{6} \right) (x+y+z) - (x+y+z) = 30$$

$$\text{अथवा } \left(\frac{2}{3} + \frac{3}{4} + \frac{5}{6} \right) (x+y+z) = 30$$

$$\frac{15}{12} (x+y+z) = 30$$

$$x+y+z = 30 \times \frac{12}{15} = 24$$

उपरोक्त तीनों समीकरणों में $x+y+z$ का मान रखने पर

$$x = 7$$

$$y = 8$$

$$z = 9$$

मतः पहले व्यापारी पर 7, दूसरे व्यापारी पर 8 और तीसरे व्यापारी के पास 9 हैं।

व्याज सम्बन्धी कई प्रश्न भी, जिनमें अनेक अज्ञात राशि के युगपत् समीकरण बनते हैं, महावीराचार्य द्वारा नमिल किये गये हैं। यथा—विभिन्न व्याज की राशियाँ निकालने के लिए उदाहरण इस प्रकार हैं—

“एक प्रश्न में दिये गये मूलधन 40, 30, 20 और 50 हैं, और मास क्रमशः 5, 4, 3 और 6 हैं। व्याज की राशियों का योग 34 है। प्रत्येक व्याज-राशि निकालो।”¹

इसका हल इस प्रकार दिया गया है।²

$$\text{यदि } i_1 + i_2 + i_3 + \dots = I \text{ हो तो } i_1 = \frac{I C_1 i_1}{C_1 i_1 + C_2 i_2 + C_3 i_3 + \dots}$$

अहाँ पर i_1, i_2, i_3, \dots विभिन्न मूलधनों पर व्याज, i_1, i_2, i_3, \dots विभिन्न अवधियाँ तथा C_1, C_2, C_3, \dots विभिन्न मूलधन हैं।

विभिन्न मूलधन निकालने के लिए उदाहरण निम्न प्रकार दिया गया है—

“दिये गये विभिन्न व्याज 10, 6, 3 और 15 हैं तथा सवादी अवधियाँ क्रमशः 5, 4, 3 और 6 मास हैं। विभिन्न मूलधनों की रकमों का योग 140 है। ये मूलधन की रकमें कौन-कौन सी हैं?”³

1. भणितसारसंग्रह, अध्याय 6, पाया 38
2. वही, अध्याय 6, पाया 37
3. वही, अध्याय 6, पाया 37

उपयुक्त प्रश्न को निम्न ढंग से हल किया गया है—

$$\text{यदि } C_1 + C_2 + C_3 + \dots = C \text{ हो तो } C_1 = \frac{C i_1/i_2}{i_1/i_1 + i_2/i_2 + i_3/i_3 + \dots}$$

विभिन्न अवधियों जात करने का उदाहरण इस प्रकार है—

इस प्रश्न में दिये गये मूलधन 40, 30, 20 और 50 हैं तथा सवादी व्याज-राशियाँ क्रमशः 10, 6, 3 और 15 हैं। विभिन्न अवधियों का मिश्रयोग 18 है। बतलाओ कि ये अवधियाँ कौन-कौन सी हैं ?²

इसका हल इस प्रकार है—

$$\text{यदि } i_1 + i_2 + i_3 + \dots = i \text{ हो तो } i_1 = \frac{i_1 i_1 / C_1}{\frac{i_1}{C_1} + \frac{i_2}{C_2} + \dots}$$

(2) बर्ग समीकरण—बर्ग समीकरण का नियम बहुत प्राचीन है। इसका प्रयोग वैदिक रचनाओं में हुआ है। सरल बर्ग समीकरण $4x^2 - 4dx = -C^2$ का ज्यामितीय हल 500 ई०पू० से 300 ई०पू० के प्राचीन जैन ग्रन्थों में तथा उमास्वामी (150 ई०पू०) के 'तत्त्वार्थसिद्धि' में इस हल प्रकार दिया है—

$$x = \frac{1}{2} \left(d - \sqrt{d^2 - C^2} \right)$$

'ब्रह्मसूत्रसिद्धि' (200 ई०) में भी बर्ग समीकरण का उल्लेख मिलता है। 'गणितसारसंग्रह' में भी बर्ग समीकरण के उदाहरण मिलते हैं। यथा—

'ऊँटों के झुंड का $\frac{1}{4}$ भाग बचने देखा गया। उस झुंड के वर्गमूल का दुगुना भाग पर्वत के उतारों में देखा गया। 5 ऊँटों के तिरुने नदी के तीर पर बहे गये। ऊँटों की कुल संख्या क्या है ?'³

यदि झुंड में ऊँटों की संख्या x है तो, प्रश्नानुसार

$$\frac{1}{4}x + 2\sqrt{x} + 15 = x$$

$$\text{या } \left(1 - \frac{1}{4}\right)x - 2\sqrt{x} - 15 = 0$$

इसका हल इस प्रकार दिया गया है—

$$\text{यदि समीकरण } \left(1 - \frac{a}{b}\right)x - C\sqrt{x} = d \text{ हो, तो}$$

$$x = \left[\frac{C/2}{1-a/b} + \sqrt{\left(\frac{C/2}{1-a/b} \right)^2 + \frac{d}{1-a/b}} \right]^2$$

बर्ग समीकरण के दो मूल—बर्ग समीकरण के दो मूल होते हैं, यह बात महावीराचार्य असी-प्राति जानते थे। उनके ग्रन्थ में उद्धृत उदाहरणों से यह बिल्कुल स्पष्ट है। यथा—

"झुंड के $\frac{1}{16}$ वें भाग द्वारा गणित मयूरों के झुंड का $\frac{1}{16}$ वाँ भाग आम के वृक्ष पर पाया गया। शेष के $\frac{1}{8}$ वें भाग द्वारा गणित शेष का $\frac{1}{8}$ वाँ भाग तथा शेष 14 मयूरों को तमाल के वृक्ष पर देखा गया। बतलाओ, वे कुल कितने हैं ?"⁴

1. गणितसारसंग्रह, अध्याय 6, पाया 39
2. बही, अध्याय 6, पाया 43
3. बही, अध्याय 6, पाया 42
4. Dalta, Geometry in the jain cosmography, Quellen und Studien zur Gas. d math Ab & Bd, (1931) pp. 224-254
5. गणितसारसंग्रह, अध्याय 4, पाया 34
6. बही, अध्याय 4, पाया 33
7. बही, अध्याय 4, पाया 39

हल—यदि मयूरी की संख्या x है, तो प्रथमानुसार निम्नलिखित वर्ग समीकरण बनता है—

$$\frac{x}{16} \times \frac{x}{16} + \frac{15x}{16 \times 9} \times \frac{15x}{16 \times 9} + 14 = x$$

सरल करने पर इसका सामान्य रूप इस प्रकार होगा—

$$\frac{a}{b}x^2 - x + C = 0$$

इसको हल करने के लिए आचार्य ने निम्न नियम¹ प्रतिपादित किया है—

$$x = \frac{b}{a} \pm \frac{\sqrt{\left(\frac{b}{a} - 4C\right)^2 b/a}}{2}$$

‘गणितसारसंग्रह’ में वर्ग समीकरण के अन्य प्रकार के उदाहरण भी मिलते हैं। यथा—

(1) “कुल झूड़ के $\frac{1}{16}$ वें भाग के पूर्ण वर्ग से एक कम, भैंसों का झूड़ बन में ऋडा कर रहा है। शेष 15 पर्वत पर बास चरते हुए दिखाई दे रहे हैं। तो बनाइये, कुल कितने भैंसे हैं ?”²

(2) “कुल झूड़ के $\frac{1}{16}$ वें भाग से दो कम प्रमाण, उसी प्रमाण द्वारा गुणित होने से लब्ध हस्ति झूड़-राशि सलकी बन में ऋडा कर रहा है। शेष हाथी, जो संख्या में 6 को वर्ग राशि-प्रमाण है, पर्वत पर बिचर रहे हैं। बतलाओ, वे कुल कितने हैं ?”³

(3) “कुल झूड़ के $\frac{1}{16}$ भाग में 2 अधिक राशि को स्व द्वारा गुणित करने से प्राप्त राशि प्रमाण मयूर जम्बू बृश पर मनोरम ऋडा कर खेल रहे हैं। शेष गर्वीने $2^2 \times 5$ मयूर आम बृश पर प्रसन्नतापूर्वक उछल रहे हैं। हे मित्र ! इस मयूर-झूड़ के कुल मयूरों की संख्या बताओ !”⁴

उपयुक्त प्रश्नों से निम्न प्रकार का समीकरण बनता है—

$$\left(\frac{a}{b}x \pm d\right)^2 + C = x$$

इस प्रकार का समीकरण हल करने की विधि आचार्य ने इस प्रकार बतलाई है⁵—

$$x = \left\{ (b/2a \pm d) \pm \sqrt{(b/2a + d)^2 - d^2 - C} \right\} \div \frac{a}{b}$$

इसके अनिवार्यन ‘गणितसारसंग्रह’ में और भी अनेक उदाहरण मिलते हैं, जिनसे बिल्कुल स्पष्ट है कि वर्ग समीकरणों के दो मूलों की महाबीज-आचार्य को पूर्णतः जानकारी थी।

परन्तु ‘गणितसारसंग्रह’ में कुछ ऐसे भी प्रश्न मिलते हैं, जिनमें आचार्य ने केवल एक ही मूल निकाला है। यथा—

“ऊँटों के झण्ड का $\frac{1}{2}$ भाग बन में देखा गया। उस झण्ड के वर्गमूल का दुगुना भाग पर्वत के उतारों पर देखा गया।

5 ऊँटों के तिलुने नदी के किनारे पर देखे गये। ऊँटों की कुल संख्या क्या है ?”⁶

इसका समीकरण इस प्रकार बनता है—

$$1/4x + 2\sqrt{x} + 15 = x$$

$$\text{या } 3/4x - 2\sqrt{x} - 15 = 0$$

1. गणितसारसंग्रह, अध्याय 4, गाथा 57
2. वही, अध्याय 4, गाथा 62
3. वही, अध्याय 4, गाथा 63
4. वही, अध्याय 4, गाथा 64
5. वही, अध्याय 4, गाथा 61
6. वही, अध्याय 4, गाथा 34

$$\begin{aligned}\text{या } \sqrt[4]{x} &= 4/3 \pm \sqrt{\left(\frac{4}{3}\right)^2 + \frac{4 \times 15}{3}} \\ &= \frac{4}{3} \pm \frac{14}{3} \\ &= 6 \quad \text{या} - \frac{10}{3}\end{aligned}$$

$$\text{या } x = 36$$

बर्गेसूल का भान ऋणात्मक नहीं हो सकता है। अतः बर्गेसूल की ऋणात्मक राशि को छोड़ दिया गया है।

उत्पत्तातीय समीकरण—यहाँबीराचार्य ने कुछ उत्पत्तातीय खरब समीकरणों का भी गुणोत्तर भेगी के सम्बन्ध में उल्लेख किया है। वे समीकरण निम्न प्रकार हैं—

$$(1) \quad ax^n = q$$

$$(2) \quad a \left(\frac{x^n - 1}{x - 1} \right) = p$$

यहाँ पर a गुणोत्तर भेगी का प्रथम पद, q उसका गुणधन अर्थात् $(n+1)$ वाँ पद है, p उसका योग तथा x अज्ञात गुणोत्तर निष्पत्ति है।

पहले समीकरण को हल करने के लिए आचार्य ने निम्न नियम दिया है—

“गुणधन जब प्रथम पद द्वारा विभाजित होता है, तो भागफल ऐसी स्वगुणित राशि के गुणफल के बराबर होता है, जिसमें वह राशि, पदों की संख्या बार प्रकट होती है।”¹²

$$\text{अर्थात् } x = n \sqrt[n]{\frac{q}{a}}$$

दूसरे प्रकार का समीकरण हल करने के लिए आचार्य ने इस नियम का उल्लेख किया है—“वह राशि जिसके द्वारा भेगी के योग को प्रथम पद द्वारा विभाजित करने से प्राप्त हुई राशि में से एक घटाने पर उत्पन्न राशि में कथित भाजन सम्भव हो (जबकि समय-समय पर सब उत्तरोत्तर भजनफलों में से एक घटाने के बाद भाग देने की यह विधि की जाती हो), तो वह राशि साधारण निष्पत्ति है।”¹³

$$\text{यथा—} \quad a \left(\frac{x^n - 1}{x - 1} \right) \div a = \frac{x^n - 1}{x - 1}$$

$$\text{तथा—} \quad \frac{x^n - 1}{x - 1} = 1 \quad = \frac{x(x^{n-1} - 1)}{x - 1}$$

जो कि स्पष्टतः x द्वारा भाज्य है।

इसके हल करने की विधि को इस प्रकार कह सकते हैं—योग को प्रथम पद से भाग देकर भजनफल में से एक घटाओ। फिर किसी जाँच-भाजक द्वारा शेष फल को भाग दो। प्राप्त भजनफल में से पुनः एक घटाकर फिर उसी जाँच-भाजक से भाग दो। यह क्रिया बार-बार दोहराने से यदि अन्त में भजनफल एक आ जाये, तो जाँच-भाजक ही गुण का भान होता है। अतः जाँच-भाजक ऐसा चुनना चाहिए कि अन्त में भजनफल एक आये।

निम्नलिखित उदाहरण द्वारा उपर्युक्त विधि सरलता से समझ में आ जायेगी।

“यदि गुणोत्तर भेगी में प्रथम पद 3, पदों की संख्या 6, तथा भेगी का योग 4095 है, तो उसकी साधारण निष्पत्ति ज्ञात की।”¹⁴

$$\begin{array}{rcll}\text{हल—} & 4095 & \div & 3 & = & 1365 \\ & 1365 & - & 1 & = & 1364\end{array}$$

1. पतिसारसंग्रह, अध्याय 2, पाया 97

2. वही, अध्याय 2, पाया 101

3. वही, अध्याय 2, पाया 102

यह जीव-भाजक 4 चुनकर

$$\frac{1364}{4} = 341, \quad 341 - 1 = 340, \quad \frac{340}{4} = 85, \quad 85 - 1 = 84$$

$$\frac{84}{4} = 21, \quad 21 - 1 = 20, \quad \frac{20}{4} = 5, \quad 5 - 1 = 4, \quad \frac{4}{4} = 1$$

अतः अभीष्ट साधारण नियति 4 है।

महावीराचार्य ने निम्न प्रकार के कुछ समीकरणों का भी उल्लेख किया है—

$$a, \sqrt{b_1x} + a_2 \sqrt{b_2(x - a_1\sqrt{b_1x})} + a_3 \sqrt{b_3((x - a_1\sqrt{b_1x}) - a_2\sqrt{b_2(x - a_1\sqrt{b_1x})})} + \dots + R = x$$

$$\text{या } (x - a_1\sqrt{b_1x}) - a_2\sqrt{b_2(x - a_1\sqrt{b_1x})} - a_3\sqrt{b_3((x - a_1\sqrt{b_1x}) - a_2\sqrt{b_2(x - a_1\sqrt{b_1x})})} - \dots = R$$

यदि बाईं ओर r पद हों तो परिमेयकरण करने पर x की $2r$ वीं घात का समीकरण बन जाता है। उचित प्रतिस्थापन करने पर उपरोक्त समीकरण निम्न प्रकार के एक साधारण वर्ग समीकरण में बदल जाता है—

$$x - A\sqrt{Bx} = R$$

इसका फल महावीराचार्य ने इस प्रकार दिया है—

$$x = \left[\frac{A + \sqrt{A^2 + 4AB}}{2} \right]^2 \times B$$

इस फल को आचार्य ने 'सार' कहा है। उपरोक्त समीकरण पर आधारित दो प्रश्न भी 'गणितसारसंग्रह' में मिलते हैं।

यथा—

(1) 'हाथियों के झुण्ड में से, उनकी संख्या के $\frac{2}{3}$ भाग के वर्गमूल का 9 गुणा प्रमाण और शेष भाग के $\frac{2}{3}$ भाग के वर्गमूल का 6 गुणा प्रमाण और अन्त में शेष 24 हाथी बन में ऐसे देखे गये, जिनके चौड़े गन्धस्थलों से मद झर रहा था। बतलाओ, कुल कितने हाथी हैं?'¹

हल—माना कि झुण्ड में हाथियों की संख्या x है।

अतः दिये हुए प्रमाणानुसार—

$$9\sqrt{\frac{2}{3}x} + 6\sqrt{\frac{3}{5}\left(x - 9\sqrt{\frac{2}{3}x}\right)} + 24 = x$$

$$y = x - 9\sqrt{\frac{2}{3}x} \quad \text{रखने पर,}$$

$$y - 6\sqrt{\frac{3y}{5}} = 24$$

$$\therefore y = 60, \frac{48}{6}$$

$$\text{जब } x - 9\sqrt{\frac{2}{3}x} = 60$$

$$\text{तो } x = 150, 24$$

$$\text{और जब } x - 9\sqrt{\frac{2}{3}x} = \frac{48}{5}$$

$$\text{तो } x = \frac{3}{5} \left(61 \pm 3\sqrt{385} \right)$$

1. गणितसारसंग्रह, अध्याय 4, गाथा 52

2. वही, अध्याय 4, गाथा 54-55

अतः x के दस बार भागों में से केवल $x=150$ ही ऐसा मान है जो प्रश्न की प्रत्येक शर्तों को पूरा करता है। x के अन्य मान सम्भव नहीं हैं। इसलिए आचार्य ने मूल का केवल घनात्मक चिह्न ही लिया है।

(2) "बाराहों के क्षुब्ध के अर्द्धभाग के वर्गमूल की चौगुनी राशि जगल में गई, वही खेर कीड़ा कर पड़े थे। शेष क्षुब्ध के दसवें भाग के वर्गमूल की बाठ गुनी राशि पर्वत पर गई। शेष के अर्द्धभाग के वर्गमूल की नौ गुनी राशि नदी के किनारे-किनारे गई और अन्त में 56 बाराह बन में बसे गये। बताओ कि कुल कितने बाराह थे?"¹

हल—कल्पना की कि यदि क्षुब्ध में बाराहों की संख्या x है तो,

$$4\sqrt{\frac{x}{2}} + 8\sqrt{\frac{1}{10}(x-4\sqrt{x/2})} + 9\sqrt{\frac{1}{2}\{(x-4\sqrt{x/2}) - 8\sqrt{\frac{1}{10}(x-4\sqrt{x/2})}\}} + 56 = x$$

$$\text{अब } y = x - 4\sqrt{x/2} \text{ रखने पर,}$$

$$y = 8\sqrt{y/10} - 9\sqrt{\frac{(y-8\sqrt{y/10})}{2}} = 56$$

$$\text{पुनः } z = y - 8\sqrt{y/10} \text{ रखने पर}$$

$$\therefore z = 9\sqrt{z/2} = 56$$

$$\text{अतः } z = \left(\frac{9 + \sqrt{81 + 4 \cdot 2 \cdot 56}}{2} \right)^2 \times \frac{1}{2} = 128$$

तथा

$$y = \left(\frac{8 + \sqrt{64 + 10 \cdot 4 \cdot 128}}{2} \right)^2 \times \frac{1}{10} = 160$$

और

$$x = \left(\frac{4 + \sqrt{16 + 4 \cdot 2 \cdot 160}}{2} \right)^2 \times \frac{1}{2} = 200$$

युगपत् वर्गसमीकरण—महावीराचार्य द्वारा निम्नलिखित प्रकार के युगपत् वर्गसमीकरण का उल्लेख किया गया है—

$$x + y = a \text{ और } xy = b$$

इसको हल करने के लिए आचार्य ने निम्नलिखित नियम बताया है²—

$$x = \frac{1}{2}(a + \sqrt{a^2 - 4b}) \text{ तथा } y = \frac{1}{2}(a - \sqrt{a^2 - 4b})$$

इसके अतिरिक्त महावीराचार्य ने निम्न प्रकार के युगपत् वर्ग समीकरण पर भी विचार किया है—

$$x^2 + y^2 = C \text{ तथा } xy = b$$

इसको हल करने के लिए निम्नलिखित नियम भी दिया है³—

$$x = \frac{1}{2}(\sqrt{C+b} \times \sqrt{C-2b})$$

$$\text{तथा } y = \frac{1}{2}(\sqrt{C+2b} - \sqrt{C-2b})$$

आचार्य ने $x^2 + y^2 = C$ तथा $x + y = a$ प्रकार के वर्ग समीकरण को हल करने का भी नियम दिया है⁴—

$$x = \frac{a - \sqrt{2C - a^2}}{2} \text{ और } y = \frac{a + \sqrt{2C - a^2}}{2}$$

1. पथितारसङ्ग्रह, अध्याय 4, वाक्या 56

2. वही, अध्याय 7, वाक्या 129½

3. वही, अध्याय 7, वाक्या 127½

4. वही, अध्याय 7, वाक्या 125½

विषय संकलन का नियम—दो विषय प्रकार के युग्मत् वर्ग समीकरणों को हल करने की विधि को हिन्दू गणितज्ञों ने 'विषयमर्क' के नाम से सम्बोधित किया है। परन्तु महावीराचार्य ने इसके लिए 'विषय संकलन' शब्द का प्रयोग किया है। वे विषय प्रकार के युग्मत् वर्ग समीकरण इस प्रकार के हैं—

$$x^2 - y^2 = m \text{ तथा } x - y = n \dots\dots 1$$

$$x^2 - y^2 = m \text{ तथा } x + y = p \dots\dots 2$$

इनको हल करने के लिए आचार्य ने इस प्रकार नियम दिया है—

$$(1) x = \frac{1}{2} \left(\frac{m}{n} + n \right) \text{ और } y = \frac{1}{2} \left(\frac{m}{n} - n \right)$$

$$(2) x = \frac{1}{2} \left(p + \frac{m}{n} \right) \text{ और } y = \frac{1}{2} \left(p - \frac{m}{n} \right)$$

महावीराचार्य ने व्याज सम्बन्धी कुछ ऐसे प्रश्नों का भी उल्लेख किया है, जिनमें युग्मत् वर्ग समीकरण का प्रयोग होता है—

$$u + x = a, \quad urw = ax$$

$$\text{तथा} \\ u + y = b \quad urw = ay$$

$$\therefore \frac{r}{s} = \frac{x}{y} = \frac{a-u}{b-u}$$

$$\therefore u = \frac{rb-sa}{r-s}$$

$$\text{और } x = \left(\frac{a-b}{r-s} \right) r, \quad y = \left(\frac{a-b}{r-s} \right) \text{ और } w = \left(\frac{a-b}{rb-sa} \right) a$$

उपर्युक्त समीकरणों में u घन, r तथा s अवधि के लिए, क्रमशः x और y व्याज हैं तथा w व्याज की दर प्रति a के लिए है। इसके अतिरिक्त ऐसे प्रश्न भी हैं, जिनमें निम्नलिखित समीकरणों का प्रयोग होता है—

$$u + x = p, \quad uxw = am$$

$$u + y = q, \quad uyw = an$$

यहाँ पर x व y अवधियाँ हैं। u मूलधन, w व्याज की दर प्रति a और m व n व्याज की रकमे हैं।

$$\frac{m}{n} = \frac{x}{y} = \frac{p-u}{q-u}$$

$$u = \frac{mq-np}{m-n}$$

$$\text{और } x = \left(\frac{p-q}{m-n} \right) m; \quad y = \left(\frac{p-q}{m-n} \right) n \text{ और } w = \frac{a(m-n)^2}{(p-q)(mq-np)}$$

(4) भाषित $-xy = ax + by + C$ जैसे समीकरण को भाषित कहते हैं। 'गणितसारसंग्रह' में इन समीकरणों की चर्चा नहीं है परन्तु ब्रह्मगुप्त और भास्कर द्वितीय ने इन समीकरणों को हल करने की विधियाँ बणित की हैं।

एकधातु अनिर्णीत समीकरण

अनिर्णीत समीकरणों का अध्ययन आर्यभट्ट से प्रारम्भ हो गया था, और उनके बाद के सभी भारतीय गणितज्ञों ब्रह्मगुप्त, महावीर, भास्कर आदि ने भी इस विषय का विवेचन किया है। भारतीय गणितज्ञों ने इस प्रकार के समीकरण 'कुट्टक', 'कुट्टाकार', 'कुट्टीकार' और 'कुट्ट' के नाम से सम्बोधित किये हैं। भास्कर प्रथम (522 ई०) ने इसके लिए 'कुट्टाकार' और 'कुट्ट' नाम दिये। ब्रह्मगुप्त ने इसके लिए 'कुट्टक', 'कुट्टाकार' और 'कुट्ट' शब्द प्रयोग किये हैं। महावीर ने इसको 'कुट्टीकार' के नाम से सम्बोधित किया है।¹

1. गणितसारसंग्रह, अध्याय 6, पाया 2
2. बहो, अध्याय 6, पाया 47
3. बहो, अध्याय 6, पाया 51
4. गणितसारसंग्रह, अध्याय 6, पाया 79½

श्रेय प्राप्ति विद्याएँ

कुट्ट, कुट्टक, कुट्टाकार ये समस्त शब्द कुट्ट से बने हैं जिसका आशय कुटना या कुचलना है। महावीराचार्य ने एक स्थान पर बताया है कि विद्वानों के अनुसार 'कुट्टाकार' शब्द 'प्रलेपक' का ही दूसरा नाम है, जिसका अर्थ छोटे-छोटे भागों में विभाजित करना है।¹²

भार्यभट्ट ने एकपात अनिर्णीत समीकरण $ax+c=by$ को हल करने के लिए इस प्रकार नियम दिया है—

“अधिक शेष वाले भाजक को कम शेष वाले भाजक से विभाजित करो। प्राप्त शेष से फिर कम शेष वाले भाजक को विभाजित करो। इस तरह अन्त में जो शेष बचे उसको मन से चुनी हुई ऐसी संख्या द्वारा गुणा करो कि गुणनफल में यदि समीकरण में स्थिरांक जोड़ा जावे (जबकि भागफल की संख्या सम हो) अथवा घटाया जावे (जब कि भागफल की संख्या विषम हो), तो प्राप्त राशि अन्तिम भाजक द्वारा पूर्णतः विभाजित हो जाये। इसके बाद भजनफलों को एक-दूसरे के नीचे एक स्तम्भ में लिखो। उसके नीचे मन से चुनी हुई संख्या तथा सबसे नीचे अन्तिम क्रिया में प्राप्त भजनफल लिखो। इस स्तम्भ में अन्तिम संख्या से ठीक एक ऊपर की संख्या को उसके ऊपर की संख्या से गुणा करके नीचे की संख्या कोड़ देते हैं। (और अन्तिम संख्या को मिटा देते हैं।)¹³

इस क्रिया को पुनरावृत्ति तब तक होनी है जब तक कि स्तम्भ में केवल दो पद नहीं रह जाते। यही पद नीचे से क्रमशः x और y के मान होते हैं।¹⁴

यह क्रिया निम्न उदाहरण से स्पष्ट है—

उदाहरण— $137x+10=60y$

60) 137 (2

120

17) 60 (3

51

9) 17 (1

9

8) 9 (1

8

1

अतः भजनफलों का स्तम्भ इस प्रकार बना।

2

3

1

1

पहले भजनफल को छोड़ने पर भजनफलों की संख्या 3 रह जाती है। अतः हमको ऐसी संख्या चुनी है कि जिसको अन्तिम शेष अर्थात् एक से गुणा करने पर, तथा गुणनफल से 10 घटाने पर, शेषफल अन्तिम से एक पहले शेष अर्थात् 8 से पूर्णतः विभाजित हो जाये। माना, वह संख्या 18 चुनी, तर्हि $1 \times 18 - 10 = 8 \times 1$ अब प्रथम स्तम्भ में नीचे 8 और फिर उसके नीचे एक लिखा।

अब 18 को उससे ऊपर की संख्या अर्थात् एक से गुणा किया और गुणनफल में 18 से नीचे की संख्या एक को जोड़ा। इस प्रकार $18 \times 1 + 1 = 19$, दूसरे स्तम्भ की नीचे से दूसरी संख्या हो गई। दूसरे स्तम्भ की शेष संख्या वही होती है, जो प्रथम स्तम्भ की नीचे से तीन संख्याओं को छोड़कर है। यही क्रिया दोहराने पर तीसरे, चौथे और पांचवें स्तम्भ की नीचे से दूसरी संख्याएँ क्रमशः—

$19 \times 1 + 18 = 37$, $37 \times 3 + 19 = 130$ और $130 \times 2 + 37 = 297$

हुई। प्रत्येक स्तम्भ की अन्य संख्याओं को लिखने पर निम्न तालिका बनी—

| | | | | |
|----|----|----|-----|-----|
| 2 | 2 | 2 | 2 | 297 |
| 3 | 3 | 3 | 130 | 130 |
| 1 | 1 | 37 | 37 | |
| 1 | 19 | 10 | | |
| 18 | 18 | | | |

1. भक्तिसारसंग्रह, अध्याय 6, गाथा 79३

2. अधिकाराध्यायहार शिद्धान्तसंग्रहाद्वारा

शेषपरस्परमह नतिगुणमन्तरं शिष्य

अथ उपरि दृष्टमन्त्रद्वयानुक्रमेण ध्याति शेष

अधिकारमन्त्रेण शिष्येणाध्यायिकादन्तरं—भार्यभट्टीय, गाथा 32-33

मत: दिए हुए समीकरण का हल निम्न हुआ—

$$x=130, y=297$$

$$\text{परन्तु } 297=137 \times 2 + 23 \text{ और } 130=60 \times 2 + 10$$

∴ समीकरण का सरल हल निम्न हुआ—

$$x=10, y=23$$

और समीकरण का सामान्य हल निम्न हुआ—

$$x=10+60^m \text{ और } y=23+137^m$$

महाबीर का हल—महावीररायण ने समीकरण $\frac{ax+c}{b}=y$ को हल करने के लिए निम्न नियम दिया है—“अज्ञात राशि के गुणक को विधे मये भाजक द्वारा विभाजित करते हैं। फिर प्रथम भागफल को अलग कर देते हैं। इसके बाद विभिन्न परिणाम-शेषों द्वारा विभिन्न परिणामी भाजकों के उत्तरोत्तर भाग से प्राप्त विभिन्न भजनफलों को एक-दूसरे के नीचे रखते हैं। जब शेषफल बहुत छोटी संख्या रह जाती है तो उसको मग से चुनी हुई एक संख्या द्वारा गुणा करते हैं। इस गुणनफल को प्रमाणानुसार दी गई ज्ञात संख्या द्वारा बढ़ाते अथवा ह्रासित करते हैं और तब उपर्युक्त उत्तरोत्तर भाग की विधि में प्राप्त अन्तिम भाजक द्वारा विभाजित करते रखते हैं। इस मत से चुनी हुई संख्या और अन्ती प्राप्त भजनफल को भी उपर्युक्त भजनफलों के नीचे लिखते हैं। इस प्रकार बेजि शेषों श्रृंखला प्राप्त होती है। इस श्रृंखला की निम्नतम संख्या को, इसके ठीक ऊपर की संख्या में ऊपर के ठीक ऊपर की संख्या का गुणन करने से प्राप्त गुणनफल में जोड़ते हैं। यह रीति तब तक जारी रखते हैं जब तक कि पूरी श्रृंखला समाप्त नहीं हो जाती है। इस योग में पहले ही दिये हुए भाजक का भाग देते हैं। जो शेषफल मिलता है, वही अज्ञात राशि का मान होता है।”¹

उपर्युक्त विधि निम्न उदाहरण से स्पष्ट हो जायेगी—

“केली की 63 डेरियाँ और 7 केले के फल 23 व्यक्तियों में बराबर-बराबर बाँट दिये गए, जिससे कुछ भी शेष न बचा। बताओ, एक डेरी में कितने फल थे ?”²

उपर्युक्त प्रश्न का समीकरण इस प्रकार हुआ—

$$\frac{63x \times 7}{23} = y$$

अब नियमानुसार अज्ञात राशि के गुणक 63 को ज्ञात भाजक 23 द्वारा विभाजित करते हैं और जिस प्रकार की संख्याओं का महत्तम समापवर्तक निकालते हैं, उसी प्रकार की भाग-विधि यहाँ जारी रखते हैं।

$$\begin{array}{r} 23) 63 \quad (2 \\ \underline{46} \\ 17) 23 \quad (1 \\ \underline{17} \\ 6) 17 \quad (2 \\ \underline{12} \\ 5) 6 \quad (1 \\ \underline{5} \\ 1) 5 \quad (4 \\ \underline{4} \\ 1 \end{array} \quad \begin{array}{l} 1 \\ 2 \\ 1 \\ 4 \end{array}$$

1. गणितसारसंग्रह, अध्याय 6, पाया 115^{1/2}

2. बही, अध्याय 6, पाया 117^{1/2}

यहाँ प्रथम भजनफल 2 को छोड़कर अन्य भजनफल बाबू के स्तम्भ में एक पंक्ति में लिख दिये गये हैं। अब हमको एक संख्या ऐसी चुननी है, जिसको यदि अन्तिम शेष एक द्वारा गुणा करें और फिर 7 जोड़ें, तो योगफल अन्तिम भाजक एक के द्वारा पूर्णतः भाजन के योग्य हो। माना, वह संख्या 1 चुनी ताकि $1 \times 1 + 7 = 1 \times 8$ इस चुनी हुई संख्या एक को मूलखता के अन्तिम शंक के नीचे लिखते हैं। फिर इस चुनी हुई संख्या के नीचे, चुनी हुई संख्या की सहायता से उपर्युक्त भाग में प्राप्त भजनफल लिखा जाता है। इस प्रकार प्रथम स्तम्भ के शंको की पूर्ण मूलखता प्राप्त हो जाती है। अब मूलखता के नीचे से उपर अन्तिम शंक अर्थात् एक को उसके ऊपर के शंक 4 द्वारा गुणा करते हैं और गुणफल में एक के नीचे की संख्या 8 को जोड़ते हैं। इस प्रकार प्राप्त परिणामी $1 \times 4 + 8 = 12$ को दूसरे स्तम्भ में इस प्रकार लिखते हैं कि वह प्रथम स्तम्भ के शंक 4 के संवादी स्थान में हो। इसके बाद इस 12 को प्रथम स्तम्भ में 4 के ऊपर के शंक एक द्वारा गुणा करके 4 के नीचे के शंक को जोड़ते हैं। इस प्रकार प्राप्त परिणामी $12 \times 1 + 1 = 13$ को दूसरे स्तम्भ में 12 के ऊपर लिखते हैं। इसी प्रकार क्रिया जारी रखने से हमको 38 और 51 भी प्राप्त होते हैं जो क्रमशः 2 और 1 के संवादी स्थान पर रके जाते हैं। इस 51 में से 23 द्वारा भाग दिया जाता है, शेष 5 बचता है। यही 5 एक डेरी में केलो की अभीष्ट संख्या है।

स्तम्भ इस प्रकार है—

| | | |
|---|---|----|
| 1 | — | 51 |
| 2 | — | 38 |
| 1 | — | 13 |
| 4 | — | 12 |
| 1 | | |
| 8 | | |

इस प्रकार $x=5$ या $5+23m$ हुआ। समीकरण में x का मान रखकर $y=14$ प्राप्त हो जाता है।

निष्कर्ष—उपर्युक्त विवेचनोपरान्त यह स्पष्टतः कहा जा सकता है कि जैन साहित्य में निहित बीजगणित अपनी महत्ता को समाहित किए हुए है। जैनान्तरों में बीजगणित के प्रतिपादन पर प्रत्येक दृष्टिकोण से गहनतम विचारार्थक परिवर्तनों को प्रस्तुत करके उसकी समृद्धि का महत्वाकन किया है। जैनान्तरों के स्तुत्य प्रयासों से बीजगणित की प्राचीनता तो आती ही है, साथ ही उसकी, आधुनिकता भी हमको सम्पष्टतः ज्ञात हो जाती है। अन्ततः कहा जा सकता है कि जैनान्तरों ने बीजगणित पर विस्तृत विचार प्रस्तुत करके बीजगणित की स्वरूपता, सैद्धान्तिकता एवं व्यावहारिकता रूपी त्रिवेणी को प्रवाहित किया है।

भारतीय गणित की मौलिकता एवं प्राचीनता

एल्माइन्गोपीडिया आफ हिस्टोरिकल (जिल्द 17, पृ० 626, नवम संस्करण) में लिखा है—“इसमें कोई सन्देह नहीं कि हमारे (अधुनी) में वर्तमान शंक-क्रम की उत्पत्ति भारत से है। सम्भवतः लगभग सबही उन सारणियों के साथ, जिनको एक भारतीय राजदूत 773 ई० में बगदाद में लाया था, इन शंको का प्रवेश अरब में हुआ। फिर ईसवी सन् 9वीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल में प्रसिद्ध अबू जफर मोहम्मद अबू लार्हिज्जी ने अरबों में उसके शंक-क्रम का विवेचन किया और उन्हीं समय से अरब में उसका प्रचार बढ़ने लगा। योरोप में शून्य-सहित सम्पूर्ण शंक-क्रम ईसवी सन् 12वीं शताब्दी में अरबों में लिया गया और इन क्रम में बना हुआ शंकगणित ‘अल्गोरिदमस’ नाम से प्रसिद्ध हुआ।

अबलरूनी ने भी अपनी ‘भारत-यात्रा’ में यहां के गणित एवं उद्योतिष की सुषतकठ से सराहना की है। उसके अनुसार, जिन भिन्न-भिन्न जातियों से श्रेण सम्पर्क रहा, उन सबकी भाषाओं में संख्यासूचक शंको के नामों (इकई, दहाई, सैकड़ा आदि) का भी अध्ययन किया है, जिससे मालूम हुआ है कि शंको भी जाति एक हजार से आगे नहीं जाती। अब लोग भी एक हजार तक (नाम) जानते हैं। हिन्दू अपने संख्या-सूचक क्रम को अठारहवें स्थान तक ले जाते हैं, जिसको पगडंडे कहते हैं।

[डॉ० मुकुटबिहारी लाल के शोध-प्रबन्ध ‘गणित एवं उद्योतिष के विकास में जैनान्तरों का योगदान’ के आधार पर]

Contribution of Ancient Jaina Mathematicians

Dr. B.S. Jain

1. INTRODUCTION

The subject is so wide that volumes can be written on it and hence no single paper can deal with the subject matter comprehensively. Anyhow, in the present paper, starting with a brief history of ancient mathematics, an attempt has been made to touch upon certain aspects of some of the contributions of Jaina mathematicians.¹ It may be noted here that there may be certain controversy regarding the date and the authority of certain mathematical works, but the facts stated here refer to the standard published works.

Mathematics occupied a very high place in the intellectual life of India in ancient times. In fact mathematics in ancient India was the highest in the world. India was at the top in mathematics in the world upto the beginning of the 17th century. In northern India, the progress made by Indian mathematicians came to an end in the 12th century, on account of certain historical reasons. In south India, the mathematicians, however, continued the progress up to the beginning of the 17th century. Till then India was leading all the countries of the world in mathematics.

2. IMPORTANCE OF MATHEMATICS IN JAIN RELIGION

Jainas of ancient India attached great importance and took keen interest in the study of mathematics and this subject was regarded as an integral part of their religion. The study of mathematics formed one of the four *anuyogas* or auxiliary sciences indirectly serviceable for the attainment of the solution of soul's liberation known as *moksha*. *Ganitanyoga* (or the exposition of the principles of mathematics) is one of the four *anuyogas*, required in the Jainism. The knowledge of *Samkhyana* (literally the science of numbers, meaning arithmetic and astronomy) is stated to be one of the principal accomplishments of the Jaina priest.² This knowledge was required by him for finding out the proper time and place for the religious ceremonies.³

1. About *Ganita Sar Samgraha* of the world fame Jaina mathematician Mahāvīracārya (850 A. D.), see author's paper—
"On the *Ganita Sar Samgraha* of Mahāvīra (850 A. D.)" I. J. H. S. 1977.
2. (1) See : *Bhagwati Sutra*. Sutra 90.
With the commentary of Abhayadeva Suri (c. 1050).
Ed. by Aganodaya Samiti of Mahesana, 1919.
(2) *Uttara Dhayana Sutra*.
Eng. Trans. by H. Jacobi, Oxford 1895. Chap. XXV, Sutra 7, 8, 38.
3. See the remarks of Santi Candra Gani (1595 A. D.) in the preface to his commentary on the *Jambha Dvīpa Prajnapti*.

According to Jainas, a child should be taught firstly writing, then arithmetic as most important of the seventy two sciences or arts.¹ According to the Jaina legend, their first tirthankar Rishabhath, taught the Brahmi script to his daughter Brahmi and mathematics to his other daughter Sundari. The sacred literature of the Jainas is called *Siddhanta* or *Agama* and is very ancient. This literature is equally important for their work on Scientific concepts. In fact, Jainas evolved their own theories and made notable contributions to the science of medicine, mathematics, physics, astronomy, Cosmology, the structure of matter and energy and even the atom, the fundamental structure of living beings, the concept of space and time, and the theory of relativity.

Ganita sara Samgraha (collection of essence of mathematics) of Mahavira (850 A.D.) is the only treatise on arithmetic and algebra, by a Jaina Scholar, that is available at present. *Surya prajnapiti* and the *Chandra prajnapiti* are two astronomical treatises. The other mathematical treatises by the early Jainas have been lost.

3. AN APPRECIATION OF MATHEMATICS in the words of Mahavira (850 A. D.)

The Indian name for mathematics is *Ganita*. It literally means the science of calculation or computation. The following appreciation of mathematics is given by Mahavira, in his work '*Ganita Sara Samgraha*' (GSS).

"In all those transactions which relate to worldly, vedic or (other) similar religious affairs, calculation is of use. In the science of love, in the science of wealth, in music and in the drama, in the art of cooking and similarly in medicine and in things like the knowledge of architecture.

In prosody, in poetics and poetry, in logic and grammar and such other things, and in relation to all that constitutes the peculiar value of (all) the (various) arts, the science of computation is held in high esteem.

In relation to the movements of the Sun and other heavenly bodies, in connection with eclipses and the conjunction of planets, and in connection with the *triprasna** and the course the moon—indeed in all these (connections) it is utilised

The number, the diameter and the perimeter of islands, oceans and mountains, the extensive dimensions of the rows of habitations and halls belonging to the inhabitants of the (earthly) world of the interspace (between the worlds), of the world of light, and of the world of the gods, (as also the dimensions of those belonging) to the dwellers in hell and (other) miscellaneous of all sorts—all these are made out by means of computation

The configuration of living beings therein, the length of their lives, their eight attributes and other similar things, their progress and other such things, their staying together and such other things—all these are dependent upon computation (for their due measurement and comprehension).

What is the good of saying much in vain? Whatever there is in all the three worlds, which are possessed of moving and non-moving beings—all that indeed cannot exist as apart from measurement.

1. Antagada Dasao and Anuttaro. Vavaya Dasao. Eng. Trans. by L. D. Bennett. 1907, p. 30.

*The tripurasana is the name of a chapter in Sanskrit astronomical works, and the fact that it deals with three questions is responsible for that name. The questions dealt with are Dik (direction), Disa (position) and Kala (time) as appertaining to the planets and other heavenly bodies.

With the help of the accomplished holy sages, who are worthy to be worshipped by the lords of the world, and of their disciples and disciples' disciples, who constitute the well known jointed series of preceptors, I glean from the great ocean of the knowledge of numbers a little of its essence, in the manner in which gems are (picked up) from the sea, gold is from the stony rock and the pearl from the oyster shell; and give out, according to the power of my intelligence, the *Sara Samgraha*, a small work on arithmetic, which is (however) not small in value".¹

The author of the GSS has always held the great Mahavira, the founder of the Jain religion, to have been a great mathematician.² Amongst the religious works of the Jainas, that are important from the view point of mathematics are :

| | | |
|---------------------------|--|-----------------|
| (1) Surya Prajnapti | | About 500 B. C. |
| (2) Jambu Dvipa Prajnapti | | |
| (3) Sthananga Sutra | | |
| (4) Uttaradhyayana Sutra | | |
| (5) Bhagwati Sutra | | About 300 B. C. |
| (6) Anuyoga-dvara Sutra | | |

4. THERE IMPORTANT SCHOOLS OF MATHEMATICS

In the Sulva Sutra period (750 B. C. to 400 A. D.) there existed three important schools of mathematics :

(1) The Kusumpura or Pataliputra school near modern Patna (latitude 25,37°N, longitude 85,13°E) in Bihar (ancient Magadha) which was a great centre of learning. The famous University of Nalanda was situated in modern Patna, and this was a centre of Jaina scholars in ancient times. Bhadra Bahu (4th Cent. B. C.) and Umaswati (2nd Cent. B. C.) belonged to this school.

(2) The Ujjain School
Brahmagupta (7th Cent. A. D.) and Bhāṣkarācārya (12th Cent. A. D.) belonged to this school.

(3) The Mysore School
Mahaviracārya (9th Cent. A. D.) or briefly Mahavira belonged to this school.

There was a close contact between the three schools and the mathematicians of one school visited the other schools frequently.

4. 1. KUSUMPURA SCHOOL OF MATHEMATICS

The culture of mathematics and astronomy in the Kusumpura school survived upto the end of the 5th Century of the christian era when flourished the famous algebraist Aryabhata (476 A. D.) who made many innovations in Hindu astronomy. Aryabhata was the Kulpati of the University of Nalanda. He was unanimously acknowledged by the later indian mathematicians as father of the Hindu algebra.

India's first scientific satellite launched on 19th April 1975 at 1 P. M. (I. S. T.) from Moscow is named after this great Indian astronomer and mathematician. India celebrated Aryabhata's 1500th birth anniversary in November 1976 at Indian National Science Academy New Delhi, where many leading

1. See G. S. S. Slokas 9—19. p. 2-3

2. Compare Chapter 1-2.

mathematicians of the world participated in the deliberations. On this occasion a critical edition of Aryabhata's remarkable work 'Aryabhatiya', with associated commentaries as edited by Dr. Kirpa Shankar Shukla of Lucknow, was released.

The influence of this school continued unabated for several centuries, after Aryabhata.¹

BHADRABAHU

Bhadrabahu came down from Bihar (Magadha) in 4th century B. C. and settled down at Sarvana Belgola in the Mysore state. On his way he passed through Ujjain and halted there for some time. He was one of the great preceptors of the Jainas and at the same time an astronomer and a mathematician too. He could reproduce from memory the entire canonical literature of the Jainas and was befittingly called a *Srutakevalin*. Bhadrabahu is the author of two astronomical works :

1. A commentary of the Surya Prajnapti (500 B. C.),² and
2. An original work called the Bhadra bahavi Samihita.³

UMASWATI

Umaswati was a reputed Jaina metaphysician. According to Svetambar Jainas, he was born at a place called *Nyagrodhika* and lived in the city of Kusumpura in about 150 B. C. According to this sect, his name is said to be a combination of the names of his parents, the father Swati and the mother Uma. But Digambar Jain's version is that his name was *Umaswami* and not *Umaswati* and that he lived in the years 135 A. D.—219 A. D. In the present paper Svetambar Jain's version is taken as accepted. The earliest commentator of Umaswati is Siddhasena Gani or Divakara who lived in 56 B. C.

Tattvarthasamgraha—Sutra-Bhāṣya is an important work of Umaswati. In this text, an attempt has been made to explain the nature of things and the authority of this work is acknowledged both by the Svetambaras and the Digambaras. Umaswati was also the author of another work known as *Ksetra Samasa* ("Collection of places"). This work is also known as *Jambudvīpa samasa*. This work deals with geography and mensuration. It may be noted that *Aśetra samasa* and *Karana bhavana* are two classes of works that give in a nutshell the mathematical calculations employed in Jaina canonical works. The earliest *Ksetra samasa* was by Umaswati. It is noteworthy that Umaswati was not a mathematician. The mathematical results and formulae as quoted in his work, it seems, were taken from some treatise on mathematics known at his time.

5. TOPICS IN MATHEMATICS

According to the Sthanaga Sutra,⁴ (before 300 B. C.) the topics of discussion in mathematics (Sankhyana or the "Science of Numbers") are ten in number.

1. At Kusumpura there was another astronomer and mathematician of the name of Aryabhata who was anterior to the Aryabhata of 476 A. D.
See : "Two Aryabhatas of Al-Biruni"
Bull Cal Math Sc Vol XVII, 1926, p 68
2. Sutra 11. Commentary on Surya Prajnapti by Malayagiri (c 1150).
3. This work was found by Buhler.
See report on Sanskrit manuscripts 1874—1875 A. D p. 20
About this work it has not been established that it belonged to the Bhadrabahu in question.
4. See Sutra 747.
"Parikammam vavaharo rajju rasi Kalasavamme ya Javantavati vaggo ghano lataka vaggavaggo vikappo ta".

1. *Parikarma* ("fundamental operations")
2. *Vyavahara* ("subjects of treatment")
3. *Rajju* ("rope" meaning "geometry")
4. *Rasi* ("heap" meaning "mensuration of solid bodies")
5. *Kala Savarnama* ("fraction")
6. *Yavat-tavat* ("as many as" meaning "simple equations")
7. *Varga* ("square" meaning "quadratic equations")
8. *Ghana* ("cube" meaning "cubic equations")
9. *Varga-varga* ("biquadratic equations")
10. *Vikalpa* or *bhong* ("permutations and combinations")

The exact meaning of some of the above terms is not known and this has been a subject matter of controversy for the mathematicians. However, in the light of the available text and the usage of the above terms in later Hindu mathematics, we can define the above terms as below :

Parikarma means the four fundamental operations of arithmetic *viz.* addition, subtraction, multiplication and division. *Vyavahara* means applied arithmetic. It is the application of arithmetic to concrete problems. *Kalasavarnama* refers to operations with fractions. Mahavira (850 A. D.) has used these three terms in exactly this sense in his GSS. The first two terms appear indeed in the works of all the Hindu mathematicians from Brahmagupta (7th Cent. A. D.) onwards.

Rajju is the ancient Hindu name for geometry. It was called *Sulva* in the vedic period. *Rasi* means a heap in general and it may refer to the section on the treatment of the mensuration of solid bodies.

Yavat-tavat is the symbol for an unknown quantity in Hindu algebra. According to Abhayadeva Suri (11th cent. A. D.), the commentator of the *Sthananga Sutra* (before 300 B. C.) this term refers to multiplication or to the summation of series (*samkalita*). But obviously multiplication is included in the fundamental operations.

Varga means both square and square-root, and it refers to quadratic equations. *Ghana* means both cube and cube-root, and it refers to cubic equations. *Varga-varga* refers to biquadratic equations. It may be noted here that Abhayadeva Suri (11th cent. A.D.) thought that *varga*, *ghana*, *varga-varga* refer respectively to the rules for finding out the square, cube and fourth power of a number. But in Hindu mathematics from earliest times, these operations were regarded as fundamental operations and hence they are covered under the first term *viz. Parikarma*. Thus the inference of Abhayadeva Suri is not correct.

Vikalpa or *bhong* is the Jain name for permutations and combinations. This topic has been accorded a separate mention on account of its importance in mathematics.

6. MULTIPLICATION AND DIVISION BY FACTORS

In the *Tattvartha dhigama-sutra-Bhāshya*¹ of Umaswati (150 B.C.), a reference has been made of two methods of multiplication and division. In one method, the respective operations are carried on with the two numbers considered as a whole. In the second method, the operations are carried on in successive stages by the factors, one after another, of the multiplier and the divisor. The former method is our ordinary method, and the latter is a shorter and a simpler one. The method of multiplication by factors has been mentioned by

1. See Chap. 11, p. 52.

all the Indian mathematicians from Brahmgupta¹ (7th cent. A.D.) onwards. The division by factors is found in *Trisatika*² of Sridhara (8th cent. A.D.). This method reached Italy in the middle ages through the Arabs and was called the "*Modo per reklego*".

7. CERTAIN MENSURATION FORMULAE

The following formulae for the mensuration of a circle were stated by Umaswati (150 B.C.) in his *Tattvartha Dhigama-Sutra-Bhashya*³ :

(i) Circumference of a circle = $\sqrt{10}$ (diameter of the circle)⁴

(ii) Area of a circle = $\frac{1}{2}$ (circumference) \times (diameter)

If a denotes the arc of a segment of a circle less than a semi circle, c its chord, h its height or arrow, and d the diameter of the circle, then

(iii) $c = \sqrt{4h(d-h)}$

(iv) $h = \frac{1}{2}(d - \sqrt{d^2 - c^2})$

(v) $a = \sqrt{6h^2 + c^2}$

(vi) $d = \frac{1}{h}(h^2 + \frac{1}{2}c^2)$

All the above formulae, except the formula (v) for finding the arrow, are restated in the *Jambudvipa samasa* of Umaswati. In this work, the formula corresponding to (v) is

$$h = \sqrt{\frac{1}{8}(d^2 - c^2)},$$

which is the same as (v) in another form.

As stated earlier, the above mensuration formulae given in the work of Umaswati were not discovered by him. In fact most of these formulae were known in India, centuries before him. In the *Surya Prajnapti*⁴ (500 B.C.) and other early Jaina works, are stated the length of the diameter and the circumference of certain circular bodies. These texts have used some of the above formulae for the computation of the circumference of the *Jambudvipa* (the earth) from its given diameter. According to the Jain cosmography,⁵ the *Jambudvipa* is a circle of diameter 100,000 *yojana* and is divided into seven parts by a system of six mountain ranges running parallel, east to west, at regular intervals. The sacred books⁶ of the Jainas (of about 500 B.C.) give the dimensions of the *Jambudvipa* as :

1. See *Brahma-Sphuta-Siddhanta* (B. S. S.) Chap XII, p. 55.

Brahmagupta calls it *Bheda* method, while others call it *Vibhaga-gunana*. Compare H T Colebrooke "Algebra with arithmetic and mensuration from the Sanskrit of Brahmagupta and Bhaskara." London 1817, p. 61.

2. See Rule 9

3. *Tattvartha-Dhigama-Sutra-Bhāṣhya* with the commentary of Umaswati and notes of Siddhasena Gani (c. 56 B. C.) Part I.

Edited by H R. Kapadia. Bombay 1926, p. 258-260.

4. *Surya Prajnapti*. See Sutra 20

5. Datta "Geometry in the Jaina Cosmography".

Quellen Und Studien Zur Ges D. Maths Ab B Ed -I (1931) p, 245-254.

Also See *Tattvartha Dhigama-Sutra-Bhāṣhya*

6. See 1. *Jambudvipa Prajnapti* Sutra 3

Ed A N Upadhaya and Hira Lal Jain

Jain Sanskrit Sanskṣha Sangha Solapur 1958

circumference=316,227 yojana, 3 gavyuti, 128 dhanu, $13\frac{1}{2}$ angula and a little over ; and area=790,569 41,50 yojana, 1 gavyuti, 1515 dhanu, 60 angula nearly,

where
 1 yojana=4 gavyuti
 1 gavyuti=2000 dhanu
 1 dhanu=100 angula.

It may be observed here that in calculating the above values of the circumference and the area of the Jambudvīpa from the formulæ (i) and (ii), there has been followed a principle of approximation to the value of a surd which may be expressed as

$$\sqrt{N} = \sqrt{a^2 + e} = a + \frac{e}{2a}$$

The modern historians of mathematics, by mistake have attributed the credit of this approximate square-root formula to Heron of Alexandria¹ (3rd Cent. A.D.), but the credit for its first discovery should very rightly go to the Indians.

In Jaina work, we notice another kind of approximation. In a mixed number, the fractional part greater than $\frac{1}{2}$ is replaced by 1, while the fractional part less than $\frac{1}{2}$ is ignored. For practical purposes, the value of a quantity is often times given in round figures and the true value of that quantity is either a little more (*Kincidviṣeṣa dhika*) or a little less (*Kincidvi seṣa*).

As stated earlier, according to Jain cosmography, the Jambudvīpa is divided into seven parts. The Jambudvīpa Prajnapti (500 B.C.) gives the linear dimensions of each of these parts.² The southern most segment of the Jambudvīpa³ is called the Bhāratavarsa (India). The dimensions of this segment, as stated in Jambudvīpa Prajnapti, are :

the breadth *i.e.* the height of the circular segment is

$$= 526\frac{6}{19} \text{ Yojana}$$

the length *i.e.* the chord of the segment is

$$= 1447\frac{6}{19} \text{ Yojana and a little over.}$$

the length of the southern boundary of the segment *i.e.* the arc

$$= 14528\frac{11}{19} \text{ Yojana.}$$

2. Jivabhigama Sutra Sutra 82, 124.

3. Anuyogadwara Sutra. Sutra 146.

4. Jambudvīpa Samasa of Umaswati (150 B. C.) Ch. I.

5. Tīrtilokya dipika and Laghu Ksetra Samasa of Ratna Sekhara Suri. (1449 A. D.).

1. See Smith History II. p. 254.

2. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder. Bonn. 1920. p. 216.

3. See Jambudvīpa Prajnapti. Sutra 10-12, 16.

With the commentary of Santi Candrar Gani.

Ed. by Agamodaya Samiti of Mahasana. 1918.

A mountain called *Vatadhya*, of the depth of 50 Yojana, runs through the middle of the Bharatvarsa parallel to its length. The northern and southern sides of the mountain are $10720\frac{12}{19}$ and $9748\frac{12}{19}$ yojana respectively. Further, the portions of the bounding arc and cut off by two parallel sides are given to be $\left(488\frac{16}{9} + \frac{1}{38}\right)$ yojana each. All these numerical calculations establish that most of the mensuration formulae as recorded by Umaswati were well known to the author of the Jambudvipa Prajnapti

In the *Uttara dhyana-sutra* (300 B.C.), the description of *Isutpragbhara*, which resembles in form an open umbrella, i.e. the segment of a sphere, is :

"It is forty five hundred thousand yojana long, and as many broad, and it is somewhat more than three times as many in circumference. Its thickness is eight yojana, it is greatest in the middle and decreases towards the margin, till it is thinner than the wing of a fly"¹

The *Aupapatika-sutra*² further specifies the circumference to be 14239800 yojana and it is also said that the depth decreases an angula for every yojana. This description suggests that the early Jains had a knowledge of mensuration of a spherical segment.

The relation between a , h and c i.e. the formula (v) is given in the GSS³ of Mahavira (850 A.D.) and the *Maha Siddhanta*⁴ of Aryabhata II (10th cent. A.D.) They have given an alternative formula which varies slightly only in the coefficient of h^2

According to Mahavira,

$$a \text{ (gross)} = \sqrt{5h^2 + c^2}$$

$$a \text{ (net)} = \sqrt{6h^2 + c^2}$$

According to Aryabhata,

$$a \text{ (gross)} = \sqrt{6h^2 + c^2}$$

$$a \text{ (net)} = \sqrt{\frac{288}{49}h^2 + c^2}$$

The Greek Heron of Alexandria⁵ (c. 200) has taken

$$a = \sqrt{4h^2 + c^2} + \frac{1}{4}h$$

$$= \sqrt{4h^2 + c^2} + \left[\sqrt{4h^2 + c^2} - c \right] \frac{h}{c}$$

The Chinese ch'en Huo (died 11th cent. A.D.) used the formula⁶

$$a = c + 2 \frac{h^2}{d}$$

But the Indian value of 'a' is older and more accurate than the other two.

1. *Uttara-Dhyana-Sutra* Chap XX XVI. p. 59-60

2. *Aupapatika Sutra* Ed. by Leumann p. 163-7

3. Chap. VI Sutra 43, 73.

4. *Maha Siddhanta* of Aryabhata

Ed. by Sudhakara Dividi, Banaras 1910 Chap XV p. 90, 94, 95

5. T. Heath, *History of Greek Mathematics* Oxford 1921 Vol II p. 331

6. Y. Mikami "The development of Mathematics in China and Japan" Leipzig 1913 p. 62.

Hereafter referred to as Mikami's Chinese Mathematics

The formula (iii) viz. $c = \sqrt{4h(d-h)}$ refers to the theorem on the geometrical properties of circle viz.,

"the square on the chord=the rectangle contained by the segments of the diameter perpendicular to the chord."

The formula (iv) is obtained by solving the quadratic equation $c^2=4dh-4h^2$. This clearly explains that the early Jains knew how to solve quadratic equations.

8. JAINA VALUE OF $\pi (= \sqrt{10})$

The formula (1), viz. circumference of a circle = $\sqrt{10} (\text{diameter})^2$, gives $\sqrt{10}$ as value of π . Surya Prajnapti¹ (500 B.C.), gives two values of π viz. $\pi=3$ and $\pi=\sqrt{10}$. The former value was given by the early writers and the later one was adopted through the early Jain literature. In the Uttaradhyayana-sutra² (300 B.C.), the circumference of the Jambudvīpa is given to be little over three times its diameter. According to the Jivabhigama-sutra³, corresponding to an increment of 100 in the diameter, the circumference increases by 316. This gives $\pi=3.16$. All the medieval Jaina works⁴ from 500 B.C. till the 15th century A.D. used $\sqrt{10}$ as the value of π , although by that time more accurate value of π had been discovered by the Indians⁵. It may be observed here that Professor Mikami's statement "that the value of $\pi=\sqrt{10}$ is found recorded in a Chinese work by Chong Heng (78-139 A.D.) before it appeared in any Indian work" is not correct⁶.

9. THEORY OF NUMBERS

Jaina works refer to a very large number of names giving the positions (sthana or place) in the numeral system. Mahavira⁷ (850 A.D.) has stated twenty-four notational places, while all other Indian mathematicians have given names for only eighteen places. The twenty-four notational places, according to Mahavira, are given below. Here the value of each succeeding place is taken to be ten times the value of the immediately preceding place.

Eka (for 1), dasa (for 10), shata (10^2), sahasra (10^3), dasa sahasra (10^4), laksa (10^5), dasa laksa (10^6), koti (10^7), dasa koti (10^8), sata koti (10^9), arbuda (10^{10}), nyarabuda (10^{11}), kharva (10^{12}), maha kharva (10^{13}), padma (10^{14}), maha padma (10^{15}), ksoni (10^{16}), maha ksoni (10^{17}), sankha (10^{18}), maha sankha (10^{19}), ksiti (10^{20}), maha ksiti (10^{21}), ksobha (10^{22}), and finally maha ksobha (for 10^{23}).

Thus in the Jain literature, the terminology above the fourth denomination have been coined by a system of grouping and regrouping. We may note here the deviation from the vedic terminology.⁸ In vedas

1. Surya Prajnapti. Sutra 20.
2. Uttara-dhayana-sutra Chap XXXVI, p. 59.
Compare also Jambudvīpa Prajnapti Sutra 19.
Trigunam Savisesam (a little over three times).
3. Jivabhigama-sutra. Sutra 112
4. Jivabhigama-Sutra Sutra 82, 109, 112, etc.
Jambudvīpa Prajnapti. Sutra 3
Bhagwati-sutra. Sutra 91,
Tattavārtha Dhigama-Sutra-Bhāṣya.
5. See Laghu Ksetra Samāsa Prakarma of Ratna Sekhasa Suri (1440 A.D.) included in the Prakarma Ratnakara.
Ed. by Bhumaseha Maraka Bombay 1881 Verse 187.
6. Mikami's Chinese Mathematics p. 70
7. See G. S. S. Chap I p. 63-68
8. See Yajurveda Samhita Chap XVII 2

(about 3000 B.C. or probably much earlier), distinct and special names for each of the units of different denominations have been taken, viz. eka (for 1), dasa (10), shata (10²), sahasra (10³), ayuta (10⁴) nyuta (10⁵), prayuta (10⁶), arbuda (10⁷), nyarbuda (10⁸), somudra (10⁹), madhya (10¹⁰), anta (10¹¹), and parardha (10¹²).

The combination terms used by the Jainas indicate that sufficiently large numbers were of frequent usage and that is the reason why the combination terms were preferred over the distinct terms as given in the vedas.

The Jainas and the Buddhists employed fantastically large numbers in the measurement of space and time. No nation has used such large numbers. By the conception of 'Shirsha Prahelika' the Svetamber¹ Jainas suggested a number of the order of (8400,000)³⁵ for a certain measurement of time. Bhaskara Hema Chandra³ (b. 11th Cent. A.D.), the commentator of Anuyoga dwara-sūtra (about 100 B.C.), has stated that this number viz. (8400,000)³⁶ or (84³⁸ × 10¹⁴⁸) occupies 194 notational values. The Jainas used 1 Samaya as the smallest unit of time.

The following table³, according to the Svetamber Jainas³, exhibits the complete series of 36 other units of time between one Samaya and one Shirsha Prahelika, the smallest and the greatest units respectively.

TABLE OF THE UNITS OF TIME (BY SWETAMBARA JAINAS)

An infinite number of Samayas = 1 aylika

$$4446 \frac{2458}{3773} \text{ aylika} = 1 \text{ pran}$$

$$7 \text{ prans} = 1 \text{ stoka}$$

$$7 \text{ stoka} = 1 \text{ lava}$$

$$38 \frac{1}{2} \text{ lava} = 1 \text{ gharī}$$

$$2 \text{ gharī} = 1 \text{ muburta (= 48 minutes)}$$

$$30 \text{ muburta} = 1 \text{ ahoratra}$$

$$30 \text{ ahoratra} = 1 \text{ masa (month)}$$

$$12 \text{ masa} = 1 \text{ varsh (year)}$$

$$8400,000 \text{ varsh} = 1 \text{ poorvang}$$

$$,, \text{ poorvang} = 1 \text{ poorva}$$

$$,, \text{ poorva} = 1 \text{ trutitang}$$

$$,, \text{ trutitang} = 1 \text{ trutit}$$

$$,, \text{ trutit} = 1 \text{ addaang}$$

$$,, \text{ addaang} = 1 \text{ ad}$$

$$,, \text{ ad} = 1 \text{ avvang}$$

35. See Anuyoga-dwara-sutra. Chap. on Samaya

36. See Anuyoga-dwara-sutra. Sutra 116.

37. See Bhagwati Sutra. Sutra 6, 7 p. 246-7

*See Vishwa Prahelika by Muni Shri Mahendra Kumar Ji Jan. Jan. 1969.

| | |
|---|---|
| ” | avvang = 1 avava |
| ” | avava = 1 hoohookang |
| ” | hoohookang = 1 huhuk |
| ” | huhuk = 1 utplang |
| ” | utplang = 1 utpal |
| ” | utpal = 1 padmang |
| ” | padmang = 1 padma |
| ” | padma = 1 nalinang |
| ” | nalnang = 1 nalin |
| ” | naln = 1 arth nipurang |
| ” | arth nipurang = 1 arth nipur |
| ” | arth nipur = 1 ayutang |
| ” | ayutang = 1 ayuta |
| ” | ayuta = 1 prayutang |
| ” | prayutang = 1 prayuta |
| ” | prayuta = 1 nyutang |
| ” | nyutang = 1 nyuta |
| ” | nyuta = 1 chulikang |
| ” | chulikang = 1 chulika |
| ” | chulika = 1 shirsha prahelikang |
| ” | shirsha prahelikang = 1 shirsha prahelika |

According to the Digambar Jains, there is a change in the units of time after the 'Varsh'. However, the complete table of the units of time as given by the Digambar Jains is given below. It may be observed here that according to the Digambar Jains, the greatest unit of time is 'achlatma' and its value is $84^{21} \times 10^{20}$, and that there are 39 other units in between the smallest and the largest units of time.

TABLE OF THE UNITS OF TIME (BY DIGAMBAR JAINS)

An infinite number of samayas = 1 aylika

$$4446 \frac{2458}{3773} \text{ aylika} = 1 \text{ pran}$$

$$7 \text{ pran} = 1 \text{ stoka}$$

$$7 \text{ stoka} = 1 \text{ lava}$$

$$38\frac{1}{2} \text{ lava} = 1 \text{ ghari}$$

$$2 \text{ ghari} = 1 \text{ muhurat} (=48 \text{ minutes})$$

$$30 \text{ muhurat} = 1 \text{ ahoratra}$$

| | | | |
|----------|-----------|-----|------------|
| 30 | ahoratra | = 1 | maas |
| 12 | maas | = 1 | varsh |
| 8400,000 | varsh | = 1 | poorvang |
| 8400,000 | poorvang | = 1 | poorva |
| 84 | poorva | = 1 | parvang* |
| 8400,000 | parvang | = 1 | parva* |
| 84 | parva | = 1 | nyutang |
| 8400,000 | nyutang | = 1 | nyuta |
| 84 | nyuta | = 1 | kumudang |
| 8400,000 | kumudang | = | kumud |
| 84 | kumud | = 1 | padmang |
| 8400,000 | padmang | = 1 | padma |
| 84 | padma | = 1 | nalinang |
| 8400,000 | nalinang | = 1 | nalin |
| 84 | nalin | = 1 | kamlang |
| 8400,000 | kamlang | = 1 | kamal |
| 84 | kamal | = 1 | trutitang |
| 8400,000 | trutitang | = 1 | trutit |
| 84 | trutit | = 1 | attang |
| 8400,000 | attang | = 1 | attat |
| 84 | attat | = 1 | ammong |
| 8400,000 | ammong | = 1 | ammom |
| 84 | ammom | = 1 | hahang |
| 8400,000 | hahang | = 1 | haha |
| 84 | haha | = 1 | huhang |
| 8400,000 | huhang | = 1 | huhu |
| 84 | huhu | = 1 | latang |
| 8400,000 | latang | = 1 | lata |
| 84 | lata | = 1 | mahalatang |

*It seems that these two terms were left out in Triloya Pannati.

| | | |
|-------|-----------------|------------|
| See : | Triloya Pannati | 4-293, 307 |
| | Adipurān | 3-218, 227 |
| | Lok Vibhag | 5-139, 148 |

8400,000 maha latang = 1 maha lata
 „ maha lata = 1 shri kalpa
 „ shri kalpa = 1 haste prahelit
 „ haste prahelit = 1 achlatma

9.1. CLASSIFICATION OF NUMBERS

The introduction of such large numbers led the Jainas to the conception of infinity. The Jainas, like the Greece,¹ do not consider 'unity' a number (*Eko gananasamkhyā na upeti*). In Anuyogadwara-sutra² (about 100 B.C.), the whole set of numbers is divided into three groups :

1. Sankhyeya ("numerable")
2. Asankhyeya ("in-numerable")
3. Ananta ("infinite")

and the highest numerable number is defined as :

"Consider a trough of the size of Jambudvipa, whose diameter is 100,000 Yojana and the circumference is 316227 Yojana, 3 gavyuti, 128 dhanu, 13½ angula and a little over. Now fill up this trough with white mustard seeds counting them one after another. In the same manner fill up with mustard seeds other troughs of the sizes of the various lands and seas of the Jain Cosmography and count the seeds one after another. The total number of mustard seeds will still be less than the highest numerable number. Thus it is difficult to reach the highest number amongst the numerables. The highest numerable number of the early Jainas corresponds to what is called Aleph Zero or Aleph-Null in modern mathematics."

Let N be the highest numerable number as defined above. For numbers beyond that, the Anuyoga-dwara-Sutra suggests the following sequence of operations :

2, 3, \dots . . . $\dots N$,
 $(N+1)$, $(N+2)$, $[(N+1)^2-1]$,
 $(N+1)^2$, $(N+2)^2$, $[(N+1)^4-1]$,
 $(N+1)^4$, $(N+2)^4$, $[(N+1)^8-1]$,
 $(N+1)^8$, $(N+2)^8$, $[(N+1)^{16}-1]$,
 $(N+1)^{16}$, $(N+2)^{16}$, $[(N+1)^{32}-1]$,
 $(N+1)^{32}$,

It may be observed here, that in the above classification of numbers there is an attempt to define numbers beyond Aleph-Zero. The theory of such numbers was fully developed by George Cantor in 1883. The fact that an attempt was made in India by the Jain mathematicians to define such numbers in the 1st century of the Christian era is really commendable.

The Sthananga-Sutra³ before (300 B.C.) gives the following interesting classification of infinity (ananta) :

"Know that infinity is of five kinds, such as infinite in one direction, infinite in two directions, infinite in superficial expanse, infinite in all expanse, infinite in eternity."

1. See Smith's History of Mathematics. Vol. II. P. 26

2. See Sutra 146.

3. " " 462.

This shows that the Jains combined the idea of infinity with that of division, defining infinity in one, two or three and infinite directions.

10. LAWS OF INDICES

In Anuyogadwara-Sutra¹, one finds certain interesting terms for higher powers, integral as well as fractional, particularly the successive squares (Varga) and square-roots (Varga mula). According to this sutra, for a quantity 'a'

the prathma-varga (first square) of 'a' means a^2 ,

the dvitiya-varga (second square) of 'a' means $(a^2)^2$ i.e. a^4 .

the tritiya-varga (third square) of 'a' means $(a^4)^2$ i.e. a^8 .

In general, the nth varga of 'a' means $a^{2 \times 2 \times \dots \times 2}$ n times i.e. a^{2^n}

Again, the prathma-varga-mula (first square-root) of 'a' means \sqrt{a} i.e. $a^{\frac{1}{2}}$,

the dvitiya-varga-mula (second square root) of 'a' means $\sqrt{\sqrt{a}}$ i.e. $a^{\frac{1}{4}}$,

the tritiya-varga-mula (third square root) of 'a' means $\sqrt{\sqrt{\sqrt{a}}}$ i.e. $a^{\frac{1}{8}}$

In general, the nth varga-mula of 'a' means $a^{\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \dots \times \frac{1}{2}}$ n times i.e. $a^{\frac{1}{2^n}}$

The Anuyogadwara-sutra (about 100 B.C.) gives only in positive or negative powers of 2. But the Uttaradhyana-sutra² (300 B.C.) gives the other powers. In the later sutra is used the multiplicative instead of the additive principle. Thus the second power is called varga ("square"), the third power as ghana ("cube"), the fourth power as varga-varga ("square-square"), the sixth power as ghana-varga ("cube-square"), and the twelfth power is called ghana-varga-varga ("cube-square-square").

In Anuyogadwara-sutra³, we come across with statements such as

1. "the first square-root multiplied by the second square-root, or the cube of the second square-root."

Expressed in symbols, this means

$$a^{\frac{1}{2}} \times a^{\frac{1}{2}} = (a^{\frac{1}{2}})^3$$

2. "the second square-root multiplied by the third square-root, or the cube of the third square-root"

Expressed symbolically, this means

$$a^{\frac{1}{4}} \times a^{\frac{1}{8}} = (a^{\frac{1}{8}})^3$$

According to Anuyogadwara-sutra⁴, the total population of the world is a number which in terms of the denominations koti-kots etc, occupies twenty-nine places (sthana). It is a number which will be obtained on multiplying the sixth square (of two) by the fifth square, or a number which can be divided (by two) ninety-six times.

-
1. See Sutra 142.
 2. " Chap. XXX 10, 11
 3. " Sutra 142.
 4. " " 142

Thus the total population of the world is $2^{64} \times 2^{28} = 2^{92}$

$= 79, 228, 162, 514, 264, 337, 593, 543, 950, 336.$

This figure has twenty-nine digits and is divisible (by two) ninety-six times.

All the above is conclusive to establish that the early Jainas knew the law of indices viz :

$$a^m \times a^n = a^{m+n} \\ (a^m)^n = a^{mn},$$

where m, n may be integral or fractional.

11. Permutations and Combinations

It is a very important topic in mathematics. Its earliest use, as one of the several topics for discussion in mathematics, is traceable only from the time of the Jaina canon *Sthananga-sutra*¹ (before 300 B.C.). The general formulae were given later by Mahavira (850 A.D.) in his GSS. In fact Mahavira² is the world's first mathematician to give the general formulae

$${}^nC_r = \frac{n(n-1)(n-2) \dots (n-r+1)}{1.2.3 \dots r} = \frac{n!}{r!(n-r)!} \\ {}^nP_r = n(n-1)(n-2) \dots (n-r+1).$$

for the total number of combinations of n things taken r at a time and for the total number of permutations of the n things taken r at a time respectively.

In *Anuyogadwara-sutra*³ (about 100 B.C.), the number of permutations of six things is given by $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6$. Silanka⁴ (9th cent. A.D.), the Jain commentator of the *Anuyogadwara-sutra*, has reproduced, from some mathematical texts, the rules for the permutations and combinations. The rule for determining the total number of transpositions that can be made with a specific number of things (*bhede-samkhya-parijanana*) is, "Beginning with unity upto the number of terms, multiply successively the (natural) numbers : That should be known as the result in the calculation of permutations and combinations (*vikalpa-ganita*)"

Thus the total number of permutations that can be made from r given different thing taken all at a time is

$$rP_r = 1.2.3.4.5 \dots (r-1) = r!.$$

The other rules for finding the actual spread or representation (*prastāranayanopāya*) are : "The total number of permutations being divided by the last term, the quotient should be divided by the rest : They should be placed successively by the side of the initial term in the calculation of permutations and combinations."

Simple problems are stated in the *Bhagwati-sutra*⁵ (300 B.C.). The corresponding Indian expressions used for the modern terms 'taken one at a time', 'taken two at a time', 'taken three at a time' etc. are respec-

1. See Rule 747.
2. " GSS Chap. VI Rule 218, p. 94
3. " Rule 103, 115, 116 and others
4. " Vide his Commentary on the Sutra.
Krtanga-sutra, Samaya dhyayana.
Anuyogadwara. Vers. 28.
5. See Sutra 314.

tively Eka samyoga, dvika samyoga, trika samyoga etc. Although some methods of finding out the permutations and combinations of certain things were known by the time the Bhagwati-sutra was written, yet the definite formulation of any mathematical rule is traceable only from the time of the Anuyogadwara-sutra (about 100 B.C.).

In Sushruta's¹ medicinal work (about 600 B.C.), it is stated that out of six different rasas (*viz.* sweet, bitter, sour, saltish, hot, astringent) 63 combinations can be obtained by taking the rasas one at a time, two at a time, three at a time etc. This gives the respective number of combinations 6, 15, 20, 15, 6 and 1, which obviously sum upto 63.

There are similar calculations of the groups that can be found out of the different instrument of senses (karanas), or of the selections that can be made out of a number of males, females and eunuchs, of the permutations and combinations in various other things². In all the cases the results are given as could be obtained with the help of the above general formulae given by Mahavira (850 A.D.).

Thus the word *vikalpa* for combinations is traceable before the advent of Jainism. Although the notion of permutations and combinations is traceable in India even prior to Jainism, yet the credit goes to the early Jainas for the simple two reasons—firstly for treating the subject as a separate topic in mathematics and secondly for working out the general formulae by the time of Mahavira (850 A.D.).

12. CONCLUDING REMARKS

The original mathematical works of the Jainas have not come to light and a considerable amount of search and research about the Jain manuscripts is, therefore necessary. In fact, there are three main difficulties in the study of ancient Indian mathematics *viz.*

1. the difficulty of getting original works, some of which are not available in India,
2. the difficulty of the language—ancient mathematical works are in Sanskrit, and most of them are in poetry and not in prose, which makes it all the more difficult to understand them and lastly
3. the writers of original scientific treatises are generally very brief.

Their aim was to just indicate the general outline of procedure and to leave the details to be worked out by the interested worker in the field. Some writers have given bare rules without demonstrations or examples, and the whole thing is so condensed that it is often difficult to interpret their meaning by one who is not a mathematician and a Sanskritist at the same time.

1. See Sushruta Samhita, Chap. LXIII.

Rasabhedha Vikalpadhaya.

2. See Jambudvipa Prajnapti. XX, Sutras 4, 5

Anuyogadwara-Sutra. Sutras 76, 96, 126.

ACKNOWLEDGEMENTS : The author has the blessing of H. H. Rashtra Sant Muni (Dr.) Nagraj Ji D. Litt., and also of reverend Muni Shri Mahendra Kumar Ji. He is grateful to Professor D. S. Kothari, Chancellor Jawahar Lal Nehru University, New Delhi, for his altruistic concern in giving kind and valuable suggestions thereby adding to the quality of the present venture. The author is indebted to Dr. Raghu Nath Sharma, Department of Sanskrit, University of Delhi, for some discussions concerning the above paper.

The Jaina Ulterior Motive of Mathematical Philosophy

Prof. L. C. Jain
And
Shri C. K. Jain

"WHEN ACTUAL OBJECTS ARE COUNTED, OR WHEN GEOMETRY AND DYNAMICS ARE APPLIED TO ACTUAL SPACE OR ACTUAL MATTER, OR WHEN, IN ANY OTHER WAY, MATHEMATICAL REASONING IS APPLIED TO WHAT EXISTS, THE REASONING EMPLOYED HAS A FORM NOT DEPENDENT UPON THE OBJECTS TO WHICH IT IS APPLIED BEING JUST THOSE OBJECTS THAT THEY ARE, BUT ONLY UPON THEIR HAVING CERTAIN GENERAL PROPERTIES "

— Bertrand Russell,
'The Principles of Mathematics'
London, 1956, xvii.

1. INTRODUCTION

Mathematics, today, stands as a science which is in some sense a single connected whole. Philosophy (Gr. *philein*, to love—*sophia*, wisdom) stands both for seeking of wisdom and the wisdom sought. According to Aristotle, Philosophy is the science which considers truth. Now it means that Mathematical Philosophy is a science of sciences.

The Jaina philosophy, essentially a philosophy of Karma (action) phenomena in nature, sought the solutions and exposition through mathematical manoeuvres. Various research papers have appeared¹ on the mathematical contents and aspects of the Jaina philosophy.

- 1 (a) Datta, B. B., The Jaina School of Mathematics, B. C. M. S., 21, (1929), 115-145.
- (b) Datta, B. B., Mathematics of Nemicaandra, Jaina Antiquary, I, no. ii, (1935), 25-44.
- (c) Singh, A. N., Mathematics of Dhavalā-I, Śaṅkhaṇḍagama, book iv, Amaraoti, (1942), v-xxi.
- (d) Singh, A. N., History of Mathematics in India from Jaina Sources, The Jaina Antiquary, 15, no. ii (1949), 46-53; and 16, no. ii (1950), 54-69, Arrah.
- (e) Roy, D. M., The Culture of Mathematics among the Jainas of Southern India, etc., Annals of the B. O. R. I., Poona, 8, (1926-27), 145-157.
- (f) Smith, D. E., The Ganita Sāra Saṃgraha of Mahāvīrācārya, B. M. (Leipzig), 3, 9 (1908-09), 106-110.
- (g) Jain, B. S., On the Ganita Sāra Saṃgraha of Mahāvīra (c. 850 A. D.) I J. H. S., 12, no. 1, (1977), 17-32.
- (h) Jain, L. C., Tiloyapaṇṇatti Kū Ganita, JGM, Sholapur, 1958, 1-109.
- (i) Jain, L. C., GSS of Mahāvīrācārya, Sholapur (1963).
- (j) Jain, L. C., On the Jaina School of Mathematics, C. L. Smṛiti Grantha, Calcutta, (1967), 265-292 (eng. Sec.).

The theory of Karma, upto the ninth century, A. D., starting from Guṇadhara (c. 1st century B. C.), entering into the era of Viṣaṇa, the compiler of the Dhavalā and the Jayadhavalā commentaries, makes use of seven types of linguistic universes : naigama, saṃgraha, vyavahāra, rjūstrā, śabda, samabhirūḍha and evambhūta : the channels into which flow the description of the objects and their events. In the eleventh century, however, Nemicaṇḍra takes recourse to two universes alone (in the Dravya-Saṃgraha), as also followed in the third century, A. D., by Kuṇḍakūṇḍa : nīśaya (determinant) schema and the vyavahāra (usage) schema, into which is laid out the whole theory of Karma. The union of the universes of nīśaya (schema) is the universe of pramāṇa (measure).

The basic approach of the theory was mathematical, in the sense that it was set-theoretic and system-theoretic, alongwith the application of logic. Nemicaṇḍra highlighted this approach through his Gommatasāra and Labdhisāra (including Kṣapaṇāsāra), and the commentaries of the succeeding centuries added to them symbolic material for various types of measures of sets (Rāśis), through cardinals or ordinals of fluents, field, time and phase (dravya, kṣetra, kāla, and bhāva).

The system of the Karmic world is defined through postulated soul, non-soul, influx-input, bond restraint-input, decay-output, and emergence output (jīva, ajīva, āsava, bandha, saṃvara, nirjarā and mokṣa)¹. The objects and events of the system were installed through four types of recognition : name,

-
- (k) Jain, L. C., Mathematical Foundations of Karma : Quantum System Theory, I, Anusandhan Patrika, Ladnun, (1973), 1-19.
 - (l) Jain, L. C., Set Theory in Jaina School of Mathematics, I. J. H. S., 8.1, (1973), 1-27.
 - (m) Jain, L. C., The Kinematic Motion of Astral Real and Counter Bodies in Trilokasāra, I. J. H. S., 11.1, (1976), 58-74.
 - (n) Jain, L. C., On Certain Mathematical Topics of Dhavalā Texts, I. J. H. S., 11.2, (1976), 85-111.
 - (o) Jain, L. C., Principle of Relativity in Jaina School of Mathematics, Tulsi Prajna, JVB, Ladnun, 5, (1976), 20-28.
 - (p) Jain, L. C., The Jaina Theory of Ultimate Particles, (Jaina Darśana evam Saṃskṛti-Ādhubhika Saṃdarbhā men), Indore University, (1976), 43-55.
 - (q) Jain, L. C., Divergent Sequences Locating Transfinite Sets in Trilokasāra, I. J. H. S., 12.1 (1977), 57-75.
 - (r) Jain, L. C., On certain Physical Theories in Hindu Astronomy, Pracya Pratibha, Bhopal, Vol. V, no. 1, 1977, 75-86.
 - (s) Jain, L. C., Perspectives of System Theoretic Technique in India between 1400-1800 A. D., Jain Journal, Calcutta, 13.2 (1978), 49-66.
 - (t) Lishk, S. S. and Sharma, S. D., The Evolution of Measures in Jain Astronomy, Tirthankara, 1(7-12), *1975, 83-92.
 - (u) ———— and ————, Role of Pre-Aryabhata Jaina School of Astronomy in the Development of Siddhāntic Astronomy, I. J. H. S., 12.2 (1977), 106-113.
 - (v) Sikdar, J. C., Eclipses of the Sun and the Moon according to Jaina Astronomy, I. J. H. S., (ibid), 127-136.
 - (w) Sikdar, J. C., Jaina Atomic Theory, I. J. H. S., 5.2, (1970), 199-218.
 - (x) Volodarsky, A. I., About Treatise of Mahāvira, (P. M.), Moscow, (1968), 98-130.
 - (y) Jain, L. C., On the Contributions, Transmissions and Influences of the Jaina School of Mathematical Sciences, Tulsi Prajna, 3.4., (1977), Ladnun, 121-134.

Note : For a comparative study, Cf. Russell, B., Introduction to Mathematical Philosophy, London, 1960.
1. Tattvārthaśūtra, 1.4.

representation, fluent and phase (nāma, sthapanā, dravya and bhāva)¹. This system was ascertained through description, ownership, means, substratum, life-time and principle (nirdeśa, svāmītvā, sādhanā, adhikarāṇa, sthiti and vidhāna)². The system was also ascertained through the recognition of existence, number, field, contact, time, interval phase and comparability (sat, samkhyā, kṣetra, sparśana, kāla, antara, bhāva, and alpa bahuvrta)³.

Yatīśabha (c. 5th century A. D.), in his *Tiloyapaṇṇaṭṭi*, uses several mathematical expressions, whereas Virasena uses sentential logic and mathematics for many interesting calculations, yet symbolism seems to have taken a leading role only after Nemicaṇḍra systematized ultimately by Ṭoḍaramaṇi (1720-1767). Ṭoḍaramaṇi calls arthasamdr̥ṣṭi (symbolic norm) as the symbol for the measure etc. of fluent, quarter, time and phase. Artha may be interpreted as norm and the samdr̥ṣṭi may mean symbolic representation. Two chapters on the arthasamdr̥ṣṭi were compiled by Ṭoḍaramaṇi to explain in details the symbolic and mathematical expressions occurring in the *jīvatattvapradīpikā* commentary of the Gommatasāra and that of the Labdhisāra. In his *samyakjñāna candrikā* commentary, the material produced was as far as possible, without symbolic manipulation. Thus the studies were diverted in two directions: one for a mathematician and the other for a non-mathematician. Nemicaṇḍra had divided the śrūta jñāna into śābdaja and līngaja. Words are numerate, but the events are numerate, innumerate and infinite, hence the use of a līnga (symbol) as well (tattvārtha vārtikam, 1/26. Līnga is also called a hetu).

2. THE MATHEMATICO-PHILOSOPHIC DEVELOPMENT

There are reasons to believe that from the period of Vardhamāna Mahāvīra, the theory of action gained a greater impetus for inevitable resistance against the demeritorious propensities. The scientific explanation of the theory needed extension in the universe of the contemporary knowledge and the universes of the objects, events and various unobservable processes in nature demanded deeper explanation through some unified theory unfolding the universes of bios and the non-bios as well as interaction between bios and matter. The periodicity in nature was already observed through the astral-phenomena and it was the theory of the non-observables which demanded a mathematical cosmology which appeared to have been brought in as treated in the *Tiloyapaṇṇaṭṭi* of Yatīśabha⁴.

Herein the measure was introduced in form of simile sets and number sets and the ranges of the finite were extended to the numerable and the innumerable. The infinite was treated by an additional idea of inexhaustion in time of a set which was under the process of exhaustion by finite elements or members of the set⁵. The finite process or operation in finite time could not produce an infinite set. Whenever an infinite number in ordinal was required to be generated, it was done so by adding to the finite result a postulated infinite set as per definition of an infinite set given by Virasena in the *Dhavalā* texts.⁶ Eleven kinds of

1. *Ibid*, 1.5.

2. *Ibid*, 1.7.

3. *Ibid*, 1.8.

4. Cf. 1 (h), *op cit* (a) Cf also Saraswati, T. A., *The Mathematics of the First Four Mahādīkharas of the Trīlokaprajñapti*, J. G. R. I. 18 (1961-62), 27-51. (b) Cf. also Saraswati, T. A., *Development of Mathematical Ideas in India*, I. J. H. S., 41, 42, (1969), 59-78. (c) Cf. Jain, G. R., *Cosmology, Old and New*, Indore, (1942). (d) Cf. Muni M. Kumar, II, *Viśva Prahelikā*, Bombay, (1969). (e) Cf. ch. 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9 in Bose, D. M., Sen, S. N., Subbarayappa, B. V., A. A. *concise History of Science in India*, New Delhi, 1971. (f) Cf. Zaveri, J. S., *Theory of Atom in the Jain Philosophy*, Ladnun, 1975.

5. Cf. 1 (j) and 1 (l)

6. Cf. 1 (h)

infinities were defined and the mathematical infinity was elaborated in detail¹. The important observation is that all types of mathematical and non-mathematical sets were to be treated only through the set of integers or natural numbers alone.

An important treatment of the infinities in the Trilokasāra², deserving special attention of the historians of mathematics, is about the fourteen divergent sequences which help to locate (topologically) finite and transfinite sets of various types of objects needed for the exposition of the Karma (action) theory. This records a means of the topological studies comparable to that adopted by Georg Cantor, and those which are indispensable in mathematical sciences. Apart from this, one also gets introduced to the several types of postulated fluents, their properties, and enumeration of their events and interactions through various types of units cogglomerated as the fluent sets, the space-point sets, the time-instant sets, and the phase sets. The abstract three mathematical universes accommodate many types of universes of the bios and matter. Thus a philosophical unified universe is introduced mathematically to include all natural phenomena of the astral, human, and the sub-human universes³.

3 THE SET THEORETIC DEVELOPMENT

For the treatment of any unified system theory, one needs a set-theoretic approach which has gained an unparalleled support of the modern methodology in the development of technology and theoretical as well as practical sciences. About two and a half thousand years ago, this necessity was realized in India in the Jaina School and sufficient material is now available in the Śaṅkhaṇḍāgama, Dhavalā, Jayadhavalā Gommatasāra, Labdhūsāra, and their detailed commentaries wherein only the set-theoretic material could be traced with mathematical and logical treatment⁴. They give out the secrets of their approaches which may be precisely exposed here as follows :

(A) The basic word for set is 'RĀŚI', akin to Latin, 'RATIO' meaning reason ; the Greek equivalent being, 'horos' (LOGOS), meaning a 'word' and also the 'mind' behind a word. Śaṅkhaṇḍāgama exposes its synonym in samūha, ogha, puñja, vṛnda, sampāta, samudaya, piṇḍa, avadeśa, abhiñña and sāmānya. Virasena has made use of the rāśi practically in every mathematical sentence. Cosmological sets are related in the Tiloyapaṇḍattī and the Trilokasāra, whereas philosophical sets are found based in the Śaṅkhaṇḍāgama texts. In the book three of the Dhavalā, the sets of souls in various control and rummage stations are exposed through their measures in fluent, quarter, time and phase. They find symbolic expressions in the commentaries of the Gommatasāra Jivakāṇḍa. All types of sets of ultimate particles and their relations among themselves and those with the soul in Karmic bonds are depicted in various details in the Mahābandha and Gommatasāra Karmakāṇḍa texts and the symbolic treatment in the commentaries.⁵ These also include statistical details, forming the steel framework of the bios-machine systems described in system-theoretic details in other texts.

1. Cf. *ibid.*

2. Cf. I (r).

3. (a) Vid. Tiloyapaṇḍattī of Yatirīṣabha, Pt. I (1943), Pt. II (1951), Sholapur. (b) Trilokasāra of Nemicaṇḍra, Śrī Mahāvīraji (1976). (c) Vid. also other texts on Karanānuyoga Group.

4. (a) Śaṅkhaṇḍāgama of Puspadanta and Bhūtabali, ed. Shaha Sumati Bai, Phaltan (1965). (b) Vid. also Śaṅkhaṇḍāgama, alongwith Dhavalā commentaries by Virasena, books 1-16, Amaraoti and Vidisha, 1939-1959. (c) Vid. also Gommatasāra, alongwith Jivatattva Pradīpikā and Samyak-jñānacandrīkā commentaries ed by G. L. Jain and S. L. Jain, Calcutta, (c. 1919) ; (i) Jivakāṇḍa, pp. '32', (ii) Karmakāṇḍa, pp 1200. (d) Mahābandha by Bhūtabali, books 1-7, Kashi, 1947-1958.

5. Vid. Arihasamudrati chapter on Gommatasāra Jivakāṇḍa and Karmakāṇḍa in 308 pages, (12c), op. cit

(B) Under classification of the sets there are unitary elements of sets, fundamental measure units of sets, fixed fluent sets, point sets, instant sets, smallest, biggest and intermediary sets, null set, concept, indivisible-corresponding-sections sets of controls etc., transfinite sets, sets of vector-group of matter, sets in relation to Karma structures and functions, and variable sets.¹

(C) Under the treatment of sets are the analytical methods, the method of *reductio-ad-absurdum* being very common. The method of one-one correspondence for comparing transfinite sets has been used by Virasena (c. ninth century), appearing again in works of Galileo and Cantor. Virasena also used the methods of measure, reason, explanation, abstraction, cut, division, spread and removal for illustrating and exposing the measure of sets, leading to norms applications in the theory of Karma. Apart from the above, in the *Dhavalā*, one could find the applications of the laws of indices, the theory of logarithms to finite and infinite types of bases, the continued fractions and squarepiling (*vargana-samvargana*), etc.²

(D) Comparability is the modern method applied in syntopology. In *Saṅkhaṇḍāgama* texts, this is called *alpabāhuvya* which studies into the knowledge of the order of smallness or largeness of sets in neighbourhoods in relation to seven *tautas* (*tattvas*) or nine syllable-norms (*padārthas*), at various locations of natural phenomena. This method is also called the very nature of the numbers and is of three types : that about souls, non-souls and mixed, as well as of *no-āgama* types. The comparabilities are detailed into one's own place, in other place and in general. The relations used in comparabilities are as follows : small, equal, smallest, non-existent, distinctly great, distinctly small, summable times, non-summable times, infinite times, numerable or innumerable part, decrease and increase, least passive and most intense and so on.³

(E) Out of the fourteen topological sequences, the three dyadic sequences are very important as they make use of the well-ordering theorem and certain other postulates which are comparable to the Cantor's works under contrast⁴. Sequential relations in the sets are found through comparison and logarithms.

(F) The various treatment of the sequences and comparabilities appear to lead to certain antinomial, paradoxical and fallacious results which are contrasting to the world of the finite results, yet the method of their postulation saves them from the trouble and the results are without contradictions. The paradoxes of Eleatic Zeno can be easily explained away through the Jaina mathematical principles of the existence of the finite space-points and time-instants in finite segments of space and time,⁵ although in a finite segment in analytical methods, transfinite and finite sets could be established under abstract representation⁶. Most of the paradoxes could be explained away from the universe of the infinities through the methods of the *alpabāhuvya* and the sequences (*dhārās*). The set of instants in the future time is infinite times that of set in the past time, appears to be paradoxical, yet it has been postulated. The axiomatic method has been adopted in the statement of comparability of sixteen sets⁷ and this appears to be pursued in exposing the comparability of many other sets.

The above leads to the conclusion that even ordinary operations of mathematics over sets also found extension⁸ and extended definitions. Not only the notations in digits and alphabets but also geometrical figures were used for depicting the sets in equations and such developments⁹. It appears that the contradictory

1. Cf. I (1), *op cit*

2. Cf. I (n), *op cit*

3. Cf. I (1), *op cit*.

4. Cf. I (q), *op cit*.

5. Cf. I (i), intr. pp. 1-34, *op cit*.

6. Cf. I (n), *op cit*

7. Cf. I (n), *op cit*.

8. Cf. I (c), I (d), and I (n), *op cit*.

9. Cf. I (s), *op cit*.

universes of their semantical expressions got consistency in their *naya* system needed for the set-theoretic and system-theoretic approaches, and the concepts of the union, intersections and disjointness of sets are all applied in the descriptions of the Śaikhapādāgama texts. Even the biggest set of Omniscience was kept as supremum and adaptable to any onset of inclusion of any knowledge of any number of universes of objects and events of processes of interactions between bios and matter or independently of them.¹ The source material on sets in the Jaina School surpasses the modern material so much so that the results obtained in the former appear to be consistent and complete in so far as they have been applied to their model of the Karma theory, an appealing abstract approach today yet perhaps applied in the past.²

4. THE MATHEMATICO—SYSTEM—THEORETIC DEVELOPMENT

In the modern technological world, this development has been quite late and during the last thirty years or more, the concepts of a bio-system or an engineering system for remote controls or optimality, realizability, controllability and observability have been based on consistent set theories and mathematical models³. The Karma theory detailed in the Mahābandha, Kaśāyapāhuda, Gommatasāra and Labdhisāra⁴ is based on the set-theoretic approach: there are Karma structural sets, universes and operators, operands, and transforms. The instant-effective-bond (Samayaprabaddhavarṇa, varṇā, spardhaka, guṇahādi, nānā-guṇahādi, anyonyābhyāsa set, are well-defined for Karmic particle sets and their controls measured in sets of indivisible-corresponding-sections (avibhāgi-praticched). For a comparison of the Karma theory with that of the present system theory the author has already contributed a paper on the system theory⁵. The essentials of the Karma theory may be precisely exposed as follows :

- (i) The Yoga and Moha as operators, having norms
- (ii) The tetrad of measures of configurations (prakṛtis), points (pradeśas) or particles, transformed into Karmic phenomena, life-time (sthiti) and energy-level of impartation (anubhāga) of the nisusus (niṣekas) in Karma-stay-structure (Karma sthiti racanā).

1. Cf. I (k), I (w), and I (s), *op cit*.

2. Vid. (a) Wilder, R. L., Introduction to the Foundations of Mathematics, New York, 1952.

(b) Kneebone, G. T., Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics, an introductory survey, London, 1963

(c) Fraenkel, A. A., and Bar-Hillel, Y., Foundations of Set Theory, Amsterdam, 1958.

(d) Fraenkel, A. A., Abstract Set Theory, Amsterdam, 1953

(e) Ákos Csaszár, Foundations of General Topology, Oxford, 1963.

(f) Mathematics in the Modern World, ch. iv, The Foundations of Mathematics, San Francisco, 1968.

3. Vid. (a) Kalman, R. E., Lectures on Controllability and Observability, Luglio, 1968.

(b) Kalman, R. E., Falb, F. L., Arbib, M. A., Topics in Mathematical System Theory, T. M. H., Bombay, 1969.

(c) Harmon, L. D., and Lewis, E. R., Neural Modelling, Physiological Reviews, vol. 46, (July 1966), 513-591.

(d) System Theory in Jaina School of Mathematics, I. J. H. S., 14.1, (1979), pp. 29-63.

(e) Cf. 24 (f) *op cit*, ch. v.

4. (a) Kaśāya Pāhuda of Guṇadhara, Jaya Dhavalā Commentary, Mathura, (1944), vols. 1-13

(b) Kaśāya Pāhuda, Cīrṇisūtra of Yativṛṣabha, Calcutta, 1905

(c) Labdhisāra of Nemicaṇḍra, commentary by Toḍaramala, (c. 1919), Calcutta, including Artha-Saṃdṛṣṭi Chapter

- (iii) The causality concept of simultaneity of events connected with bios and Karmic particles sets.
- (iv) Yoga operator being responsible for configuration and particle bonds and the Moha operator being responsible for life-time and energy-level bonds.
- (v) The order-bound phenomena of events of instantaneous nature in the time set of the past, present and future.
- (vi) The bio-phase-rise and its dual phase-rise of the Karmic niasus simultaneously, working for the mutual feed-back of each other prolong the life-system, constituting input values, and input functions every instant.
- (vii) Before rise of karmic display there is a proportionate time-lag, except that for longevity configuration (āyu prakṛti).
- (viii) There are norms of mathematical objects corresponding to inputs of Yoga and Moha structures.
- (ix) There is state-existence of the tetrad of the Karma totality of the past, and the present instant corresponds to the transition of state, depending upon the action of input of Yoga or Moha phases. The niṣeka structure is transformed during this process, time also being an independent operator.
- (x) There are output values and output functions, every instant. These are also variables depending upon the decrease or increase in the norms of the Yoga and Moha.
- (xi) Impedance (samvara) also works as an input, in so far as it reduces the Yoga and the Moha quantities.
- (xii) The fluent measure, quarter measure, time measure and phase measure of the universe souls, non-souls, soul's merits and demerits, influx of the Karmic matter, its impedance, disintegration, bond and emergence in relation to the eight types of karmas, forms the statistical data of the karmic universe, apart from other details of various Karmic universal set¹.
- (xiii) There are ten operational phases of bonds, namely, bonding, state-transition, rise, premature-rise, uptraction (in state matrix), downtraction, transmutation, subsidence, nidhatti and nikācīta.
- (xiv) There is an order in which ending of the tetrad of bond occurs.
- (xv) There is a sequence of annihilation of state, and a rule of life-time cut for life-time state.
- (xvi) There is a law for the down-tract and a law for reduction of impulse (energy-level)
- (xvii) The three operators (the low-tended, the unprecedented and the invariant) are responsible for attainment of correct vision, similar to that in the Omniscient.
- (xviii) The complete emergence results in Omniscience and infinite controls.

The above constitutes the essence of hundreds of pages of mathematical theory of the Karma system and its equation of motion. The philosophical treatment might have invited a lot of doubts, yet solved through doubt-explanation method of discourse. Here again one finds axiomatic method of postulating an existence of the Karmic bond of a bios as being ab-aeterno. The bios and the bond Karmic matter being independent, in so far as their transformation depend upon the phase in which they pass through. They appear as inter-related for interactions, yet transforming according to their own controls, own thresholds and limits and so on, at the simultaneity of their absolute scale of time². The existence being the property of a

1. Cf. Artha Saṃdṛṣṭi I GKK, p. 190, *op. cit.* and pp. 215-230.

2. Sikdar, J C, The Jaina Concept of Time, Research Journal of Philosophy, Ranchi, 4.1 (1972), 75-88.

fluent, it manifests in its free forms during an indivisible instant, generating, annihilating and eternal in itself. The fluent itself is the cause and effect of its own transformations due to its own phase.

Similarly the astronomical system in the Tiloyapannatti appears to be based on the following principles¹ :

- (i) Divisibility ad infinitum of space and time units in practice is impossible.²
- (ii) By virtue of motion an ultimate particle of matter could be existent at more than a single space-point within an indivisible instant.³
- (iii) In nature, the physical phenomena as well as bios phenomena, has the frequency of occurrence.⁴
- (iv) A closed path when deformed topologically does not lose its invariant property.⁵
- (v) The implicit cosmological principle that no system has any special position and as such the relativistic kinematics holds invariance for the derivation of the dynamical laws of the universe from kinematically equivalent geometrical path. The general formula of the orbits appears to be⁶ $r = \frac{f+g\theta}{h+k\cos\theta}$
- (vi) Seasons change with precession of equinoxes⁷

The above marks the system as a principle theory which adopts the analytical method, its basic elements not being constructed hypothetically, but discovered empirically. The basic concepts and principles form the general characteristic of the natural process. Such a theory has the advantage of being logically perfect and have a secured foundation. However if a single principle fails or if an inconsistency arises the whole structure has to be remodelled for it is impossible to retain its originality. The principles require to be powerfully supported by experience and should be logically reconcilable⁸

The Greeks and later the Indians appear to have evolved the constructive theory which follow the synthetic method in which attempts are made to find out a simple and formal scheme to construct a representation of more complex phenomena. The success obtained in understanding a group of natural phenomena, means that the process has been covered through the constructive theory which is complete, adaptable, clear and could be remodelled without shattering the whole structure

5. THE MATHEMATICO-LOGICAL DEVELOPMENT

Now the Syadvada system of predication will be discussed. The system⁹ worked very deep in evolving the method of expressing and exposing the Karma system as a statistical tool, side by side, the

1. C. I (r), *op cit*
2. Cf. I (h), intr. Cf. also I (i), intr. *op cit*.
3. Cf. I (O), *op cit*.
4. Gommatasāra, Jivakāṇḍa, vv. 557-660. Cf. Sarvāthasiddhi of Pūjyapāda, (reality), Calcutta, (1960), 56-60.
5. Cf. I (d), I (m), *op cit*
6. Jain, I. C., On the Spiro-Elliptic Motion of the Sun implicit in the Tiloyapannatti, I J. H. S., 13.1, (1978), 42-49.
7. Jain, N. C., Jaina Pañcāṅga, Jaina Siddhanta Bhaskar, 8.2., (1941). Arrah, 74-80.
8. Vid. "What is the Theory of Relativity?" The London Times, November, 28, 1919, (Einstein, Ideas and Opinions, London, 1956, 227-232).
9. (a) Vid. Haldane, J. B. S., The Syādvāda System of Predication, Sankhya, The Indian Journal of Statistics, vol. 18, parts 1 and 2, (paper received, nov. 1956), pp. 195-200.
(b) Mahalanobis, P. C., The Foundations of Statistics, Dialectica, vol. 8.2, 15/6/19:4 & Sankhya, I J. S., 18.1 and 2, 183-194.

mathematical pursuits, before the development of symbolic expressions, at the time when sentential and syncoordinated expressions found their place in texts as well as in lectures¹. The works of Yativṛṣabha and Virasena are testimony to this. According to Yativṛṣabha, the suborder of third prābhṛta of the tenth vastu, in the fifth pūrva, called Jñāna Pravāda, is of five types : ānupūrvī, nāma, pramāṇa, vaktavyatā, and arthādhikāra. Vaktavyatā (assertoriality)-sub-order is of three types : svasamaya, parasamaya, and tadubhaya². A quotation by Virasena asserts, 'Relative to controls and events, that fluent is one without leaving its various-own-forms and positively it is many, relative to its own controls and events, without leaving its one-ness. Thus, O, Jaina, the object in infinite forms is stated in sentences, in order, through part acceptance phase³. He further explains, 'Relative to dravyārthika naya, there is one-ness in one and many. Relative to paryāyārthika naya, from an arbitrary 'one' number, the remaining 'one' numbers are different, therefore there is many-ness in them. Relative to naigama naya, the dvitva (duality) etc., phase comes into being, which leads to acceptance of number-division.⁴ In this style Virasena puts up the doubt, "The past time is ab-aeterno, how can its measure be established?" The explanation is, 'No, because, if its measure is not recognized, its non-existence will be inferred. But the knowledge of its being ab-aeterno happens to be, hence it will be having beginning, and as this is also not so, because there is contradiction in such a recognition."⁵

Further the mathematical import of the following logic for fineness decision is worthy of attention. Virasena mentions, "Many preceptors state that it is fine, that which is accumulation of many points. It has also been stated—Time measure is fine, and quarter measure is finer, because in an innumerable part of a finger, there are innumerable kalpas. But this assertion is not eventuated, because on such a recognition, fluent description will follow the quarter description. Doubt. How is this? Explanation : Because, in a fluent finger, composed of infinite point-like ultimate particles, relative to embedding, there is only one quarter finger, but relative to counting, there are infinite quarter fingers. Hence quarter is fine and fluent is finer, because there are infinite quarter-fingers in a fluent finger."⁶

Thus Syādvāda appears to show relational universes and not the probable universes. Due to relation, an object may be small or great, or both, or a combinatorial situation of all these. As a theory of relations Syādvāda is also a theory of dynamic and static functional structures with constructibility, consistency, and completeness. It was beyond Boole's logic and Russell's symbolic logic. It formed a complete system of universes of assertions negations and unassertoriality. This formed a landmark in the logical foundations of the 'post-universal' mathematics, providing mathematical properties of one-ness and manyness as well as intermediary-ness to the object. For example : logarithm of two to the base two was given as one, that of four as two, and that of three was regarded as unassertorial for it had a value in between one and two, although it was not needed to be calculated in approximation the school dealt with.

-
- (c) Mehta, M. L., Psychological Analysis of Jaina Karma Philosophy, Thesis, B. H. U., Amritsara (1954).
 (d) Kothari, D. S., Reality and Physics : Some Aspects, Jour. of Phys. Edn., 8.2, Jan. 1978, pp. 1-6.
 (e) Barlingay, S. S., A Modern Introduction to Indian Logic, New Delhi, (1976), pp. 4, 5, 6-7, 9, 62, 72, 73, 88.
 (f) Muni Nathmal, Jaina Nyāya Kā Vikāsa, Raj. Univ., Jaipur, 1977. For bibliography, vid. pp. 175-179.

1. Cf. 1 (s), *op. cit.*
2. Cf. 26 (b) *op. cit.*
3. Cf. 12 (b), Book 3, p. 6, v. 5.
4. Cf. *Ibid.*, p. 30.
6. Cf. *Ibid.*, pp. 27-28.

The use of the word "ARTHA SAMDRŠṬI" shows that it meant the introduction of symbolic norm and not the symbolic logic. The symbolic norm then paved the way to post-universal mathematics due to introduction of the relations in all perspectives. Logic brings forth contradictions, whereas the norms introduced by Syādvāda removes them, extending the symbolic logic to symbolic norms, or mathematics to extended 'post-universal' (lokottara) mathematics of measures and norms. According to Gödel, in any system broad enough to contain all the formulas of a formalized elementary number theory, there exist theorems (formulas) that can neither be proved nor disproved within the system. Syādvāda system allows such a situation in the karma system where assertorial and non-assertorial phenomena occur in nature. For example, a free soul or a free particle could travel a distance of fourteen rājus within an indivisible instant, implying its existence in a stretch of fourteen rājus within the indivisible instant—a paradoxical situation.¹

In addition to the above, Mahalanobis found in Syādvāda a close relevance to the concepts of probability, and the phrases used in Syādvāda to have a special significance in relation to the logic of statistical inference. 'Syāt' means relative, 'Vāda' means assertion. The seven predicates may be described as follows : 1. Relatively, it is ; 2. Relatively, it is not ; 3. Relatively, it is and it is not ; 4. Relatively, it is non-assertorial ; 5. Relatively, it is and yet is non-assertorial ; 6. Relatively it is and it is not as well as it is non-assertorial. The above form the dialectic of seven-fold predication, save that the word 'is' above may be replaced by 'is existent'. The word 'non-assertorial' has been used by other authors as indeterminate, indescribable, inexpressible and indefinite. The situation is comparable also to the propositional and non-propositional statements of Russell.

The above seven universes are necessary and sufficient to exhaust the possibilities of all knowledge in forms of norms of measures (pramāṇa) and schema (naya) and many-ended-ness (anekānta) of a variable object.² According to Mahalanobis, the fourth category, being a synthesis of three basic modes, the third denoting inexpressibility, indefiniteness or indeterminateness, supplies the logical foundations of the modern concept of probability. But the fact, that the positivity of the statement leads to statistics and not to probability, has urged many scholars to deny the inclusion of the probabilistic situation asserted by Mahalanobis.

The methodology of the Syādvāda system seems to have motivated the trend of symbolization of the relational semantic material of Karma theory, and after Virasena, imperfect attempts may be traced in the later commentaries.³

The system theoretic approach demands causality in practical schema, whereas the determinist schema in Jainology may be put up in words of Satkari Mookerjee, and may be said to have an important bearing on modern scientific attitude, "...neither synchronism nor succession is believed by the Jaina to be essential characteristic of causal relation. Causality is a relation of determination. The effect is that whose coming into being is necessarily determined by the being of another. The determinant is called the cause and the determinatum is called the effect. The determinant may be synchronous with the determined or may be separated by an interval..." He further states, "What is the organ of the knowledge of

1. (a) Nyāyavārtā of Siddhasena Divākara (c. 480-550 A. D.)
 (b) Āpta Mīmāṃsā of Samantabhadra (c. 600 A. D.).
 (c) Syādvāda Mañjarī of Mallisena (1292 A. D.).
 (d) For a comprehensive bibliography, cf. Jaina, H. L., Bhāratiya Samskr̥ti men Jaina Dharma Kā Yogadāna, Bhopal, 1962.
2. Cf. 12 (c), and 27. *op cit*
3. Mookerjee, S., The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, Calcutta, 1944, p. 190.

causality? The Jaina answers that it is the perception of the concomitance in agreement and difference . . . The Jaina takes the observance of concomitance in agreement and in difference to be one observation. . . . The Jaina posits a twofold cause for the perception of universal relation—an internal and an external condition . . .¹ Samantabhadra asserts, “Yadvastu bāhyam gunadoṣa sūte nimitta mabhyantaramūla hetuḥ, adhyātmavṛttasya tadangabhūta—mabhyantaram kevalamāpyalam te”² The absolute time scale in Jainology is governed by the concept of the indivisible instant interval postulate, and it seems to have caused the above understanding of reality, plurality, and multiforms as well as infinitely diversified aspects of the universal omniscience which comprises of many comparable infinities of Karmic and other structural and functional equations of natural phenomena in individual and statistical details, of the unified system theory of bios and matter as well as of other fluents.

Mahalanobis commented upon the probability implication of the Syādvāda system through the example of a coin, whereas the indeterminate type of implication of the system has been put forth by Haldane in the quantitative aspect of the indeterminate solutions of equations under enquiry. He says that solutions like square root of minus one are non-assertorial so far as imaginary numbers are not taken into being (as was asserted by Mahāvīracārya in the ninth century). This aspect leads to the many truth values logical system of the Syādvāda, which is without uncertainty. Existence without assertion are found in many mathematical situations, as existence of curves without tangents, or tangent to a circle from a point within a circle, or else expressibility of square root of two through decimals, or else also the existence of the principle of generation of infinite limit numbers postulated by Cantor. In technology as well, situations arise where circuits for the intermediary of yes and no contacts are indispensable for go ahead matters, and they are dealt with without assertorial commands, automatically. It thus seems that there are biological as well as material situations and events which go on automatically without assertorial cognizance, without being interrupted by silence, and it may be said that the bios-technology of the future will have to take into account such eventual contacts for reproducing types of machines having ingenious feed-back generators as well as annihilators.

6. CONCLUDING REMARKS

Indeterminacy and uncertainty are two different aspects, and the former does not ensure the certainty of knowledge, although one may not be aware of that universe of its measure. The motive of the Jaina School, thus had an ulterior aspect, for a philosophical attitude with mathematical determinacy of an Einsteinian approach.

The knowledge of the subsets of indivisible-corresponding-sections of all knowledge (Omniscience or Kevala Jñāna), must have had a great bearing on the mathematico-philosophic pursuits of the School, and the challenge of several types of indeterminacy, paradoxes, contradictions, antinomies and fallacies might have been boldly faced in that ancient era of scientific awakening, in India. The Greeks, as it appears in history, paced back, and it was due to the unparalleled attempts and invincible struggle of George Cantor that he could introduce the theory of sets in spite of great opposition and introduction of several antinomies and paradoxes etc.

The study into the foundation of Jaina mathematical philosophy, thus requires a revision of its symbolic material through a team of interdisciplinary scholars for the fact that the progress into the deeper investigations has suffered in the absence.

1. *ibid.*, p. 190.

2. Vṛhadsavayambhūstotra of Samantabhadra, v. 59.

जिनभद्रगणि के एक गणितीय सूत्र का रहस्य

डॉ० राधाचरण गुप्त

जी जिनभद्र गणि समाख्यण जैनियों के सबसे पुनः-प्रधान कहे गये हैं। इनका समय ईसवी सन् 600 के आसपास था। बलभी नरेश मौर्य के अधीन रहकर उन्होंने सन् 531 (अर्थात् 609 ई०) में आनन्दकपूर के सामयिकाध्ययन सङ्घ पर अपने विज्ञानाध्यक्ष भाष्य की रचना की थी जिसमें लगभग 3600 प्राकृत गाथाएँ हैं। विज्ञानाध्यक्ष भाष्य पर कोट्याचार्य ने एक टीका लिखी है। इसके अतिरिक्त जिनभद्रजी को अनेक अन्य ग्रन्थों व टीकाओं का भी रचयिता माना गया है जिनमें निम्नलिखित शामिल हैं—

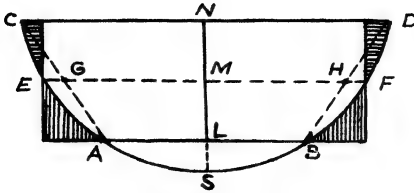
1. ओन्नसमास या बृहत्सोन्नसमास।
2. बृहत्संज्ञहनी।
3. कीलकण्य।
4. श्रवणसालक।
5. निक्षीपभाष्य।
6. प्रज्ञापनासूत्र की टीका।
7. सटीरपाद की टीका।

यहाँ हम जिनभद्र के केवल बृहत्सोन्नसमास की चर्चा करेंगे, जोकि 637 गाथानों में है। इसपर निम्नलिखित विद्वानों ने टीकाएँ लिखी हैं—

1. हरिभद्र (लगभग 1128 ई०)
2. देवमुपल सूरि के सिध्य सिद्धसूरि (लग० 1135 ई०)
3. मलयगिरि (लग० 1150 ई०)।
4. विजयसिंह (लग० 1158 ई०)।
5. देवभद्र (लग० 1176 ई०)?
6. जितेश्वर के सिध्य आनन्दसूरि (लग० 1225 ई०)
7. पद्मप्रभ के सिध्य देवानन्द (लग० 1398 ई०) ?
8. पद्मानन्द सूरि (?)

इनके अतिरिक्त कुछ अज्ञात लेखकों की टीकाओं का भी वर्णन मिलता है जैसे लघुवृत्ति तथा बालसोत्र (श्रीभीन रावस्थानी में)। इन सब में से केवल मलयगिरि की टीका के साथ जिनभद्र का ओन्नसमास भावनगर से संवत् 1977 (अर्थात् सन् 1920-21 ई०) में जैन धर्म प्रसारक समा द्वारा प्रकाशित हुआ है।

इस लेख में हम जिनभद्रगणि के केवल उस एक गणितीय सूत्र का विवेचन करेंगे, जिसको उन्होंने अपने बृहत्सोन्नसमास (अ० 1, गाथा 122) में उद्धृत किया है। यह सूत्र उन्होंने एक वृत्त में दो समानान्तर जीवाओं (chords) के बीच के वृत्तीय सङ्घ (अर्धवृत्त से कम) का क्षेत्रफल निकालने के लिए दिया है। उसका उपयोग अन्तर्द्वीप के विभिन्न क्षेत्रों (भारतवर्ष से शेरपात वर्ष तक के क्षेत्रों (Areas) को प्राप्त करने में किया जा सकता है।



चित्र (figure) में मान लो कि
छोटी जीवा $AB = a$,
समानान्तर बड़ी जीवा $CD = b$,
तथा जीवाओं के बीच की दूरी $LN = h$.
जिनमझ द्वारा कथित नियम के अनुसार हमें निम्न गणितीय सूत्र प्राप्त होता है—
द्वितीयकण ABFDCEA का क्षेत्रफल

$$K = \left[\sqrt{\frac{1}{2}(a^2 + b^2)} \right] \times h \dots (1)$$

सूत्र (1) अपने ढंग का झूठा है जोकि अन्यत्र देखने में नहीं आया। विद्वानों को अभी तक उसकी उपयोगिता कठिन प्रतीत होती रही है। लेकिन हम यहाँ उसकी एक तरल उपयोगिता देते जो इस प्रकार है—

हम जानते हैं कि उपर्युक्त द्वितीय कण के अन्तर्निहित समलम्ब चतुर्भुज (trapezium) ABHDCG का सही क्षेत्रफल होगा—

$$T = \frac{1}{2}(a+b)h \dots (2)$$

यद्यपि जिनमझ ने द्वितीय कण के सम्बन्ध में सूत्र (2) का भी उल्लेख किया है (बृहत्सौत्रभाष्य, अ० 1, पा० 64), किन्तु उसका उपयोग नहीं किया, क्योंकि वे जानते थे कि सूत्र (2) का उपयोग करने पर हमें द्वितीयकण के वास्तविक क्षेत्रफल से कहीं न्यून फल मिलेगा। अतः वे एक ऐसे सूत्र की खोज में थे जो सूत्र (2) में अधिक फल दे। और सूत्र (1) ऐसा ही है क्योंकि—

$$\left(\frac{a+b}{2} \right)^2 = \frac{1}{2}(a^2 + b^2) - \left(\frac{a-b}{2} \right)^2$$

अर्थात्

$$(GH)^2 = \frac{1}{2}(a^2 + b^2) - \left(\frac{a-b}{2} \right)^2 \dots (3)$$

लेकिन प्रश्न यह उठा होगा कि क्या सूत्र (1) वास्तविक क्षेत्रफल से भी अधिक फल नहीं देता? इसका विवेचन इस प्रकार है।

किसी भी वृत्त में उसकी एक जीवा (chord, c) तथा उसके बाण (height of the segment, g) में यह प्राचीन सूत्र सर्वविदित था —

$$4g(2R-g) = c^2 \dots (4)$$

यहाँ R वृत्त की किर्या (radius) का मान है। यह सूत्र (4) जिनमझ को भी ज्ञात था (बृहत्सौत्रभाष्य, अ० 1, पा० 64)

जैन प्राच्य विद्वान्

36)। इसी सूत्र (4) का उपयोग करके उपर्युक्त दो जीवाओं (AB तथा CD) के ठीक बीचोंबीच की जीवा EF (जोकि मध्यमस्तर LN के मध्यबिन्दु M से होकर जायगी) की लम्बाई सरलता से प्राप्त की जा सकती है। हम पायेंगे कि

$$(EF)^2 = \frac{1}{2} (a^2 + b^2) + h^2 \dots (5)$$

अब चित्र में देखा स्पष्ट पता चलता है कि वास्तव क्षेत्रफल निकालने के लिए यदि हम सही औसत लम्बाई (effective average length) की जगह जीवा GH लेते हैं तो फल वास्तविक फल से न्यून आयेगा, और यदि जीवा EF लेते हैं तो फल अधिक आयेगा। अतः GH और EF की लम्बाइयों के बीच का मान (intermediate value) लेना उचित होगा। सूत्र (3) और (5) को ध्यान से देखने पर एक ऐसा ही मान होगा —

$$\sqrt{\frac{1}{2} (a^2 + b^2)}$$

जिसको चौड़ाई या औसत h से गुणा करने पर त्रिजभज का क्षेत्र (1) प्राप्त हो जाता है और माथ में उनकी गणितीय प्रतिष्ठा का परिचय भी।

करणानुयोग के विषयो यथा लोक-अलोक के विभाग, युगो के परिवर्तन तथा चारो गतिशा के विवेचन में जैनाचार्यों ने गणित का विशेषरूप से प्रयोग किया है। धर्मग्रन्थ धवला, त्रिनीयपण्णित, राजधानिक एवं बिलोक्तसार इत्यादि में कितनी ऊंची श्रेणा का गणित प्रयुक्त हुआ है, इसका सक्षिप्त जानकारी श्रुतदेवना भगवत भूतबलि (६० 66-156) द्वारा प्रणीत धवला में सम्मा की उपक्षा इव्य-प्रमाण-निर्देश के एक उदाहरण में ही सहज रूप में मिल जाती है -

(ध ५/प्र./२२)

| | | | |
|-----------------|------------------|---------------|-------------------------------|
| १. एक | १ | १६ निम्बबुद्ध | $(१०,०००,०००)^१$ |
| २. दस | १० | १७ अहह | $(१०,०००,०००)^{१०}$ |
| ३. शत | १०० | १८ अबब | $(१०,०००,०००)^{१००}$ |
| ४. सहस्र | १००० | १९ अट्ट | $(१०,०००,०००)^{१०००}$ |
| ५. दस सहस्र | १०,००० | २० सौगन्धिया | $(१०,०००,०००)^{१००००}$ |
| ६. शत सहस्र | १००,००० | २१ उपपल | $(१०,०००,०००)^{१०००००}$ |
| ७. दसशत सहस्र | १,०००,००० | २२ कुमुद | $(१०,०००,०००)^{१,००,००,०००}$ |
| ८. कोटि | १०,०००,००० | २३ एण्डरंग | $(१०,०००,०००)^{१०,००,००,०००}$ |
| ९. पकोटि | $(१०,०००,०००)^२$ | २४ पद्म | $(१०,०००,०००)^{१०,००,००,०००}$ |
| १०. बोटिपकोटि | $(१०,०००,०००)^३$ | २५ कषात | $(१०,०००,०००)^{१०,००,००,०००}$ |
| ११. नहुत | $(१०,०००,०००)^४$ | २६ महाकषात | $(१०,०००,०००)^{१०,००,००,०००}$ |
| १२. निम्नहुत | $(१०,०००,०००)^५$ | २७ असंख्य | $(१०,०००,०००)^{१०,००,००,०००}$ |
| १३. अक्षोभिर्ना | $(१०,०००,०००)^६$ | २८ पण्डू | $= (२५६)^१ = ६५५३६$ |
| १४. बिन्दु | $(१०,०००,०००)^७$ | २९ बादाल | $= पण्डू^१$ |
| १५. अम्बुद | $(१०,०००,०००)^८$ | ३०. एकट्ठी | $= बादाल^१$ |

(श्री विवेक वर्मा-रचित जैनसिद्धांत-कोष, भाग २, पृ. २१४ के आधार से)

REFERENCES (संदर्भ-ग्रन्थ)

1. *Jinratrakos* (जिनरत्रकोसः) Vol. I, by H. D. Veankar B O R I, Poona, 1944
2. *New Catalogus Catalogorum*, Vols. 5 and 7 University of Madras, 1969, 1973,
3. *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*, Series A, Vol. 3, by D. Pingree, Philadelphia, 1976.
4. "Hindu Geometry" by B. Datta and A. N. Singh (revised by K. S. Shukla), *Indian J. Hist. Science*. Vol. 15 (1980), pp. 161-162.

Contribution of Mahaviracharya in the development of theory of Series

Dr. R. S. LAL

In the present paper, an attempt has been made to summarize some of the salient features of the work of the great ancient Indian Mathematician Mahaviracharya (850 A.D.) on the development of theory of series as evinced from his renowned mathematical text Ganita Sarasangraha. No doubt his predecessors Aryabhata I (476 A.D.) and Brahmagupta (599 A.D.) had their contributions to the subject, yet Mahaviracharya can be named as the first amongst them who put the subject elaborately using lucid methods and charming language.

The text GSS consists of nine chapters but it is only chapters II, III and VI which contain the sutras regarding series. In chapters II the A.P. and G.P. are given in detail. For example, the following sutra gives the sum of the A.P. whose first term, common difference and number of terms are known.¹

रूपेणो नो गच्छो दन्वोक्त प्रवचनादिनो मित्र ।
प्रभवेण पदाम्बुधेन सङ्गुलितं भवति सर्वेषाम् ॥

Algebraically if a =first term, d =common difference and n =number of terms and s =the sum of the series then

$$s = \frac{n}{2} [(n-1)d + 2a]$$

The above formula has been given in three ways^{2,11,14} In the following sutra the method is given to find out the number of terms of the series if the first term, common difference and the sum of the series be known.⁵

अष्टोत्तरगुणराशेद्विगुणाद्व्युत्तरविशेषकमिदं नान् ।
मूलं च व्ययुतमविनमाद्वृत्तं व्यहृतं गच्छ ॥

Symbolically, if a =first term, d =common difference, S =sum of the series and n =number of terms then

$$n = \frac{\sqrt{(2a-d)^2 + 8dS} - 2a + d}{2d}$$

Note —For references See Ganita Sarasangraha by Sh. L. C. Jain

| | Ch. | p | Sloka |
|--------|-----|----|-------|
| 1. GSS | 2 | 20 | 61 |
| 2. GSS | 2 | 20 | 62 |
| 3. GSS | 2 | 21 | 63 |
| 4. GSS | 2 | 21 | 64 |
| 5. GSS | 2 | 22 | 69 |

Apart from the above formula, methods are given ¹, ², ³, ⁴ to find the common difference and the first term if the remaining term are known. Quite a good number of examples ⁵, ⁶ are also given whose solution by the above formula can easily be done. Three rules giving stanzas for splitting up (into the component elements) such as sum of the series (in A. P.) as is combined with the first term (मिषदधन or with the common difference (उत्तर मिषदधन) or with the number of terms (अदिधन) or with all these (सर्वमिषदधन) are given below :—

उत्तरमिषदेन रहित गच्छेत्तैकेन संयुतेन हृतम् ।
मिषदधनं प्रथमं स्यादिति गणकसिरोमणे विद्धि ॥

“O crest jewel of calculators, understand that misradhana diminished by the Uttardhana and (then) divided by the number of terms increased by one, gives rise to the first term.”⁷

Symbolically, if S= sum, a=first term, d=C. D. and n=number of terms then

$$a = \frac{S' - \frac{n(n-1)}{2}d}{n+1} \quad \text{where } S' = S + a$$

Now in the second stanza

आदिषन्तोऽन मिष रूपोनपदार्धयुगितगच्छेत् ।
सैकेन हृतं प्रचयो गच्छविधामात्पद मुने सैके ॥

“The misradhana diminished by the Adidhana, and then divided by the (quantity obtained by the addition of one to the (product of the) number of terms multiplied by the half of the number of terms lessened by one (gives rise to the common difference). (In splitting of the number of terms from the misradhana) the (required) number of terms (is obtained) in accordance with the rule for obtaining the number of terms, provided that the first term is taken to be increased by one (so as to cause a corresponding increase in all the terms)”.⁸

Algebraically if S'=S+d=Uttardhana and na=adidhana then

$$d = \frac{S' - na}{\frac{n(n-1)}{2} + 1}$$

| | | | | |
|----|-----|---|----|----|
| 1. | GSS | 2 | 23 | 73 |
| 2. | GSS | 2 | 23 | 74 |
| 3. | GSS | 2 | 23 | 75 |
| 4. | GSS | 2 | 24 | 76 |
| 5. | GSS | 2 | 23 | 71 |
| 6. | GSS | 2 | 24 | 77 |
| 7. | GSS | 2 | 24 | 80 |
| 8. | GSS | 2 | 25 | 81 |

And in the third stanza

मिश्राधनोत्पत्तिं युक्तगच्छी प्रथममिषमिषमन्वः ।
यो राशिः स नवः स्वात्परमिषं सर्वसंयोगे ॥

"The misradhan is diminished by the first term and the number of terms, both (of these) being optionally chosen ; (then) that quantity, which is obtained (from this difference) by applying the rule for (splitting up) the Uttarmisradhana happens to be the common difference (required here). This is the method of work in (splitting up) the all combined (misradhana)"¹.

Symbolically, if $S = S + n$

$$S = a + (a + d) + (a + 2d) + \dots \text{to } n \text{ terms.}$$

$$\text{then } \bar{S} = (a + 1) + (a + 1 + d) + (a + 1 + 2d) + \dots \text{to } n \text{ terms}$$

$$= \frac{n}{2} [2(a + 1) + (n - 1)d]$$

which is a quadratic equation and hence n can be found. Now according to the above rule, a and n can be chosen in any way. This method is the same as the previous one.

Example² :

द्विचिकपंचवसाया अत्वारिवाग्युक्तादिमिश्रधनम् ।
तत्र प्रथमं प्रथमं गच्छं सर्वं च ये ब्रूहि ॥

Forty, exceeded by 2, 3, 5 and 10, represents (in order) the adimisradhana and the other (misradhanas). Tell me what (respectively) in these cases happens to be the first term, the common difference, the number of terms and all (these three)."

This means

- (i) find a when $S' = 42$, $d = 3$, $n = 5$.
- (ii) find d when $S' = 43$, $a = 2$, $n = 5$.
- (iii) find n when $\bar{S} = 45$, $a = 2$, $d = 3$, and
- (iv) find a , d , n when $S = 50$.

From the formulae given above the results can be obtained easily. In the following sutra the rule is given for finding, in relation to two (series), the number of terms wherein are optionally chosen their mutually interchanged first terms and common difference as also their sums which may be equal or (one of which may be) twice, thrice, half or one-third or any such (multiple or fraction of the other) :³

श्लोकान्महो गच्छः श्वेष्टानो द्विगुणितान्यपदहीनः ।
मुखमात्मोत्तम्यकृतिद्विकेष्टपदवातवजिता प्रथमः ॥

| | | | |
|--------|---|----|----|
| 1. GSS | 2 | 25 | 82 |
| 2. GSS | 2 | 25 | 83 |
| 3. GSS | 2 | 26 | 86 |

"The number of terms (in one series), multiplied by itself as lessened by one and then multiplied by the chosen ratio between the sums of the two series, and then diminished by twice the number of terms in the other series gives (rise to the interchangeable) first term of one (of the series). The square of the (number of terms in the) other (series) diminished (again) by the product of two (times the) chosen (ratio) and the number of terms (in the first series) gives (rise to the interchangeable common difference (of that series))."

Symbolically if S, S_1 be the sums, a, a_1 the first terms and d, d_1 the common differences of the two given series then $a_1 = \frac{S_1}{S}a$ and $d_1 = \frac{S_1}{S}d$. Now if $\frac{S_1}{S} = r$ and n, n_1 be the respective number of terms in the two series, then according to the above formula

$$a = n(n-1) \times r - 2n_1$$

and

$$d = (n_1)^2 - n_1 - 2rn$$

Example:

एकद्वयसंख्यसोर्व्यस्तप्रसङ्गोत्तरे समानवत्तम् ।

द्विविधानादिचनं वा ब्रूहि त्वं गणकं विगणय्य ॥

"In relation to two men (whose wealth is measured) respectively by the sums of two series in A.P. having 5 and 8 for the number of terms, the first term and the common difference and both these series be interchangeable (in relation to each other), the sums (of the series) being equal or the sum (of one of them) being twice, thrice, or any such (multiple of that of the other), 'O arithmetician, give out the (value of these) sums and the interchangeable first term and common difference after calculating (them all) well.'"

Solution : If $S = S_1$ then $r=1$

so in the above case where $n=5$ and $n_1=8$ we have

$$\begin{aligned} a &= n(n-1) \times 1 - 2n_1 \\ &= 5(5-1) \times 1 - 2 \times 8 = 20 - 16 = 4 \end{aligned}$$

and

$$\begin{aligned} d &= (n_1)^2 - n_1 - 2rn \\ &= (8)^2 - 8 - 2 \times 1 \times 5 = 64 - 8 - 10 = 46 \end{aligned}$$

Then

$$S = \frac{5}{2} (2 \times 4 + (5-1) \times 46) = 5(4+92) = 480$$

and

$$S_1 = \frac{8}{2} (2 \times 46 + (8-1) \times 4) = 4(9+28) = 480$$

which proves that

$$r = \frac{S_1}{S} = 1$$

1. GSS 2 27 87

Partial Sums

The sum of any part of a series is known as the partial sum of the series. In the following verse, the method is given for finding the partial sum of a given series :¹

सपेष्ट स्वेष्टयपि व्येकं दक्षितं वयाहृतं समुत्तम् ।
मेष्टयच्छेषमितं व्युत्कषितं स्वेष्टवितं च ॥

“(Take) the chosen off number of terms as combined with the total number of terms (in the series) and (take) also your own chosen off number of terms (simply) diminish (each of) these (resulting products) and these (resulting quantities) when multiplied by the remaining number of terms (respectively), give rise to the sum of the remainder series and to the sum of the chosen off part of the series (in order) ”

Symbolically, $Vyutkalita = S,$

$$= \left[\frac{n+p-1}{2} d + a \right] (n-p)$$

and the sum of the chosen part = $S,$

$$= \left[\frac{p-1}{2} d + a \right] p.$$

where p is the number of terms of the chosen part of the series. Another form of the same formula is given in a different verse.²

In the following sutra is given the rule for finding the sum of a series in arithmetic progression in which the common difference is either positive or negative .³

व्येकार्धपदोनाधिकवयसातोर्नान्तः पुनः प्रभवः ।
गच्छामस्तो होनाधिकवयसमुदायसकलितम् ॥

“The first term is either decreased or increased by the product of the negative or the positive common difference and the quantity obtained by halving the number of terms in the series as diminished by one. (Then), this is (further) multiplied by the number of terms of the series and (thus), the sum of series of terms in arithmetical progression with positive or negative common difference is obtained.”

$$\text{Symbolically, } S = \left(\pm \frac{n-1}{2} d + a \right) n$$

where a , d , n and S have their usual meanings.

Example⁴ :

बसुवत्तरस्य चादिर्हीनचयस्त्रीणि पञ्च गच्छन् किम् ।
द्वावादिद्विचयः सट् पदमष्टौ जन सवेद्यम् ॥

| | | | | |
|----|-----|---|-----|-----|
| 1. | GSS | 2 | 32 | 106 |
| 2. | GSS | 2 | 33 | 107 |
| 3. | GSS | 6 | 165 | 290 |
| 4. | GSS | 6 | 165 | 291 |

The first term is 14, the negative common difference is 3 and the number of terms is 5 ; the first term is 2 ; the positive common difference is 6 and the number of terms is 8. What is the sum of the series in (each of) these cases ?

Solution : (i) $a=14, d=-3, n=5$.

$$\therefore S_5 = 5 \left[\frac{5-1}{2} \times (-3) + 14 \right] = 5 (-6 + 14) = 5 \times 8 = 40$$

(ii) $a = 2, d = 6, n = 8$

$$\therefore S_8 = 8 \left[\frac{8-1}{2} \times (6) + 2 \right] = 8 (21 + 2) = 8 \times 23 = 184$$

In the following sutra the rule is given for finding the time of arrival of two persons at a common terminus when one, who is moving (with successive velocities representable) in arithmetical progression and another moving with steady unchanging velocity, may meet together again (after starting at the same instant of time) :¹

ध्रुवगतिरादिबिहीनश्चयद्वयमवतः सरूपकः कालः ।

द्विगुणो न्यार्यस्तद्गतियोगद्वयो योगकालः स्यात् ॥

"The unchanging velocity is diminished by the first term (of the velocities in series in A. P.) and is (then) divided by the half of the common difference. On adding one (to the resulting quantity), the required time (of meeting) is arrived at. (Where two persons travel in opposite directions, each with a definite velocity) twice (the average distance to be covered by either of them) is the (whole) way (to be travelled).

This when divided by the sum of their velocities gives rise to the time of (their) meeting."

Symbolically, if V = the unchanging velocity

a = first term of changing vel.

d = common difference

t = time taken.

$$\text{then } t = (V-a) \div \frac{d}{2} + 1.$$

Example² :

कश्चिन्नरः प्रयाति त्रिभिः राशे उत्तरैस्तथाष्टाभिः ।

नियतगतिरेकचित्तराशयो कः प्राप्तकालः स्यात् ॥

"A certain person goes with velocity 3 in the beginning increased (regularly) by 8 as the (successive) C. D. The steady unchanging velocity (of another person) is 21. What may be the time of their meeting (again if they start from the same place, at the same time, and move in the same direction)?"

| | | | |
|--------|---|-----|-----|
| 1. GSS | 6 | 173 | 319 |
| 2. GSS | 6 | 174 | 320 |

Solution : $V = 21$, $a = 3$, $d = 8$

$$\begin{aligned}\text{then } t &= (V-a) \div \frac{d}{2} + 1 \\ &= (21-3) \div \frac{8}{2} + 1 \\ &= 18 \div 4 + 1 = \frac{11}{2}.\end{aligned}$$

In the following stanza the rule is given for arriving at the time and distance of meeting together (when two persons start from the same place, at the same time and travel) with (varying) velocities in A. P.³

उभयोरारभो शेषश्चयशेषहृत्तोद्विसङ्गुणः सैकः ।
युगपत्प्रयाणयो स्थान्मार्गे तु लग्नममः कालः ॥

“The difference between the first two terms divided by the difference between the two common differences when multiplied by *two* and increased by *one*, gives rise to the time of coming together on the way by the two persons travelling, simultaneously (with two series of velocities varying in A. P.)”

Symbolically, if a, a_1 be the velocities in beginning and d, d_1 be their respective common differences then the time of meeting is given by

$$t = \frac{a_1 - a}{d_1 - d} \times 2 + 1$$

The same formula has been given in another stanza⁴ too.

Example³ :

पंचाशद्व्योत्तरत प्रथमो नाथ द्वितीयवरः ।
अदि पञ्चवज्रनव प्रथमो ह्योष्टोष्ट योगकालः कः ॥

“The first man travels with velocity beginning with 5, and increased (successively) by 8 as the common difference. In the case of the second person, the starting velocity is 45, and the common difference is *minus* 8. What is the time of meeting ?”

$$\text{Solution : } t = \frac{5-45}{8-(-8)} \times 2 + 1 = 5 + 1 = 6.$$

In the following sutra the rule is given for arriving at the number of bricks to be found in structures made up of layers (of bricks one over the other).⁴

तरवर्गो कपोलस्त्रिभिर्द्विभक्तस्तरेण संपुणितः ।
तरसंस्कृति स्वेष्टप्रताविते मिश्रतः सारम् ॥

| | | | |
|--------|---|-----|------|
| 1. GSS | 6 | 174 | 322½ |
| 2. GSS | 6 | 175 | 324½ |
| 3. GSS | 6 | 175 | 325½ |
| 4. GSS | 6 | 176 | 330½ |

"The square of the number of layers is diminished by one, divided by three, and (then) multiplied by the number of layers. On adding (to quantity so obtained) the product, obtained by multiplying the arbitrarily chosen number (representing) the bricks in (the topmost layer) by the sum of the (natural numbers beginning with one and going upto the given) number of layers, the required answer is obtained".

Symbolically, if n be the number of layers, and a number arbitrarily chosen representing the bricks in the topmost layer, then

$$\text{Total number of bricks} = \frac{n^2-1}{3} \times n + a \times \frac{n(n+1)}{2}$$

Example¹ :

पञ्चतरेनाप्यव्यवधिता गणितविन्मित्रे ।
समस्तुरक्षर्थे दी कतीष्टकाः स्युर्ममावस्य ॥

"There is constructed an equilateral quadrilateral structure consisting of 5 layers. The topmost layer is made up of one brick. O' you, who know the calculation tell me how many bricks there are (in all)".

Solution : $n = 5, a = 1.$

$$\begin{aligned} \text{So total number of bricks} &= \frac{5^2-1}{3} \times 5 + 1 \times \frac{5(5+1)}{2} \\ &= \frac{25-1}{3} \times 5 + \frac{5 \times 6}{2} \\ &= 40 + 15 \\ &= 55 \text{ bricks.} \end{aligned}$$

Now we shall consider the work of Mahavira on Geometrical progressions. In the following sutra is given the rule for finding gunadhana (गुणधन) and the sum of a G. P. if the first term, common ratio and the number of terms of the series are known :²

पञ्चितपुणहतिपुणितप्रभव स्वाद्युणधनं तदाद्युत्तम् ।
एकोनपुणविभक्तं पुणसङ्कलितं विजानीयात् ॥

The product of the first term with the common ratio multiplied to itself as many times as the number of terms gives the gunadhana. It be known that the gunadhana lessened by the first term and divided by one less than the number of terms gives the gunasankalita.

Symbolically, if n = the number of terms

a = first term

and r = common ratio then

$$\text{gunadhana} = ar^n = (n+1)^{\text{th}} \text{ term}$$

$$\text{and gunasankalita (sum of the series)} = S = \frac{ar^n - a}{r-1}$$

| | | | |
|--------|---|-----|------|
| 1. GSS | 6 | 177 | 331½ |
| 2. GSS | 2 | 28 | 93 |

In the following sutra another rule is given to find out the sum of a series in G. P.¹

समस्तविषमस्वरूपो गुणवृत्तितो वर्गमाहितो गण्डः ।

रूपानः प्रमवृत्तौ व्येकोत्तरमाश्रितः सारम् ॥

"The number of terms in the series is caused to be marked (in a separate column) by zero and by one (respectively) corresponding to the even (value) which is halved and to the uneven (value from which one is subtracted till by continuing these processes zero is ultimately reached), then this (representative series made up of zero and one is used in order from the last one there in, so that this one multiplied by the common ratio is again) multiplied by the common ratio (wherever one happens to be the denoting item) and multiplied so as to obtain the square (wherever zero happens to be the denoting item). When (the result of) this (operation) is diminished by one and (is then) multiplied by the first term, and (is then) divided by the common ratio lessened by one it becomes the sum (of the series)."

Example² :

स्वर्गद्वयं गृहीत्वा त्रिगुणचन प्रतिपुरं समाजयति ।

य. पुरुषोऽष्टनगरीं तस्य कियद्विस्तारमाचक्षते ॥

"Having obtained 2 gold coins (in some city), a man goes on from city to city, earning (everywhere) three times (of what he earned immediately before). Say how much he will make in the eighth city."

Solution : Here $n = 7$, $r = 3$, $a = 2$

7 = an odd number, hence one is subtracted from it and also it is denoted by one.

7 - 1 = 6 = an even number, hence it is divided by 2 and 0 denotes it

$\frac{6}{2} = 3$ = an odd number, it is diminished by one and 1 denotes it

3 - 1 = 2 = an even number, it is divided by 2 and 0 denotes it

$\frac{2}{2} = 1$ = an odd number, it is diminished by one and 1 denotes it

1 - 1 = 0 =, where the operation ends.

Now the whole is put in the side column. Since in the column, 1 is in the last hence it is multiplied by the common ratio 3, then comes zero so 3 is squared and we get 3², then comes 1 above it so it is multiplied by 3 i.e. we get 3³, then comes zero above it so it is squared and we get 3⁴, then in the end there is one above it so it is multiplied by 3 and get 3⁷. So the guradhana = $ar^n = 2 \times 3^7 = 2 \times 2187 = 4374$ coins, will be the amount obtained by the man in eighth city.

| |
|---|
| 1 |
| 0 |
| 1 |
| 0 |
| 0 |
| 1 |

The rules for finding out the last term and the sum of series in G. P. have also been given in stanza³. There are other sutras in which rules have been given to find out the first term, common ratio and the number of terms of the series in G. P. ^{4, 5, 6, 7}.

| | | | | |
|----|-----|---|----|-----|
| 1. | GSS | 2 | 29 | 94 |
| 2. | GSS | 2 | 30 | 96 |
| 3. | GSS | 2 | 30 | 95 |
| 4. | GSS | 2 | 30 | 97 |
| 5. | GSS | 2 | 30 | 98 |
| 6. | GSS | 2 | 30 | 101 |
| 7. | GSS | 2 | 32 | 103 |

In the following sutras the rules have been given to find out the sum of a series in geometrical progression, wherein the terms are either increased or decreased (in a specified manner by a given known quantity).¹

यन्निमित्तरन्यादिहता विषयाधिकहीनसंयुता भवता ।
अकस्युत्पत्त्या कसरहिता हीनेऽधिके तु कस्युत्पत्ता ॥

Algebraically, if S = sum of the series, a = first term

n = number of terms, r = common ratio and

m = the quantity to be added or subtracted from each term of the series in G. P., and

S' = the sum of the series in G. P., then

S = sum of the resulting series

$$= \pm \frac{\left(\frac{S'}{a} - n\right) m}{r-1} + S'$$

Proof : Theorem : Let

$S = a + (ar \pm m) + [(ar \pm m)r \pm m] + \dots$ to n terms

and $S' = a + ar + ar^2 + ar^3 + \dots$ to n terms

Now

$$\begin{aligned} S &= [a + ar + ar^2 + ar^3 + \dots \text{ to } n \text{ terms}] \\ &\quad + m[(r + r^2 + \dots \text{ to } \overline{n-1} \text{ terms})] \\ &\quad + m[(r + r^2 + r^3 + \dots \text{ to } \overline{n-2} \text{ terms})] + \dots + m \\ &= a \frac{r^n - 1}{r - 1} + m \frac{r^{n-1} - 1}{r - 1} + m \frac{r^{n-2} - 1}{r - 1} + \dots + m \frac{r - 1}{r - 1} \\ &= S' + \frac{m}{r - 1} [(r^{n-1} - 1) + (r^{n-2} - 1) + (r^{n-3} - 1) + \dots + (r - 1)] \\ &= S' + \frac{m}{r - 1} [(r + r^2 + r^3 + \dots + r^{n-1}) - 1 \times (n - 1)] \\ &= S' + \frac{m}{r - 1} \left[r \cdot \frac{r^{n-1} - 1}{r - 1} - (n - 1) \right] \\ &= S' + \frac{m}{r - 1} \left[\frac{r^n - 1}{r - 1} - 1 - n + 1 \right] \\ &= S' + \frac{m}{r - 1} \left[\frac{S'}{a} - n \right] \end{aligned}$$

which can be generalised as $S = \pm \frac{\left(\frac{S'}{a} - n\right)m}{r-1} + S'$

Now we shall discuss the contribution of Mahavira in the development of the series which can be put in another category called miscellaneous series. This work no doubt, is quite voluminous and it can be said without any hesitation that no other Hindu mathematician contributed so much.

In the following stanza a rule is given for finding the sum of the squares of natural numbers.¹ He has not given any formula for the sum of natural numbers like others.

संकेष्टकृतिश्चिन्ना संकेष्टोनेष्टवसृषिता ।
कृतिचनचितिसंवातस्त्रिकमवतो बयंसंकसितम् ॥

Algebraically, if n = number of terms and

$$\sum n = \frac{n(n+1)}{2} = \text{sum of first } n \text{ natural nos.}$$

$\sum n^2$ = sum of the squares of n natural nos.

then

$$\begin{aligned} \frac{1}{3} \left[2(n+1)^2 - (n+1) \right] \frac{n}{2} &= \left[n^2 + n + \frac{n(n+1)}{2} \right] \frac{1}{3} = \sum n^2 \\ &= \frac{n \times (n+1) \times (2n+1)}{6} \end{aligned}$$

In the following sutra a rule is given for finding the sum of the squares of numbers which are in A. P. This is most general form of the rule which can be applied broadly.²

द्विगुणं कोनपदोत्तरकृतिरुत्तरपदाद्यमुल्लङ्घयन्तमुति ।
अ्येकपदध्ना मुल्लङ्घितसहिता परताश्चित्तेष्टकृतिचितिका ॥

Algebraically, if a = first term, d = common diff.

n = number of terms

and s = sum of the squares of the terms which are in A. P. then

$$S = \sum [a + (n-1)d]^2 = n \left[\left\{ \frac{(2n-1)d^2}{6} + ad \right\} (n-1) + a^2 \right]$$

which can easily be substantiated by taking LHS

$$\begin{aligned} \text{i.e. } \sum [a + (n-1)d]^2 &= \sum [(a-d)^2 + 2nd(a-d) + n^2 d^2] \\ &= n(a-d)^2 + 2d(a-d) \sum n + d^2 \sum n^2 \end{aligned}$$

$$\text{we know that } \sum n = \frac{n(n+1)}{2} \quad \text{and} \quad \sum n^2 = \frac{n(n+1)(2n+1)}{6}$$

Hence by substituting these values we get the result

| | | | |
|--------|---|-----|-----|
| 1. GSS | 6 | 167 | 296 |
| 2. GSS | 6 | 167 | 208 |

$$S = n \left[\left\{ \frac{(2n-1)d^2}{6} + ad \right\} (n-1) + a^2 \right]$$

which is in its most general form. Another method of the same formula is given in¹ of the text.

Now comes the rule for finding the sum of the cubes of first n natural numbers which has been given to be equal to square of the sum of first n natural numbers.²

गणितार्थवर्णराशीरूपाधिकगणितसङ्गणितः ।

वनसङ्कलितं प्रोक्तं गणितेऽस्मिन् गणिततत्त्वज्ञैः ॥

“The square of half of the number of terms is multiplied by the square of (the number of term increased by one) which gives rise to the sum of cubes of first n natural numbers as stated by mathematicians.”

$$\text{Algebraically, } \sum n^3 = \left\{ \frac{n(n+1)}{2} \right\}^2$$

In the following stanza he has given a rule for finding out the sum of the cubes of the terms which are in A. P. This formula is in its most general form.³

वित्याविहसिमुल्लभयशेषम्ना प्रचयनिष्पत्तिवर्गे ।

जाशी प्रचयादुते वित्या युक्ताधिकं तु वनचितिका ॥

Algebraically, if S = sum of terms in A. P.

a = first term, d = common difference

n = number of terms

S_n = sum of the given series then

$$S_n = \Sigma[a + (n-1)d]^n = S^2d \pm Sa(a-d)$$

$$\text{where } S = \frac{n}{2} [2a + (n-1)d]$$

or specifically (i) when $a > d$, $S_n = + Sa(a-d) + S^2d$

(ii) when $a < d$, $S_n = - Sa(a-d) + S^2d$

In the following stanza a rule has been given for finding out the sum of such a series whose each term is the sum of an A. P. of natural nos. having the number of terms equal to the term itself.⁴

द्विगुणैकोनपदोलरङ्कतिहतिरङ्गाङ्कता चयार्थयुता ।

आदिचय्याहृतियुक्ता व्येकपदलान्वितियुतेन ॥

सैकप्रमयेन युता षट्पदयुगितैव चित्तिचितिका ॥

| | | | | |
|----|-----|---|-----|----------|
| 1. | GSS | 6 | 168 | 299 |
| 2. | GSS | 6 | 168 | 301 |
| 3. | GS3 | 6 | 169 | 303 |
| 4. | GSS | 6 | 169 | 305-305½ |

Symbolically we can write, if $S_n = \frac{a(a+1)}{2}$, $S_{n+d} = \frac{(a+d)(a+d+1)}{2}$ etc ,

$$S = S_a + S_{a+d} + S_{a+2d} + \dots + S_{a+(n-1)d}$$

$$= \left[\left\{ \frac{(2n-1)d^2}{6} + \frac{d}{2} + ad \right\} \times (n-1) + a(a+1) \right] \times \frac{n}{2}$$

In the following stanza¹ a rule has been given for finding of the sum of the series which can be written symbolically in the form

$$1+(1+2)+(1+2+3)+\dots+(1+2+3+\dots+n), n^2, n^3 \text{ and } \Sigma n.$$

$$\text{i.e. } S = \Sigma n + \Sigma \frac{n(n+1)}{2} + n^2 + n^3 .$$

सैकपदार्थपदाहतिरपर्वेतिहता एदोनिता त्र्याप्ता ।

सैकपदञ्चा चित्तिचित्तिचित्तिक्वत्तिचनसंयुतिर्भवति ॥

Algebraically,

$$S = \frac{\frac{n(n+1) \times 7}{2} - n}{3} \times (n+1)$$

which can be proved easily by substituting values

$$\Sigma n = \frac{n(n+1)}{2} , \frac{1}{2} \Sigma (n^2+n) = \frac{1}{2} \Sigma n^2 + \frac{1}{2} \Sigma n$$

$$= \frac{n(n+1)(2n+1)}{12} + \frac{n(n+1)}{4} .$$

Lastly, in the following stanza a rule has been given for finding out a single formula for the sum of the four above mentioned series²

गच्छस्त्रिरूपसहितो गच्छच्चतुर्गणितोऽहो सैक ।

सपदपदकृतिविनिष्चो भवति हि सचातसकवितम् ॥

Symbolically, the above formula takes the form

$$\Sigma n^2 + \Sigma n^3 + \Sigma S_n + \Sigma n = \left[(n+3) \times \frac{n}{4} + 1 \right] (n^2+n)$$

| | | | | |
|----|-----|---|-----|------|
| 1. | GSS | 6 | 170 | 307½ |
| 2. | GSS | 6 | 171 | 309½ |

where $S_n = S_1 + S_2 + S_3 + S_4 + \dots + S_n$

and $S_n = \frac{n(n+1)}{2} = En$

i.e. $\Sigma S_n = \Sigma En = \left[\left\{ \frac{(2n-1)}{6} + \frac{1}{2} + 1 \right\} (n-1) + 1(1+1) \right] \frac{n}{2}$

Since $a = d = 1$ in the formula $\frac{n}{2} \left[\left\{ \frac{(2n-1)d^2}{6} + \frac{d}{2} + ad \right\} (n-1) + a(a+1) \right]$

Example¹ :

सप्तकृते. षट्षष्ट्यास्त्रयोदशानां चतुर्दशानां च ।

पञ्चाशद्विंशतीनां किं स्यात् सप्तानसकलितम् ॥

“What would be the (required) collective sum in relation to the (various) series represented by (each of) 49, 66, 13, 14 and 25 ?”

Solution :

The above given values are the number of terms in the five series. Hence for the first series in which $n = 49$.

$$\begin{aligned} \text{Required sum} &= \left(\frac{(n+3)n}{4} + 1 \right) (n^3 + n) \\ &= \left(\frac{(49+3) \times 49}{4} + 1 \right) (49^3 + 49) \\ &= \left(\frac{52 \times 49}{4} + 1 \right) \times 49 (49 + 1) \\ &= [13 \times 49 + 1] \times 49 \times 50 \\ &= [637 + 1] \times 2450 \\ &= 638 \times 2450 \\ &= 1563100. \end{aligned}$$

महावीराचार्य कृत 'गणितसार-संग्रह'

—डॉ० अलेक्जेंडर वोलोदारस्की

मध्यकालीन भारतीय गणित के विकास में महावीराचार्य कृत 'गणितसारसंग्रह' का विशिष्ट स्थान है जिसकी ओर विज्ञान के इतिहास विषयक ग्रंथों में पर्याप्त ध्यान नहीं दिया गया है। (उदाहरण के लिये दे० सन्दर्भ माहिर्य स० [1])। इस लेख में महावीराचार्य की विषय-वस्तु का विवर्णन तथा मूल्यांकन प्रस्तुत किया गया है।

महावीराचार्य के जीवन की बहुत कम जानकारी उपलब्ध है। स्वयम् उन्होंने अपने जन्मकाल, जन्म-स्थान और माता-पिता तथा गुरुओं के विषय में कुछ नहीं लिखा है। 'गणितसारसंग्रह' के पहले अध्याय में लेखक ने किसी भारतीय शासक को संबोधन किया है जिसने सन् 814-815 में लेकर सन् 877-878 तक शासन किया था। चकि महावीर ने भविष्य में भी उक्त शासक की सफलता की कामना प्रकट की है इसलिये ऐसा अनुमान लगाया जा सकता है कि इस ग्रंथ की रचना नवी शताब्दी के मध्य में हुई होगी (दे० सन्दर्भ माहिर्य स० [1], [2], [3], [6], [7], [8], [9])।

यह कहना कठिन है कि महावीर भारत के किस भाग में रहते थे। अग्रिमध्य विद्वान् उन्हें दक्षिण भारत का निवासी मानते हैं। इसका कारण यह है कि 'गणितसारसंग्रह' की संस्कृत के अनिश्चित तीन अन्य पाण्डुलिपियों में प्रश्नों की व्याख्या तथा उनके उत्तर कन्नाड में दिए गए हैं जिसका दक्षिण भारत में मध्य युग में बहुत प्रचार था। इस धारणा के पक्ष में एक तर्क यह भी है कि महावीर जैन धर्म के अनुयायी थे जो मुख्यतः दक्षिण भारत में अधिक प्रचलित है।

'गणितसारसंग्रह' में अंकगणित तथा रेखागणित पूरी तरह से दिए गए हैं, साथ ही वीजगणित तथा मध्या सिद्धांत के भी बहुत-से प्रश्नों पर प्रकाश डाला गया है।

'गणितसारसंग्रह' की विशेषता यह है कि यह पूर्णतया गणित का ग्रंथ है जबकि महावीर से पहले के आचार्यों ने गणित को ज्योतिष की रचनाओं में मिला दिया है। महावीर से पहले की रचनाओं में प्रमुख नियम तो मिलते हैं परन्तु उदाहरण और प्रश्न नगण्य हैं।

महावीराचार्य ने नियम, उदाहरण और प्रश्न सब दिए हैं परन्तु प्रमाण हमें भी नहीं है। इस दृष्टि से यह ग्रन्थ अनेक मध्ययुगीन भारतीय, अरबी और पाश्चात्य ग्रन्थों से भिन्न नहीं है जिनमें विषय का सतत निरूपण किया जाता था।

गणित के अधिकांश भारतीय ग्रन्थों में तीन भाग होते हैं—मुख्य भाग जिसमें नियम और प्रश्नों की श्रृंखला दी रहती है; विशेष भाग जिसमें प्रश्नों की शर्तों तथा उदाहरणों को इस तरह दिया जाता है कि परिकल्पना में आसानी हो; और अंत में परवर्ती आचार्यों की टीका दी जाती है। प्रत्येक भाग की अपनी-अपनी विशेषताएं होती हैं। ग्रन्थ का मुख्य भाग पद्य में होता है जिसमें लय नहीं होती परन्तु छंद का ध्यान रखा जाता है। गणित के चिह्न, रेखाचित्र और सूत्र नहीं दिए जाते हैं। संख्याओं का भी शब्दों के द्वारा व्यक्त किया जाता है। दूसरे भाग में प्रश्नों के प्रतिबंधों (शर्तों) और उदाहरणों की मारणियों या पट्टिकाओं के रूप में दिया जाता है। इस भाग में चिह्नों का व्यापक प्रयोग होता है, रेखागणित के प्रश्नों में रेखाचित्र भी दिए रहते हैं। अंतिम भाग में टीका के साथ प्रश्नों के विस्तृत हल तथा उदाहरण दिए जाते हैं और साथ में अन्य ग्रन्थों के सदृश और उद्धरण भी।

महावीराचार्य के ग्रन्थ में नौ अध्याय तथा 1131 श्लोक हैं। इनमें से 452 श्लोक नियमों के हैं तथा 679 श्लोकों में उदाहरण तथा प्रश्न दिए गए हैं।

*इस समिन्ध अनुवाद में अंकगणित के नाम को छोड़ दिया गया है।

‘गणितसारसंग्रह’ मध्ययुगीन भारतीय गणित के ग्रन्थों में सबसे बड़ा है। इसका एक कारण यह है कि इसमें उदाहरणों का अंश मुख्य ग्रन्थ का 3/5वां भाग है। दूसरा कारण यह है कि महावीर ने नियम अधिक विस्तार से दिए हैं। सामान्य नियमों के अतिरिक्त महावीर ने विशिष्ट परिस्थितियों के लिये अलग-अलग नियम भी दिए हैं जो अन्य ग्रन्थों में नहीं मिलते।

संख्याओं के लिये प्रयुक्त शब्द-चिह्न इस प्रकार हैं—

0—आकाश

1—चंद्र

2—नेत्र, हस्त

3—अग्नि, शिव के नेत्र

4—सागर

5—ज्ञानेन्द्रियाँ, बाण

6—श्वेतु

7—शिखर, अश्व

8—सेना, हस्ति, दिशाएँ, शरीर

9—संख्याएँ, ग्रह, पदार्थ

यह शब्द-प्रणाली केवल संख्याओं को व्यक्त करने के लिये थी। इसके द्वारा पूरा प्रश्न हल करना असंभव है। इस प्रणाली को समझने के लिये प्राचीन भारतीय साहित्य, धर्म और मिथकों को अच्छी तरह जानना आवश्यक था।

भारत में गणित को बहुत ऊँचा स्थान प्राप्त था। अपने इस ग्रन्थ के आरम्भ में सञ्ज्ञाधिकार प्रकरण में गणितशास्त्र की प्रशंसा में महावीराचार्य ने इस प्रकार लिखा है—

लौकिके वैदिके वापि तथा सामायिकेऽपि य ।

व्यापारस्तत्र सर्वत्र सञ्ज्ञानमुपयुज्यते ॥

कामतन्त्रेऽर्थशास्त्रे च गान्धर्वे नाटकेऽपि वा ।

सूत्रशास्त्रे तथा वैद्ये वास्तुविद्यादिवस्तुषु ॥

छन्दोऽलंकारकाव्येषु तर्कव्याकरणादिषु ।

कलागुणेषु सर्वेषु प्रस्तुतं गणितं परम् ॥

सूर्यादिग्रहचारेषु ग्रहणेषु ग्रहसंयुतौ ।

त्रिप्रश्ने चन्द्रयुतौ च सर्वत्रापीकृतं हि तत् ॥

द्वीपसागरसँलाना सञ्ज्ञाव्यासपरिधिषु ।

भवनव्यन्तरज्योतिर्लोकल्पाधिवासिनाम् ॥

नारकाणां च सर्वथा श्रेणीबन्धेन्द्रकोत्करा ।

प्रकीर्णकप्रमाणाद्या बुध्यन्ते गणितेन ते ॥

बीज गणित

संस्कृत में बीज गणित के लिए कई नाम हैं। उनमें से एक है अव्यक्त गणित अर्थात् अज्ञात राशि की गणना की कला। अक गणित में, जिसे व्यक्त गणित भी कहते हैं, ज्ञात राशि की गणना की जाती है।

ऋण संख्याओं के क्रिया नियम जो ब्रह्मगुप्त की रचनाओं में भी मिलते हैं, महावीर ने इस प्रकार दिये हैं।—“यदि ऋण राशि को ऋण राशि से या धन राशि को धन राशि में गुणा किया जाए या उन्हें विभाजित किया जाये तो उनका फल धन राशि ही होगा।

यदि दो में से एक राशि धन हो और दूसरी ऋण तो फल ऋण आएगा। यदि धन राशि और ऋण राशि का योग किया जाए तो फल उनके अंतर के बराबर होता है। [9,I,50]*

“को ऋण या दो धन राशियों का योगफल क्रमशः ऋण या धन होगा। धन राशि, जिसे किसी राशि से घटाना हो ऋण बन जाती है जबकि किसी राशि से बढ़ाई जाने वाली ऋण राशि धन हो जाती है।” [9,I,51]

धन और ऋण राशियों का बर्ग धन होता है। इन बर्गों के बर्गमूल क्रमशः धन और ऋण होते हैं। चूँकि ऋण राशि का बर्ग नहीं होता इसलिए इसके बर्गमूल भी नहीं बनाए जा सकते। [9,I, 52]

इसी तरह के कई नियम महावीर के बाद के भारतीय गणितज्ञों ने भी दिये हैं।

विज्ञान के इतिहास में ऋण संख्याओं का सर्वप्रथम उल्लेख चीनी ग्रन्थ “गणित के नौ अध्याय” के आठवें अध्याय में मिलता है। इस ग्रन्थ में ऋण संख्याओं के जोड़ने और घटाने के नियम भी दिए गए हैं। इसमें ऋण संख्याओं के लिए ‘कू’ शब्द का प्रयोग किया गया है जिसका अर्थ है—ऋण, उधार, कमी। इस दृष्टि से दोनों भाषाओं के शब्द समान ही हैं। भारत में ऋण संख्याओं की शुरुवात ईसा की आरंभिक शताब्दियों में हुई। परन्तु, यह स्पष्ट रूप से नहीं कहा जा सकता है कि ऋण संख्याएँ भारतीय गणितज्ञों की ही देन हैं या उन्होंने इन्हें चीन से ग्रहण किया।

रैखिक समीकरण

प्रतिज्ञा, गति, मूल्य की अदायगी आदि के प्रश्नों का हल करते समय या उनके नियम बनाते समय अक्सर रैखिक समीकरण का उपयोग किया जाता है। अनेक प्रकार के प्रश्नों और समस्याओं का हल अज्ञात राशि वाले रैखिक समीकरणों की मदद से निकल सकता है।

उदाहरण के लिए—“यदि किसी राशि के $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{6}$ अंशों का योगफल $\frac{1}{2}$ है तो वह राशि क्या है?” [9,III,108]

इस प्रश्न को कल्पित नियम के सिद्धांत से हल किया जाता है। “अज्ञात राशि को 1 मानकर इन अंशों का योगफल निकालन। चाहिए। अब यदि भागफल को इस ज्ञात योगफल में विभाजित किया जाए तो वह अज्ञात राशि मालूम की जा सकती है। [9,III,107]

एक कल्पित नियम का सिद्धांत उन प्रश्नों के लिए उपयुक्त है जो $ax=b$ तरह के समीकरणों में बदले जा सकते हैं; विशेषकर जबकि कुछ भिन्नो का योगफल ‘a’ हो। इस स्थिति में x_1 के रूप में वह सख्या चुनी जा सकती है जो कि हर का गुणज हो। यदि समीकरण $ax_1=b_1$ हो, तो हल इस प्रकार होगा

$$x=x_1 \frac{b}{b_1}$$

उपरोक्त नियम पत्रवर्ती अरब और यूरोपीय गणित साहित्य में भी मिलते हैं। मातवी-आठवीं शताब्दी में बनाली हस्तलिखित ग्रंथ में ऐसी समस्याओं के हल दिये गए हैं जिनका समीकरण $ax+b=p$ होता है। यदि समीकरण $ax_1+b=p_1$ हो, तो उसका हल

$x=x_1 + \frac{p-p_1}{a}$ होगा। [5, पृष्ठ 371]

आर्यभट्ट प्रथम (10, II, 30), ब्रह्मगुप्त (11, XVIII, 43) खोषित, भास्कर द्वितीय और नारायण (6, अध्याय 2, पृष्ठ 40-41) ने निम्नलिखित रैखिक समीकरणों को हल करने के नियम दिये हैं—

$$ax+c=bx+d$$

ब्रह्मगुप्त का नियम इस प्रकार है—“एक अज्ञात राशि वाले रैखिक समीकरण में विपरीत क्रम से लिए गए ज्ञात पदों के अंतर को यदि अज्ञात पदों के गुणको के अंतर से विभाजित किया जाए तो अज्ञात राशि मालूम की जा सकती है।” [6, अध्याय 2; पृष्ठ 40]

$$x \left(\frac{a}{b} + \frac{c}{d} + \dots + \frac{e}{f} \right) + m = x, \text{ इस तरह के समीकरण से संबंधित एक प्रश्न इस प्रकार है —}$$

1. यी यम = राधाचार्य की पुस्तक के सर्वांग अंग्रेजी अनुवाद के संक्षेप है। अनुवादक

“यदि एक स्तंभ का $\frac{1}{8}$ भाग जमीन के अंदर है, $\frac{1}{3}$ पानी में, $\frac{1}{4}$ काई में और स्तंभ और 7 हाथ दिखाई दे रहा है तो स्तंभ की लम्बाई क्या होगी ? [9, IV, 5]

इस प्रश्न का हल महावीराचार्य ने इस प्रकार दिया है —

$$x = \frac{m}{1 - \left(\frac{a}{b} + \frac{c}{d} + \frac{e}{f} \right)} \quad [9, IV, 4]$$

“एक राजा ने कुल आमों का $\frac{1}{6}$ भाग लिया. रानी ने शेष का $\frac{1}{5}$, तीन राजकुमारों ने प्रत्येक के शेष भाग का क्रमशः $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ और नन्हें राजकुमार ने बचे हुए 3 आम लिए। जिसे मिश्रित भिन्न के प्रश्न हल करना आता हो वह आमों की कुल संख्या बताए ? [9, IV, 29-30]

इस प्रश्न को निम्नांकित रैखिक समीकरण द्वारा हल किया जा सकता है

$$x - a_1x - a_2(x - a_1x) - a_3[x - a_1x - a_2(x - a_1x)] - \dots = b,$$

इसी प्रश्न को हल करने के लिए महावीराचार्य ने निम्नलिखित नियम दिया है —

$$x = \frac{b}{(1-a_1)(1-a_2)\dots(1-a_n)} \quad [9, IV, 4\frac{1}{2}]$$

निम्न प्रकार के प्रश्नों को हल करने के लिए दो अज्ञात राशियों वाली दो रैखिक समीकरणों की पद्धति उपयोग में लाई जाती है :

“यदि 9 नीबू और 7 सेबों का मूल्य 107 (पैसे) है, 7 नीबू और 9 सेबों का मूल्य है 101 (पैसे), तो बताओ कि एक नीबू और एक सेब का मूल्य क्या होगा ?” [9, VI, 140 $\frac{1}{2}$ - 142 $\frac{1}{2}$]

नीबू के मूल्य को यदि x माना जाए और सेब के मूल्य को y तो निम्नलिखित समीकरण प्राप्त होते हैं —

$$\begin{cases} 9x + 7y = 107 \\ 7x + 9y = 101 \end{cases}$$

इन समीकरणों का सामान्य रूप इस प्रकार होगा —

$$\begin{cases} ax + by = c \\ bx + ay = d \end{cases}$$

महावीराचार्य की पद्धति पर आधारित एक और प्रश्न नीचे दिया गया है।

“कुल फलों की अधिकतम संख्या से गुणा किये गये कुल फलों के अधिकतम मूल्य में से फलों की न्यूनतम संख्या से गुणा किये गये फलों के न्यूनतम मूल्य को घटाया जाता है। शेष को अधिकतम और न्यूनतम फलों की संख्या के वर्ग के अंतर से विभाजित करने पर अधिकतम फलों का मूल्य ज्ञात होता है। अन्य फलों का मूल्य कुल फलों की संख्या के मूल्य को विपरीत क्रम से गुणा करने पर ज्ञात होता है।” [9, VI, 139 $\frac{1}{2}$]

इसका हल इस प्रकार है —

$$x = \frac{ac - bd}{a^2 - b^2}, \quad y = \frac{ad - bc}{a^2 - b^2}$$

छठे अध्याय के श्लोक सख्या 270-272 $\frac{1}{2}$ में एक रोचक प्रश्न दिया गया है "मृगों की लड़ाई के समय एक दर्शक ने दोनों मृगों के मालिकों से एक सवन्धीता किया। पहले से उसने कहा कि यदि तुम्हारा मृग जीनेवाला तो तुम मुझे जीती हुई राशि योग्य और उसके हारने पर मैं तुम्हें जीती हुई राशि का $\frac{2}{3}$ दूँगा। दूसरे मालिक से उसने कहा कि यदि तुम्हारा मृग जीनेवाला तो तुम मुझे जीती हुई राशि योग्य और उसके हारने पर मैं तुम्हें तुम्हारी जीती हुई राशि का $\frac{3}{4}$ दूँगा। दोनों ही सवन्धीता में क्या फर्क है? 12 स्वर्ण मुद्राएं मिलेंगी। प्रत्येक मालिक को कितना-कितना पुरस्कार मिलेगा?"

दोनों मालिकों की राशियों को x और y मानते हुए निम्नलिखित समीकरण बनते हैं —

$$\begin{cases} x - \frac{3}{4}y = 12 \\ y - \frac{2}{3}x = 12, \end{cases}$$

या सामान्यतः

$$\begin{cases} x - \frac{c}{d}y = m \\ y - \frac{a}{b}x = m. \end{cases}$$

महावीराचार्य के अनुसार इस पद्धति का हल इस प्रकार है —

$$x = \frac{b(c+d)}{(c+d)b - (a+b)c} m \quad [9, \text{VI}, 268 \frac{1}{2} - 269 \frac{1}{2}].$$

$$y = \frac{d(a+b)}{(a+b)d - (c+d)a} m$$

इसी प्रकार का प्रश्न भास्कर द्वितीय के ग्रंथ में भी दिया गया है। "एक व्यक्ति ने कहा कि यदि तुम मुझे 100 रुपये दोगे तो मैं तुमसे दुगुना अमीर हो जाऊंगा। दूसरे ने कहा कि यदि तुम मुझे 10 रुपये दोगे तो मैं तुमसे छ गुना अमीर हो जाऊंगा। प्रत्येक के पास किसनी पूँजी थी?"

[1, पृष्ठ 137-138]

महावीराचार्य के ग्रंथ के 6-वें अध्याय में श्लोक सख्या 90 $\frac{1}{2}$ — 91 $\frac{1}{2}$ का यह निम्नलिखित प्रश्न तीन अज्ञात राशियों वाली तीन समीकरणों की पद्धति से हल होता है।

"अनार, आम और सेब, प्रत्येक के 3 नगों का मूल्य 2 पन, 5 नगों का 3 पन और 7 नगों का 5 पन है। गणित जानने वाले मेरे मित्र जल्दी से यह बताओ कि 76 पन में कितने फल खरीदोगे जिसमें आम सेब से 3 गुना और अनार से 6 गुना अधिक हों।"

प्रश्न के हल के लिए समीकरण इस प्रकार हैं —

$$\begin{cases} \frac{2}{3}x + \frac{3}{5}y + \frac{5}{7}z = 76 \\ y = 3x \\ x = 6z \end{cases}$$

x, y, z क्रमशः अनार, आम और सेब की सख्या बताते हैं। यह पद्धति बड़ी आसानी से एक अज्ञात राशि वाले समीकरण में बदली जा सकती है।

$$228z = 2660$$

इस प्रश्न का उत्तर है — कुल खरीदे गये अनार, आम और सेबों की सख्या क्रमशः 70, 35 और 11 $\frac{2}{3}$ है।

द्विघात समीकरण

महावीराचार्य के ग्रन्थ में द्विघात समीकरण पर अन्य से कोई अध्याय नहीं है। फिर भी कई प्रश्नों का हल केवल द्विघात समीकरणों के मूल ज्ञात करने से निकल सकता है। इस तरह का एक प्रश्न है - “ऊंटों के झुंड का $\frac{1}{4}$ भाग जंगल में है, 15 ऊंट नदी के किनारे और शेष ऊंट जो कुल संख्या के वर्गमूल का दुगुना हैं, पहाड़ी पर हैं। ऊंटों की संख्या क्या है?” [9, IV, 34].

झुंड में ऊंटों की संख्या x मानने पर निम्नलिखित समीकरण प्राप्त होगा

$$\frac{1}{4}x + 2\sqrt{x} + 15 = x.$$

अथवा

$$\frac{a}{b}x + c\sqrt{x} + p = x$$

या फिर,

$$\left(1 - \frac{a}{b}\right)x - c\sqrt{x} = p$$

महावीराचार्य इस द्विघात समीकरण को निम्नलिखित नियम से हल करते हैं।

“वर्गमूल के गुणांक के आधे भाग और मुक्त पद को भिन्न रहित इकाई में विभाजित करना चाहिए। इस प्रकार प्राप्त मुक्त पद के वर्ग के कुल योग के वर्गमूल को प्राप्त गुणांक में जोड़ना चाहिए। इस राशि का वर्ग ही अज्ञात राशि है। मूल सभी प्रश्नों को हल करने की रीति यही है। [9, IV, 33]

इस नियम के अनुसार हल इस प्रकार निकलेगा

$$x = \left[\frac{\frac{c}{2}}{1 - \frac{a}{b}} + \sqrt{\left(\frac{\frac{c}{2}}{1 - \frac{a}{b}} \right)^2 + \frac{p}{1 - \frac{a}{b}}} \right]^2$$

ऐसा प्रतीत होता है कि ब्रह्मगुप्त को भी ज्ञात था कि द्विघात समीकरण के दो मूल होते हैं। टीकाकार पुष्पकस्वामी (सन् 860) के अनुसार इस प्रश्न पर निर्भर करता है कि मूल को जोड़ा जाए या घटाया जाए। [6, खंड 2, पृष्ठ 75].

परंतु ब्रह्मगुप्त के ग्रन्थ में मूलों के इस दोहरे अर्थ का उल्लेख नहीं है।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, महावीराचार्य को वर्गमूल के दोहरे अर्थ मालूम थे। इसका उपयोग निम्नलिखित प्रश्न को हल करने के नियम में किया गया है

“मोरो के झुंड का $\frac{1}{16}$ वा भाग, जो अपनी ही संख्या से गुणा किया हुआ है, आम के पेड़ पर बैठा है। शेष का $\frac{1}{9}$ वां भाग, स्वयं की संख्या से गुणा किया हुआ अन्य 14 मोरो के साथ ‘तमाल’ के पेड़ पर है। मोरो की कुल संख्या क्या है? [9, IV, 39]

मोरो की कुल संख्या यदि हम x मान लें तो निम्नलिखित समीकरण प्राप्त होगा —

$$\frac{x}{16} + \frac{x}{16} + \frac{15x}{16} + \frac{15x}{16} + 14 = x.$$

या सामान्य रूप में

$$\frac{a}{b}x^2 - x + p = 0$$

इस तरह के समीकरण को हल करने का नियम है :—“अपने ही अंश से विभाजित हर तथा मुक्त पद के चौगुने के अंतर को इस हर से, जो कि अंश से विभाजित हो, गुणा किया जाता है। इसके बर्गमूल को अंश से विभाजित इस हर से जोड़ा और घटाया जाता है। इसका आधा ही अज्ञात राशि है।” [9, IV, 57]

इस तरह,

$$x = \frac{\frac{b}{a} \pm \sqrt{\left(\frac{b}{a} - 4p\right) \frac{b}{a}}}{2}$$

कुछ परिस्थितियों में जबकि द्विघात समीकरण के मूलों में से कोई एक मूल प्रश्न के उपयुक्त नहीं होता है, महावीराचार्य केवल वही मूल चुनते हैं जिसके द्वारा सही हल प्राप्त किया जा सकता है।

उच्चतम क्रम के समीकरण

कुछ ऐसे प्रश्न हैं जिनका हल एक अज्ञात राशि वाले द्विघात समीकरणों से उच्चतर समीकरणों के द्वारा निकलता है। जैसे ज्यामिति श्रेणी के हर 'q' को ज्ञात करने के लिए समीकरण को हल करना होगा।

$$S = aq^n$$

श्रेणी का हर q, $\sqrt[n]{\frac{S}{a}}$ के बराबर है।

$$q = \sqrt[n]{\frac{S}{a}} \quad [9, II, 97]$$

N—घात के मूल निकालने के नियम महावीराचार्य ने नहीं दिये हैं। स्पष्टतः ऐसे मूलों की एक सूची हुई सूची दी जाती थी। “ज्यामिति श्रेणी का पहला पद 3 है, कुल पदों की संख्या 6 है और योगफल है 4095। ज्यामिति श्रेणी का हर क्या है?” [9, II, 102] यह प्रश्न पंचम घात के समीकरण से हल होता है।

$$3 \frac{x^6 - 1}{x - 1} = 4095$$

या,

$$3(x^5 + x^4 + x^3 + x^2 + x + 1) = 4095.$$

यह समीकरण निम्नलिखित नियम से हल किया जाता है। “योगफल को पहले पद से विभाजित करो। प्राप्त भागफल में से अत्यंत बार एक इकाई घटाओ। इस संख्या में जितने का भाग दिया जाएगा वही संख्या ज्यामिति श्रेणी का हर होगी।” [9, II, 101].

वास्तव में यदि श्रेणी के हर को x मानें तो $n-1$ घात का समीकरण इस प्रकार होगा

$$a \frac{x^n - 1}{x - 1} = S.$$

दोनों भागों को पहले पद से विभाजित करने पर और उसमें घटाने पर निम्नलिखित समीकरण प्राप्त होता है।

$$x \frac{x^{n-1} - 1}{x - 1} = S_1$$

x से काटने पर और 1 घटाने पर जो समीकरण बना वह इस प्रकार है :—

$$x \frac{x^{n-2} - 1}{x - 1} = S_2.$$

अधी का अज्ञात हर जिससे अनुक्रम $S, S_1, S_2, \dots, S_{n-1}$ को विभाजित किया जाता है, वरण मिश्राल के द्वारा प्राप्त हो सकता है। इस उदाहरण में $x=4$

चौथे अध्याय के श्लोक 54-55 में एक बहुत रोचक प्रश्न दिया गया है। "जगल में काम कर रहे हाथियों की संख्या है। कुल हाथियों की संख्या के $\frac{2}{3}$ भाग के वर्गमूल के 9 गुणे और शेष हाथियों की संख्या के $\frac{3}{5}$ के वर्गमूल के 6 गुणे का योग। अब यदि इस संख्या में 24 और जोड़ा जाये तो हाथियों की कुल संख्या ज्ञात हो सकती है। वह संख्या क्या है ?

यदि मान लें कि हाथियों की कुल संख्या x हो तो चौथे पाठ का निम्नलिखित समीकरण प्राप्त होता है

$$9 \sqrt{\frac{x}{3}} + 6 \sqrt{\frac{3}{5} \left(1 - \frac{2}{3} \sqrt{\frac{x}{3}}\right)} + 24 = x$$

महावीराचार्य के अनुसार इसका हल निकालने के लिए दो द्विघात समीकरणों का आश्रय लेना पड़ता है।

यदि $y = x - 9 \sqrt{\frac{2}{3} x}$, तो तो द्विघात समीकरण होगा

$$y - 6 \sqrt{\frac{2}{3} y} = 24$$

$$y_1 = 60, \quad y_2 = \frac{48}{5}$$

y_1 के मूल्य को पहले समीकरण में रखने पर निम्नलिखित समीकरण प्राप्त होता है

$$x - 9 \sqrt{\frac{2}{3} x} = 60$$

$$x_1 = 150; \quad x_2 = \frac{4}{5}$$

द्विघात समीकरण,

$$x - 9 \sqrt{\frac{2}{3} x} = \frac{48}{5}$$

के पूर्ण मूल नहीं है। केवल $x = 150$ ही उपयुक्त है।

चौथे अध्याय के 56 वें श्लोक में दिया गया प्रश्न 8वें पाठ के समीकरण से हल होता है। "सुअरों की एक निश्चित संख्या—शुद्ध के $\frac{1}{2}$ भाग के वर्गमूल की चौगुनी—जगल में है। शूड का एक हिस्सा—शेष संख्या के $\frac{1}{10}$ भाग के वर्गमूल के दुगुने का 4 गुणा—पहाड़ी पर है। दूसरे हिस्से के सुअर नदी की तरफ जा रहे हैं जिनकी संख्या है शेष के आधे के वर्गमूल का 9 गुणा। इसके अलावा शुद्ध में 56 सुअर और हैं। कुल कितने सुअर हैं ?"

सुअरों की कुल संख्या को x मानते हुए समीकरण बनेगा

$$4 \sqrt{\frac{x}{2}} + 8 \sqrt{\frac{1}{10} \left(1 - \frac{1}{2} \sqrt{\frac{x}{2}}\right)} + 9 \sqrt{\frac{1}{2} \left[x - 4 \sqrt{\frac{x}{2}} - 8 \sqrt{\frac{1}{10} \left(1 - \frac{1}{2} \sqrt{\frac{x}{2}}\right)}\right]} + 56 = x$$

महावीराचार्य के अनुसार, इस समीकरण का क्रमिक हल तीन द्विघात समीकरणों से निकलता है।

यदि $y = x - 4 \sqrt{\frac{x}{2}}$

$$\text{तो, } y-8 \sqrt{\frac{y}{10}} - 9 \sqrt{\frac{1}{2} \left(y-8 \sqrt{\frac{y}{10}} \right)} = 56.$$

$$\text{यदि } z = y-8 \sqrt{\frac{4}{10}}$$

$$\text{तो } z - 9 \sqrt{\frac{z}{2}} = 56$$

अतः x का मान निकला 200.

श्रेणी

भारतीय गणित साहित्य में अकण्ठित श्रेणी और ज्यामिति श्रेणी का प्रमुख स्थान रहा है। कुछ तरह के प्रश्न असाधारण तौर पर लोकप्रिय हुए, जैसे अतरंज के आविष्कार से संबंधित प्रश्न, जिससे कि ज्यामिति श्रेणी के योगफल निकाले गये जिनमें हर का मान संख्या 2 था। यही नहीं, इस तरह के ज्यामिति श्रेणी के योगफल निकालने संबंधी प्रश्नों का उल्लेख प्राचीन चीनी ग्रन्थ “गणित के नौ अध्याय” में भी है।

श्रेणी का उल्लेख बहुत सी गणित की पुस्तकों तथा नक्षत्रविद्या के ग्रन्थों के गणित संबंधी अध्यायों में मिलता है। इन ग्रन्थों के कभी-कभी श्रेणी के नियम और प्रश्न इतनी अधिक मात्रा में हो जाते थे कि उनके लिए “श्रेणी व्यवहार” का एक विशेष खंड अलग से दिया जाता था।

अकण्ठित श्रेणी के प्रश्नों को हल करने के नियम महावीराचार्य के अनुसार इस प्रकार थे —

$$a_1 = \frac{S - \frac{(n-1)}{2} d \cdot n}{n}, \quad [9, \text{II}, 73]$$

$$a_1 = \frac{S}{n} - \frac{n-1}{2} \cdot d \quad [9, \text{II}, 74]$$

$$a_1 = \frac{2S}{n} - (n-1) \cdot d, \quad [9, \text{II}, 76]$$

$$d = \frac{\frac{S}{n} - a}{\frac{n-1}{2}} = \frac{\frac{2S}{n} - 2a}{n-1} \quad [9, \text{II}, 75]$$

अकण्ठित श्रेणी के योगफल और पदों की संख्या ज्ञात करने के नियम, जो उनसे पहले के गणितज्ञों ने बनाए थे, महावीराचार्य ने इन प्रकार दिये हैं —

$$S = \left[\frac{n-1}{2} \cdot d + a_1 \right] \cdot n, \quad [9, \text{II}, 61]$$

$$S = \frac{\{(n-1)d + 2a_1\} \cdot n}{2}, \quad [9, \text{II}, 62]$$

$$S = \left(\frac{a_1 + a_n}{2} \right) \cdot n, \quad [9, \text{II}, 64]$$

$$n = \sqrt{\frac{2dS + \left(\frac{d}{2} - a \right)^2}{d}} + \frac{d}{2} - a \quad [9, \text{III}, 33]$$

निम्नलिखित नियम बहुत ही रोचक ढंग से बनाया गया है। किसी भी संख्या वाले अकगणित श्रेणी के पदों के पहले पद के लिए संख्या 1 ली जाती है। पहले पद से बढ़ाई हुई पदों की संख्या को पदों की संख्या और 1 के अंतर के आधे से विभाजित करने पर जो संख्या प्राप्त होती है उसे श्रेणी का अंतर मान सकते हैं। योगफल पदों की कुल संख्या के वर्ग के बराबर हुआ। यह संख्या, जिसे पदों की संख्या से गुणा किया जाता है, पदों की संख्या के वर्ग के बराबर होती है। [9, 31C, 31]

स्पष्टतः यहाँ महावीराचार्य अकगणित श्रेणी की बात कर रहे हैं।

$$S = \sum_{k=1}^n (2k-1) = n^2,$$

$$S, n = n^2, n = n^2.$$

अधामिति श्रेणी के नियम और प्रथम आर्यभट्ट और ब्रह्मगुप्त के ग्रन्थों में नहीं मिलते हैं। ज्यामिति श्रेणी के योगफल और पद निकासने के नियम सबसे पहले महावीर ने दिये। उसके बाद श्रीधर और भास्कर द्वितीय ने इन्हें इस प्रकार प्रस्तुत किया —

$$a_{n+1} = a \cdot q^n$$

[9, II, 93]

$$S = \frac{aq^n - a}{q - 1}.$$

महावीराचार्य के ग्रन्थ में इन नियमों और उनके विविध प्रकारों के उदाहरण दिये गये हैं।

संक्षय विन्यास

छठे अध्याय के 218वें श्लोक में मिश्रित संख्याओं के संक्षय ज्ञात करने का सूत्र दिया गया है जो इस प्रकार है —

$$C_n^m = \frac{n(n-1)}{1 \cdot 2} \cdot \frac{(n-2)}{3} \cdots \frac{(n-(m-1))}{m}$$

इसी नियम के 3 उदाहरण हैं जिनमें से एक इस प्रकार है — “हीरा, नीलम पन्ना, यूगा और मोतियों के विविध प्रकार के कितने हार बनेंगे ?” [9, VI, 220]

ऐसा ही सूत्र और ऐसे ही उदाहरण श्रीधर और नारायण ने भी दिये हैं।

संख्या शृंखलाओं का योगफल

छठे अध्याय में महावीर ने संख्या शृंखला के योगफल निकालने के कुछ नियम दिये हैं। प्राकृतिक संख्या शृंखला के वर्गों का योगफल इस प्रकार हुआ —

$$\sum_{k=1}^n k^2 = \frac{[2(n+1)^2 - (n+1)] \cdot \frac{n}{2}}{3} \quad [9, IV, 296]$$

अकगणित श्रेणी के पदों के वर्गों का योगफल है —

$$\sum_{d=1}^n [a + (k-1)d]^2 = n \left\{ \left[\frac{(2n-1)d^2}{6} + ad \right] (n-1) + a^2 \right\} \quad [9, VI, 298]$$

प्राकृतिक संख्या श्रृंखला के घनो का योगफल इस प्रकार है —

$$\sum_{k=1}^n k^3 = \left(\frac{n}{2}\right)^2 (n+1)^2 \quad [9, \text{VL } 301]$$

अंकगणित श्रेणी के पदों के घनो का योगफल है —

$$\sum_{k=1}^n [a + (k-1)d]^3 = S a(a-d) + S^2 d, \quad [9, \text{VL } 303]$$

इसमें S का मान इसी श्रेणी के पदों का योगफल है।

पहली n प्राकृतिक संख्या श्रृंखला के घन और घनो को निकालने की विधि का उल्लेख आर्यभट्ट प्रथम से लेकर नारायण आदि सभी भारतीय आचार्यों के ग्रंथों में मिलता है। यह विधियाँ बारी-बारी और मिला के निश्चितों, पूर्णानुओं और बीर के नौरी को भी ज्ञात थी। बाद में इन विधियों का उल्लेख अरब और पश्चिम यूरोप के गणित साहित्य में भी मिलता है। यही नियम बाद में श्रीधर और नारायण के ग्रन्थों में भी मिलने हैं। [4, पृ० 233, 255]

संख्या सिद्धांत

भारतीय गणितज्ञों ने सूर्य, धन मन्त्राओं की एम्प्लिफि बिधि बनाई जिसका उद्देश्य पहले और दूसरे घात के अनिश्चित समीकरणों का हल निकालना था। महावीर के अनुसार मूल में घन मन्त्राओं के अनिश्चित समीकरणों को हल करने का नियम इस प्रकार है —

$$a \times \pm C = b \times y \quad [9, \text{VII}, 115 \frac{1}{2}, 136 \frac{1}{2}]$$

हल निकालने की यह विधि आर्यभट्ट प्रथम, ब्रह्मगुप्त और वास्कर द्वितीय के नियमों पर आधारित है। यह विधियाँ विस्तार-पूर्वक युक्तियुक्त की पुस्तक में दी गई हैं। (1, पृ० 144-147)

सामान्य नियमों के अलावा महावीर ने कुछ विशिष्ट परिस्थितियों में हल निकालने की विधि भी बताई।

“दो सोने की छड़ों में, जिनका भार क्रमशः 16 और 10 है, सोने की मात्रा अज्ञात है। लेकिन दोनों को मिला देने पर सोने की मात्रा 4 है। प्रत्येक छड़ में सोने की मात्रा क्या है?” [9, VI, 188]

यह प्रश्न निम्नलिखित अनिश्चित समीकरण में बदला जा सकता है —

$$16x + 10y = 4(16 + 10)$$

यहाँ x और y छड़ों में सोने की मात्रा है।

सामान्य समीकरण इस प्रकार हुआ,

$$ax + by = c(a + b)$$

या,

$$a(x - c) = b(c - y)$$

इसका हल है,

$$x = C \pm \frac{1}{a}$$

$$y = C \pm \frac{1}{b}$$

इस समीकरण को हल करने का नियम इस प्रकार है —

“सोने को दो अलग-अलग स्थानों पर रखें। छड़ों में सोने के भात धार को एक से विभाजित करके बारी-बारी से एक घटाने और एक जोड़ने पर सोने की मात्रा ज्ञात की जा सकती है।” इससे आगे महावीर लिखते हैं कि यदि स्वेच्छ मन्त्रा को पहली छड़ में सोने की मात्रा मानें तो दूसरी छड़ में सोने की मात्रा पहले की तरह मालूम की जा सकती है। [9, VI, 189]

और प्रायः विद्याएं

प्रतिफल, क्रम, विक्रम और कुछ इसी प्रकार के प्रश्नों के लिए अज्ञात पदों वाले रैखिक समीकरण प्रयोग में लाये जाते हैं। छठे अध्याय के 160 से 162वें श्लोकों में दिये गये प्रश्न से निम्नलिखित समीकरण बनता है :—

$$x_1 + x_2 + x_3 + x_4 = \frac{a+b+c+d}{3}. \text{ यहाँ } a, b, c, d \text{—ज्ञात राशियाँ हैं। महावीर के अनुसार इस प्रश्न का हल इस प्रकार है :—}$$

$$x_1 = \frac{a+b+c+d}{3} - a$$

$$x_2 = \frac{a+b+c+d}{3} - b$$

$$x_3 = \frac{a+b+c+d}{3} - c$$

[9, VII, 159]

$$x_4 = \frac{a+b+c+d}{3} - d$$

आर्यभट्ट प्रथम और मारायः द्वारा दिये गये हल भी ऐसे ही हैं। ईसा पूर्व प्रथम सहस्राब्दि के मध्य में लिखे गये “रज्जु नियमों” में समीकरण $x^2 + y^2 = z^2$ के परिमेय हल दिये गये हैं। सप्तम संख्याओं के हल सबसे पहले ब्रह्मगुप्त और फिर महावीर ने निकाले, जो इस प्रकार है :—

$p^2 - q^2, 2pq, p^2 + q^2$ यहाँ p, q स्वेच्छ संख्याएँ हैं जो कि प्राचीन यूनानियों के भी पहले ज्ञात थी।

“दो और तीन तत्त्वों से एक आकृति बनाओ !”

[9, VII, 92 $\frac{1}{2}$]

समीकरण $x^2 + a^2 = z^2$ के परिमेय हल महावीर के अनुसार इस प्रकार हैं :—

$$a, \frac{1}{2} \left(\frac{a^2}{p^2} - p^2 \right), \frac{1}{2} \left(\frac{a^2}{p^2} + p^2 \right),$$

$$a, \frac{a^2}{4p^2} - p^2, \frac{a^2}{4p^2} + p^2$$

[9, VI, 95 $\frac{1}{2}$, 97, $\frac{1}{2}$]

यहाँ p स्वेच्छ संख्या है।

समीकरण $x^2 + y^2 = c^2$ के परिमेय हल इस प्रकार हुए —

$$p^2, \sqrt{c^2 - p^2}, c$$

(9, VII, 95 $\frac{1}{2}$, 97 $\frac{1}{2}$]

$$p, \sqrt{c^2 - p^2}, c.$$

चूँकि संख्या p का चुनना कठिन न था इसलिए महावीर ने एक और हल बूझ निकाला।

$$\frac{m^2 - n^2}{m^2 + n^2}, c, \frac{2mn}{m^2 + n^2}, c, c.$$

[9, VII, 122 $\frac{1}{2}$]

मातृवै अध्याय के 112 $\frac{1}{2}$ वें श्लोक में महावीर ने समीकरण प्रणाली

$$\begin{cases} x^2 + y^2 = z^2 \\ mx + ny + pz = rxy \end{cases} \text{ को हल करने की विधि बताई। यहाँ } m, n, p, r (\neq 0) \text{ स्वेच्छ संख्याएँ हैं।}$$

यदि तीनों राशियाँ, जो कि $x_1^2 + y_1^2 = z_1^2$ समीकरण के उपयुक्त हों, तब समीकरण इस प्रकार होगा —

$$mx_1 + ny_1 + pz_1 = R$$

इस स्थिति में प्रणाली का हल इस प्रकार है —

$$\begin{cases} x = x_1 \frac{R}{rx_1 y_1} = \frac{R}{ry_1} \\ y = y_1 \frac{R}{rx_1 y_1} = \frac{R}{rx_1} \\ z = z_1 \frac{R}{rx_1 y_1} \end{cases}$$

इसी विधि से महावीर निम्नलिखित प्रश्न हल करते हैं। “एक आयत का क्षेत्रफल उसके परिमाण के बराबर है। उसकी भजाओं का माप बताओ।” [9, VII, 115]

“एक आयत का क्षेत्रफल उसके विकर्णों के माप के बराबर है। उसकी भुजाएँ किसके बराबर हैं?”

[9, VII, 115 $\frac{1}{2}$]

पहले प्रश्न में प्राप्त समीकरण प्रणाली इस प्रकार है —

$$\begin{cases} x^2 + y^2 = z^2 \\ 2x + 2y = xy \end{cases}$$

दूसरे में,

$$\begin{cases} x^2 + y^2 = z^2 \\ z = xy \end{cases}$$

$a^2 - b^2$, $2ab$, $a^2 + b^2$ को पाइथागोरस सख्याएँ मानते हुए पहली समीकरण प्रणाली का हल इस प्रकार होगा —

$$\frac{2(a^2 - b^2) + 4ab}{2ab}, \quad \frac{2(a^2 - b^2) + 4ab}{a^2 - b^2},$$

$$\frac{2(a^2 - b^2) + 4ab}{2ab(a^2 - b^2)} \cdot (a^2 - b^2),$$

और दूसरी प्रणाली का हल,

$$\frac{a^2 + b^2}{2ab}, \quad \frac{a^2 + b^2}{a^2 - b^2}, \quad \frac{(a^2 + b^2)}{2ab(a^2 - b^2)}$$

महावीर, भास्कर द्वितीय और नारायण ने कई उदाहरण दिये हैं जो कि तीसरे बात के अनिश्चित समीकरण बनाते हैं। उदाहरण के लिए, महावीर के अनुसार अंकगणित श्रेणी के योगफल से पहले पद, पदों की संख्या और श्रेणी का अंतर ज्ञात किया जा सकता है। इस प्रश्न का हल 3 ज्ञात राशियों वाले अनिश्चित समीकरणों से प्राप्त होगा।

$$S = \left[a + \frac{d(n-1)}{2} \right] \cdot n.$$

हल करने का नियम इस प्रकार है —

योगफल को उसके किसी भी भागक से, जो कि पदों की संख्या होगा, विभाजित करो। स्वेच्छ संख्या को भागफल से घटाओ, घटाने पर जो संख्या आएगी वह पहला पद होगी। प्राप्त अंतर कुल पदों की संख्या के आधे से विभाजित, जो कि 1 से घटाया गया, श्रेणी का अंतर कहलाता है। [9, VII, 78]

नैन प्राण्य विचारें

क्षेत्रफल का माप

अपमिति के अध्याय के आरंभ में महावीर लिखते हैं कि क्षेत्रफल का माप दो प्रकार का होना चाहिए—व्यावहारिक आवश्यकताओं के लिए सन्निकट माप और यथार्थ माप ।

गणित में पारंगत विद्वान् कई प्रकार की आकृतियों से परिचित हैं जिनमें त्रिकोण, चतुर्भुज और वक्र रेखाओं से बनी आकृतियाँ शामिल हैं । [9. VII, 2-3]

इसके बाद आकृतियों के प्रकार का विवरण दिया गया है जैसे, त्रिकोण तीन प्रकार के होते हैं, चतुर्भुज 5 प्रकार के और वक्र रेखाओं से बनी आकृतियाँ 8 प्रकार की होती हैं । बाकी सभी आकृतियाँ इन्हीं आकृतियों से बनती हैं । गणितज्ञों के अनुसार त्रिकोण तीन प्रकार के होते हैं—समबाहु, समद्विबाहु और विषमबाहु । चतुर्भुज समबाहु, दो बराबर भुजाओं वाले, दो विपरीत बराबर भुजाओं वाले, तीन बराबर भुजाओं वाले और विषमबाहु होते हैं । वृत्त, अर्धवृत्त, आयतवृत्त, कर्णवृत्त, निम्नवृत्त, उन्नतवृत्त, बाह्य वलय और भीतरी वलय—यह वक्र रेखाओं से बनी आकृतियों के प्रकार हैं । [9. VII, 4-6]

इसके बाद महावीर ने प्रत्येक सन्निकट और यथार्थ आकृतियों के लिए सूत्र बनाए ।

त्रिकोण और चतुर्भुज के सन्निकट क्षेत्रफल ज्ञात करने का नियम इस प्रकार है—“विपरीत भुजाओं के योगफल के अर्ध का गुणनफल, त्रिकोण और चतुर्भुज के क्षेत्रफल के बराबर होना है । [9 VII, 7]

अद्यगुप्त ने त्रिकोण और चतुर्भुज के क्षेत्रफल ज्ञात करने के लिए सन्निकट सूत्र बनाये जो क्रमशः इस प्रकार हैं —

$$S = \frac{a}{2} \cdot \frac{b+c}{2}$$

$$\text{और, } S = \frac{a+c}{2} \cdot \frac{b+d}{2}$$

चतुर्भुज का सन्निकट क्षेत्रफल ज्ञात करने का सूत्र मिस्र के विद्वानों को भी ज्ञात था ।

इसी सूत्र के लिए महावीर ने 11 उदाहरण दिये हैं जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं —

“एक त्रिभुज की पार्श्व भुजा, विपरीत भुजा और आधार का माप है 8 दंड । बताओ उसका सन्निकट क्षेत्रफल क्या है ?”

[9, VII, 8]

“दो समान भुजाओं वाले एक त्रिभुज की समान भुजाओं की लंबाई है 77 दंड । आधार की लंबाई है 22 दंड और 2 हस्त । त्रिभुज का क्षेत्रफल क्या है ?” [9, VII, 9]

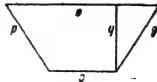
“3 समान भुजाओं वाले एक चतुर्भुज की प्रत्येक समान भुजा का माप 100 दंड है, आधार का माप है 8 दंड और 3 हस्त । चतुर्भुज का क्षेत्रफल बताओ ।” [9, VII, 15]

चतुर्भुज का यथार्थ क्षेत्रफल है,

$$S = \sqrt{(p-a)(p-b)(p-c)(p-d)}$$

$$S = h \cdot \frac{a+c}{2}$$

[9, VII, 50]



चित्र - 1

महावीर कहते हैं कि यदि चतुर्भुज विषमबाहु है तब दूसरे सूत्र का उपयोग नहीं किया जा सकता। पहला सूत्र ब्रह्मगुप्त और श्रीधर ने दिया। [4, पृ० 239]

छठे अध्याय के 84वें श्लोक में चतुर्भुज के विकर्ण निकालने के सूत्र दिये गये हैं।

$$\text{विकर्ण} = \sqrt{\left(\frac{ac+bd}{ad+bc}\right)\left(\frac{ab+cd}{ad+bc}\right)}$$

$$\text{विकर्ण} = \sqrt{\frac{(ac+bd)(ad+bc)}{ab+cd}} \quad [9, \text{VII}, 54]$$

यह सभी सूत्र चक्रीय चतुर्भुजों के लिए उपयुक्त हैं। इन सूत्रों को समझने के लिए निम्नलिखित उदाहरण दिये गये हैं :

“एक समान भुजाओं वाले चतुर्भुज की भुजाओं का माप 5 है। बताओ कि विकर्ण का माप और यथार्थ क्षेत्रफल क्या है ?” [9, VII, 55]

“तीन समान भुजाओं वाले एक चतुर्भुज की प्रत्येक भुजा का माप है 13 का वर्ग, और आधार 407 है। विकर्ण, ऊँचाई और क्षेत्रफल बताओ।” [9, VII, 58]

“एक वृत्त की परिधि का माप उसके व्यास का 3 गुना है। उसके अर्धव्यास के वर्ग का त्रिगुना वृत्त का क्षेत्रफल है। गणितज्ञों के अनुसार अर्धवृत्त का क्षेत्रफल और अर्धपरिधि का माप उपयुक्त परिणामों का आधा होता है।” [9, VII, 19]

इस तरह,

$$l = 3d, \quad S = \frac{3d^2}{4},$$

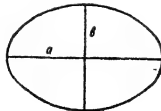


चित्र 2

यहाँ $\pi \approx 3$ है। यदि $\pi \approx \sqrt{10}$ हो तो महावीर सही सूत्र इस तरह बताते हैं —

$$l = \sqrt{10d}, \quad S = \sqrt{10\left(\frac{d}{2}\right)^4} \quad [9, \text{VII}, 60]$$

बहुत-से उदाहरण इन्हीं सूत्रों से हल किये जाते हैं। आयतवृत्त का परिमाप और क्षेत्रफल निकालने का नियम इस प्रकार है — लघुव्यास के आधे से बढ़ाया हुआ और 2 से गुणा किया हुआ दीर्घव्यास ही आयतवृत्त का परिमाप होता है। परिमाप से गुणा किया हुआ लघुव्यास का चौथा भाग आयतवृत्त का क्षेत्रफल होता है। [9, VII, 21]



चित्र 3

दीर्घव्यास को a और लघुव्यास को b मानते हुए महावीर के अनुसार परिमाण हुआ $2a+b$, और आयतवृत्त का क्षेत्रफल होगा

$$S = \frac{b}{4} (2a+b)$$

परिमाण और क्षेत्रफल निकालने के सही सूत्र निम्नलिखित नियम से प्राप्त किये जा सकते हैं,—

“लघुव्यास के वर्ग के छ गुने और दीर्घव्यास के वर्ग के दुगुने को जोड़ो। इसका वर्गमूल वृत्त के परिमाण के बराबर हुआ। परिमाण को लघुव्यास के चौथे भाग से गुणा करने पर आयतवृत्त का सही क्षेत्रफल निकाला जा सकता है। [9, VII, 63]

$$l = \sqrt{6b^2 + 4a^2}$$

$$S = \frac{b}{4} \sqrt{6b^2 + 4a^2}$$

यह स्पष्ट है कि आयतवृत्त का क्षेत्रफल निकालने का सूत्र वृत्त के क्षेत्रफल निकालने के सूत्र से ही बना है।

$$S = \frac{d}{4} l,$$

वृत्त की परिधि और आयतवृत्त की परिधि निकालने के सूत्रों में भी साम्य है।

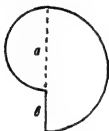
$$l = \sqrt{10d^2} = \sqrt{6d^2 + 4d^2}$$

महावीर निम्नलिखित उदाहरण देते हैं—

“एक आयतवृत्त के दीर्घव्यास की लंबाई है 36 और लघुव्यास की लंबाई 12 है। उसका परिमाण और क्षेत्रफल बताओ।” [9, VII, 64]

श० रंभाचार्य [9] और उनके बाद जी० सारटोन [8, खंड 1, पृष्ठ 570] के अनुसार एक आयतवृत्त दीर्घवृत्त ही होता है। इस दृष्टिकोण से सहमत नहीं हुआ जा सकता है।

सीप के आकार की आकृति (कम्बुकावृत्त) का, जो कि दो जुड़े हुए विभिन्न व्यास वाले अर्धवृत्तों से बनती है, सन्निकट परिमाण और क्षेत्रफल वृत्त के लिए बने नियमों से निकाले जा सकते हैं।



चित्र 4

“अधिकतम चौड़ाई से सीप के मुह की चौड़ाई का आधा बटाने पर और 3 से गुणा करने पर आकृति का परिमाण ज्ञात होता है। इस परिमाण के आधे के वर्ग के एक तिहाई को यदि सीप के मुह की चौड़ाई के आधे के वर्ग के $\frac{3}{4}$ से गुणा किया जाय तो सीप का क्षेत्रफल ज्ञात होगा।” [9, VII, 23]

अधिकतम चौड़ाई अर्थात् दीर्घवृत्त के व्यास को a और सीप के मुह की चौड़ाई को b मानते हुए परिमाण होगा,

$$l = 3 \left(a - \frac{1}{2}b \right),$$

और क्षेत्रफल,

$$S = \frac{1}{3} \left[\frac{3 \left(a - \frac{1}{2}b \right)^2}{2} \right] + \frac{3}{4} \left(\frac{b}{2} \right)^2$$

इस सूत्र के लिए निम्नलिखित उदाहरण दिया गया है -

‘सीप के दीर्घव्यास का माप है 18 हस्त और सीप के गूह की चौड़ाई है 4 हस्त । उसका परिमाप और क्षेत्रफल बताओ ।’

[9, VII, 24]

यदि $\pi \approx \sqrt{10}$ हो तो सही सूत्र इस प्रकार होगा,

$$l = \left(a - \frac{1}{2}b \right) \sqrt{10}$$

$$S = \left[\left(a - \frac{1}{2}b \right)^2 + \left(\frac{b}{4} \right)^2 \right] \sqrt{10}$$

[9, VII, 65 $\frac{1}{2}$]

निम्न और उन्नत वृत्त की सतह (जैसे कि यज्ञ-कुण्ड और कछुए की पीठ की सतह होती है) का क्षेत्रफल निकालने का सूत्र है — “परिधि के एक चौथाई को यदि व्यास से गुणा किया जाये तो निम्न और उन्नत वृत्त की सतह का क्षेत्रफल ज्ञात होता है ।”

[9, VII, 25]

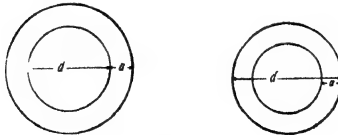


चित्र 5

$$S = \frac{1}{4} d$$

यह सूत्र आयत या चपटे गोलाकार के लिए है क्योंकि सामान्य गोलाकार का क्षेत्रफल होगा

$$S = \frac{1}{2} d$$



चित्र : 6

भीतरी और बाहरी बल्य का क्षेत्रफल इस प्रकार होंगे —“भीतरी व्यास को बल्य की चौड़ाई से जोड़ने पर और फिर 3 तथा बल्य की चौड़ाई से गुणा करने पर बाहरी बल्य का क्षेत्रफल ज्ञात होगा है। यदि व्यास से बल्य की चौड़ाई को जोड़ने की बजाय घटाया जाए तो भीतरी बल्य का क्षेत्रफल प्राप्त होगा।” [9, VII, 28]

$$S_{\text{बाहरी}} = 3(d + a)a$$

$$S_{\text{भीतरी}} = 3(d - a)a$$

यहाँ d = व्यास, a = बल्य की चौड़ाई और $\pi \approx \sqrt{10}$ हो तो यथार्थ क्षेत्रफल ज्ञात किया जा सकता है।

[9. VII, 67 $\frac{1}{2}$].

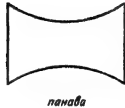
जी, मुरज, पणव और वज्र की तरह की आकृतियों का क्षेत्रफल प्राप्त करने के लिए उनके मध्य भाग की चौड़ाई और किनारों से ली गई चौड़ाई के योग के आधे को लंबाई से गुणा किया जाता है। [9, VII, 32]

आकार क्षेत्र
(यथाकार क्षेत्र)



मुरजाकार क्षेत्र

पणवाकार क्षेत्र



वज्राकार क्षेत्र

चित्र : 7

यदि a_1 = आकृति के मध्य की चौड़ाई, a_2 = एक किनारे से ली गई चौड़ाई और b = लंबाई हों तो

$$S = \frac{a_1 + a_2}{2} \cdot b.$$

अर्थात् सभी आकृतियाँ आयताकार रूप में बदल दी जाती हैं जिनमें प्रत्येक की औसत चौड़ाई और आरंभिक लंबाई ली जाती है।

यह नियम और चतुर्भुज का क्षेत्रफल ज्ञात करने के नियम में परस्पर संबंध है। ऐसा प्रतीत होता है कि यह दोनों ही नियम समान परिस्थितियों में बनाये गये हैं। श्रीधर कृत “पतिपणित” के एक अज्ञात टीकाकार ने वज्र के आकार की आकृति को दो बराबर समलंबों के रूप में दिखाया है जो कि एक दूसरे के साथ निम्नतम आधारे के द्वारा जुड़े हैं। [4, पृष्ठ 238]

चार उदाहरण इसी नियम के लिए दिये गये हैं। “जो के आकार की आकृति की लंबाई है 80, और मध्य भाग की चौड़ाई 40 है। जो का क्षेत्रफल क्या होगा ?” [9, VII, 33]

“मुरज के आकार की आकृति का क्षेत्रफल बताओ यदि उसकी लंबाई 80 दंड, किनारों से ली गई चौड़ाई 20 दंड और मध्य भाग की चौड़ाई 40 दंड हो।” [9, VII, 34]

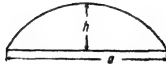
“पणव के आकार की आकृति का क्षेत्रफल क्या होगा यदि उसकी लंबाई है 77 दंड, दो किनारों में से प्रत्येक में ली गई चौड़ाई हो 8-8 दंड, और मध्य भाग की चौड़ाई हो 4 दंड।” [9, VII, 35]

“यदि वज्र के आकार की आकृति की लंबाई है 96 दंड, मध्य भाग लुई की नोक के बराबर है और किनारों से ली गई

बीड़ाई है $13 \frac{1}{3}$ बट तो उसका क्षेत्रफल बताओ ।" [9, VII, 36]

"धनुष के समान आकृति का क्षेत्रफल बाण और प्रत्यक्षा की लंबाई को जोड़ने और फिर बाण की लंबाई के आधे से गुणा करने पर प्राप्त होता है। बाण की लंबाई के वर्गमूल के पाँच गुने से प्रत्यक्षा की लंबाई के वर्ग को जोड़ने से धनुष की लंबाई पता चलती है ।" [9, VII, 43]

इस सूत्र से वृत्त खंड और इसी वृत्तखंड से प्राप्त जीवा की लंबाई प्राप्त करने के उन्मिषट सूत्र दिने हुए हैं जहाँ धनुष, प्रत्यक्षा, बाण क्रमशः वृत्त के चाप, जीवा और व्यास के खंड हैं। व्यास का यह खंड वृत्तखंड के भीतर होता है और जीवा बाह्य में होता है।



चित्र : 8

"धनुष और प्रत्यक्षा की लंबाई के वर्गों का अंतर पाँच से विभाजित करने पर और फिर इसका वर्गमूल निकालने पर बाण की लंबाई ज्ञात करने के लिए बाण की लंबाई के वर्ग को 5 से गुणा करके, धनुष की लंबाई के वर्ग से घटाओ और फिर इस अंतर का वर्गमूल निकालो ।" [9, VII, 45]

$$\begin{aligned} S \text{ वृत्त खंड} &= (a+h) \frac{h}{2}, \\ l &= \sqrt{5h^2 + a^2}, \\ h &= \sqrt{\frac{l^2 - a^2}{5}}, \\ a &= \sqrt{l^2 - 5h^2}, \end{aligned}$$

l, a, h क्रमशः चाप, जीवा और व्यास का खंड हैं।

इन सूत्रों से निम्नलिखित प्रश्न हल किये जा सकते हैं ,

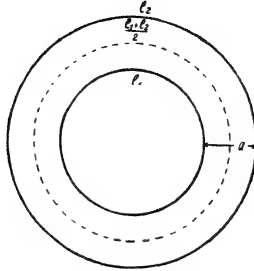
"धनुष के समान आकृति में प्रत्यक्षा की लंबाई है 26 और बाण की लंबाई 13 है। क्षेत्रफल और धनुष की लंबाई बताओ ।" [9, VII, 44]

"यदि इसी धनुष के बाण की लंबाई अथवा प्रत्यक्षा की लंबाई अज्ञात हो तो दोनों का मान बताओ ।" [9, VII, 46]

सही सूत्र इस प्रकार होंगे,

$$\begin{aligned} l &= \sqrt{6h^2 + a^2}, \\ h &= \frac{\sqrt{l^2 - a^2}}{6}, \quad [9, \text{VII}, 70\frac{1}{2}, \quad 73\frac{1}{2}, \quad 74\frac{1}{2}] \\ a &= \sqrt{l^2 - 6h^2}, \\ S \text{ वृत्तखंड} &= \frac{a h}{4} \sqrt{10} \end{aligned}$$

"पहिए के रिम की जैसी आकृति का क्षेत्रफल भीतरी और बाहरी परिधि के जोड़ के आधे को पहिए की बीड़ाई से गुणा करने पर ज्ञात होता है। इसका आधा अर्धचंद्र आकृतियों का क्षेत्रफल होगा ।" [9, VII, $7\frac{1}{2}$].



चित्र . 9

यदि l_1 , l_2 और a क्रमशः भीतरी परिधि, बाहरी परिधि और पहिए की चौड़ाई हो तो क्षेत्रफल होगा,

$$S = \frac{l_1 + l_2}{2} a$$

सहायीर सही क्षेत्रफल दूसरी तरह से प्राप्त करते हैं।

[9, VII, 80 $\frac{1}{2}$]

$$S = \frac{l_1 + l_2}{6} a \sqrt{10}.$$

यदि $l = 3d$ हो तो ऊपर दिया गया सूत्र आसानी से समझा जा सकता है।

“एक वृत्त का क्षेत्रफल व्यास के वर्ग से बढ़ाने पर उम आकृति का क्षेत्रफल प्राप्त होता है जो कि चार बराबर परस्पर सटे हुए वृत्तों के भीतरी भाग में बनती है। [9, VII, 82 $\frac{1}{2}$]

इस तरह, यदि $d =$ व्यास हो तो चक्र आकृति $ABCD$ का क्षेत्रफल होगा,

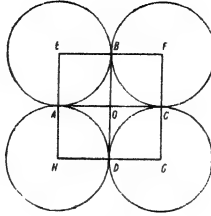
$$d^2 = \pi \frac{d^2}{4}.$$

वास्तव में, $d^2 =$ वर्ग $EFGH$ का क्षेत्रफल है, $d^2 = \pi \frac{d^2}{4} = 4$ बराबर चक्र आकृतियों (AEB, BFC, CGD, DHA) का क्षेत्रफल है। यह आकृतियाँ क्रमशः AOB, BOC, COD और DOA के बराबर हैं अर्थात् यह क्षेत्रफल उन चार बराबर परिधियों वाली भीतर बनी आकृतियों का है जो एक दूसरे को छू रही हैं।

निम्नलिखित उदाहरण इस सूत्र में हल किया जाता है

यदि वृत्तों का व्यास 4 हो तो चार समान परस्पर सटे हुए वृत्तों के बीच के भाग की आकृति का क्षेत्रफल बताओ।”

[9, VII, 83 $\frac{1}{2}$]



चित्र 10

महावीर के ग्रन्थ के आठवें खंड में परम्परा में चली आ रही भारतीयों की गणना करने की कला का विवरण है जो कि कई कार्यों में सहायित है, जैसे कुआँ खोदना, लकड़ी की चिराई, जहाज़ीरो के डेर में उनकी कुल सख्या ज्ञात करना, आदि। इसी सबर्भ में प्रिज्म और गोले के आयतनों का भी उल्लेख किया गया है। प्रिज्म के आकार में खोदे गये एक गड्ढे का आयतन उसके आधार के क्षेत्रफल को गहराई से गुणा करने पर प्राप्त होगा। चोटी से आधार तक की ऊँचाई को इस आयतन में जोड़ने पर और उसे मापों की सख्या से विभाजित करने पर प्रिज्म के आयतन का औसत मान प्राप्त होता है। [9, VIII, 4]

इसी सूत्र से हल होने वाले चार प्रश्नों में से एक निम्नलिखित है। “एक गड्ढे के आधार का आकार त्रिकोण है। इस त्रिकोण की प्रत्येक भुजा का माप 32 हस्त और गहराई 36 हस्त और 6 अगुल है। आकृति का आयतन बताओ। [9, VIII, 6]

गोले का आयतन निम्नलिखित सूत्र से निकाला जा सकता है। अर्धव्यास के घन के आधे को 9 से गुणा करने पर गोले का सन्निकट आयतन प्राप्त होता है। इस प्राप्त सख्या को 9 से गुणा करने पर और 10 से विभाजित करने पर गोले का यथार्थ आयतन प्राप्त होता है। [9, VIII 88¹/₂] इस तरह गोले का सन्निकट आयतन होगा,

$$V = \frac{9}{2} \left(\frac{d}{2} \right)^3,$$

और यथार्थ आयतन

$$V = \frac{81}{20} \left(\frac{d}{2} \right)^3$$

महावीर का सूत्र भास्कर द्वारा लिखे गये सूत्र की अपेक्षा इस सही हल में अधिक मिनला है

$$V = \frac{a}{2} R^3$$

लेकिन धीछर के सूत्र से अधिक सही हल निकाला जा सकता है—

$$V = 4R^3 \left(1 + \frac{1}{18} \right)$$

[4, पृष्ठ 154].

उपसंहार

भारतीय गणित में महावीर का क्या स्थान है? जैसे कि पहले ज्ञात हो चुका है कि महावीर का ग्रन्थ उससे पहले की ललात्र विद्या संबंधी कृतियों में लिखे गए गणित के खण्डों से बड़ा है। ऐसा संभव है कि महावीर के ग्रन्थ में दी गई बहुत सी बातें आर्य-भट्ट प्रथम, ब्रह्मगुप्त और भास्कर प्रथम को ज्ञात थी। परन्तु बहुत से नियमों की रचना आर उनके उदाहरणों की जानकारी हमें महावीर द्वारा प्राप्त होती है।

“गणितमारसंग्रह” पहला ग्रंथ है जिसमें निम्नलिखित नियम दिये गए हैं—

जीव प्राण्य विज्ञात्

विभाजन के नियम

संख्या को बर्या और धन में बदलने की विधिष्ट परिस्थितियाँ.

भिन्न के धन और धनमूलों को प्राप्त करने की विधि,

अनुपात के नियम, और

प्रतिपात और सोने की शुद्धता ज्ञात करने के नियम ।

महावीर उन आरम्भिक गणितज्ञों में से हैं जिन्होंने दो अज्ञात राशि वाली दो रैखिक समीकरणों की प्रणाली, अनिश्चित रैखिक समीकरणों की प्रणाली, और दूसरे पात की अनिश्चित समीकरण प्रणाली को हल करने के नियम बनाए। इसके अतिरिक्त उन्होंने कई अज्ञात राशि वाले रैखिक समीकरणों को हल करने की मौलिक विधियाँ, चौथे और आठवें पात के समीकरणों के मूल निकालने की विधि, अंकगणित श्रेणी के पहले पद और श्रेणी का अंतर ज्ञात करने की विधि और ज्यामिति श्रेणी के किसी भी पद और योगफल को प्राप्त करने की विधि भी बनाई।

भारतीय गणित के इतिहास में महावीर ने सबसे पहले बताया कि लघुतम समान गुणज क्या है। महावीर ने ही धन संख्याओं के वर्गमूलों के दोहरे अर्थ बताए और यह भी बताया कि ऋण मर्यादों के वर्गमूल नहीं प्राप्त किए जा सकते हैं।

महावीर और उनके बाद के गणितज्ञों के ग्रंथों में गहरा संबंध है। विमोचकर श्रीधर पर महावीर का बहुत प्रभाव है। श्रीधर ने 'गणितसारसंग्रह' से कई नियम और प्रश्न लिए हैं। जैसे ही प्रश्न और नियम आर्यभट्ट प्रथम, श्रीधर, भास्कर द्वितीय और नारायण के ग्रंथों में भी मिलते हैं। सातवीं-नवीं शताब्दी में ब्रह्मगुप्त के बाद महावीर के नियमों ने जो काम किया वह अभी तक अज्ञात है।

कस्तो से अनुबाब—सुधी मंजरी सह्या

अनुबाब संतोषम—प्रो० हेमचंद्र पांडे

— ० —

संदर्भ साहित्य

१. ५० प० युक्तेविधि, इस्तोरीया मातेयातिकी व मरवेदनिवे बेका, मास्को, १९९१
२. ५० इ० इस्तोरीया, मास्को मातेयातिकी, इ० ५० योर्गेविस्की द्वारा वर्णन के समुचित और संशुद्धित, मास्को, १९९९.
३. ५० प० रिमिक्कोम, इस्तोरीया मातेयातिकी, खण्ड १, मास्को, १९६०
४. श्रीधर, प्रतिगणित, प्रो० ५० बोकोवा तथा प्रो० ६० बोकोवाएस्की द्वारा संस्कृत से अनुवृत्त, प्रो० ६० बोकोवाएस्की द्वारा परिचयात्मक लेख और टिप्पणियाँ
“कोषिको—मतेयातीवेविधि व नरुकि व रक्षागात्र कोमोका” १९६९, विपु०, I (IV), पृ० १९१-२९९.
५. प्रो० ५० युक्तेविधि और प्रो० ५० रोजेन्वेस, मातेयातिगात्र व रक्षागात्र कोमोका व मरवेदनिवे बेका—“ईव इस्तोरी नरुकि व रक्षागात्र कोमोका”, १९९०, विपु० I, पृ० २४६-२४९.
६. B. Datta, A N Singh, *History of Hindu Mathematics*, Vol. 1—2, Bombay, 1962
७. D E Smith, *History of Mathematics*, Vol 1—2, Boston—London, 1930
८. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol 1—3, Baltimore, 1927—1947.
९. M. Rangācārya, *The Ganita-Sara-Sangraha of Mahāvīra*, Ed with English translation and notes, Madras, 1912.
१०. W.E. Clark, *The Āryabhaṭīya of Āryabhaṭa*, An Ancient Indian Work on Mathematics and Astronomic, Chicago, 1930.
११. “*Algebra with Arithmetics and Mensuration from the Sanskrit of Brahmagupta and Bhascara*” Translated by H.T. Colebrooke, London, 1817.
१२. “*The Mahā-Bhāskariya by Bhāskara I*” Ed. and translated into English with notes and comments by K.S. Shukla, Lucknow, 1960
१३. “*The Mahā-Siddhānta by Āryabhaṭa II*”, Ed. with explanatory notes by Sudhakara Dwivedi, Benaras, 1910;
१४. “*The Ganita-tilaka by Śrīpati*”, Ed. with comment of Simhatilaka Suri by H.R. Kapadia, Baroda, 1935.
१५. “*The Ganita-Kaumudi by Narāyaṇa*”, Pt. 1, Ed. by Padmakara Dwivedi Jyautishacharya, Benaras, 1936.

Sumatiharṣa Gaṇi and Some Other Jaina Jyotisis

—Prof. David Pingree

Sumatiharṣa Gaṇi was a member of the Añcalagaccha¹ who flourished in Rajasthan in the early seventeenth century. Between about 1610 and 1621 he composed commentaries on a number of jyotiṣa texts; in this paper, which is based on the information given at the beginning and end of the surviving commentaries, on a perusal of those manuscripts presently accessible to me, and on the colophons, an attempt is made to elucidate the history of his life and to establish his relationships to other members of the Añcalagaccha.

His surviving works are the following :

1. A vṛtti on the *Vivāhapaṭala* composed by Brahmārka or Brahmāditya of the Vālalya family before 1605, the date of the oldest known manuscript;² this Brahmāditya may be identical with the author of the *Prasṅgajñāna*, also named Brahmārka or Brahmāditya, who was the son of Mokṣeśvara and the grandson of Jyotiṣbūdana;³ he belonged to the Bālabha (read Bālalya ?) family. For the *Vivāhapaṭalavṛtti* I have used the fragmentary manuscript at Harvard, Sanskrit 405, which consists of ff. 5-16 and 18-19 containing I 14-III 41 and III 45-V 10. The colophons to this manuscript, which begin : ity āṃcalikamahopādhyāyaśrī 5 śrīharṣaratnaganānām śiṣyapaṇḍitavādīrājasumatiharṣaratnaganāniviraṭāyām, inform us of the fact that Sumatiharṣa's teacher was the obscure Mahopādhyāya Harṣaratna Gaṇi. The only indication of a date in this manuscript is a horoscope which can be dated 5 October 1576 and provides an early terminus post quem; one wonders if it is the horoscope of Sumatiharṣa himself (it is entitled simply śrījanmalagnam).

| Planets | Text (sidereal) | Computation (tropical) |
|---------|-----------------|------------------------|
| Saturn | Sagittarius | Sagittarius 26° |
| Jupiter | Leo | Virgo 6° |
| Mars | Capricorn | Aquarius 7° |
| Sun | Libra | Libra 22° |
| Venus | Libra | Libra 25° |
| Mercury | Libra | Libra 25° |
| Moon | Pisces | Pisces 27° |
| Node | Aries | Aries 30° |

1. This gaccha, founded in 1166, had branches at Jaisalmer, Udayapura, Jīrāulā in Sirohi, and Nagara in Marwar, as well as at other localities in Rajasthan; see K.C. Jain, *Jainism in Rajasthan*, Sholapur 1963, p. 59.
2. D. Pingree, *Census of the Exact Sciences in Sanskrit* (henceforth CESS), Philadelphia 1970 and following, A4, 261b.
3. CESS, A4, 261b-262b

Note that the ayanāṃśa in 1576 was about 14°, which places all of the tropical longitudes within the sidereal longitudes indicated in the text.

II. The *Subodhā*, a vṛtti on the *Jātakakarmapaddhati* composed by Śrīpati in about 1050.¹ The final verses are edited below on the authority of manuscripts in this British Library (Or. 5208) and in the LD Institute (2538) :

śrīmadañcalagaṇo'ṣṭi vivekacchedako bhuvi munīśasarojaḥ |
mānasaḥ pravṛtataḡamapakṣo dūrato gatakubodhaviṣakṣaḥ ||
jayanti hi cidānandā mahānandapradāyinaḥ |
śrīmantō 'traikakaiyaṇasāgarā mānasaukaṣaḥ ||
āśampī ca tacchāsanakāriṇo budhāḥ
śrīharsaratnābhīdhipāthakottamāḥ |
siddhāntapāṭṭiṇaṭīadikāgama-
jñānapraviṇā viditā yaśasvinaḥ ||
siddhāntabrahmatulyāḡigrahasādhanahetave |
sukhopāyāḥ kṛto yaīḥ suśiṡyānām anukampayā ||
tacchīyena vimirmame sumatīyuggharsena satpaddhateḥ
vṛttair daivavidāṃ sukhārthajanānāḥ śrīmadguror bhāvateḥ |
śrīmatpārśvaśivaprasattīmibhṛtā padmavati pattane
varse rāmamunīśasodāśamīte 'subhre 'śvaṣṭhīdine ||

These verses begin by extolling the Āñcalagaccha and its leader, the well-known and prolific author, Kalyāṇasāgara Sūri, one of whose patrons was Bhoja, Mahārāja of Kaccha from 1631 to 1645.² There still survive a number of manuscripts copied during his spiritual rule of the Āñcalagaccha, which I list below in chronological order. Praśasti refers to Amṛtalāla Maganālāla Śāha, *Śrīpraśastisaṅgraha*, Ahmedabad 1936, Vol. 2.

1. Praśasti p. 173 no. 690. *Śāntināthacūṭītra*. Copied for Māṇikyalābha, pupil of Jayalābha Gani, pupil of Gajalābha Gani, on Thursday 7 November 1611 during rule of Kalyāṇasāgara.

2. LDI 2631. *Punyapālakathānaka*. Copied by Kalyāṇasāgara's pupil, Matinidhāna, in 1614.

3. Berlin or. fol. 2591.³ *Camḡapannatti*. Copied by Rājāsika, a resident of Navyanagara, at the command of Kalyāṇasāgara on 21 February 1620.

4. LDI 5692. *Jyotiśaratnamālā* of Śrīpati. Copied by Jñānśekhara, the pupil of Kalyāṇasāgara's pupil, Saubhāgyasāgara Sūri, at Bhujadrāṅga in 1620.

5. Praśasti p. 187 no. 745. *Daśaṭīkalīkasūtra*. Copied for Sāṅgāka, a resident of Bhujanagara, in 1621 during the reign of Kalyāṇasāgara.

6. Praśasti p. 188 no. 748. *Simhāsanaḡvāṭṛimśikā*. Copied by Jñānasāgara, pupil of Vīracandra, at Māḡḡavī on Friday 14 September 1621 during the reign of Kalyāṇasāgara.

7. Praśasti p. 188 no. 749. *Uttarādhyaṇasūtra*. Copied for Hirajika, a resident of Pattananagara, and given to Lāvanyasāgara by Kalyāṇasāgara on Thursday 3 October 1622.

1. The *Jātakakarmapaddhati* was also commented on by Sumatīharsa's contemporary, Kṛṣṇa, at Kāśī, this was published by J.B. Chaudhari, Calcutta 1955. See also CESS A2, 55a-55b, and A4, 59b-60a.

2. NCC vol. 3, pp. 259-260.

3. CESS A4, 387a.

8. LDI 7836. *Uttarādhyaṇasūtra* Copied for Kastūrāī, wife of Sūrā, a resident of Bhinnamāla, and given to Viśalakīrti Gaṇi by Kalyāṇasāgara in 1625.

9. Prāsasti p. 195 no. 682. *Uttarādhyaṇasūtra*. Given to Ratnasīmha Gaṇi by Kalyāṇasāgara at Rādhānagara on Wednesday 20 June 1627.

10. Prāsasti p. 209 no. 748. *Candaraṇā rāsa*. Copied for Devamūrti, pupil of Premaji Gaṇi, at Bhujanagara in 1641 during the rule of Kalyāṇasāgara.

11. LDI 6255. *Līlāvaṇi* of Bhāskara¹ with a vṛtti Copied by Bhuvanaśekhara Gaṇi, pupil of Bhāvaśekhara Gaṇi, at Bhujanagara in 1652 during the rule of Kalyāṇasāgara.

12. LDI 3181. *Subhāṣitaślokaṇṛgīha* of Sakalakīrti. Copied by Amṛtamuṇi 1650 during the rule of Kalyāṇasāgara

13. LDI 8402. *Sūtrakṛtāṅga*. Copied Bhavaśekhara Gaṇi, pupil of Vivekaśekhara Gaṇi, at Navānagara in 1657 during the rule of Kalyāṇasāgara.

14. Prāsasti p. 226 no. 834. *Upadeśacintāmaṇi* with a vṛtti Copied by Bhāvaśekhara Gaṇi, pupil of Vivekaśekhara Gaṇi, at Ajmera on 5 November 1660 during the rule of Kalyāṇasāgara.

These 14 manuscripts establish the fact that Kalyāṇasāgara was the head of the Ālcalagaccha for about 50 years. nos 3, 4, and 11 further confirm his interest (and that of the Ālcalagaccha) in *īyotibhāṣā*. The scribe of nos. 13 and 14, Bhāvaśekhara Gaṇi, copied another manuscript of the *Śrīpatipaddhati* with Sumatīharsa's *Subodhā* in the LD Institute (891) for Bhuvanaśekhara, the scribe of no. 11, at Śivapurīnagara in 1693.

The next pādas extol Sumatīharsa's guru, Harṣaratna, as a teacher of astronomy (śīdhānta) and mathematics (pātiganita) and as the commentator on, among other, unnamed works, the *Brahmatulya* or *Karanakutūhala* of Bhāskara.² Unfortunately, no copy of the commentary has yet been located, nor is any other work of Harṣaratna known to be extant.

Finally, Sumatīharsa states that he completed his vṛtti on the *Śrīpatipaddhati* at Padmāvati on 6 October 1616. This Padmāvati probably the same as that in which Dhanarāja wrote, as we shall see shortly; it has been identified with Puškara near Ajmer³. The epithet śrīmatpārśvativaprasattimbhṛtā makes one think it possible that Padmāvati is Vindhyaśālī (modern Bijauliā) on the Revā River in the Ūparamāla range between Chitor and Bundi; for it was a center of the worship of Pārśvanātha and of Śiva,⁴ but so also was Puškara. More will be said of this below.

III. The *Kārika*, a tīkā on the *Tajikāsāra* composed by Haribhadra or Haribhaṭṭa, apparently in 1523. I have used manuscript 2541C of the India Office Library, the following edition of the final verses is based on that manuscript together with others at Gottingen (Kielhorn 121) and the LD Institute (6664) :

subodhā śrīpatimahādevībrahmārkaparvaṇām ।
etasyā vṛttayo jñeyāḥ svasārā hrdayamgamāḥ ॥
varṣe śailahyaṅgabdhūparimita māse tathā phālgune
pakṣe śuklatare tithau daśamite śrīkheravāpūrvare ।
rājye śrīmatī viṣṇudāsaṇṛpater varībhavānde harer
vṛttim śrīguruharṣaratnakṛpayā śāntantanāmākaroḥ ॥
gurubāndhavaratnābhavadīrghāyurdhanarājayoh ।
nirantarāgrahād eṣā racitā tanutāc ciraṁ ॥

1. CESS A4, 300b.

2. CESS A4, 322a-326a

3. K. C. Jain, *Ancient Cities and Towns of Rajasthan*, Delhi 1972, p. 104

4. *Ibid.* pp. 400-404.

Sumatīharsa here lists his previous commentaries as being on the *Śrīpatipaddhati* (no. II), the *Mahādevī* composed by Mahādeva in 1316,¹ the *Vivāhapañjala* of Brahmarāka (no. I), and the *Bṛhatparvamañja* composed by Puruṣottama before 1490.² It is regrettable that two of these four are no longer in existence. He then states that he completed the *Kārikā* at Kheravā on 21 February 1621 during the reign of Viṣṇudāsa Nṛpati, a ruler of whom I have so far succeeded in discovering no other trace. Sumatīharsa himself here assumes the title Sāmanta or feudatory. Finally, he claims to have written this *ṭīkā* upon the insistence of Ratna, a relative of his guru, Harṣaratna, and of Dhunarāja, whom we will discuss later. The colophon to the *Kārikā* names Harṣaratna's guru Mahopādhyāya Udayarāja Gani, this information is also given in the colophon of the next work.

In the text itself Sumatīharsa uses as his example the horoscope of an individual born on 7 May 1535 and his fifty-ninth anniversary horoscope, dated 7 May 1594.

| Planets | Text | Computation (7 May 1535) | Text | Computation (7 May 1594) |
|---------|----------|-----------------------------|----------|-----------------------------|
| Saturn | Cancer | Leo 4° | Cancer | Leo 6° |
| Jupiter | Aquarius | Pisces 5° | Aquarius | Aquarius 26° |
| Mars | Pisces | Aries 12° | Gemini | Cancer 5° |
| Sun | Taurus | Taurus 26° | Taurus | Taurus 26° |
| Venus | Taurus | Gemini 10° | Taurus | Taurus 23° |
| Mercury | Taurus | Gemini 6° | Taurus | Gemini 11° |
| Moon | Cancer | Cancer 25° | Aries | Aries 26° |
| Node | Cancer | Cancer 21° | Taurus | Taurus 20° |

IV. The *Ganakakumudakaumudī*, a commentary on the *Karanakutūhala* composed by Bhāṣkara in 1183.³ This is the only work of Sumatīharsa's to have been printed; the edition by Mādhava Śāstri Purohita was published at Bombay in 1901. I have also consulted the two Harvard manuscripts, Sanskrit 37 and 1105. The eighth introductory verse is :

śrīśrīpatividitakeśavapaddhati dve
brahmārkaśiṅhrakhaṣasiddhiṃ atho vivṛtya ।
mālā ca parvasahitā bṛhatī tasyāḥ
sārasya tājīkadhuro vivṛti anudyaṃ ॥

This adds to the previously known commentaries on the *Śrīpatipaddhati*, the *Vivāhapañjala*, the *Mahādevī* (śiṅhrakhaṣasiddhi), the *Bṛhatparvamañja*, and the *Tājikasūtra*, one on the *Jātakaḥ* of Keśava⁴ as is the case with so many other of Sumatīharsa's works no manuscript of this one is presently available.

At the end of the *ṭīkā* are the following verses :

vindhyādriṃ nikasā purī suviditā sarvaddhī vṛddhyānvitā
tannetāstī bhāṭah svavaṃśatīlakā caulukyavaṃśodbhavaḥ ।
suśrīvramade sunītinipuno hemādriṃ evāparā
yo 'bhūd yāvanabhūpatin śtīratarān pramūlyā rājanyake ॥

1. CESS, A4, 374a-376b.

2. CESS, A4, 209b.

3. CESS, A4, 322a-326a.

4. CESS, A2, 66b-70b; A3, 24a; and A4, 64a-65a.

velākhye khalu mantrinī priyavṛṭṭe dāna prasaktau varī
 māṅgalyādrikālāmite gatavati śrīvikramāt saṁvatī ।
 māse prauṣṭhāpade vinīyakatithau daityejyavāre vare
 cakre śrīgurubhāvataḥ sumatīyuggharṣa caṁṣā mudā ॥

The city near the Vindhyaḍrī one might again guess to be Vindhavali, the modern Bundia in Mewar, this, however, was ruled by the Paramāras, whereas Sumatīharṣa's lord claimed to be a Cāṇḍīya. This chieftain, Viramadeva, a second Hemādri who beat the Muslims, remains totally obscure to me, though several Rajput rulers bearing this name are known. The date given for the completion of the *Gapakakumudakaumudī* is Friday 10 August 1621. Within the text are examples for Saturday 21 February 1596; Thursday 11 March 1596; Monday 13 October 1600, Saturday 20 June 1601; Friday 26 September 1611; Tuesday 11 November 1617; Friday 14 November 1617, Wednesday 29 November 1620; and Tuesday 17 July 1621.

V. A vṛtti on the *Horāmakaranda* of Guṇākara.¹ Of this unusual work (it seems to be the only extant commentary on the *Horāmakaranda*) there is only one extant manuscript, no. 3368 in the Oriental Institute, Baroda, which is incomplete and which I have not as yet been able to consult. Sumatīharṣa's interest in the *Horāmakaranda* is attested to by his citations from it in his vṛtti on the *Śrīpatipaddhati*; it should also be noted that Rājasekhara, the pupil of Buddhisekhara Gaṇi, the pupil of Bhāṇṣekhara Gaṇi (who is probably the Bhāṇṣekhara Gaṇi connected with manuscripts 11, 13, and 14 in the list of manuscripts associated with Kalyāṇasāgara Gaṇi), copied one of the LD Institute's manuscripts (6510) of Guṇākara's work in 1678—perhaps from Sumatīharṣa's copy.

This raises again the possibility—already apparent in the list of Kalyāṇasāgara manuscripts—of the existence of a "School" of jyotiṣhāstrins in the Añcalagaccha during the seventeenth century. Further evidence in this direction is provided by the *Mahādevīdīpikā*, a vṛtti on Mahādeva's *Mahādevī* (also commented on by Sumatīharṣa, though his vṛtti is lost) composed by Dhanarāja² of the Añcalagaccha at Padmāvati in 1635. This Dhanarāja is undoubtedly the scholar who urged Sumatīharṣa to compose his *Karikā* on Hari-hadra's *Tājikasāra*, and Padmāvati then is identical with the locality in which Sumatīharṣa wrote his *Subodha*. For the *Mahādevīdīpikā* I have used manuscript 689 at the Oriental Institute, Baroda.

The upasamhāra gives the date, place, and circumstances of Dhanarāja's composition :
 varṣe netranavāṅgabhūparimite jyeṣṭhasya pakṣe site
 'ṣṭamyām sadguṇapṛkṭhamannarayute padmāvatīpattane ।
 rājā hy utkaṣṭavarīnāgadamano rāṣṭroḍavampōdbhavaḥ
 śrīmān śrīgaṇasīmha bhūpativaro 'ṣṭi śrīmaror maṇḍale ॥
 jaine śāsana evaṁ añcalagane sarsajjanaiḥ samstute
 kalyāṇodadhīśūrayaḥ śubhakarā nandantu bhūmaṇḍale ।
 tatsevākarabhojarājaganayo vidvadvārā vācakā
 āśen sarvasudhīmanahkamalinisambodhane bhānavah ॥
 kṛhējānām ki purā kṛtā budhamahadevena yā sāraṇī
 tasyā daivavidāṁ sukhārthajananiṁ vṛttīm varāṁ vistarām ।
 tacchīso dhanarāja evaṁ akarod dharṣaṇa bahvādaraīr
 bahvarthaiḥ sahītaṁ ca pañḍitapadād āptaprasakter guroḥ ॥

In these verses Dhanarāja informs us that he was the pupil of Bhojarāja Gaṇi (called Bhuvanarāja Gaṇi in the colophon), who honoured Kalyāṇasāgara Sūri, the ruler of the Añcalagaccha, and that he

1. CESS A2, 127b-128b; A3, 31b; and A4, 81a.

2. CESS, A3, 124a-124b, and A4, 117b.

completed the *Mahādevīdīpikā* at Padmāvati on 13 May 1635 while the Rāstroḍa Gajasimha was ruling Marwar (1619-1638); the word harsena in the last verse may be an oblique reference to Sumatīharṣa or to Harṣaratna.

It is necessary now to consider again the question of the identification of Padmāvati. That Puṣkara was called by this name in Jaina circles seems to be well attested; and Puṣkara, like Vindhyaśālī, had both Jaina and Śaiva temples. However, Ajmer (and Puṣkara almost certainly went with it) was in the possession of the Moghuls from 1556 till 1720, and this fact makes it difficult to explain Dhanarāja's claim to be writing under Gajasimha in 1635, unless some sort of control over it had been granted to Gajasimha as a faithful supporter of the Moghuls. Vindhyaśālī, on the other hand, has some famous Śaiva temples dating back to the period of the Cauhanās, and an image of Pārśvanātha was manifested there in the twelfth century; this fits in very well with the epithet given to Padmāvati by Sumatīharṣa in the *Subodha* but neither is it known that Vindhyaśālī was called Padmāvati nor was it ever in Marwar territory. Thus, the identification of Puṣkara with Padmāvati must remain the more likely explanation of the facts though Dhanarāja's mention of Gajasimha remains a problem.

This is not the only problem of the *Mahādevīdīpikā*. For in this work not only does Dhanarāja refer to Thursday 9 March 1637, but also in several different places computations are given for Sirohi in 1663 (the Baroda manuscript was copied a year earlier, in 1662). This date—Śaka 1585—is confirmed by the statement that it is 480 years from Śaka 1105, the epoch of Bhāskara's *Karṇāvakutīhala*. The explanation for its occurrence must lie in the fact that 480 years is eight cycles of sixty years, though none of them begins with Mahādeva's epoch, 1318 (Śaka 1240). What Dhanarāja's connections with Sirohi might be are not as yet evident.

But we do possess some remnants of his activities as a teacher of jyotiṣa in the form of manuscripts copied by his successors in the Añcalagaccha: these are listed in the *Śrīprastisāngraha* utilized previously.

1. p. 238 no. 888. The *Saṃpāñcāṭīkā* of Prthuyāsa¹ with the vṛtti of Bhaṭṭotpala.² Copied by Subhāgyarāja the pupil of Harsarāja, the pupil of Dhanarāja on Sunday 25 April 1669. The same scribe had the *Jambūcaritra* copied on Saturday 27 March 1669; p. 239 no. 884.

2. p. 277 no. 1061. The *Vasantarāja-akṣara* of Vasantarāja with a vṛtti.³ Copied by Jinarāja, the pupil of Hīrananda, the pupil of Dhanarāja on Wednesday 18 September 1706.

One final monument that these Jaina jyotiṣis of Añcalagaccha have left is one of the manuscripts of Dhanarāja's *Mahādevīdīpikā* preserved at the LD Institute (7129). For it was copied by Buddhīśekhara Gaṇi, the pupil of Bhāvaśekhara Gaṇi, at Rājanagara in 1672 for Rājasekhara Gaṇi of the Añcalagaccha; Rājasekhara, as we have seen, was the scribe of a manuscripts of the *Horāmakaranda* and the pupil of Buddhīśekhara. I have little doubt that future explorations of jyotiṣa manuscripts from Rajasthan will reveal much more concerning the activities of these teachers, commentators, and scribes of jyotiṣa works, though Sumatīharṣa will undoubtedly remain their outstanding representative.

1. CESS, A4, 212b-221b.

2. CESS, A4, 277b-281b.

3. Probably that of Bhānucandra: see CESS, A4, 292a-292b.

Survey of the Work Done on Jain Mathematics

Sh. ANUPAM JA1N

ABSTRACT—In this article the author has drawn the attention of Scholars on the history of Mathematics towards the original source books on ancient Jain Mathematics. Attempt has been made to compile an almost upto-date list of the works done by various researchers on the subject.

The Jain literature, both religious as well as otherwise is indeed extremely vast and varied. In line with the corresponding literature of the vedic Hindus and the Buddhists, the Jainas have contributed a great deal to different branches of knowledge such as Grammar, Poetics, Koshas, Stories, Religion, Cosmology, Cosmography and indeed all the physical and social sciences known to us today. Language and Literature, Philosophy and Ethics, Fine Arts and Science, History and Culture of India inherited the rich literature of Jainism through the course of development of the original canon over the centuries.

Jain philosophy has propounded not only a unique theory of the soul and karma, but its contribution in the field of Science (Mathematics, Physics, Chemistry, Zoology, Botany, Astronomy etc.) is also very significant. The ancient Jain literature composed in Prakrit (Shorshani & Ardhamagadhi) and Apbhraṃśa languages contains significant material about the traditional as well as modern Mathematics. A systematic development of mathematical thought may be traced in the available Jain literature inspite of the fact that so many mathematical and canonical texts have either been lost or are still lying unexplored.¹

Early Jain Texts² Sūrya prajñapti, Sūtrakṛtāṅga, Sthānāṅga Sūtra (Thānam), Bhagwati, Sūtra (Vyākhyā Prajñapti), Jivābhigama Sūtra Uttarādhyayan Sūtra, Anuyogadvara Sūtra, Jamboodvipa Prajñapti and its commentaries written by Shilāṅka (9th C. A. D.), Abhaideva Sūri (11th C. A. D.), Hemchandra Sūri (11th C. A. D.) and Malaṅgiri (12th C. A. D.) contain many important rules and descriptions about eight fundamental operations, fractions, combinations and permutations, law of indices, numbers, decimal place value system etc. A lot of material about plane as well as solid geometry is also available. Tattvārtha Sūtra of Umāśwami (Umāswatī?) is the first authentic religious work of the Jainas composed in Sanskrit. Some available commentaries, namely, tattvārtha-dhigama Bhāṣya (Umāswatī), Sarvārtha Siddhi (Puṇyapāda) Tattvārtha Rājvartika (Akalanṅka), Tattvārtha Shloka Vartica (Vidyānand) etc, contain many Geometrical formula and list of measurement. Concepts of Newton's first law of motion and law of conservation of energy are also available in rough form.

1. An idea of the un-explored Jain Mathematical Works can be had from the Author's Article on 'Some unknown Jain Mathematical Works' (Hindi) Ganita Bharti (Bulletin of Indian Soc. for History of Mathematics) 4 (1, 2) PP. 61-71 Jan-Apr.-1982.
2. The Dates of these texts are controversial but in any way it can't be prior than 500 B.C. and later than 500 A.D.

Kaśyapāhude of Gunadhara (150 B. C.), Shatakhandagama of Pushpadanta and Bhuta Bali (1st C. A. D.) together with Mahabandha, Tilloyapannatti of Yativrashabha (2nd-5th C. A. D.), Dhawala of Virasen (9th C. A. D.), Jaidhawala of Jinasen (9th C. A. D.), Gommatāra, Trilokasāra & Khapanasara of Nemichandra Siddhanta Chakravarti (10-11th C. A. D.), Samyaggyan Chandrika with Artha Sandristhi Adhikars of Todarmala (17th C. A. D.) contain not only traditional mathematics, but also a detailed description of set theory, theory of transfinite and transcendental numbers, theory of relativity etc. in quite a different terminology. The efforts of Prof. L. C. Jain to expose the mathematical aspect of Karma theory, which is parallel to recently developed system, theory are particularly noteworthy.¹

The work of Jain mathematicians Sridhara² (750 A. D.), Mahavira (850 A. D.) and Simhatilak Suri (13th C. A. D.) etc. has been considered very significant in the field of Indian Mathematics. So many other mathematical texts and commentaries written by Rajaditya (11th C. A. D.), Thakkar Feru (1372 A. D.), Shrasthi Chandra, Mahimodaya, Lalchandra, Madhav Chandra, Hemrāja etc. are yet to catch the attention of research workers in this field. In my opinion all these texts or commentaries are of much significance and may help to solve many historical problems. The details about all these manuscripts have been given by the author in another article.³

Evidently ancient Jain literature has considerable materials for the research scholars of History of Mathematics.

In the last fifty years lot of work has been done in this subject by known as well as unknown scholars. Not all this has unfortunately appeared in standard Mathematical publication or in the Journals on History of Mathematics. Major portion of this work is spread over various such magazines and souvenirs etc. which are generally not known to most of the scholars in the mathematical world. Hence the beginners in this field have to waste their valuable time and energy in collecting the information about the previous work done in this direction. In the absence of such information about the availability of relevant literature many researchers lose their interest and thus society is deprived of the knowledge gained by their predecessors. It is with this idea in mind that I have made an humble attempt to prepare a list of the works done by different workers and to present the same here for the convenience of other scholars.

The list as such has no claim for completeness. Any suggestions for fresh additions to this list would be most welcome by the author.

1. Agrawal, M. B. Lal—

- I. "महावीराचार्य की जैन गणित की देख"

जैन सि० भा० (आरा)-24-1 पृ० 42-47 (1964)
- II. "गणित एवं ज्योतिष के विकास में जैनाचार्यो का योगदान"

आगरा विश्वविद्यालय द्वारा स्वीकृत-शोध प्रबन्ध-पृ० 377. (1972)
- III. "जैन साहित्य में गणितीय एकेतन"

श्री जैन शिक्षाकर स्मृति संघ-बीकानेर (1979)
- IV. "जैन साहित्य में संख्या संकलनादि सूचक संकेत"—सिद्धा० पं० कलारा बन्धु शास्त्री

अभि० ग्रन्थ-रीखा—पृ० 402-410 (1980)

1. See Jain, L. C.—Article No. XXIII in the list.

2. His religious belief is still controversial.

3. Jain, Anupam—Articles Nos. V, VI and VIII in the attached list.

- V. "जैन गणित में श्री जी अय्यर" भा० श्री बर्मसावरजी अय्यरवन्द अय्यर-कलकत्ता-पृ० 646-662 (1982)
2. Bag, A.K. I. 'Mathematics in Ancient and Medieval India Chaukhamba Orientalia—Varanasi p. 344 (1979)
3. Bell, E.T. I. 'Development of Mathematics' Macgraw hill—New York 1940
II. 'Mahavira's Diophantine System B.C.M.S. (Calcutta) 28 pp. 121-122 (1946)
4. Boyer, C.B. I. 'A History of Mathematics' John Wiley & Sons—New York 1968
5. Cajori, F. I. 'History of Mathematics' (Hind revised and enlarged) Macmillan New York—P. 1958
6. Chakravarti, Guru Govind I. 'Growth and Development of combination & Permutation in India' B.C.M.S. (Calcutta)—24 pp 7 -88 (1932)
II. 'Surd in Hindu Mathematics' Jou. of Department of Letters—Calcutta Univ. 24 pp 9-58 (1934)
7. Des, S.R. I. 'Origin and Development of Hindu Numerals' I H.O. (Poona)-3, pp. 97-120, 365-75 (1927)
8. Dikshit, S.B. I. "भारतीय गणित" जून मराठी कृति का हिन्दी अनुवाद, अनु०—शिवनाथ भारद्वाज, हिन्दी साहित्य प्रकाशना, प्रकाशन स्यूरो—उ० प्र० सासन सनक, पृ० 713 1957
9. Dutt, B.B. I. 'On the Mahavira's Solution of Rational Triangles and Quadrilaterals' B.C.M.S. (Calcutta) 20-pp. 267-294 (1928)
II. 'The Jaina School of Mathematics' B.C.M.S. (Calcutta) 21—pp. 115-143 (1929)
III. 'Geometry in Jain Cosmography' Quellin and Studien Zur Geschichte der Mathematic-Abtollung B Sec-1 pp. 245-254 (1930)
IV. 'Mathematics of Nemichandra' The Jain Antiquary 1-II pp. 25-44 (1935)
हिन्दी अनुवाद-नेमिचन्द्राचार्य का गणित" अनु०-मजाल, जैन ससन पृ० 1-7, एवं 50-54
V. 'A Lost Jaina Treatise on Arithmetics' The Jain Antiquary (Arrah) 2-II pp. 38-41 (1936)
VI. 'Sabda Sankhya Pranali' (Bengali) B.S.P.P.—(Bangiya Sahitya Parishad Patrika) B.S. pp 8-30 (1930)
VII. 'Aksara Samkhyā Pranali' (Bengali), B.S.P.P. B.S. pp. 22-50 (1936)
VIII. 'Jain Sahitya Nama-Samkhyā' (Bengali) Bangiya Sahitya Parishada Patrika (B.S.P.P.) B.S. pp. 28-39 (1937)
IX. 'Nama-Samkhyā' (Bengali) B.S.-P.P.-B.S. pp. 7-27 (1937)
X. Ankānām Vamto Gāth (Bengali) B.S.-P.P.-B.S. pp. 7-30 (1937)
- Dutt B.B. & Singh, A.N. XI. 'History of Hindu Mathematics' (2 Vols) Motilal Bonarsidas-Lahore 1935-1937
Hind ed (Combined) Asia Publishing House New Delhi-1962
प्रथम भाग का हिन्दी अनुवाद, अनु०-डा० कृपाशंकर शुक्ला, प्रकाशन स्यूरो—उ० प्र० सासन-सनक 1967
XII. 'Hindu Geometry' (ed. by K.S. Shukla) 1. J.H.S.-15 2 pp. 121-199 1980
I. "गणित का इतिहास" बाराणसी 1910
II "गणक सरगिणी" 1889, प० पचाकर द्विवेदी द्वारा ससोचित सस्करण-बाराणसी 1933
10. Divedi, Sudhakar I. 'An Introduction to History of Mathematics' Holt, Rienholt and Winston—New York. 1964
11. Eves, Harward I. Mahaviracharya on the Perimeter and Area of an Ellipse' M.E. (Shiwan) VIII-1 pp. 17-19 (1974)
12. Gupta, R.C. I. 'Circumference of the Jambudwipa in Jaina Cosmography' I.J.H.S. (Calcutta)-10 1 pp. 38-44 (1975)
II. Mahāvīrācārya's Bule for the Surface Area of a Spherical Segment—A new Interpretation Tulai Prajna (Ladnu)-I-2 pp. 63-64 (1975)

13. Jaggi, O.P. I. 'Science and Technology in Medieval India Atma Ram & Sons—Delhi pp. 136-209 1977
14. Jain, Anupam
 - I. "गणित के विकास में जैनशास्त्रों का योगदान" (एम० फिल्ड योजना विवरण का सारांश—मेरठ वि० वि०, मेरठ) गणित भारती (दिल्ली)-3 (112) पृ० 43-44 (1981)
 - II. "प्राचीन भारतीय गणितज्ञ" अभिव्यक्ति (मलावा)-2 पृ० 47-51 (1981)
 - III. "महावीराचार्य व्यक्तित्व एवं कृतित्व"-जैन मन्देश (मधुरा) शोधक-47 दिस० पृ० 258-260 (1981)
 - IV. "घट्टत्रिका या घट्टत्रिका" जैन सिद्धान्त भास्कर (ब्राय)-34 (2) दिस० पृ० 31-40 (1981)
 - V. "कतिपय अज्ञात जैन गणित ग्रंथ"-गणित भारती (दिल्ली)-4 (1, 2) पृ० 61-71 (1982)
 - VI. "कन्नड साहित्य एवं गणित" सम्मति बाणी (द्वंद्वोर)-11 (10) जून पृ० 8-12 (1982)
 - VII. "जैन गणित के अध्ययन की आवश्यकता एवं उपयोगिता" मंड सुनहरी बाल जैन अभि० ग्रंथ-पृ० 356-361 (1983)
 - VIII. "जैन गणितीय साहित्य" तुलसी प्रज्ञा (लाहन्) में प्रकाशनाय प्रेषित
 - IX. 'Mahāvīrācārya the men & the Mathematician' Accepted for Publication in Acta Ciencia India (Meerut)
15. Jain, B.C. I. "गणित"—अस्त्यंन भारतीय संस्कृति के विकास में जैन तीर्थों का योगदान" अखिल विश्व जैन मिशन—अलीपत्र (एट) (1961)
16. Jain, B.S. I. 'On the Ganita-Sar-Sangrah of Mahavira (850 A.D.) I J.H.S. (Calcutta)-12 I pp 17-32 1977
17. Jain, G.R. I. 'Cosmology Old and New' (2nd Revised) Bhartiya Jnanpith, New Delhi 1974
18. Jain, H.L. I. "भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान" मध्य प्रदेश शासन, साहित्य परिषद्—भोपाल 1962
19. Jain, L.C. I. "निर्लोचपणति का गणित" बम्बुदापपणति सग्रहों के साथ प्रकाशित, जीवराज ग्रन्थाला-शोलापुर-पृ० 1-109 (1958)
- II. "लोकोत्तर गणित विज्ञान के शोध पत्र"-भिन्न स्मृति ग्रंथ—कलकत्ता पृ० 222-231 (1961)
- III. "गणितसारसंग्रह (महावीराचार्य कृत) विस्तृत प्रस्तावना, पाठ टिप्पणियाँ, परिशिष्टों सहित [श्री एम० रत्नाचार्य के द्वितीय संस्करण (1912) के आधार पर] संपादित एवं अनूदित हिन्दी संस्करण-जैन संस्कृति संचालक सच, शोलापुर (1963)
- IV. 'On the Jaina School of Mathematics' छोटे बाल स्मृति ग्रंथ—कलकत्ता ग्रंथों की विभाग पृ० 266-292 (1967)
- V. 'Researches on Jain Mathematics' Jnanpith Patrika—Sodha Visheshank (N. Delhi) Oct Nov.—pp 33-41 (1969)
- VI. 'भारतीय गणित भास्कर एवं जैन लोकोत्तर गणित' अनुसंधान पत्रिका—जैन विश्वभारती (साहन्) अग्रैल-जून, पृ० २०-37 (1973)
- VII. 'Mathematical Foundation of Karma : Quantum System Theory' I Anusandhan Patrika, J.V.B (Ladnu) Oct-Dec pp 1-12 (1973)
- VIII. 'Set Theory in Jaina School of Mathematics' I J.H.S. (Calcutta) 8-I pp. 1-27 (1973)
- IX. 'Role of Mathematics in Jainology' Jou of Birla Inst of Arts & Music-Prachya Pratibha (Bhopal) 2-1 pp 5-52 (1975)
- X. 'Norms of Truth and non-violence for Karma Optimality' Tirthankar (Indore)-1-6 pp. 11-15 (1975)

- XI. 'Jaina School of Mathematics (A study in Chinese Influence and Transmission)' Contribution of Jainism to Indian Culture-Motilal Banarsidas-Varanasi (1975)
pp. 206-220
- XII. 'Scientific Socio Political Control and Karma System Theory' Tirthankar (Indore)-1-4
pp. 12-15 (1975)
- XIII. 'Zero's and Infinities of Ancient India' Tirthankar (Indore)-1-7-12 pp. 93-97, 106 (1975)
- XIV. 'On analytic Treatment of Transfinite Numbers in Dhavalā' Chainsukh Das Nyaytirth Smṛiti Granth—Jaipur, pp. 173-188 (1976)
- XV. 'On certain Mathematical Topics of Texts' I. J. H.S. (Calcutta)-11-2 pp. 8-111 (1976)
- XVI. 'Principle of Relativity in Jaina School of Mathematics' Tulsi Prajna (Ladnu)-5
pp. 20-28 (1976)
Tirthakar (Indore)-2-1 pp. 13-20, 21 (1976)
- XVII. 'The Jaina Theory of Ultimate Particles'
"जैन दर्शन एवं संस्कृति आधुनिक सदस्य में" इन्दौर वि०वि०, इन्दौर द्वारा प्रकाशित पत्रिका में pp. 53-55 (1976)
- XVIII. 'Distinct Features of Indian Astronomy upto Aryabhatta I' Prachya Pratibha (Bhopal)-1V-2 PP. 118-212 (1976)
- XIX. 'Mathematical Foundation of Karma System' Bhagwan Mahavir and his Relevance in Modern Times—Bikaner pp. 132-150 (1976)
- XX. "आधुनिक शोध के सन्दर्भ में जैन गणित"-मन्मथि वाणी (1976)
- XXI. Divergent Sequences Locating Transfinite sets in Triloksar' I. J. H.S. (Calcutta)-12-1
pp. 59-75 (1977)
- XXII. "जैन गणित विज्ञान की शोध दिशाएँ"-महावीर जयन्ती स्मारिका—वाल्मिवर-पृ० 281-290 (1977)
- XXIII. 'On the Contributions Transmissions and Influences of the Jaina School of Mathematical Sciences' Tulsi Prajna (Ladnu)-3-4 pp. 121-134 (1977)
- XXIV. 'Mathematical Contributions of Todarmala of Jaipur' The Jain Antiquary (Arrah) 30-1 pp. 10-122 (1977)
- XXV. "जैन ज्योतिष एवं ज्योतिष शास्त्रों"-मुनि द्वय अभि० ग्रन्थ—जोधपुर पृ० 392-399 (1977)
- XXVI. 'Crisis in Mathematics Tirthakar (Indore)-3-1 pp. 16-18 (1977)
- XXVII. "गहन परम्परा और जैन गणित विज्ञान" तीर्थकर (इन्दौर)-6-3 पृ० 73-78 (1978)
- XXVIII. "समयसार मत्स्यवागी टीका में गणितीय न्याय एवं दर्शन" अमण (वाराणसी) 29-9 पृ० 6-11 (1978)
- XXIX. 'Perspective of System Theoretic Technique in Jaina School of Mathematics between 1400-1800 A.D.' I. Jain Journal (Calcutta)-13-2 pp. 49-66 (1978)
- XXX. 'System Theory in Jaina School of Mathematics-I I. J. H.S. (Calcutta) 14-1
p. 29-63 (1979)
- XXXI. "श्रावसी में गणितीय सामग्री तथा उसका मूल्यांकन-बुद्धी प्रज्ञा (लाडनु) खंड-6, पृ०-9
पृ० 35-69 (1980)
- XXXII. "विज्ञान के परिप्रेक्ष्य में जैन सिद्धान्त"-प० बाबूलाल जैन जमादार अभि० ग्रन्थ, बड़ौत
पृ० 165-169 (1981)
- XXXIII. "मिथ्यात चक्रवर्ती नेमिचन्द्राचार्य का गणितीय उपक्रम"-प० बाहुबली प्रतिष्ठापना सहस्राब्दि
महोत्सव, महाभारत स्मारिका, नई दिल्ली पृ० 209-212 (1981)
- XXXIV. System Theory in Jainism and Science Paper Readin Jain Vidya Sangosthi
Bombay 7-8 Sep. (1982)
- XXXV. 'The Jaina School of Exact Science' (Five Volume) Due for Publication
- XXXVI. 'The Jaina School of Exact Science' (Five volume) Due for Publication
- XXXVII. "आधुनिक गणितीय शोध के सन्दर्भ में जैन गणित का पूर्वसर्ग"-बुद्धी प्रज्ञा (लाडनु) 6
पृ० 67-78 (1976)

- Jain, L.C. & XXXVIII. 'Contribution of Jainology to Indian Karma Structure Theory' Tulsī Prajna
Jain C.K. (Ladnu) 7-3, 6, pp. 1-10 (1982)
- XXXIX. "जैनशास्त्रियों द्वारा कर्म सिद्धान्त के गणित का विकास" डा० श्री धर्मसागरजी अभिनवन्धन ग्रंथ, कलकत्ता
पृ० 663-672 (1982)
20. Jain, N.C. I. "आचार्य नेमिचन्द्र एवं ज्योतिष शास्त्र" जैन सि० भा० (आरा) पृ० 6-11 (1940)
(Shashtri) II. "जैन गणित की महत्ता" भास्कर प्रभो अभि० ग्रंथ—इन्दौर पृ० 713-723 (1945)
III. "बीधराचार्य" जैन सि० भा० (आरा) 14-1 पृ० 31-42 (1948)
IV. "भारतीय ज्योतिष का पोषक जैन ज्योतिष"—वर्णी अभि० ग्रंथ-सागर-पृ० 478-484 (1950)
V. "श्रीक पूर्व जैन ज्योतिष विचारधारा"—ड० चन्दाबाई अभि० ग्रंथ—आरा पृ० 462-466 (1954)
VI. "भारतीय ज्योतिष"—भारतीय ज्ञानपीठ — काशी प्रथम संस्करण 1958
VII. "जैन ज्योतिष साहित्य"—आचार्य भिक्षु स्मृति ग्रंथ—कलकत्ता पृ० 210-221 (1961)
VIII. "आचार्यकल्प टोडरमल्ल की गणितीय उपलब्धि"—बोरवाणी (जयपुर) टोडरमल्ल विशेषांक-पार्श्व
पृ० 40-53 (1967)
IX. "जैनशास्त्रियों द्वारा प्रस्तुत गणित की मौलिक उद्भावनाओं"—महावीर जयन्ती स्मारिका—जयपुर
पृ० 197-216 (1968)
X. "नितीवपण्णत्ति में श्रेणी व्यवहार गणित सम्बन्धी दस सूत्रों को उत्पत्ति" जैन सि० भा०
(आरा)—22-II पृ० 42-50 (1968)
21. Jain, P. S. I. "सूक्त लिपि" ब्राह्मी विश्व की मूल लिपि पुस्तक—वीर निर्वाण ग्रंथ प्रकाशन समिति, इन्दौर
पृ० 120-127 (1974)
22. Jha, G.S. I. 'Analytical Geometry in Ancient-Hindu Mathematics, M.E. (Shiwan) 12-Sec.
B B pp. 25-27, 38 (1978)
23. Jha, P. I. 'A Critical study of Brahmagupta and Mahavira and their contribution in the
field of Mathematics[M.E.-12 (Shiwan) Sec. B. pp. 66-69 (1978)
24. Kapadia, H. R. I. 'Jain Hymns & Magic Square' I.H.Q. (Poona) 10 pp. 148-154 (1936)
II. 'Introduction of Ganit Tilak' Gaikwad Oriental Series-Baroda (1937)
III. 'History of Nagri Numerals' A.B.O.R.I. (Poona)-19 pp. 386-94 (1938, 39)
25. Kaye, G.R. I. 'Indian Mathematics' Thakar Sprink & Co. Calcutta 1925
26. Kline, M. I. 'Development of Mathematical thoughts from Ancient to modern Time'
Oxford University—Oxford 1972
27. Kumari, Gaytri I. 'Scope and Development of Mathematics in Ancient India' Doctoral
thesis—L.N Mithila Univ. Darbhanga P. 1978
II. 'Some significant Results of algebra in pre Aryabhatian Era'M.E.
(Shiwan)-14-B P.P. (1980)
28. Lal, R.S. I. 'Contribution of Mahāvīrā Chārya in the Development of Theory of Series'
(Shiwan)—15-B P.P. (1981)
29. Lishk, S.S. & Sharma S.D. I. 'The Evaluation of Measures in Jain Astronomy' Tirthankar(Indore)-1-7-12
pp 83-92 (1975)
II. 'Time units in Ancient Indian Astronomy'Tulsī Prajna (Ladhu)-2-7-8
pp. 100-108 (1976)
III. 'Length units in Jaina Astronomy' Jain Journal (Calcutta)-13-4 pp. 143-154 (1979)
IV. 'On Application of Law of Combination in Early Jain Philosophy' Jain
Journal (Calcutta) 15-2 pp. 71-73 (1980)

30. Misra, R. D.
- I. "बृहत् का गणित"-जैन सि० भा० (बारा)-15-II पृ० 105-111 (1948)
 - II. 'Positive Integral kinds of Numbers According to the Jain Antiquary (Arrah)-15-I pp. 32-40 (1949)
 - III. "जैन ग्रन्थों में क्षेत्रमिति"-जैन सि० भा० (बारा)-17-1 पृ० 17-23 (1951)
 - IV. "जैन गणित की मौलिक उद्भावनाएँ"-जैन सि० भा० (बारा)-19-I (1953)
31. Mohan, B.
32. Muni Mahendra Kumar I
- I. "गणित का इतिहास"-उ० प्र० हिन्दी ग्रंथ अकादमी-लखनऊ 1965
33. Muni Mahendra Kumar II
- I. "षट्क इमूलि के प्रकार"-ब्राह्मण राम एण्ड संत-विल्सो पृ० 35 1961
34. Munshi, R. L. I
- I. 'Geological Clock and Time Concept in Jain Mythology' Tulsī Prajna (Ladnu)-2 pp. 59-62 (1975)
35. Ramanujacarya N.
- I. 'The Trisatka of Sridharacharya' B.M. 13, pp. 203-217 (1913)
36. Roy, D M.
- I. 'The Culture of Mathematics among Jainas of Southern India in the 9th Century' A.B.O. R. I (Poona) 8-pp. 143-147 (1927)
37. Sardha, Srinivansan
- I. 'Mensuration in Ancient India' Ajanta Publication—Delhi-P. 1979
38. Saraswati, T.A.
- I. 'The Mathematics in First Four Mahadhikars of Trilok Prajnapti' J. of Ganganath Research Institute—8 pp. 27-51 (1961)
 - II 'Srediksetras or Diagramatical Representation of Mathematical Series' J.O.R. 1-Madras-28-1.4 pp. 74-85 (1961)
 - III. 'Mahavira's Treatment of Series J. of Ranchi Univ. (Ranchi) pp. 39-50 (1967)
 - IV. 'Development of Mathematical ideas in India' I.J.H.S (Calcutta) 14 pp. 59-78 (1974)
 - V. 'Geometry in Ancient and Medieval India' Motilal Banarsidas-Delhi. 1979
- 39 Sen, S N.
- I. 'Mathematics' A concise History of Sciences in India ed—By D. M. Bose— I.N.S A (Delhi) pp 136-212 (1971)
 - II. 'A Bibliography of Sanskrit Works on Astronomy and Mathematics' Indian National Science Academy—New Delhi p. 23-225 1966
40. Shah, Amba Lai
- I. "गणित"-जैन साहित्य का बृहद् इतिहास-भाग-5 "सांख्यिक साहित्य" पा० वि० बो० सं०-वाराणसी पृ० 160-166 (1969)
41. Shastri, Srikant
- I. 'Date of Sridharacharya' The Jain Antiquary (Arrah)-13-II pp. 12-17 (1947)
42. Shukla, K S.
- I. 'On Sridhar's Rational Solutions of $NX^2+1=Y^2$ Ganita (Lucknow)—1-II pp. 1-12 (1950)
 - II. 'Introduction of Patiganita : Patiganita of Sridhara (ed with note, com mest and English translation by himself)—Lucknow University—Lucknow (1959)
 - III. 'Mathematics in India in the Seventh A.D. as found in Bhaskara-I Commentary on Aryabhatiya' Ganita-22-2 pp. 61-78 23-1 pp. 57-72 (1971-1972)
 - IV. 'Hindu Geometry By B.B. Dutt & Singh A.N. 1. J.H.S. (Calcutta)-15-2 pp 121-188 (1980)

43. Singh, A.N.
- I. 'On the Hindu Method of Root Extra B.C.M.S (Calcutta)-18 pp. 123-140 (1926)
 - II. 'Mathematics of Dhawala : Shatkhanda (with Dhawala Tika) Book—IV —Amarooti pp I-XXIV (1942)
हिन्दी अनुवाद 'बबसा का गणित' बटखडागम (बबसा टीका सहित) भाग 5, अमरावती, पृ० 1-28
 - III. 'History of Mathematics in India from Jaina Sources' The Jain Antiquary (Arrah)-15-11 pp. 46-53, 16-11 pp. 55-69 (1949)
हिन्दी अनुवाद—'भारतीय गणित इतिहास के जैन स्रोत'-वर्णो अभि० ग्रन्थ, सागर, पृ० 485-504 (1950)
44. Sinha, S.R.
- I. 'Contribution of Ancient Indian Mathematician' M.E. (Shiwan) XV-Sec B-pp. 69-81 Sec-28-1 (1980)
45. Smith, D.E.
- I. 'Ganit Sar—Sangrah of Mahaviracharya' 'Bibliotheca Mathematica' 3, pp. 106-109 1908
 - II. 'Introduction of G.S.S G.S.S-English Edition-Madras Hindi Edition-Sholapur (1912)
 - III. 'History of Mathematics—2 Vols, Dower Publication-New York—Reprinted (1925-1958)
46. Srinivasengar, C.N.
- I. 'The History of Ancient Indian Mathematics' World Press—Calcutta 1967
47. Swami, S.P.
- I. 'आचार्य महावीर की रेखागणितय उपलब्धियाँ'-प० कैलाश चन्द्र शास्त्री अभि० ग्रन्थ, रोवा पृ० 417-425 (1980)
48. Thibout, G.
- I. 'On the Surya Prajnapati' J. of Asiatic Soc. of Bengal-49 pp. 7-27, 181-206 (1908)
49. Upadhyaya, B.L.
- I. 'आचार्य भारतीय गणित'-विज्ञान भारती-दिल्ली 1971
50. Varni, Jinendra
- I. 'गणित'-जेनेन्द्र सिद्धान्त बोध-भाग-2, माग्नयी ज्ञानपीठ-काशी (1974)
51. Vijai Raghvan, T.
- I. 'Jaina Magic Square' M.S —2, pp. 97-102 (1941)
52. Volodarsky, A.I.
- I. 'Remarks on Treatise of Sridhara's' Physico Mathematiceskı Nauki Va Stranakh Vastoka Vipusk—Moscow—1-(IV)—pp. 160-181, 182-246 (1966)
 - II. 'About Treatise of Mahavira' Physics Mathematiceskı Nauki va strankh Vastoka—Vipusk II (V) Moscow pp 98-130 (1968)
53. Zaveri Z.S.
- I. 'Theory of Atom in Jain Philosophy' Jain Vishva Bharti—Ladnu 1974

— — —

संस्कृत व्याकरण को जैन आचार्यों का योगदान

—डॉ० सूर्यकान्त बाली

भूमिका :—भारतीय विद्या के विविध पक्षों के वैज्ञानिक विवेचन में प्रारम्भ से ही दो धारायें सक्रिय एवं प्रभावशाली रही हैं—ब्राह्मणधारा और श्रमणधारा। इनमें से ब्राह्मणधारा न्याय, सांख्य, वेदान्त आदि अनेक प्रकार के मतवादों तथा उन मतवादों द्वारा भारतीय विद्याओं पर डाले गये सूक्ष्म किन्तु अत्यन्त निष्पक्षिक प्रभाव के रूप में परिलक्षित होती है, दूसरी ओर श्रमणधारा की अभिव्यक्ति मुख्यतः दो प्रकार के वादों में घनिष्ठ रूप से जुड़ी हुई है—बौद्ध मत और जैन मत।^१ इन दोनों मतों में से यदि जैन मत को श्रमणधारा का वास्तविक प्रतिनिधि एवं उत्तराधिकारी माना जाये तो इसमें कोई विमर्गति नहीं मानी जानी चाहिए। इसके दो कारण हैं एक कारण यह है कि प्राचीनता की दृष्टि में जैन परम्परा काल के उम्र खण्ड को स्पष्ट करती है जिसे अद्यावधि उपलब्ध ऐतिहासिक स्रोतों के सदर्भ में इतिहासातीत कहा जा सकता है^२ जबकि बौद्ध परम्परा की शुरुआत काफी विमम्ब से हुई। दूसरा कारण यह है कि निरन्तरता की दृष्टि में भी जैन परम्परा ने बिना किसी विराम के प्रत्येक काल में भारतीय विद्या को अपना निश्चित और निरन्तर योगदान किया है जो अभी तक जारी है जबकि एक विशेष काल के बाद बौद्ध परम्परा धार्मिक दृष्टि से प्रसारवादी और भारतीयता की दृष्टि से तटस्थतावादी हो गयी।^३ इसलिए जहाँ जैन परम्परा भारतीय विद्याओं के सवर्धन में सम्पूर्णता और गुणवत्ता के साथ सहस्राब्दियों से लगी हुई है वहाँ बौद्ध परम्परा इन दोनों विधेयताओं का दावा शायद नहीं कर पाती।

संस्कृत व्याकरण के विकास में जैन आचार्यों के योगदान का यदि अध्ययन किया जाय तो इसमें संपूर्णता और गुणवत्ता इन दोनों गुणों की निरन्तर प्राप्ति होती है। इस विशिष्ट योगदान का ऐतिहासिक अध्ययन करने से पूर्व कुछ प्रारम्भिक दावों का विमर्श कर लेने में हमारा अध्ययन अधिक प्रासंगिक और दिशा-निर्दिष्ट हो जायेगा।

किसी भी विद्वान का किसी भी विद्या से जुड़ना दो दृष्टियों में हो सकता है। एक दृष्टि यह हो सकती है कि वह विद्वान उस विद्या के प्रति इतना आकृष्ट हो कि वह अपने विशिष्ट जीवन दर्शन के मद्दर्भ में उस विद्या का अध्ययन करना चाहता है। भारतीय काव्य शास्त्र में अनेक आचार्यों ने अपने विशिष्ट जीवन दर्शन के मन्दर्भ में इस शास्त्र का अध्ययन किया और उसे अपनी दार्शनिक दृष्टि के अनुसार परिवर्तित करना चाहा।^४ अमिनवगुप्त, महिममट्ट आदि के नाम इस दृष्टि में प्रख्यात नाम हैं।^५ व्याकरण में भर्तृहरि द्वारा भाषाई चिन्तन को शब्द-बहुवाचक की ओर मोड़ देना उनकी अद्वैत वेदान्त के प्रति निष्ठा के परिणामस्वरूप सम्भव हो पाया।^६ व्याकरण में नागेश के अपने योगदान पर उनकी तन्त्रनिष्ठा का स्पष्ट प्रभाव माना जाता है।^७ अश्वघोष द्वारा "सौन्दरनन्द" और 'बुद्धचरित' के माध्यम से काव्य क्षेत्र में पदार्पण महात्मा बुद्ध के विचारों के प्रसार की एकान्त इच्छा के परिणामस्वरूप ही किया गया प्रतीत होता है।^८ दूसरी दृष्टि यह हो सकती है कि उस विद्वान का उस विशिष्ट विद्या के प्रति सम्मान गूढ़ रूप से वस्तुपरक विद्यानुराग

१. सु० भारतीय दर्शन में सांख्यिक, नास्तिक सत्त्वों पर विचार— डा० सूर्यकान्त, संस्कृत शास्त्र का विवेचनात्मक इतिहास १९७२ पृ० ३२२

२. सु० वासुदेव, एम० एम० भारतीय दर्शन का इतिहास, भाग एक, १९७०, पृ० १७०.

३. तम० विमल, जैन भारतीय दर्शन १९६५, पृ० २८

४. Majumdar, R.C. History and Culture of Indian People. Vol II 1968 p. 390-91.

५. कुल्लुकभट्टार, छान्दोग्य शास्त्र का इतिहास १९७४, पृ० २२-२४

६. बह्वी, पृ० १२७.

७. शिवाजी रामचन्द्र, संस्कृत व्याकरण दर्शन १९७२ पृ० ४८.

८. मुकुल कमलेश प्रसाद, परमलघुसूत्र १९६१, संस्कृत सूत्रिका भाग १ पृ० १२, १३

९. कुल्लुकभट्टार, संस्कृत साहित्य का नवीन इतिहास १९६२ पृ० २६३-६४.

के कारण ही सम्भव हो पाया हो। पाणिनि, पतंजलि, वामन-ज्यादित्य, भट्टोजिदीक्षित सद्यः विद्वानों का व्याकरण अध्ययन इसी दृष्टि-कोण से किया गया प्रतीत होता है।

इस दृष्टि से जैन वैयाकरण किस वर्ग में रहे जाने चाहिए यह अध्ययन का एक रोचक विषय हो सकता है। जैन सम्प्रदाय अपनी विशिष्ट दार्शनिक मान्यताओं तथा नैतिक निष्ठाओं के कारण एक विशिष्ट प्रकार के चरित्र का स्वामी है। अनेकान्तवाद जैन विचारधारा में धुरीभूत स्थान रखता है। परन्तु यह एक आश्चर्य का विषय है कि किसी भी जैन वैयाकरण ने जैन जीवन दर्शन को सुप्रमाणित करने के लिए व्याकरण के क्षेत्र में प्रवेश किया हो इसके तात्त्विक प्रमाण प्राप्त नहीं होते। जिस प्रकार अभिनव गुप्त ने अपनी काश्मीर सौम्यता की सम्पत्ती मान्यताओं के अनुरूप भारत के नाट्यरस का कायाकल्प कर दिया, या भर्तृहरि ने अपने वेदान्ती जीवन दर्शन को शब्द शास्त्र में ढाल दिया, उसी प्रकार पुण्यपाद देवचन्द्र, पाल्यकीर्ति या हेमचन्द्र ने भी जैन जीवन दर्शन को जीवन की एक प्रमुख विद्या, भाषाई विज्ञान में, अर्थात् व्याकरण में आरोपित कर दिया हो, इसके प्रमाण नहीं मिलते। विशिष्ट जीवन दर्शन के अनुसर्ता होने पर भी जैन आचार्यों ने व्याकरण दर्शन में इस प्रकार का परिवर्तन करने का विचार क्यों नहीं किया, यह विद्वानों के लिए एक खोज का विषय हो सकता है। प्रमुख रूप से यही कहा जा सकता है कि जैन आचार्यों ने व्याकरण का जो महान् अध्ययन किया है वह व्याकरण विद्या के तटस्थ अध्ययन के विचार से ही किया है।

इसी स्थान पर प्रश्न उठ सकता है कि यदि उपर्युक्त पृष्ठभूमि के महत्व को मान लिया जाये तो संस्कृत व्याकरण को जैन आचार्यों के योगदान का पृथक अध्ययन करने की क्या आवश्यकता है। अर्थात् इस योगदान में ऐसा कोन सा जैन तत्व है जिसके आधार पर उसका पृथक अध्ययन होना चाहिए। इस सम्बन्ध में निम्नलिखित तीन बातें महत्वपूर्ण हैं—

१. भारत में जैन लेखकों ने बौद्धों के समान एक विशिष्ट भाषा मौखी और पारिभाषिक सन्वाची का निर्माण किया। जैन आचार्यों द्वारा रचित ग्रन्थों में इसके दिग्दर्शन स्पष्ट प्राप्त होते हैं। यद्यपि व्याकरण शास्त्र में विशिष्ट भाषा मौखी प्रस्तुत कर पाना या समग्र रूप से ही नूतन पारिभाषिक सन्वाची दे पाने का अवकाश नगन नदी या बनों के पाणिनि द्वारा इन दोनों दृष्टियों से इतनी अधिक परिपक्वता प्रदान कर दी गई थी और परवर्ती टीकाकारों द्वारा उसका परिपोषण इतना अधिक कर दिया गया था कि उनमें नवीनता न तो सम्भव थी और न ही विशेष शान्तिपूर्ण रह गई थी। फिर भी जैन आचार्यों ने उसे एक विशिष्ट रूप देने का प्रयास किया।

२. जैन आचार्यों, बौद्धों के समान, वेद-विरोधी थे। उसी आधार पर उनका वैदिक भाषा में भी कोई लगाव न था। संस्कृत से विशेष अनुराग न होने पर भी संस्कृत भाषा का अध्ययन करना उनकी विवशता थी क्योंकि प्राचीन समय में भारत के बौद्धिक जगत पर संस्कृत का पूर्ण आधिपत्य था। संस्कृत का बहिष्कार कर देने में जैन आचार्यों का स्वयं बहिष्कृत हो जाने का खतरा विद्यमान था। पाणिनीय व्याकरण पहले से वैदिक भाषा का अध्ययन स्वभावन करना ही पड़ता था। अतः संस्कृत, वैदिक भाषा के नियमों की रचना से बिहीन, व्याकरण की रचना करता जैन वैयाकरणों का मुख्य उद्देश्य रहा। इन विशिष्ट कारण के प्रति समर्पित होने में जैन संस्कृत व्याकरण एक पृथक वर्ग उचित ही माना जा सकता है।

३. जैन विद्वानों में जहाँ संस्कृत के प्रति वैराग्य था वहाँ प्राकृत अपभ्रंश के प्रति उनके मन में विशेष अनुराग था। संस्कृत व्याकरण की रचना के माध्यम में जैन आचार्यों की प्रवृत्ति प्राकृत अपभ्रंश के व्याकरण की रचना की ओर घटने लगी। पर विचित्र रूप से हुई। आचार्य हेमचन्द्र ने अपने सिद्ध हैंमचन्द्राज्ञान में संस्कृत भाषा के नियमों के बाद अन्तिम आठवें अध्याय में प्राकृत अपभ्रंश भाषा के नियम दिये हैं। प्रथम प्रयास न होने पर भी इस दिशा-निर्देश के बाद आचार्यों जैन आचार्यों को संस्कृत व्याकरण न लिखने और प्राकृत अपभ्रंश व्याकरण लिखने का मुअवसर मिल गया। इस दिशा निर्देशक प्रवृत्ति के कारण जैन संस्कृत वैयाकरणों का स्कूल अपने पृथक अस्तित्व का उचित दावा कर सकता है।

इस प्रसंग में एक प्रश्न और भी उभर कर सामने आता है। केवल वैदिक भाषा के प्रति वैराग्य के कारण पाणिनीय व्याकरण का आशय लेना जैन आचार्यों को रुचिकर न लगना था, यह पर्याप्त कारण प्रतीत नहीं होता। जैन आचार्यों द्वारा पृथक व्याकरण सम्प्रदायों की स्थापना में एक ओर कारण भी माना जा सकता है। शास्त्रण धारा और जैन धारा के विद्वानों में परस्पर बौद्धिक मतभेद प्रायः एक दूसरे के ऊपर व्यर्थबाण फेंकने की सीमा तक भी पहुँच जाया करते थे। प्रारम्भ में विभिन्न विद्याओं पर जैन ग्रन्थों के अभाव के कारण जैन विद्वानों शास्त्रण धारा के ग्रन्थों को पढ़ने के लिए विवश थे जिसके लिए उन्हें प्रायः इन प्रकार की कहानियाँ सुननी पड़ती थी कि जैन विद्वानों के पास अपने ग्रन्थ नहीं हैं। इस प्रकार की धारणा जैन वैयाकरण बुद्धिमागर मूरि ने ११ वीं सदी में रचित अपने पंचग्रन्थी व्याकरण (अपर नाम शब्द सङ्घ) में व्यक्त की है। जहाँ वे लिखते हैं, -

१. प्रभासचन्द्राग, ४०३, ४०४.

“हरिश्चरिते अमुं अवृत्तिराधरोरिह ।
 तत्र धूर्जयवाक्यानि अवृत्तेः सन्निवृत्तयाम् ॥
 शब्दसकल प्रचालकम् यदेतेषां न विद्यते ।
 यावन्मत्सस्ततो ह्येते परमव्योमवीचिनः ॥

इस श्लोक से यही तात्पर्य निकलता है कि ब्राह्मणों के द्वारा किये जाने वाले तिरस्कार को निरस्त करने के दृष्टिकोण से जैन आचार्यों की संस्कृत व्याकरण रचना में प्रवृत्ति हुई ।

जैन संस्कृत व्याकरण का अध्ययन किस प्रकार से किया जाना चाहिए यह भी विमर्श का एक आवश्यक विषय है । जैसा कि प्रायः प्रत्येक सम्प्रदाय के साथ होता ही है, जैन सम्प्रदाय के विद्वानों ने भी जैन आचार्यों द्वारा संस्कृत व्याकरण लिखे जाने की प्राचीनता को बहुत दूर तक ले जाने का प्रयास किया है । यह प्रयास तथ्यपूर्ण है या नहीं यह विवाद का विषय हो सकता है ; परन्तु इतना निश्चिन्त है कि जैन सम्प्रदाय का प्रथम उपलब्ध प्रामाणिक व्याकरण छठी शताब्दी ई० में जैनैन्द्र व्याकरण के रूप में सामने आता है । जैनैन्द्र से पूर्व भी जैन व्याकरण की कोई न कोई परम्परा निश्चित रूप से रही होगी और जैनैन्द्र के उपरान्त तो यह परम्परा निश्चित रूप से है । इसलिए जैनैन्द्र को केन्द्र बिन्दु मानकर जैन संस्कृत व्याकरण की रचना तीन वर्गों में रखकर की जा सकती है । जैनैन्द्र पूर्ववर्ती जैन व्याकरण, जैनैन्द्र व्याकरण और जैनैन्द्र परवर्ती जैन व्याकरण । इन तीन वर्गों में रखकर अध्ययन करने से जैन संस्कृत व्याकरण का अध्ययन एक निश्चित परिधि में रहकर तथ्यपूर्ण ढंग से किया जा सकता है ।

संस्कृत व्याकरण को जैन आचार्यों का योगदान दो प्रकार से हुआ है । एक इस रूप में कि नव्य जैन आचार्यों ने व्याकरण सम्प्रदायों की यथासम्भव प्रतिष्ठा की । इन व्याकरण ग्रन्थों को हम विभुट्ट रूप से जैन व्याकरण कह सकते हैं । जैनैन्द्र, शाकटायन, ह्यम सम्प्रदाय इन तीनों के जैन व्याकरण हैं । दूसरे रूप में जैन आचार्यों का संस्कृत व्याकरण को योगदान इस प्रकार रहा है कि अनेक जैन आचार्यों ने जैनैन्द्र व्याकरण सम्प्रदायों में टीका, वृत्ति, भाष्य आदि के रूप में अनेक ग्रन्थ लिखे हैं । इन ग्रन्थों का अपना महत्त्व है । विशेष रूप से कातान और सारस्वत व्याकरणों पर जैन आचार्यों के विविध प्रकार के ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं । निष्कर्षतः जैन आचार्यों के संस्कृत व्याकरण को योगदान का अध्ययन दो प्रकार से हो सकता है (क) जैन व्याकरण, जिसमें जैनैन्द्र व्याकरण को केन्द्र मानकर पूर्ववर्ती और परवर्ती, इस प्रकार त्रिविध अध्ययन हो सकता है, तथा (ख) जैनैन्द्र व्याकरण सम्प्रदायों पर जैन आचार्यों के ग्रन्थ । प्रस्तुत निबन्ध में अध्ययन के लिए यही आधार अपनाया गया है ।

(क) जैन व्याकरण

(१) जैनैन्द्र पूर्ववर्ती जैन व्याकरण

आचार्य पूज्यपाद देवनन्दी द्वारा रचित जैनैन्द्र व्याकरण से पूर्व जैन व्याकरणों की एक सम्न्धी परम्परा रही थी । धुर्भास्य से इस परम्परा का एक भी व्याकरण ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं होता । हमलिए कुछ विद्वानों ने ऐसी मान्यता रखी है कि ऐसी किसी भी परम्परा का कोई भी अस्तित्व कभी नहीं रहा ।^१ परन्तु जिस प्रकार के उल्लेख एव तन्त्रों इस परम्परा के विषय में प्राप्त होते हैं उससे इस परम्परा की प्रामाणिकता ही निश्चिन्त होती है ।

आचार्य देवनन्दी ने अपने जैनैन्द्र व्याकरण में अपने से पूर्ववर्ती छह व्याकरणों के मत नामोल्लेख पूर्वक उद्धृत किये हैं । वे हैं—भीवल,^२ यथोभद्र,^३ भूतबलि,^४ प्रभाचन्द्र,^५ सिद्धसेन^६ और समन्वय^७ । इसी प्रकार आचार्य पाल्यकीर्ति ने अपने शाकटायन व्याकरण में इन्द्र^८ सिद्धनन्दी^९ और आर्यवज्र^{१०} के मतों का नामोल्लेखपूर्वक प्रयोग किया है ।

१. श्री श्री गान्धार, जैन साहित्य और इतिहास, प्रथम संस्करण पृ० १२०
२. गुणे श्रीमत्पद्मचरितम् पृ० १४ ३४
३. उषुविषुवा यथोपपन्नम् २, १, २६
४. राज्ञः भूतबलिः ३, ४, ७३
५. राज्ञः सिद्धिप्रकाशप्रथम, ४, १, १००
६. कैतेः सिद्धिप्रथम, ४, १, ७
७. समन्वयं सर्वत्राश्रय, ४, ४, १४०
८. वरदास उच्च, ६, १२५, ३०
९. लोकात् सिद्धनन्दीः २, १, २२६
१०. लवः प्राज्ञः आर्यवज्र, १, २, १३

जैन ग्रन्थ विषयः—

इन प्राचीन वैयाकरणों के नामों के बारे में नाथूराम प्रेमी ने अपने ग्रन्थ 'जैन साहित्य और इतिहास' में लिखा है कि इनमें से किसी ने व्याकरण की रचना भी होनी इसमें संदेह है। इस बारे में तर्क देते हुए उन्होंने लिखा है कि सम्भवतः इन विद्वानों ने कुछ विशेष प्रकार के शब्दों का प्रयोग किया होगा जिन्हें जैनैन्द्र आदि ने आदरपूर्वक उद्धृत कर दिया गया है। परन्तु यह विचार वैज्ञानिक प्रतीत नहीं होता। देवनन्दी और पात्यकीर्ति ने जिस प्रकार से शब्द रचना के संदर्भ में इन नामों का उल्लेख किया है, वे निश्चित रूप से वैयाकरणों के नाम ही सिद्ध होते हैं। किसी साहित्यकार द्वारा प्रचलन से हटकर प्रयुक्त किये गये रूपों का इस प्रकार से नामोल्लेख पूर्वक प्रयोग करने की परम्परा संस्कृत व्याकरण में नहीं है, इसके विपरीत वैयाकरणों के मतान्तरों की आदर पूर्वक प्रस्तुत करने के लिए उनके नामों का उल्लेख करने की स्वस्थ परम्परा संस्कृत व्याकरण में है। पाणिनि ने ऐसे अनेक नाम उद्धृत किये हैं जो केवल वैयाकरणों के नाम हैं। अतः प० मीमांसक के साथ-साथ हम भी इन बात से सहमत हैं कि ये नाम प्राचीन वैयाकरणों के हैं। पर दुर्भाग्यवश जैनैन्द्र पूर्ववर्ती व्याकरण की यह परम्परा अब पूर्णतया लुप्त हो चुकी है। इसमें भी कोई संदेह नहीं कि ये सभी आचार्य जैन परम्परा के ही वैयाकरण हैं। जैनैतर व्याकरण ग्रन्थों में उनका उल्लेख न होना यह सिद्ध करना है कि ये सभी जैनैन्द्र पूर्ववर्ती वैयाकरण जैन परम्परा के आचार्य थे। संस्कृत व्याकरण की परम्परा में अब तक की खोजों में ऐसा ज्ञान हाँसा है कि अतिप्राचीन काल से भारत में वैयाकरणों के दो वर्ग थे—ऐन्द्र और माहेश्वर। इन दोनों सम्प्रदायों की स्थापना क्रमशः ऐन्द्र और माहेश्वर नामक वैयाकरणों ने की थी।^१ इन दोनों सम्प्रदाय प्रवर्तक वैयाकरणों के नाम ज्ञान ज्ञान इन नामों वाले देवताओं के मान इस प्रकार बुलमिल गये कि ये दोनों नाम ऐतिहासिक नामों के स्थान पर काल्पनिक नाम प्रतीत होने लगे। परन्तु व्याकरण की परम्परा में ये नाम किमी न किमी रूप में सम्प्रदाय प्रवर्तक वैयाकरणों के रूप में उद्धृत होते रहे।^२

ऐसा माना जाता है कि पाणिनि माहेश्वर सम्प्रदाय के आचार्य थे और वातिकार कात्यायन ऐन्द्र सम्प्रदाय के वैयाकरण थे।^३ पाणिनि द्वारा चौदह माहेश्वर सूत्रों को यथावत् ग्रहण करना इसी मन्थ का पोषक है। विद्वानों की ऐसी धारणा बनी है कि माहेश्वर सम्प्रदाय के अनुयायी पाणिनि के सूत्रों पर ऐन्द्र सम्प्रदाय के अनुयायी कात्यायन द्वारा वातिकों की रचना सम्भवतः दोनों सम्प्रदायों को एक करते का प्रयास था।^४ कुछ विद्वान ऐन्द्र व्याकरण को जैन व्याकरण का आदि ग्रन्थ सिद्ध करने हैं।^५ ऐसा कहा जाता है कि भगवान् महावीर ने इन्द्र के लिए जिन व्याकरण की रचना की थी उसे उपाध्याय नेलाचार्य ने ग्रहण किया और लोक में उसका प्रचलन ऐन्द्र व्याकरण के रूप में किया। एक विशेष कारिका के आधार पर उन धारणा को पुष्ट करने का प्रयास जैन परम्परा में किया जाता रहा है—

“सकपो अतस्तमयसं अयसत आसते निवेसिता ।
सहस्र लक्षणं पुण्ड बापरमं अक्षयवा इव ॥”

ऐन्द्र व्याकरण की रचना कब हुई इस सम्बन्ध में कुछ सो निश्चित रूप से कहना कठिन है। दिगम्बर जैनाचार्य सोमबेत्तूरि ने इन्द्र व्याकरण का उल्लेख किया है।^६ १७ वीं सदी में हुए विनयविजय उपाध्याय और १८ वीं सदी में हुए लक्ष्मीवल्लभमूर्ति ने जैनैन्द्र व्याकरण की ही ऐन्द्र व्याकरण मान लिया है।^७ परन्तु यह मत प्रायः स्वीकार नहीं किया गया है। इसका कारण यह है कि महावीर स्वामी का जो काल प्रायः स्वीकार कर लिया गया है, अब तो पाणिनि का व्याकरण ही उसका समकालीन माना जा सकता है, हार्वाकि मीमांसक ने पाणिनि का काल भी २६०० ई० पू० स्वीकार किया है।^८ इन्द्र प्रोक्त व्याकरण पाणिनि से कहीं प्राचीन है इसमें किसी भी विद्वान् ने

१ प्रथम संस्करण पृ० १२०

२ मीमांसक, संस्कृत व्याकरण शास्त्र का इतिहास, भाग १, वि० पृ० २०२, पृ० ५००-५०१,

३ विषय वैयर्थि, व्याकरण-वातिक—एक समीक्षात्मक अध्ययन, १९७०, पृ० ६

४ (क), मुद्रादिनिर्दिष्ट विषय सर्वमहत्त्व प्रविशोपपत्ति सञ्ज्ञा साधारण्य शोभा । म.प. अ.म. महाभाष्य, पृ० ५६६, वि० ६

(ख) इति माहेश्वरपाणिनौ लुग्यप्यादिस्तुतिर्वाचिनी ।

पाटलिपुत्रोत्तिष्ठति विद्वान्कीर्तुषु सञ्ज्ञा प्रकरण ।

५ विषय, वैयर्थि, व्याकरण वातिक—एक समीक्षात्मक अध्ययन, १९७०, धामपृ० पृ० १,

६ बही, धामपृ० पृ० १

७ पृ० ५७, धम्मामास, जैन साहित्य का मुद्रा इतिहास, भाग २, १९६६ पृ० ५,

८ “बापरमं बहुविधं किञ्चित्” की “श्रुतमोक्षवृत्ति” भाग १, पृ० १००

९ यक्षस्तिलकपद्म, धारवाह, १, पृ० ६०

१० माह, धम्मामास, जैन साहित्य का मुद्रा इतिहास भाग-२, १९६६ पृ० ६ पा० टि० १

११ मीमांसक, पृ०, संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास भाग-१, वि० पृ० २०२, पृ० १५५ स ।

सन्नेह नहीं व्यक्त किया है। पतञ्जलि के महाभाष्य में बहुस्वार्थ द्वारा ऐन्द्र की व्याकरण पद्धति जाने का उल्लेख है।¹ जिससे ऐसा ज्ञात होता है कि ऐन्द्र व्याकरण प्रतिपद व्याकरण था। उसके अतिरिक्त ऐन्द्र व्याकरण की ऐतिहासिकता के विषय में और भी अधिक उल्लेख मिलते हैं।² ये सभी उल्लेख जहाँ ऐन्द्र व्याकरण की ऐतिहासिकता सिद्ध करते हैं वहाँ उसके आदि जैन व्याकरण होने पर कुछ भी निश्चित प्रकाश नहीं डालते। हाँ, इस सम्बन्ध में एक अनुमान परक निष्कर्ष अवश्य निकाला जा सकता है। प्राचीनकाल में जहाँ माहेस्वर व्याकरण ब्राह्मण धारा का प्रतिनिधि व्याकरण था, वहाँ ऐन्द्र व्याकरण जैन धारा का प्रतिनिधि व्याकरण रहा होगा। भाषिकार कात्यायन द्वारा, जो स्वयं ऐन्द्र सम्प्रदाय के थे, माहेस्वर सम्प्रदाय के पाणिनि सूत्रों पर बातों की रचना कर देने से दोनों सम्प्रदायों में जो भी विभेद रहा होगा वह पूरी तरह समाप्त हो गया।

जैनेन्द्र पूर्ववर्ती जैन व्याकरण में शब्दप्राकृत का स्थान महत्वपूर्ण माना जाता है। यह सम्भवतः संस्कृत भाषा में लिखा हुआ संस्कृत व्याकरण ग्रन्थ था जिसके सम्बन्ध में सिद्धसेन गणि ने कहा है कि “पूर्वों में जो जम्बू प्राकृत है, उसमें से व्याकरण का उद्भव हुआ है।”³ यह ग्रन्थ इस समय नहीं मिलता। इस महाभाष्य ग्रन्थ के विषय में इतना और जानने योग्य है कि यह स्वतन्त्र ग्रन्थ न होकर एक ग्रन्थ समुदाय का अंग था। “जैन आयमों का १२वाँ अंग दृष्टिवाद के नाम से था, जो अब उपलब्ध नहीं है। इस अंग में १४ पूर्व सन्निविष्ट थे। प्रत्येक पूर्व का वस्तु और वस्तु का अवान्तर विभाग प्राप्त के नाम से जाना जाता था। आवश्यक भूषि अनुयोग-द्वारा भूषि सिद्धसेन मणिकृत तत्त्वार्यभूष भाष्य टीका और मणधारी हेमचन्द्रमूरिकृत अनुयोगद्वारसूत्रटीका में शब्द प्राकृत का उल्लेख मिलता है।”⁴ इस विवरण से अनुपलब्ध शब्द प्राकृत का महत्व इम दृष्टि से ज्ञात होता है कि एक विशेष समय में व्याकरण शास्त्र को जैन सम्प्रदाय के ग्रन्थों में अंतरंग स्थान मिल गया था।

जैन परम्परा में अणक का वैयाकरण के रूप में बहुत अधिक महत्व है। अणक कौन थे, इस बारे में कोई निश्चित जानकारी नहीं मिलती। विद्वानों ने वैयाकरण अणक को विक्रम के नवरत्नों में उल्लिखित अणक से अभिन्न माना है जिनके विषय में काशिसाल में अपने उपाधिविचारण नामक ग्रन्थ में लिखा है।⁵ यदि इस ग्रन्थ में उल्लिखित अणक वैयाकरण अणक से अभिन्न है तो हम आचार्य का समय ईसा की प्रथम शताब्दी सिद्ध होता है। जैन परम्परा में एक और व्याकरण की इसी शताब्दी में हुए है—आचार्य सिद्धसेन दिवाकर। सिद्धसेन अपने समय के महान् विद्वान् थे और जैनेन्द्र व्याकरण से नामोल्लेख पूर्वक इनका मत दुष्ट किया गया है। जिससे इनका एक लघुप्रतिष्ठ वैयाकरण होना सिद्ध होता है। समकालीनता और विद्या-अंग की समानता होने के कारण ऐसी धारणा भी व्यक्त की गई है कि ये दोनों नाम एक ही व्यक्ति के हैं।⁶

अणक द्वारा लिखित व्याकरण आज उपलब्ध नहीं है परन्तु जिस प्रकार के उल्लेख अणक के व्याकरण के विषय में मिलते हैं उनमें स्वाभाविक रूप से यह निष्कर्ष प्राप्त हो जाना है कि अणक ने अनेक प्रकार के व्याकरण-पाठ लिखे थे और सम्भवतः उसने व्याकरण-सम्प्रदाय की स्थापना की थी। मैनेयर्गक्षन द्वारा रचित तन्त्रप्रदीप में अणक व्याकरण के अनेक उल्लेख मिलते हैं। तन्त्रप्रदीप १.४/५ में अणक-व्याकरण ४.१.१५५ में अणक महान्यास उज्ज्वलदत्त मणि के उपादि-पाठ में अणक के उपादि पाठ के उल्लेख मिलते हैं। महान्यास शस्त्र में किमी न्याम या लघु न्याम की रचना मर्ममणित प्रतीत होती है। इस उल्लेख परम्परा से अणक के अष्टानुशासन के अनेक पाठों तथा उनके विपुल प्रभाव का परिचय मिल जाता है।

जैनेन्द्र पूर्ववर्ती जैन व्याकरण में एक आराम उन आचार्यों का है, जिनका नामोल्लेख पूर्वक मत का उद्धरण देवनन्दी और पाण्यकीर्ति ने किया है, परन्तु जिनके ग्रन्थ ये था नहीं—एन सम्प्रदाय में सतभेद है। दूसरा आराम ऐन्द्र व्याकरण का है जिसे कविपय विद्वान्, आदि जैन व्याकरण मानने के पक्ष में है। तीसरे आराम के अन्तर्गत शब्दप्राकृत और अणकसंज्ञानुशासन आते हैं जिनकी ऐतिहासिक-मूल्यता जैनेन्द्रपूर्ववर्ती जैन व्याकरण में मूल्य अधिक है, पर ये दोनों ग्रन्थ भी अद्यपर्यन्त उपलब्ध नहीं हो पाये हैं। इस प्रकार जैनेन्द्र पूर्ववर्ती जैन व्याकरण की परम्परा मन्दो होने हुए भी ऐतिहासिक निश्चितता और उपलब्धि की अपेक्षा अभी रखती है।

१. “बहुस्वार्थश्रवण” १. शब्द, महाभाष्य, वसुसाहचरि (अ० १, पा० १, माह. नि. १)

२. नीलसिंह, अ० ४५० पा० का इतिहास, भाग १, पृ० ८३-८८.

३. जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भाग ३, पृ० १६६, पृ० ६.

४. सम्प्रति: अणकसंज्ञानुशासन सप्तशतिकावलिभाष्य। बगमो बराहविहारी नृपते: सप्तभाष्य।

रत्नाकि बरहविहारीक विमर्शम् ॥^{११} अ. वि. विचारण, २०, १०.

५. नीलसिंह, अ०, स० ४५० पा० का इतिहास, भाग १, पृ० ४८६-३०.

(२) जैनेन्द्र व्याकरण

ऊपर बताया जा चुका है कि पूज्यपाद देवमन्दी द्वारा लिखित जैनेन्द्र व्याकरण परम्परा का प्राचीनतम नियमित व्याकरण है। जैन परम्परा में जैनेन्द्र व्याकरण की प्रतिष्ठा इस पर निजी गई टीका सम्पत्ति और स्वयं इस व्याकरण का अपना स्वरूप—सब मिलाकर जैनेन्द्र व्याकरण को ऐसा रूप प्रदान कर देते हैं जो किसी सम्प्रदायप्रवर्तक वैयाकरण द्वारा लिखित व्याकरण को प्राप्त होना चाहिए। जैन परम्परा में जैनेन्द्र व्याकरण की महती प्रतिष्ठा निम्नलिखित लोकप्रिय श्लोक से स्पष्ट हो जाती है। “सर्वव्याकरणे विपश्चिदधिपः श्रीपूज्यपाद, स्वयम् ॥” जैनेन्द्र व्याकरण का महत्त्व इसी बात से स्पष्ट है कि बाणदेव ने जिन प्राचीन आठ वैयाकरणों का उल्लेख किया है उनसे जैनेन्द्र का नाम भी है—

“इन्द्रचक्रः काशकृत्स्नापिशो भाकटायनः ।
पाणिन्यभरवैनेत्राः क्षपत्यष्टादिसाधिकाः ॥”

जैनेन्द्र व्याकरण के सम्बन्ध में जैन परम्परा में यह विश्वास प्रचलित है कि उसकी रचना स्वयं महावीर स्वामी ने की थी। यह विश्वास सम्भवतः “जैनेन्द्र” इस नाम के प्रति धार्मातिरेक से प्रेरित है। वास्तव में इसकी रचना महावीर ने नहीं अपितु उनसे सहास्राब्दी से भी अधिक बाद में हुए आचार्य देवमन्दी ने की थी जिनका नाम जिनैन्द्रवृद्धि है तथा जैन परम्परा उन्हें उनके उद्भट पाणिन्य के कारण पूज्यपाद भी कहती है। पूज्यपाद, देवन दा और जिनैन्द्र वृद्धि—ये तीनों नाम एक ही जैन आचार्य के हैं, इसका पोषक एक श्लोक श्रवणबेलगोल के शिलालेख में प्राप्त होता है।

“यो देवमन्दी प्रथमाधिष्ठानं बृद्धया महात्मा स जिनैन्द्रवृद्धि ।
श्री पूज्यपादोऽजनि देवताभिरत् पूजितं पादयुग दशोयम् ॥”

इन्हें लोकप्रियतावाश “देव” और “मन्दी” इन सांझन नामों में भी स्मरण किया जाता रहा है। यहाँ यह ज्ञानव्य है कि ये जिनैन्द्रवृद्धि उस बौद्ध आचार्य जिनैन्द्रवृद्धि से पृथक् है जिन्होंने ८ वीं सदी ई० में काजिकावृत्ति पर न्याय की रचना की थी।

आचार्य पूज्यपाद के परिचय के विषय में कुछ सामग्री प्राप्त है। कर्नाटक प्रांत के अनेक शिलालेखों में इनका सादर स्मरण किया गया है। इससे सिद्धांतों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि वे सम्भवतः कर्नाटक प्रांत के थे। चन्द्रव्य नामक एक कर्नाटक कवि ने कन्नड भाषा में पूज्यपाद का परिचय देते हुए कहा है कि इनने पिता माधवभट्ट और माता श्रीदेवी दोनों प्रारम्भ में वैदिक मतानुयायी थे। बाद में दोनों ने जैन मत स्वीकार कर लिया। पूज्यपाद ने जब एक दिन किसी उद्यान में गाय के मूत्र में पड़े मक्कड़ को देखा तो इन्हें वैराग्य हो गया।^१ बाद में ज्ञान प्राप्ति के बाद इन्हें जिनके समान कामहन्ता माना गया—“जिनवद् बभूव ददनङ्गुषापहन् जिनैन्द्रवृद्धिरिति साधु वणित ॥”

वर्धमान ने इन्हें “दिवम्बर” अर्थात् दिगम्बर जन कहा है—

“शालातुरीय भकटाङ्गचन्द्रगोमि-दिवम्बर-भन् हरि-नामन-भोजमूषया ॥”

आचार्य पूज्यपाद का काल छठी शताब्दी ई० माना जाता है। अनेक प्रमाणों के आधार पर अब उनका यह काल प्रायः सर्व-सम्मत सा हो गया है। आचार्य ने अपने व्याकरण में मिश्रमेत दिवाकर के मत को उद्धृत किया है।^२ हमें मिश्र होता है कि पूज्यपाद का आविर्भाव सिद्धसेन के बाद हुआ। सिद्धसेन दिवाकर का समय ५ वीं सदी ई० माना जाता है। ऊपर बता आये हैं कि क्षपणक ही सिद्धसेन दिवाकर माने जाते हैं। यदि यह मान्यता प्रामाणिक है तो भी मिश्रमेत चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य के नवरत्नों में से एक होने के कारण उसके समकालीन अर्थात् ५ वीं सदी ई० के ही सिद्ध होने हैं। मिश्रमेत ने परवर्ती होने के कारण पूज्यपाद छठी शताब्दी ई० के माने जा सकते हैं जिसका पोषक प्रमाण निम्नलिखित है। जैनेन्द्र व्याकरण में किसी महेंद्र द्वारा मधुरा की विजय का संकेत है।^३ भूतकाल के लिए लक्ष्मी का प्रयोग अनतिदूर भूत के लिए, यहाँ तक कि प्रयोक्ता ने दर्शन विषय भूतकाल के लिए होता है।^४ इस आधार

१. श्रीमत्सङ्ग. सङ्कत व्याकरण शास्त्र का इतिहास, भाग १, पृ० ४१३

२. श्रवणबेलगोल का शिलालेख।

३. श्रवणबेलगोल का शिलालेख।

४. वेदोः सिद्धसेनस्य, जैन व्या० ३, पृ० ७.

५. उपाध्याय, बलदेव, सङ्कत शास्त्री ६। इतिहास, पृ० १७८.

६. क्षपणकहोत्री मधुरा, जैन व्या० २, पृ० २२.

७. “परोक्षे व लोकविज्ञाते प्रत्यक्षपूर्वसंविषये ॥”

महाभाष्य ३, ११ में नासिक

पर पं० मीमांसक^१ ने यह निष्कर्ष निकाला है कि पूज्यपाद अपने ग्रन्थ में महेन्द्र गुप्त विक्रमादित्य की उस विजय का उल्लेख कर रहे हैं जिसमें, सिन्धुनी साधय के आधार पर, महेन्द्र ने दो लाख सेना की सहायता से तीन लाख यवन सैनिकों के साथ मथुरा में युद्ध कर उन्हें देश से बाहर निकाल दिया था। तब महेन्द्र गुप्त युवराज था। यह घटना ५वीं सदी ई० में घटी थी। अतः विनिष्ट भूतकालिक प्रयोग के आधार पर पूज्यपाद का काल ६ठी शताब्दी ई० का प्रथमाध्व होता चाहिए। एक अन्य प्रमाण के अनुसार पूज्यपाद और समन्त-भद्र समकालीन हैं। पूज्यपाद ने समन्तभद्र का मत उद्धृत किया है।^२ समन्तभद्र ने जैनेन्द्र के मंगल श्लोक की व्याख्या में ग्रन्थ लिखा था। समन्तभद्र का समय छठी सदी ई० का प्रथमाध्व निश्चिन माना जाता है। अतः पूज्यपाद देवनागरी का वही समय माना जाना चाहिए।

इस समय जैनेन्द्र व्याकरण के दो पाठ मिलते हैं। एक पाठ में ३०३६ सूत्र हैं और दूसरे में सूत्रों की संख्या ७०० अधिक है। मोक्ष पाठ भी कहीं-कहीं परिवर्तित तथा परिवर्धित रूप में मिलता है। ३०३६ सूत्रों वाला पाठ "औदीच्यपाठ" और दूसरा अधिक सूत्रों वाला परिवर्तित-परिवर्धित पाठ "दाक्षिणात्यपाठ" कहा जाता है। इस बारे में कुछ मतभेद रहा है कि पूज्यपाद ने इन दोनों पाठों में से किस पाठ की रचना की थी। विद्वानों की प्रायः धारणा है कि "औदीच्यपाठ" ही आचार्य पूज्यपाद का अपना मौलिक पाठ है तथा दूसरा पाठ किसी परवर्ती व्याकरण ने बढ़ाया है। दाक्षिणात्य पाठ के सम्पादक पं० श्री नानामास्त्री ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि बृहद् दाक्षिणात्य पाठ ही जैनेन्द्र की अपनी कृति है पर प्रमाणों के आधार पर यह सिद्ध नहीं हो पाया है।^३ इसका प्रमुख कारण यह माना जाता है कि पूज्यपाद ने अपने ग्रन्थ के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में ही यह स्पष्ट कर दिया है कि उनके व्याकरण में एकशेष के लिए कोई स्थान नहीं है।^४ जहाँ औदीच्यपाठ में एकशेष का पूर्ण अभाव है वहाँ दाक्षिणात्यपाठ की स्थिति वैसी नहीं है। इससे स्पष्ट है कि ३०३६ सूत्रों वाला औदीच्यपाठ ही पूज्यपाद का मौलिक जैनेन्द्र व्याकरण है।

यहाँ प्रश्न उठता है कि दाक्षिणात्यपाठ की रचना किन्से और कब की थी। ऐसा माना जाता है कि आचार्य गुणनन्दी ने इस पाठ का परिवर्धन किया। इस परिवर्धित संस्करण की ध्याति जैन परम्परा में शब्दार्णव के नाम से है। परिवर्धित संस्करण पर अपनी खण्डिका नामक टीका से टीकाकार मोमदेवमूर्ति ने इस ग्रन्थ का नाम शब्दार्णव लिखा है और इसे स्पष्ट ही गुणनन्दी द्वारा परिवर्धित बताया है।^५ गुणनन्दी के इस शब्दार्णव पर जैनेन्द्र परवर्ती शाकटायन व्याकरण का प्रभाव माना जाता है। शाकटायन का समय अशोक-वर्ष के शासन काल में रहा होने के कारण नवम शती ई० का पूर्वार्ध माना जाता है। शाकटायन से परवर्ती होने के कारण गुणनन्दी का काल नवम शती का उत्तरार्ध माना जाता है। इस परिवर्धित दाक्षिणात्य संस्करण पर मोमदेव सुरि की शब्दार्णवखण्डिका तथा किसी अज्ञात नामा लेखक की शब्दार्णवप्रक्रिया ये दो टीकाएँ मिलती हैं। मोमाम्बका ये दोनों ही टीकाएँ प्रकाशित हैं।

औदीच्यपाद वाले जैनेन्द्र व्याकरण की व्याकरणिक विशेषतायें निम्नलिखित हैं—

१. इस व्याकरण में पाच अध्याय हैं। अतः इस व्याकरण को पचाध्यायी भी कहा गया है। प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं और २० पादों में कुल ३०३६ सूत्र हैं।

२. इस पचाध्यायी में पाणिनि की अष्टाध्यायी के सूत्र प्रकाशान्तर और भाषास्वर के साथ समाविष्ट कर दिये गये हैं। अध्यायों के सूत्रों का पाच अध्यायों में ही समाविष्ट हो जाने का प्रमुख कारण यह है कि पाणिनीय शास्त्र के वैदिक संस्कृत सम्बन्धी सूत्रों को निकाल दिया गया है क्योंकि जैन व्याकरण में वे अप्रयोगी माने गये। इसलिए सूत्रों की संख्या भी लगभग एक हजार कम हो गई है।

३. जैनेन्द्र व्याकरण (और पाणिनीय व्याकरण) के अनेक सूत्रों में कोई अन्तर नहीं है। उदाहरणतया, निम्नलिखित तानिका में दिये गये सूत्र दोनों व्याकरणों में पूरा समानता के साथ प्राप्त होते हैं—

१ इतिहास, भाग १, पृ० ४१६,

२. बलदेव समन्तभद्रम्, जं० श्या० ४, ४, १४०.

३. मीमांसक, सू० इतिहास, भाग १, पृ० ४२०-४२३.

४. शब्दार्णवखण्डिकावर्ती टीकाग्रन्थ, जं० श्या० १.१७

५. सेवा श्री गुणनन्दितिलकः शब्दार्णवसंग्रहः

—खण्डिका टीका।

१ Majumdar (ed) History and Culture of Indian people Vol. V 1964, p. 8.

| सूत्र | श्रीमद् व्या० | पाणिनीय व्या० |
|-------------------------|---------------|---------------|
| स्थानेऽन्तरतमः | १-१-४७ | १-१-५० |
| उपान्मन्त्रकरणे | १-२-२० | १-१-२५ |
| घातैकस्तमर्णः | १-२-१११ | १-४-३५ |
| साधकतमं करणम् | १-२-११३ | १-४-४२ |
| अभिनिविशव्य | १-२-११८ | १-४-४७ |
| अकथितं | ५-२-१२० | १-४-५१ |
| स्वतन्त्र कर्तृ | १-२-१२४ | १-४-५४ |
| समर्थः पदनिधि | १-३-१ | २-१-१ |
| नदीभिश्च | १-३-१७ | २-१-२० |
| पात्रे समितादयश्च | १-३-४३ | २-१-४८ |
| कर्मव्यणु | २-२-१ | ३-२-१ |
| तुन्दभोकयो परिमुजापनुदो | २-२-१० | ३-२-५ |
| विद्भिषादिभ्योऽङ् | २-३-८६ | ३-३-१०४ |
| स्त्रीवसमोऽट् | ३-१-२ | ४-१-२ |
| अजाद्यतष्टाप् | ३-१-४ | ४-१-४ |

इत्यादि ।

४. इसी प्रकार अनेक सूत्र दोनो व्याकरण ग्रन्थो मे ऐसे हे जिनमे नाममात्र की असमानता है । जैसे—

जैनेन्द्र व्या०

पाणिनीय व्या०

ह्रस्वोऽन्तरा एक १-१-३

ह्रस्वोऽन्तरा सयोर १-१-७

उच्चनीचादुदात्तानुदात्तौ १-१-१३

उच्चैश्चाल १-२-२६

नीचैरनुदात्त १-२-३०

स्तक्तवतुत १-१-२८

स्तक्तवतु निष्ठा १-१-२६

डाङ्गोऽहितात् क्यच् २-१-११

लोहितादिडाङ्ग्य क्यच् ३-१-१३

गुपघुपविच्छपिपिपि आय २-१-२६

गुपघुपविच्छपिपिपि आय ३-१-२८

स्पृशोऽनुदके बिब २-२-५६

स्पृशोऽनुदके बिबन् ३-२-५५

वयस्यन्त्ये ३-१-२४

वयसि प्रथमे ४-१-२०

पतिबल्यन्तर्बल्यौ ३-१-३२

अन्तर्बल्यन्तर्बल्यौ ४-१-३२

इत्यादि ।

५. जैनेन्द्र और पाणिनीय दोनो व्याकरणों के अनेक मूत्र केवल अमहत्वपूर्ण वर्ण विषयक अथवा विभक्ति सञ्ज्ञे आदि के अनिश्चित पूर्ण समानता रखते हैं । जैसे—

जैनेन्द्र व्या०

पाणिनीय व्या०

सर्वादि सर्वनाम १-१-३५

सर्वादीनि सर्वनामानि १-१-२७

निरनेकाजनाङ् १-१-२२

निपान एकाजनाङ् १-१-१४

पूर्वादयो नव १-१-४२

पूर्वादिभ्यो नवभ्यो वा ७-१-१६

यथासंख्य समा १-२-४

यथासंख्यमनुदेश समानाप् १-२-१०

भूवादयो धु १-२-१

भूवादयो धातव १-३-१

निविश १-२-११

निविश १-३-१७

परिव्ययान्ति १-२-१२

परिव्ययेभ्यः क्रिबः १-३-१८

विपरान्ते १-२-१३

विपरान्तां जे १-३-१६

इत्यादि ।

६. सूत्रों के समान जैनेन्द्र और पाणिनीय व्याकरण की संज्ञाओं का भी तुलनात्मक अध्ययन हो सकता है। पुण्यपाद द्वारा प्रमुक्त कुछ संज्ञायें पाणिनि की संज्ञाओं की अपेक्षा बहुत स्वल्पाकार हैं। "अर्धमात्रालाघवेन पुनोत्सव मन्थते वैयाकरणः"। की उक्ति जैनेन्द्र व्याकरण पर शतप्रतिशत चरितार्थ होती है। उदाहरणतया—पा० अथय जौ० ४०, अनुनासिक इ०, अव्ययीभाव = प्रादेश, धातु = धृ, तद्धित = ह्रस्व, प्रत्यय = एव, निष्ठा = त, प्रातिपदिक = मृत लृत्व-वीर्यं प्लुत = प्रदीप, समास = स, सर्वण = स्व, संयोग = स्प, सूक् = उप, गुण = एष, वृद्धि = ऐप्, इत्यादि। यद्यपि पुण्यपाद ने अपने व्याकरण में बहुत ही स्वल्पकाय संज्ञायें दी हैं, पर इनके कारण ग्रन्थ में बुद्धता और क्लिष्टता का समावेश हो गया है। बिना पाणिनीय संज्ञाओं को याद रखे इन्हें याद रख पाना बहुत ही कठिन है। एक और बात भी उल्लेखनीय है। पाणिनीय व्याकरण में समास, मन्त्रण, संयोग, पुण, वृद्धि आदि कई संज्ञायें अन्वितार्थ हैं जिससे व्याकरण को समझने में अधिक सहायता मिलती है, इसके विपरीत जैनेन्द्र व्याकरण में यह सुविधा कम हो गई है।

७. संज्ञाओं में प्रयत्नपूर्वक अन्तर करने के साथ ही आचार्य पुण्यपाद ने कुछ संज्ञायें पाणिनीय व्याकरण से यथावत् ग्रहण कर ली हैं। उदात्त (जौ० व्या० १,१,१३), अनुदात्त (१-१-१३), स्वरित (१-१-१४), द्वि (१-१-२०), संख्या (१-१-३३), सर्वनाम (१-१-३५), पञ्च (१-१-१०२), कारक (१-१-१०२), अपादान (१-१-२०६), सम्प्रदान (१-१-११०), करण (१-१-१११), अधिकरण (१-१-१५), कर्ता (१-१-२४), आदि संज्ञायें इसी कोटि में आती हैं। पाणिनि ने भी इसी प्रकार कुछ नूतन संज्ञाओं की रचना की थी और अनेक संज्ञायें पूर्वजाचार्यों से ही ग्रहण कर ली थी।

८. जैनेन्द्र ने अपने व्याकरण में कहीं-कहीं सूक्ष्मता लाने के लिए तथा विलक्षणता दिखाने के लिए सरलता को बिल्कुल छोड़ दिया है। उदाहरणतया, "विभक्तौ शब्द के प्रत्येक वग को असंग करके स्वर के आगे व तथा व्यञ्जन के आगे आ जोड़कर सातों विभक्तिवत् की संख्या निदिष्ट की है। जैसे—आ (प्रथमा), इप् (द्वितीया), भा (तृतीया), अप् (चतुर्थी), का (पञ्चमी), ता (षष्ठी), तथा ईप् (सप्तमी)।" विद्वानो ने इसे शाब्दिक भग्नकार माना है।

९. जैनेन्द्र व्याकरण के रचयिता का दर्शन यह प्रतीत होता है कि परम्परागत शब्दावलि को कम से कम छोड़ा जाये और जहाँ आवश्यक हो तथा सम्भव एवं उपयोगी हा वहाँ नवीनता लाई जाये। यही स्थिति व्याकरण के नियमों के लागू होने की प्रक्रिया के सम्बन्ध में भी सत्य प्रतीत होती है। इसलिए जैनेन्द्र ने पाणिनि के परिभाषा सूत्रों को प्रकारान्तर से पुन उपस्थित कर पाणिनि की व्याकरणिक प्रक्रिया को यथावत् ग्रहण कर लिया है। उदाहरणतया, निम्नलिखित परिभाषा सूत्र पाणिनि के परिभाषा सूत्रों के समान ही व्याकरणिक प्रक्रिया का स्वरूप उपस्थित करण है—स्थानेऽन्तरतम (जौ० व्या० १-१-४७), रत्तां उ (१-१-४८), अन्तोऽन्त (१-१-४९), द्वि (१-१-५०), परस्यावे (१-१-५१), सिस्सवंस्य (१-१-५२), टिदादि (१-१-५३), किदत्त (१-१-५४), परोऽको मित् (१-१-५५), स्थानीवादेशान्निबधौ (१-१-५६), परेष पूर्वविधौ (१-१-५७), न पदान्ताद्विषयरेयूषस्थानुस्वार शीर्षर्चविधौ (१-१-५८), द्वित्वेऽर्चि (१-१-५९), येनानि विधिस्तदन्ताद्यो (१-१-६७), इत्यादि।

१०. पाणिनि ने अष्टाध्यायी में महेश्वर सम्प्रदाय के चौदह-प्रत्याहार सूत्रों को यथावत् ग्रहण कर लिया था। उनकी सहायता से जिन प्रत्याहारों की रचना होती है उससे पाणिनीय तन्त्र में मसंप लाने में अत्यधिक सहायता मिली थी। जैनेन्द्र व्याकरण में इन प्रत्याहारों को यथावत् ग्रहण कर लिया गया है। इन प्रत्याहारों को पुण्यपाद ने उतनी स्वाभाविकता से अपने व्याकरण का अंग बना लिया है कि आचार्य ने चौदह प्रत्याहार सूत्रों को देने की भी आवश्यकता अनुभव नहीं की। अकालोऽन्त्र प्रदयः (जौ० व्या १-१-११), इग्यपो जि (१-१-५५), अवेडेप् (१-१-१६), इकस्ती (१-१-१७), मद्गत् सूत्रों में पाणिनीय तन्त्र के प्रत्याहारों का सहजता से प्रयोग कर लिया गया है।

११. व्याकरण में उन्मर्ग-अपवाद मौलियों की सहायता से विषयों के उपस्थापन में जैनेन्द्र व्याकरण में पाणिनीय अष्टाध्यायी में प्रतिपादित कम का यथावत् उपयोग किया गया है। अष्टाध्यायी के समान जैनेन्द्र व्याकरण में भी क्वश्च संज्ञा, परिभाषा, धातु, सकार, कासक, निपात, समास प्रत्यय, कृत् मन्त्रण सूत्रों की रचना की गई है। यहाँ तक कि पाणिनि के समान जैनेन्द्र ने भी कारक विमर्श का प्रारम्भ अपादान के साथ प्रारम्भ किया है।

१२. पाणिनि की अष्टाध्यायी के समान जैनेन्द्र व्याकरण में भी अन्तिम दो अध्यायों के सूत्रों के लिए असिद्ध व्यवस्था करने के लिए पाचवं अध्याय के दूसरे पाद के अन्त में "पूर्वभासिद्धम्" सूत्र रखा गया है।

१३. पाणिनीय सूत्रों, सूत्रों पर लिखे आवश्यक वास्तिक तथा पंतजलि की इष्टियों—सभी के सूत्र बना कर इस सारी व्यवस्था को अधिक एकरूपता देने का प्रयास पूज्यपाद ने अपने व्याकरण में किया है।

१४. जैसा कि हम ऊपर कह आये हैं—पाणिनि की अष्टाध्यायी की अपेक्षा पूज्यपाद के व्याकरण की विशेषता यह है कि इसमें एकसोच प्रकरण का अभाव है। अपने व्याकरण से एक सौष प्रकरण को पूरी तरह से निकालने के पीछे आचार्य के पास क्या हेतु था—इसके अतिरिक्त अध्ययन की आवश्यकता निश्चित रूप से है। क्या ऐसा माना जा सकता है कि जैन दर्शन के अनेकान्तवाद के महान् सिद्धांत को व्याकरणिक अभिव्यक्ति प्रदान करने के लिए एकसोच प्रकरण को ही समान कर दिया गया ? वैसे पूज्यपाद ने अपने ग्रन्थ का प्रारम्भ “सिद्धिलोकान्तात्”। (वैसे व्या० १-१-११) इस मंगलवाची सूत्र के साथ किया है।

जैनैव व्याकरण पर बार महात्त्वपूर्ण टीकायें लिखी गईं जो उपलब्ध हैं। आचार्य की स्वोपज्ञप्ति के अतिरिक्त उपर्युक्त बार टीकायें इस प्रकार हैं—अभयनन्दि कृत महावृत्ति, प्रभाचन्द्रकृत शब्दाभोजभास्करन्यास, श्रुतिकीर्तिकृत पञ्चवस्तुप्रक्रिया और महाचन्द्रकृत सधुजैनैव। इनमें से प्रत्येक वृत्ति का अपना महत्व है। इनमें सबसे अधिक महत्त्व की वृत्ति अभयनन्दि कृत महावृत्ति है। इसमें दो तत्वों का सुन्दर सम्मिश्रण है। एक ओर इसमें अष्टाध्यायी, वातिकपाठ, महाभाष्य, काशिका आदि की व्याकरण सामग्री का पूरा उपयोग उठाते हुए कुछ वास्तिक जोड़ने का प्रयास किया गया है। दूसरी ओर उदाहरणों के लिए इनमें जैन इतिहास, धर्म, दर्शन, नीतिशास्त्र, परम्परा आदि का स्रोत के रूप में उपयोग किया गया है। अनुमन्ततत्र तादिका, उपसिद्धसेन वैयाकरणा, प्रातृत्पर्यन्तमहोति, आकृमार्गं यः समन्तभक्ष्य सद्यः उदाहरण पूरे ग्रन्थ को जैन आकार देने में समर्थ है।

शब्दाभोजभास्करन्यास उपर्युक्त महावृत्ति से कलेवर में विशाल है, पर वृत्ति के विषय में प्रभाचन्द्र ने अभयनन्दि का अधिक सहारा लिया है। जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है श्रुतिकीर्ति की टीका जैनैव का प्रक्रिया रूपान्तर है जबकि महाचन्द्र का सधुजैनैव बाल बोध के लिए है।

(१) जैनैवपरवर्ती जैन व्याकरण

आचार्य पूज्यपाद देवमन्दी द्वारा सुव्यवस्थित ढंग में एक व्याकरण दे देने के बाद जैन आचार्यों ने व्याकरण लेखन की एक विशिष्ट परम्परा चल पड़ी जिसके अन्तर्गत जैन शाकटायन और तैम ये दो व्याकरण बहुत अधिक प्रसिद्ध हुए। यद्यपि इस परम्परा में अन्य अनेक व्याकरण भी लिखे गये तथापि एक उल्लेखनीय और विचित्र तथ्य यह है कि शास्त्रीय दृष्टि से कोई एक जैन व्याकरण पूरे जैन सम्प्रदाय में मान्यता प्राप्त न कर सका। इस पर आगे चलकर निम्नलिखित स्वरूप हम विस्तार में लिखेंगे। जैनैव परवर्ती जैन व्याकरण में वामन, पात्यकीर्ति, बुद्धिमावगम्भीर, भट्टेश्वर भूरि, वर्धमान, त्रेमचन्द्रभूरि के नाम महत्वपूर्ण हैं। इस प्रमंग में हम इन्हीं का विवेचन करेंगे।

वामन—जैनैव परवर्ती जैन व्याकरण परम्परा में सबसे प्रथम नाम वामन का लिया जा सकता है। वामन के सम्बन्ध में दो बातें विचारणीय हैं। १. जिस वामन की चर्चा हम यहाँ कर रहे हैं वह उस वामन में पृथक् है जिसका नाम “वामन-जयादित्य” इस वैयाकरण-मुगल में काशिकाकार के रूप में आता है। २. इस सम्बन्ध में कुछ निश्चित नहीं है कि वामन जैन मतानुयायी वैयाकरण के अथवा नहीं। च कि वामन दाग लिखित ग्रन्थ इस समय नहीं है अतः यह निश्चय कर पाना और भी अधिक कठिन हो गया है। प० अम्बालान शास्त्र ने वामन को स्पष्ट रूप से जैनैव विद्वान् माना है जबकि प० भीमसिंह ने इसे “जैन व्याकरण का कर्ता” माना है। जिस प्रकार वे जैन ग्रन्थों में इस आचार्य का उल्लेख किया गया है उसमें ऐसा प्रतीत होता है कि वामन जैन वैयाकरण थे। जैन विद्वान् वर्धमान ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ “गणनमहोदधि” में वामन को “सहृदय चक्रवर्ती” कहा है “सहृदय चक्रवर्तिना वामनेन तु हेमन्त इति सूत्रेण” इत्यादि।^१ अपने ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही वर्धमान ने वामन के व्याकरण ग्रन्थ का उल्लेख किया है—“वामनो विश्रान्तविद्याधरकर्ता”। इससे ज्ञान होता है कि वामन ने “विश्रान्तविद्याधर” नामक ग्रन्थ लिखा था जो आज उपलब्ध नहीं है। इसी ग्रन्थ पर जेताम्बर जैन संध के प्रसिद्ध विद्वान् मन्मदादी ने “व्यास” नामक टीका लिखी थी। यह टीका भी आज उपलब्ध नहीं है। पर इसका संकेत प्रभावचरितान्तर्गत मन्मदादिचरित में निम्न प्रकार में मिलता है—

१. जैन साहित्य का महत्त्व इतिहास, भाग ४, १९६६. पृ० ४८.

२. सङ्कन व्याकरणशास्त्र का इतिहास, भाग १, पृ० ४८४.

३. पृ० ११८

४. निर्णयसागर सत्करन, पृ० ७८.

**“अध्यात्मार्थे च विद्यान्तविद्याधरं ब्रह्मनिधेम् ।
व्यासं चक्रेऽप्यसौमुह्यबोधभायं स्फुटान्यकम् ॥”**

महान् जैन आचार्य हेमचन्द्र ने अपने शाब्दानुशासन में मल्लवादी के “व्यास” में से उद्धरण दिए हैं। हेमचन्द्र ने अपने व्याकरण की बृहती टीका में भी इस मल्लवादी को स्मरण किया है। इससे प्रतीत होता है कि जैन परम्परा में वामन और उसके श्वेताम्बर टीकाकार मल्लवादी का गौरवपूर्ण स्थान था जो निश्चय करता है कि वामन स्वयं भी जैन थे। दुर्भाग्य से वामन का व्याकरण ग्रन्थ “विद्यान्तविद्याधर” और उस पर मल्लवादी का “व्यास” दोनों ही उपलब्ध नहीं हैं। वामन का समय ५वीं सदी ई० और मल्लवादी का समय छठी सदी ई० के आस-पास का माना जाता है। वर्धमान के गणरत्नमहोदधि के साक्ष्य^१ पर ऐसा निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वामन ने अपने ग्रन्थ पर स्वयं ही “बृहत्बृत्ति” और “लघुबृत्ति” ये दो टीकाएँ लिखी थीं। वामन के गणपाठ का उल्लेख श्री वर्धमान ने किया है।^२

पाल्यकीर्ति—जैन परम्परा में यापनीय सम्प्रदाय के आचार्य पाल्यकीर्ति ने एक प्रसिद्ध जैन व्याकरण की रचना की थी जो “जैन शाकटायन व्याकरण” के नाम से प्रसिद्ध है। मूलतः पाल्यकीर्ति रचित व्याकरण का नाम “शाब्दानुशासन” है। इस व्याकरण को जैन परम्परा में एवं समग्र व्याकरण परम्परा में कितना महत्वपूर्ण स्थान मिला था, इसके दो उदाहरण देने पर्याप्त रहेंगे। एक यह कि पाल्यकीर्ति यापनीय सम्प्रदाय के आचार्य थे। यापनीय सम्प्रदाय दिगम्बर जैन और श्वेताम्बर—इन दोनों का मध्यवर्ती सम्प्रदाय माना जाता था। जब जैन समाज में इस सम्प्रदाय का प्रचलन समाप्त हो गया तो दिगम्बर और श्वेताम्बर—इन दोनों सम्प्रदायों ने पाल्यकीर्ति को अपना-अपना सम्प्रदायानुवर्ती सिद्ध करने का प्रयास किया। दूसरा यह कि समग्र संस्कृत व्याकरण की परम्परा में पाल्यकीर्ति के ग्रन्थ को इतना अधिक सम्मान मिला कि प्राचीन काल में पाणिनिपूर्ववर्ती महान् व्याकरण-निश्चयकार शाकटायन के स्तर का व्याकरण मानते हुए पाल्यकीर्ति के व्याकरण को भी “शाकटायन” अथवा “जैन शाकटायन” के नाम में अभिहित किया गया। पाल्यकीर्ति के शाकटायन व्याकरण के महत्व का प्रतिपादन इस व्याकरण पर यशोवर्मा द्वारा निम्नित टीका में एक श्लोक के माध्यम से किया गया है—

**“इन्द्रचन्द्रादिभिः शार्ङ्गवंदुक्तस्तं साधनसम्पन्नम् ।
तद्विहासितं मयस्त च, यत्नेहासितं न तत्, क्वचित् ॥”**

आचार्य पाल्यकीर्ति ने अपने व्याकरण की स्वोपज्ञवृत्ति में ‘अदहदमाधवयोर्यत्रातोन्’, ‘अरुणद्वेण पाण्ड्यान्’ आदि वृष्टांतों के माध्यम से राष्ट्रकूट वंश के राजा अमोघवर्ष की इन घटनाओं की ओर संकेत किया है जो नेबलक के अपने जीवन में घटी। उसने अपनी वृत्ति का नाम भी अमोघा वृत्ति रखा है। इससे स्पष्ट होता है कि पाल्यकीर्ति राजा अमोघवर्ष के समसामयिक किंवा उसके सभासद हैं; अमोघवर्ष का राज्यकाल ८१४ ई० से माना जाता है।^३ इन आधार पर पाल्यकीर्ति का समय ईसा की ९ वीं सदी स्थिर किया जाता है।

यद्यपि पाल्यकीर्ति यापनीय जैन सम्प्रदाय के अग्रणी आचार्य माने जाते हैं, पर उनके व्याकरण के एक सूत्र “गोषात्वेवुं” (१, २, १७८) के आधार पर १० युधिष्ठिर मोरामगल^४ ने उन्हें प्रारम्भ में वैदिक मनानुगयी माना है जिनका गोष शाकटायन रहा होगा और जो सम्भवतः तैत्तिरीय शाखा के अर्थात् ब्राह्मण थे।

पाल्यकीर्ति का शाकटायन व्याकरण शास्त्रीय दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण व्याकरण है। इसकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं —

१. जहाँ जैनान्ध व्याकरण पात्र अध्यायों में है वहाँ यह व्याकरण चार अध्यायों में ही है। प्रत्येक अध्याय में चार-चार पाद होने के कारण पूरे व्याकरण में कुल सोलह पाद हैं और सूत्रों की कुल संख्या ३२३६ है।
२. कुछ सन्तोषनों के साथ पाल्यकीर्ति ने पाणिनीय व्याकरण की विशिष्टताओं का पूरा-पूरा उपयोग किया है। पाणिनि के प्रत्याहार सूत्र “ऋमुक्” को “ऋक्” कर दिया गया है क्योंकि ऋ और लृ एक ही हो गए हैं। संस्कृत भाषा में लृ का प्रयोग वैदिक साहित्य के बाव नाममात्र को भी नहीं हुआ है। इसी प्रकार ‘ह्यवरट्’ और ‘लण्’ इन दो सूत्रों को मिला कर एक कर दिया गया है।

१. “अनुमल्लवादिनं शाकटाः” हेम, २, २ ३६.

२. “शामनस्तु बृहत्पुत्री यवामांशं पठति” — गणरत्नमहोदधि ।

३. श्रीमत्सूक्त, दृ० सं० अ० १० का इतिहास भाग-२, सं० ००१६, पृ० १४६

४. Majumdar (ed) History and Culture of Indian people, Vol V, 1964, p. 8.

५. संस्कृत व्याकरण शास्त्र का इतिहास, भाग २, १९६२ पृ० सं० १६७-८.

३. पात्यकीर्ति न अपने व्याकरण में संज्ञाओं के नामकरण में जैनेन्द्र की नहीं किन्तु दुष्कृद् गौरी का अनुसरण न करके पाणिनि की अनेक अन्यर्थ (यद्यपि महती) संज्ञाओं को यथावत् ग्रहण कर लिया है। इस प्रकार की संज्ञाओं में संयोग, अनुनासिक, ऋत्व, शीघ्र, प्लुत, प्रत्यय, अव्यय, धातु, तद्धित, आदेश, सद्गुण सञ्ज्ञाएँ उल्लेखनीय हैं।
४. जहाँ जैनेन्द्र के व्याकरण में पाणिनि के प्रत्याहार सूत्रों को आधार मान लिया गया है, वहाँ उसी व्याकरण के सम्बन्धों (वृद्धपाठ) पर शाकटायन के प्रत्याहारसूत्रों का प्रभाव माना गया है।
५. इस व्याकरण की विशेषता का प्रतिपादन करने हुए टीकाकार यज्ञवर्म का कथन है कि पात्यकीर्ति ने अपने सूत्रों में ही पतञ्जलि की इष्टियो, उपसंस्कृतानो और वक्तव्यो (अर्थात् वातिको) का समावेश कर लिया है अतः उन्हें अलग से पढ़ने की आवश्यकता नहीं है—

“इतिर्नेष्टा न वक्तव्यं वक्तव्यं सूत्रतः पृथक् ।

सत्त्वात् तोषतस्मात् यस्य शाब्दानुशासने ॥”

६. यद्यपि पात्यकीर्ति का पूरा व्याकरण उत्तम-अपवाद सौवी पर हो लिखा हुआ है, तथापि लिग और समासान्त प्रकरण को समास में तथा एकशेष को द्वन्द्व प्रकरण में रखकर प्रक्रिया सौवी का एक सीमा तक अनुसरण किया जिसका औपचरिक कातन्त्र आधारण में हो चुका था परवर्ती काल में हेम व्याकरण में जिसको और अधिक आगे बढ़ाया गया।

शाकटायन व्याकरण पर मुख्य रूप से दो वृत्तियाँ हैं। एक वृत्ति स्वयं पात्यकीर्ति ने अपने आश्रयदाता अमोघवर्ष के नाम से लिखी और उसे अमोघा नाम दिया जिस का संकेत हम ऊपर कर आये हैं। यह बहुत महत्वपूर्ण वृत्ति है जिसके बारे में पात्यकीर्ति के व्याकरण के दूसरे वृत्तिकार यज्ञवर्म का मत है कि इनमें गणपाठ, धातुपाठ, लिगानुशासनपाठ और उच्चारि के अलावा मस्यून व्याकरण था गया है—“गणधातुपाठयोगेन धातुन् लिगानुशासनं लिगगतम् । औपादिकानुशादी जेप निश्शेषमत्र वृत्तौ विद्यान् अमोघावृत्ति पर प्रभावान्न ने एक न्यास लिखा जो वृत्ति को सक्षिप्त रूप में प्रस्तुत करने का एक प्रयास था—“तस्यातिमहती वृत्ति सहृद्व्ये लघीयमी ।” यज्ञवर्म द्वारा लिखित चिन्तामणि वृत्ति भी संक्षेप पर अधिक बल दे रही है—“ममन्न वाङ्मयं वेति वर्णणेकेन ॥”

इनके अतिरिक्त आचार्य अभयचन्द्र ने पात्यकीर्ति के व्याकरण के आधार पर “प्रक्रियासप्तह” नामक ग्रन्थ की रचना की जिसका अनुकरण भावसेन ने “शाकटायन-टीका” और दयालपात्र मुनि ने ‘रूपमिद्धि’ नामक ग्रन्थ में किया।

प० अम्बालाल शाह की मूचना के अनुसार पात्यकीर्ति में मूत्रपाठ के अतिरिक्त धातुपाठ और लिगानुशासनपाठ की भी रचना की थी। जहाँ धातुपाठ का प्रकाशन प० गौरीमान जैन ने कुछ समय पूर्व करवाया था, वहाँ लिगानुशासनपाठ अभी तक अप्रकाशित है। इसकी हस्तलिखित प्रति उपलब्ध है जिसमें ७० पद्य हैं।

बुद्धिसागर सूरि—एसा माना जाता है कि श्वेताम्बर जैन आचार्यों की परम्परा में बुद्धिसागर सूरि प्रथम विद्वान् हैं जिन्होंने व्याकरण ग्रन्थ की रचना की थी। यह ग्रन्थ डम समय उपलब्ध है। बुद्धिसागर सूरि अपने समय के श्रेष्ठ विद्वान् थे जिन्होंने व्याकरण के अतिरिक्त छन्दशास्त्र की भी रचना की थी। बुद्धिसागर सूरि के जीवन के सम्बन्ध में कोई विशेष परिचय प्राप्त नहीं होता। पर उनके द्वारा लिखित व्याकरण के अंत में एक श्लोक मिलता है जिसके आधार पर प० मोरामक ने यह निष्कर्ष निकाला है कि आचार्य बुद्धिसागर सूरि का समय विजय की प्यारहवीं सदी का उत्तरार्ध है। यदि उपर्युक्त श्लोक प्रामाणिक है तो इसकी सहायता से हम यह निष्कर्ष भी निकाल सकते हैं कि बुद्धिसागर की कर्मस्थानी मध्यभारत का जाबानिपुर (वर्तमान जबलपुर) रही होगी।

आचार्य बुद्धिसागर सूरि का व्याकरणग्रन्थ आत्रकम अप्रकाशित अवस्था में उपलब्ध है। परन्तु इसके मौलिक होने में सन्देह माना जाता है। आचार्य के नाम में ही इनके ग्रन्थ की ‘बुद्धिसागर व्याकरण’ कहा जाता है, पर ‘पञ्चचण्डी’ और ‘शब्दलक्ष्म’ इसके

१ जैन साहित्य का बुद्द इतिहास, भाग ५, पृ० २१.

२ श्री चक्रवर्तीचन्द्रदेवप्रभासाह
भाषीतिके धार्ति समालोचन
सुवीक्यावलिपुरे सभा
पुष्प यश सप्तसहस्रकल्पम् ।

३ सन्देह व्याकरण शास्त्र का इतिहास, भाग १, पृ० ५६१ ।

४. जैन साहित्य का बुद्द इतिहास, भाग ५, पृ० २२, पृ० ६० ६२.

अन्य दो नाम भी हैं। ऊपर (भूमिका भाग में) कहा जा चुका है कि बुद्धिसागर सूरि ने जैन व्याकरण ग्रन्थों की रचना का कारण ब्राह्मणों द्वारा किए जाने वाले अत्यन्त ब्राह्मणों में निहित अपमान को माना है। इन उपर्युक्त श्लोकों के आधार पर कह सकते हैं कि आचार्य को अपने ग्रन्थ का नाम "शब्दलब्ध" विशेष प्रिय रहा होगा। "प्रभासकमप्राप्त" में यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि बुद्धिसागर सूरि ने अपने व्याकरण ग्रन्थ की रचना पूर्ववर्ती वैयाकरणों के ग्रन्थों के आधार पर की थी तथा साथ ही आचार्य ने धातुपाठ, गणपाठ और उणादिपाठ की भी रचना की थी—“श्री बुद्धिसागराचार्य. पाणिनि-बन्ध-जैनेन्द्र विश्रान्त-सुगं टीकामयतोष्य धातु सूत्रगणोपादि-वृत्तबन्धैः सह कृत व्याकरण संस्कृतशब्द-आकृतशब्द सिद्धये।” इसके अतिरिक्त आचार्य ने लिगानुशासनपाठ की भी रचना की थी जिसका संकेत आचार्य हेमचन्द्र ने दो बार किया है।^१ प्रभावकचरित में लिखा है कि इस व्याकरण का परिमाण आठ सहस्र श्लोक था। विद्वानों की धारणा है कि यह परिमाण आचार्य द्वारा लिखित सभी पाठों से युक्त सम्पूर्ण व्याकरण का माना जाना चाहिए।

भद्रेश्वर सूरि—जैनेन्द्र-परवर्ती जैन वैयाकरणों में मूत्रपाठ, धातुपाठ, गणपाठ, उणादिपाठ, लिगानुशासनपाठ—इस प्रकार पंचांग व्याकरण के निर्माण की परम्परा के प्रति बहुत अधिक अट्टा प्रतीत होती है। “भाकटायन व्याकरण” में ये पाँचो पाठ थे या नहीं ऐसा कुछ निश्चित रूप से कह पाना कठिन प्रतीत होता है। आचार्य बुद्धिसागर सूरि ने सम्भवतः पाँचो पाठों की रचना की थी। आचार्य भद्रेश्वर सूरि द्वारा रचित व्याकरण का कोई भी पाठ इस समय उपलब्ध नहीं होता। इनके व्याकरण का नाम दीपक था ऐसा वर्धमान के गणरत्नमहोदयि से ज्ञात होता है।^२ परन्तु यह व्याकरण आजकल उपलब्ध नहीं होता है।

आचार्य भद्रेश्वरसूरि ने मूत्रपाठ के अतिरिक्त धातुपाठ, गणपाठ, और लिगानुशासनपाठ की भी रचना की थी ऐसा अन्य उल्लेखों से ज्ञात होता है। सायणविरचित माधवीयाध्यानुवृत्ति के प्रामाण्य से ऐसा माना जाता है कि श्री भद्रेश्वर सूरि ने धातुपाठ की रचना की। भूमरी और वर्धमान के ही माधव ने ऐसा माना जाता है कि भद्रेश्वर सूरि ने गणपाठ और लिगानुशासनपाठ की रचना की थी। भद्रेश्वर सूरि का काल वर्धमान से पूर्व ११वीं सदी और १२वीं सदी ई० के मध्य में माना जाता है। आचार्य भद्रेश्वर सूरि बुद्धिसागर सूरि के समान श्वेताम्बर जैन सम्प्रदाय के अनुयायी थे।

आचार्य हेमचन्द्र सूरि—जैनेन्द्र परवर्ती जैन व्याकरण में ही नहीं अपितु सम्पूर्ण जैन व्याकरण परम्परा और सम्पूर्ण संस्कृत व्याकरण के इतिहास में आचार्य हेमचन्द्र सूरि का नाम स्वर्णशरो में लिखा जाने योग्य है। व्याकरण और व्याकरणेतर—दोनों निकायों में हेमचन्द्र का योगदान इनका अत्युन्नत रहा है कि कृतन विद्वज्जगत् उन्हें “कलिकाल सर्वज्ञ” के नाम में जानता है। अपने आश्वयदाता राजा सिद्धराज जयसिंह के आदेश से उन्होंने जिस व्याकरणग्रन्थ की रचना की उसका समुक्त नाम उन्होंने रखा—सिद्ध-हैमशब्दानुशासन।

आचार्य हेमचन्द्र के जीवन और काल के सम्बन्ध में कुछ सामग्री प्राप्त होती है। इनका जन्म कातिक पूर्णिमा विक्रम सं० ११४५ में हुआ माना जाता है। हेमचन्द्र के पिता चाच अथवा चाँच वैदिक मत्तावन्मयी थे जबकि माता पाहिनी जैनमत्तावन्मिनी थी। मा की कृपा एवं आशीर्वाद से हेमचन्द्र ने श्वेताम्बर जैन आचार्य चन्द्रदेवसूरि का शिष्यत्व ग्रहण किया। विद्या-अध्ययन करने के बाद हेमचन्द्र ने जिन ग्रन्थों की रचना की उनका सम्बन्ध व्याकरण, न्याय, धर्म, काव्य, छन्द आदि से है। आचार्य हेमचन्द्र सूरि का देहावसान ८४ वर्ष की आयु में हुआ।

आचार्य हेमचन्द्र का शब्दानुशासन कई दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है। सम्पूर्ण जैन संस्कृत व्याकरण में जो तीन सम्प्रदाय अत्यधिक महत्त्वपूर्ण माने जाते हैं—जैनेन्द्र, भाकटायन और हैम—इनमें से इसका महत्त्व सबसे अधिक है। यह एकमात्र जैन व्याकरण है जिसके बारे में निश्चित रूप में कह सकते हैं कि यह “पंचांग व्याकरण” था क्योंकि यह उसी रूप में आज भी उपलब्ध है। प्रबन्धविन्यास-मणि में इसका स्पष्ट संकेत बहुत ही विचित्र रूप में प्राप्त होता है कि आचार्य ने पंचांग-व्याकरण की रचना एक ही वर्ष में पूरी कर ली थी। “हेमचन्द्राचार्य श्रीमिहामिधनामिध पञ्चामपि व्याकरण सपादमलपरिमाणं सवस्त्रेण रचयाचकं। यदि श्री मिहाराज महावीर-भवति तदा कनिषदेव दिने पञ्चामपि नूतन व्याकरण रचयामहे।” यदि यह सत्य है तो हेमचन्द्र की विलक्षण प्रतिभा की हम केवल कल्पना ही कर सकते हैं।

१. ऊपर वर्णन कृत व्यासि युद्धाणि। भद्रे विनिषिद्धि बुद्धिसागरः।

(उप न) विनिषिद्धिबुद्धिसागर ॥

२. “श्री बुद्धिसागरसूरिचरके व्याकरण मन्त्रम्।

बहुलशब्दकमाल सत् श्रीबुद्धिसागराचार्यम्।”

१. मेधाधिकः प्रवरसोपकर्मन् युक्तः—“गणरत्न महोदयि, पृ० १. इसकी व्याख्या में स्पष्ट वर्धमान लिखते हैं—“ दीपक कर्ता भद्रेश्वरसूरिः। प्रवरत्नाश्री दीपक कर्ता च प्रवरसोपकर्मन्। ब्राह्मण चाद्याधुनिक वैयाकरणांपेक्षा।”

४. पृ० ११०.

हेमचन्द्रानुशासन की एक प्रमुख विशेषता यह है कि यह व्याकरण पाणिनीय उत्सर्ग अपवाद सूची पर आधारित न होकर विभुद्ध प्रक्रिया सूची पर आधारित है। यद्यपि अष्टाध्यायी के समान हेम व्याकरण में भी आठ अध्याय हैं पर इसने सूत्रों का क्रम विषयानुसार है। इस अनुशासन में क्रमशः सज्ञा, स्वरसन्धि, व्यञ्जनसन्धि, नाम, कारक, स्त्रीप्रत्यय, यमास, आद्यमान, कृत्यत और तद्धित प्रकरणों का विवेचन है।^१

हेम व्याकरण में, अन्य जैन व्याकरणों के समान, स्वर,वैदिक प्रकरण का अभाव है। परन्तु हेम अनुशासन में जिस नई पद्धति का प्रारम्भ किया गया है वह यह है कि इसके अन्तिम अध्याय में प्राकृत एवं अपभ्रंश भाषा के नियमों का विवेचन किया गया है। यद्यपि हेमचन्द्र द्वारा लिखा गया यह व्याकरण प्रथम प्राकृत व्याकरण नहीं है, पर हेमचन्द्र सदृश महान् वैयाकरण आचार्य द्वारा संस्कृत भाषा के व्याकरण में प्राकृत भाषा का व्याकरण जोड़ देना जहाँ एक ओर प्राकृत भाषा के महत्व को सिद्धउज्जगत् ने सुप्रतिष्ठित करता है वहाँ आचार्य की तुलनात्मक व्याकरण दृष्टि को भी परिपुष्ट करता ही है।

अनेक व्याकरण को सर्वेष्टाह बनाते की दृष्टि से हेमचन्द्र ने अपने से पूर्ववर्ती प्रायः सभी महत्वशाली व्याकरण ग्रन्थों से सहायता ली है। पाणिनि व्याकरण से सहायता लेना हेमचन्द्र की उदार व्याकरण दृष्टि का परिचायक है। इसके अतिरिक्त शर्बर्मा के कातन्त्र व्याकरण, भोज के सरस्वतीकण्ठाभरण सदृश जैनेतर तथा जैनेन्द्र और शाकटायन सदृश जैन व्याकरणों का प्रभूत योगदान सिद्ध-हेमचन्द्रानुशासन के निर्माण में माला जाता है। जैनेन्द्र की महावृत्ति और शाकटायन की अमोघावृत्ति से हेमचन्द्र ने पर्याप्त नियमों को यथावत् ग्रहण कर लिया है। उदाहरणतया पाणिनि के “नित्यं हस्ते पाणानुपयमने” (१. ८ ७७) शाकटायन के “नित्यं हस्ते पाणी स्वीकृतौ” (१. १. ३६) और हेम के “नित्यं हस्ते पाणौ पाणानुव वाहे” (३. १. ५५) में समानता स्पष्ट है।

सिद्धहेमचन्द्रानुशासन आठ अध्यायों में विभक्त सूत्रपाठ है। प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। प्रारम्भ के सात अध्यायों में संस्कृत भाषा के तथा अंतिम आठवें अध्याय में प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओं के नियम हैं। इस प्रकार सूत्रों की संख्या एक से सात अध्यायों तक ३५६ पाठ आठवें अध्याय में १११६ और कुल मिलाकर ४८८४ है जो पाणिनीय अष्टाध्यायी के ३६६६ सूत्रों से लगभग छह बी अधिक है। इस सूत्रपाठ पर आचार्य नौ स्वीकृति दी है। ये वृत्तियाँ अनेक प्रकार की हैं। इनमें से एक लघ्वी वृत्ति छह सहस्र श्लोक परिमाण की, दूसरी मध्यावृत्ति बारह सहस्र श्लोक परिमाण की तथा तीसरी बृहती वृत्ति अठारह सहस्र श्लोक परिमाण की मानी जाती है। ऐसा स्वाभाविक रूप से कहा जा सकता है कि ये वृत्तियाँ अलग-अलग स्तर के पाठकों के लिए निखी गई होंगी। इन तीन वृत्तियों के अतिरिक्त हेमचन्द्र ने नब्बे सहस्र श्लोक परिमाण का शब्दमहागणनाम अथवा बृहन्नाम भी लिखा था जो अब अस्त हो उपलब्ध और प्रकाशित है। इस समय यह स्याम प्रारम्भ के नौ पादों तक ही प्रकाशित रूप में मिलता है।^२ हेमचन्द्र के अतिरिक्त अन्य कतिपय विद्वानों ने भी इस शब्दानुशासन पर वृत्तियाँ लिखी थी। वेत्यान्कर ने^३ इन वृत्तिकारों के नाम धनचन्द्र, जिनमायार, उदय-सौभाग्य, देवेन्द्रसुनि, विनयविजयगणि, मेघविजय गिनवाए हैं। पर आज इन सबके ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं। आचार्य ने अपने ग्रन्थ में अपने से पूर्ववर्ती प्रायः सभी प्रमुख वैयाकरणों का नाम सादर स्मरण किया है जिनमें पाणिनि, पाण्यकीर्ति सहित जैन-अजैन सभी वैयाकरण हैं।

भट्टोजि दीक्षित ने जिस प्रकार पाणिनीय अष्टाध्यायी का पूर्ण प्रक्रिया रूपान्तर अपने विख्यात ग्रन्थ मित्रातकीमुदी में किया है, उन्हीं प्रकार सिद्ध हेमचन्द्रानुशासन का पूर्णप्रक्रिया रूपान्तर उपाध्याय मेघविजय ने सन् १७०० में चन्द्रप्रभा नामक ग्रन्थ में किया था। इस ग्रन्थ का दूसरा नाम हेमकीमुदी भी है। इस ग्रन्थ में कुछ सङ्करों की मिश्रि पाणिनीय तन्त्र के आधार पर की कर दी गई है।

प्राचीन काल में किसी वैयाकरण को अपना सम्प्रदाय स्थापित करने के लिए व्याकरण के पाषो पाठों की रचना करनी पड़ती थी ऐसा हम ऊपर कह आये हैं। इस दृष्टि से, उपलब्ध ग्रन्थों के आधार पर, यह निरालम्ब कहा जा सकता है कि पाणिनि के बाद हेमचन्द्र ही वास्तविक अर्थ में सम्प्रदाय प्रवर्तक वैयाकरण हुए हैं। पूर्ण वैज्ञानिकता और मौलिकता के बावजूद हेमचन्द्र का सम्प्रदाय पाणिनि सम्प्रदाय के समान उत्तराधिकारियों की एक श्रेष्ठ परम्परा में संजिद्ध क्यों न हो सका, इसके कारणों का विवेचन आवश्यक होने पर भी प्रस्तुत निबन्ध की सीमाओं में नहीं हो पाया। पर इतना निश्चित है कि हेमचन्द्र ने सूत्रपाठ के अतिरिक्त धातुपाठ, गण-पाठ, उणादिपाठ और निगानुशासन पाठ की रचना पूर्ण विमर्श के साथ की थी।

१. प्रथम सताब्दी ई० में कातन्त्र व्याकरण में जिस विषयानुसारी क्रम की प्रारम्भ किया गया था, क्रम-प्रथित माला में घाने बढ़ते-बढ़ते वह क्रम हीन सन्-शासन में अधिक परिस्पष्ट रूप में देखने को मिलता है।

२. उपाध्याय, सप्तदश, संस्कृत शास्त्रों का इतिहास, १९६६, पृ० ५८६.

३. Belvalkar, Systems of Sanskrit Grammar, p. 75.

हेमचन्द्र के धातुपाठ का नाम हेमधातुपारायण है। समस्त धातुपाठ नौ गणों में विभक्त हैं। पाणिनि के दस गणों में से जुहोत्यादिगण को अवादिगण में समाविष्ट कर लिया गया है। समस्त धातुओं की संख्या १६८० है। हेमचन्द्र ने दो प्रकार की धातु स्वीकार की हैं—गुड़ और प्रत्ययान्त। जहाँ गुड़ धातुओं में घृ, गम्, पठ आदि का समावेश होता है वहाँ कारि, चोरि, भावि, जुगुप्, कम्बून सवृण धातु प्रत्ययान्त हैं। हेमचन्द्र ने फक्क (निर्माण), खोडु (घात), भिम् (खाना), पूरी (तृणोष्ण्य करना) सवृण धातु भी कल्पित की जो जनसामान्य में प्रयुक्त शब्दों के सङ्कलीकरण का प्रयास कही जा सकती है। धातुपाठ पर हेमचन्द्र की स्वोपज्ञा वृत्ति के अतिरिक्त गृणरत्नसूत्रि ने भी एक वृत्ति की रचना की थी।

हेमचन्द्र का लिखा गणपाठ स्वयं आचार्य द्वारा लिखे शब्दानुशासन पर स्वोपज्ञा बृहतीवृत्ति में संकलित उपलब्ध होता है। जो गण वहाँ नहीं आ पाए हैं उनका सकलन विजयनीति सूत्रि ने अपनी सिद्धहेम-बृहत्प्रक्रिया में कर दिया है। आचार्य के गणपाठ पर आक्षेप करते हुए वेत्ताल्कर ने लिखा है कि 'उमये पान्यकीर्ति के शब्दानुशासन और उसकी अमोषावृत्ति का अध्यानुकरण की सीमा तक आशय लिया गया है। जबकि ५० भीमात्मक का' कथन है कि हेम गणपाठ में पान्यकीर्ति के अनुकरण के बावजूद मौलिकता है।

हेमचन्द्र का उणादियाठ मन्त्रे अधिक विस्तृत पाठ माना जाता है। इस पाठ में १००६ सूत्र हैं। इस पर आचार्य की स्वोपज्ञा वृत्ति भी है।

हेमचन्द्र का लिगानुशासन पाठ १३८ श्लोकों में है जो बहुत अधिक विस्तृत माना जाता है। इसमें शब्दों के लिगनिर्देश कई आधारों पर निश्चित किए गए हैं जबकि पाणिनि के पाठ में केवल प्रत्ययों को ही लिगनिर्धारण का आधार माना गया है। इस नवीनता का कारण भी स्पष्ट है। हेमचन्द्र अपने समय के महान् कोशकार थे और उनका विभिन्न शब्दों और प्रयोगों का ज्ञान अद्भुत था। उसी का प्रभाव उनके लिगानुशासनपाठ पर भी है।

हेमचन्द्र ने अपने शब्दानुशासन के अनुकूल एक परिभाषापाठ भी लिखा था जिसमें ५० परिभाषाएँ संकलित हैं। इनके अतिरिक्त हेम सम्प्रदाय के एक अन्य आचार्य हेमहमयण ने ८४ अन्य परिभाषाओं का एक पूरक परिभाषासङ्ग्रह लिखा है। हेमव्याकरण में परिभाषाएँ न्यायसूत्रों के नाम से जानी जाती हैं।

आचार्य हेमचन्द्र के पञ्चांग व्याकरण पर विज्ञान टीका-उपटीका सम्पत्ति प्राप्त होती है। इस समस्त मामग्री का विश्लेषण निम्नस्थ की स्वाभाविक सीमाओं को देखते हुए सम्भव नहीं है।

वर्धमान—१२वीं सदी के विख्यात जैन आचार्य वर्धमान अपने एकमात्र व्याकरणग्रन्थ गणरत्नमहोदधि के कारण सङ्कलन व्याकरण निकाय में अत्यधिक प्रसिद्धि को प्राप्त हुए हैं। वर्धमान का सम्बन्ध श्वेताम्बर जैन सम्प्रदाय के साथ माना जाता है। पर उनका ग्रन्थ किसी विशेष जैन व्याकरण सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखता हो ऐसा प्रतीत नहीं होता। कुछ संशोधकों ने ऐसा सिद्ध करने का प्रयास किया है कि पान्यकीर्ति के शाकटायन-व्याकरण से जो धातु आने हैं उनका सकलन वर्धमान ने किया है। ऐसा मान लेने पर गणरत्नमहोदधि की सर्वस्वीकृत आकरता संदिग्ध हो जाती है। वस्तुतः वर्धमान के ग्रन्थ में शाकटायन और हेम सवृण जैन सम्प्रदायों के गणपाठों का, चन्द्रणोमि मयूषा बीड व्याकरण सम्प्रदाय के गणपाठ का तथा पाणिनि और कात्यायन के स्वरवैदिक प्रकरण से व्यतिरिक्त गणपाठ का महान् संकलन कर दिया गया है। इस पर वर्धमान की स्वोपज्ञा टीका भी है। इन प्रमुख वैयाकरणों के अतिरिक्त अन्य जिन वैयाकरणों का उल्लेख वर्धमान ने किया है उनके नाम हैं—अभयनदी, अरुणदत्त, भद्रेश्वर, मुधाकर, वामन, भोज आदि। वर्धमान के गणरत्नमहोदधि की विशेषताएँ निम्नलिखित हैं—

(१) इस ग्रन्थ में उपर्युक्त अनेक प्रकार के व्याकरणसम्प्रदायों के गणपाठों का सकलन है, पर प्रमुख रूप से यह जैन सम्प्रदाय का ही गणपाठ मग्न है क्योंकि पाणिनि के स्वरवैदिक मन्त्रेण्यो गणों को सम्मिलित न करके वर्धमान ने अपनी जैन दृष्टि का स्पष्ट परिचय दिया है।

(२) इस ग्रन्थ में उद्धृत विभिन्न गणों के अनेक पाठांतर भी दिए गए हैं जिनका उल्लेख "एके"; "अन्ये", "अपरे" आदि की सहायता से किया गया है।

(३) गणपाठों का सकलन करते समय वर्धमान ने अनेक प्रयोगों के उदाहरण भी दिए हैं। इस प्रक्रिया में वर्धमान ने अनेक कवियों के श्लोकों को भी उद्धृत किया है।

१. Belvalkar, Systems of Sanskrit Grammar. p 76.

२. भीमात्मक, अंश ८० का इतिहास भाग २, पृ ११३।

(४) वर्धमान ने पाणिनि के कुछ तन्त्रों को वगैरह रूप में परिवर्तित कर दिया है।

गणरत्नमहोदधि पर स्वयं वर्धमान की एक स्तोत्रावृत्ति है। इसके अतिरिक्त गणाधर और गोवर्धन ने भी इस पर टीकाएँ लिखी थीं।

वर्धमान सिद्धराज जयसिंह के आश्रय में रहे। ये वही सिद्धराज है जो हेमचन्द्र के आश्रयदाता थे। इससे वर्धमान आचार्य हेमचन्द्र के समकालीन सिद्ध होते हैं। हेमचन्द्र का समय विक्रम की बारहवीं सदी का उत्तरार्ध है। अतः यही समय वर्धमान का भी माना जा सकता है। अपने आश्रयदाता की स्तुति में वर्धमान ने "सिद्धराजवर्णन" नामक ग्रन्थ लिखा था जिसके पद्यों को उसने अपने गणरत्नमहोदधि में उदाहरणस्वरूप भी प्रस्तुत किया है।

जैनेन्द्र परवर्ती जैन व्याकरण की परम्परा में हेमचन्द्र के बाद वर्धमान को छोड़कर कोई उल्लेखनीय नाम सामने नहीं आता है। इस प्रसंग में कुछ विद्वान् आचार्य मलयगिरि सूरि विरचित मृष्टिका व्याकरण, सहजकीर्ति गणि के शब्दार्णव व्याकरण, जयसिंहसूरि का "नूतनव्याकरण" मुनि प्रेमसाध का "प्रेमसाधव्याकरण", दानविजय का का "शब्दभूषण व्याकरण" आदि व्याकरणग्रन्थों का नाम लेते हैं। ये सभी व्याकरण किसी भी रूप में अपने अस्तित्व की छाप नहीं छोड़ पाए और किसी न किसी रूप में हैमव्याकरण से प्रभावित रहे। इस प्रकार हेमचन्द्र के साथ ही जैन परम्परा में औसिक व्याकरण ग्रन्थों की शृङ्खला में विराम सा आ जाता है।

(ख) जैनैतर व्याकरण एवं जैन आचार्य

जैसा कि इस निबन्ध की प्रीमिका में ही कहा जा चुका है जैन वैयाकरणों ने जैन-इतर वैयाकरण सम्प्रदायों की श्रद्धा के भी अपना बहुमूल्य योगदान किया है। यहाँ उसका संक्षेप में अध्ययन किया जा रहा है।

पाणिनीय व्याकरण—पाणिनीय व्याकरण पर जैन आचार्यों का भाव्य बृत्ति सम्बन्धी कार्य बहुत कम उपलब्ध होता है, और ऐसा प्रतीत होता है कि पाणिनीय व्याकरण पर जैन आचार्यों ने बहुत कम लिखा है। विभिन्न उल्लेखों से ऐसा प्रमाणित होता है कि जैनेन्द्र व्याकरण के रचयिता पूज्यपाद देवनन्दी ने पाणिनि व्याकरण पर "शब्दावतार" नाम्य" की टीका लिखी थी। यह टीका इस समय उपलब्ध नहीं है। सिमोगा जिले की "नगर" तहसील के एक संस्कृत शिवालेख (४३वाँ लेख) में अथवा छन्द में बने एक श्लोक में पूज्यपाद के ग्रन्थों का उल्लेख है जिसके पहले पाद में आचार्य के "पाणिनीयन्यास" का स्पष्ट उल्लेख है—“न्यास जैनेन्द्रसङ्ग” सकनबुधनत पाणिनीयस्य (ध्रुव)।” इसी प्रकार बृत्तविज्ञान में धर्मपरीक्षा नामक कल्लु काव्य में इस प्रकार के एक ग्रन्थ का संकेत दिया है।

१५वीं सदी में विश्वेश्वर सूरि नामक एक जैन विद्वान् ने भी अष्टाध्यायी पर एक टीका लिखी थी जो आज अज्ञात (केवल प्रारम्भ के तीन अध्यायों तक) ही उपलब्ध है। इस व्याख्या पर भट्टोजि दीक्षित का नाम स्थान-स्थान पर उद्धृत किया गया है जिससे सिद्ध होता है कि व्याख्याकार भट्टोजि से प्रभावित है।

इन व्याख्याओं के अतिरिक्त पाणिनीय तन्त्र पर अन्य किसी महत्वपूर्ण जैन प्रयास के प्रमाण प्राप्त नहीं होते।

कातन्त्र व्याकरण—जैन आचार्यों द्वारा जैनैतर संस्कृत व्याकरण सम्प्रदायों में से कातन्त्र और सारस्वत व्याकरणों को बहुत अधिक योग दिया गया है। इसका कारण सम्भवतः यह माना जा सकता है कि वैदिक भाषाओं के नियमों की प्रतीपादिका होने के कारण यहाँ पाणिनीय अष्टाध्यायी के प्रति जैन आचार्यों में उन्माद की कमी थी वहाँ कातन्त्र और सारस्वत इन दो महत्वपूर्ण पाणिनि-परवर्ती व्याकरण सम्प्रदायों में वैदिक भाषा के नियमों को कोई विशेष स्थान प्राप्त न था। इसलिए जैन आचार्यों ने इन दो व्याकरणों पर विशेष टीका सम्पत्ति प्रदान की।

जहाँ तक कातन्त्रव्याकरण का सम्बन्ध है, कुछ सशोधक इसे भी एक जैन व्याकरण ही मानना चाहते हैं, यद्यपि परम्परा एवं प्रमाणों से यह बात पुष्ट नहीं होती। ९० अम्बालाल शाह के शब्दों में—“योंमेंसे के कपासतिस्सागर के अनुसार (कातन्त्रकार) अजैन सिद्ध होते हैं, परन्तु भावसेन त्रैविद्य रत्नमाला में इनको जैन बताते हैं।” वस्तुतः सभी प्रमाण कातन्त्रव्याकरण को जैनैतर ही सिद्ध करते हैं। (१) कातन्त्रकार शर्ववर्मा ने स्वयं को किसी भी रूप में जैन नहीं कहा है। (२) सम्पूर्ण संस्कृत भाष्य में शर्ववर्मा जैन नहीं कहे गए हैं। (३) इनके विपरीत अग्निपुराण और स्कन्दपुराण में इन व्याकरण को कालिकेय की कृपा से प्राप्त माना जाता है जिसके आधार पर इसे कालाप और कीमर व्याकरण भी कहा जाता है। (४) व्याकरण की परम्परा में इसे कामकुल्लन व्याकरण (का=कामकुल्लन) का संक्षेप

माना गया है। (५) इस व्याकरण में वैदिक संस्कृत के नियमों का अभाव सर्ववर्मा के ही शब्दों में “सिप्रप्रबोधार्थ” है न कि वेदों से वैराग्य के कारण है। (६) इस व्याकरण का प्रचलन-क्षेत्र बंगाल रहा है (और एक सीमा तक अभी भी है) जो कभी भी जैन विद्या का केन्द्र नहीं रहा। (७) अग्रज परम्परा में प्रारम्भ में यह व्याकरण केवल बौद्धों में ही लोकप्रिय रहा है जिसके परिणामस्वरूप इसका धातुपाठ आज भी तिब्बती भाषा में प्राप्त होता है।

कातन्त्रव्याकरण के लेखक सर्ववर्मा स्वयं चाहे जैन न हों, पर इस व्याकरण की परिपूर्णता में जैन आचार्यों का भी पूरा योगदान रहा है। सर्ववर्मा इस व्याकरण के आध्यात्मिक भाग तक के ही रचयिता माने जाते हैं।^१ जबकि उसके कृतत्व भाग के कर्ता कात्यायन माने जाते हैं। दुर्गसिंह की कातन्त्रवृत्ति के प्रारम्भ में ही लिखा है—

“वृक्षादिवदमी रूढा न कृतिना कृता कृत ।
कात्यायनेन ते सृष्टा विबुधप्रतिबुद्धये ॥

कात्यायन भी अर्जुन ही थे। परन्तु इस व्याकरण की महत्ता के सर्वाधेन में जैन विद्वान् विजयानन्द के कातन्त्रोत्तर-व्याकरण तथा वर्धमान के कातन्त्रविस्तर का प्रभूत योगदान रहा है। जैन पुस्तक प्रशस्तिग्रन्थ (पृ० १०८) में विजयानन्द का दूसरा नाम विद्यानन्द कहा गया है—“इति विजयानन्द विरचिते कातन्त्रोत्तरे विद्यानन्दापरमाभि—”।^२ दूसरी ओर कातन्त्रविस्तर के लेखक वर्धमान का सम्बन्ध गुजरात के राजा कर्णदेव से जोड़ा जाता है।

इन दो महत्त्वपूर्ण जैन विस्तरग्रन्थों के अतिरिक्त कातन्त्रव्याकरण पर कुछ अन्य जैन आचार्यों ने भी ग्रन्थ लिखे। इन ग्रन्थों को हम तीन वर्गों में बाँटकर देख सकते हैं। कुछ ग्रन्थ मूढ़ रूप से कातन्त्र पर विस्तरग्रन्थ हैं। ऊपर लिखे दो ग्रन्थों के अतिरिक्त धर्मेन्द्रोपमुरि द्वारा लिखित चौबीस सहाय ग्रन्थों प्रमाणवाला कातन्त्रभूषण भी इसी कीटि का ग्रन्थ है जो कातन्त्र पर आधारित है और उसी की रूपान्तर में प्रस्तुत करता है। दूसरे प्रकार के ग्रन्थ वे ग्रन्थ हैं जो सर्ववर्मा के व्याकरण पर वृत्ति अथवा व्याख्या के रूप में हैं। इनमें हर्षचन्द्र के मेखकाव्य से आत कातन्त्रदीपकवृत्ति तथा मोमकीर्ण द्वारा लिखित कातन्त्रवृत्तिपञ्जिका के नाम उल्लेखनीय हैं। कातन्त्र व्याकरण में पाणिनि के समान उन्मय-अपवाद विधि का निधिन अनुकरण करने पर भी मुन्ना का कन विषयानुसार रखा गया है। अतः कुछ जैन विद्वानों की कातन्त्र पर प्रक्रियाग्रन्थ लिखने का आकर्षण स्वाभाविक ही हुआ। ऐसे ग्रन्थों में बिम्बम्बर मुनि भास्वसेन की कातन्त्ररूपमाना तथा उसी पर किसी अन्य जैन मुनि की लघुवृत्ति के नाम उल्लेखनीय हैं। कुछ जैन विद्वानों ने कातन्त्र पर लिखी दुर्गसिंह की टीका का पृथक् में ग्रन्थ रूप में अध्ययन किया है।

सारस्वत व्याकरण—यह एक आवश्यकता का विषय है कि कातन्त्रव्याकरण न तो किसी जैन आचार्य द्वारा लिखा गया था और न ही जैन विद्या के किसी ज्ञान केन्द्र में प्रचलित रहा है। इस पर भी इस व्याकरण पर इतनी अधिक सहाय में जैन आचार्यों द्वारा विविध प्रकार के ग्रन्थों का लिखा जाना आवश्यक है। इस दृष्टि से अनुपूर्तिम्बकाचार्य द्वारा १५वीं सदी में लिखे गए सारस्वत व्याकरण पर और भी अधिक जैन विद्वानों द्वारा ग्रन्थों का लिखा जाना इतना आवश्यक का विषय है क्योंकि यह व्याकरण जैन विद्या के प्रमुख केन्द्र गुजरात में प्रचलित रहा है और जैना में इस व्याकरण का अध्ययन-अध्यापन प्रायः होता रहा है। प० अम्बालाल शाह ने इस व्याकरण पर तेईस जैनग्रन्थ गिनवाए हैं।^३ में सभी ग्रन्थ अनेक प्रकार के हैं। इनमें से कुछ ग्रन्थ मारस्वत व्याकरण पर वृत्ति या टीका के रूप में हैं। जिनमें मालजातीय मन्त्री का मार्ग्यत मण्डन, यशोतन्त्रीरचित यशोतन्त्रीटीका मेघरत्न की दीपिका, और वाङ्मयीतिमुरि की सुसोपनी प्रमिष्ठ हैं। कुछ ग्रन्थ विमूढ़ रूप में प्रक्रिया जैनों में लिखे गए हैं जिनमें मारस्वत व्याकरण को आधार बनाया गया है। इनमें पद्मद्वयार्ण की मार्ग्यतम्पमाना तथा नयसुन्दरमूर्ति की रूपरत्नमाला उल्लेखनीय हैं। कुछ ग्रन्थ सारस्वत व्याकरण के कुछ अंशों पर लिखे गए। उदाहरणतया, मारस्वत व्याकरण के मध्यभाग पर मोमशीलमुनि की पञ्चमण्डि टीका विर-भाषाओं पर द्वायार्त्तमुनि की व्यायारत्नाकरणी, हर्षकीर्णमुरि की धानतरंगिणी तथा उपाध्याय राजसी का पञ्चसिंहालालबोध के नाम लिखे जा सकते हैं। इन सबके अतिरिक्त १८वीं सदी में मुनि आनन्द विद्यान ने मारस्वत व्याकरण पर भाषाटीका की भी रचना की थी। ये सभी ग्रन्थ प्रायः अप्रकाशित अवस्था में विभिन्न पुस्तकालयों में हस्तलिखित रूप में हैं और १५वीं से १८वीं सदी के मध्य लिखे गए।

उपसंहार—निबन्ध की कुछ महत्त्व सीमाएँ होती हैं जिनमें विषयवर्ण एक परिधि में आये हो पाना सम्भव नहीं हो पाता; विस्तरेणयोग्य ग्रन्थों की अधिकता हो जाने पर उनका कोटिज विवरण मात्र ही हो पाता है। इस निबन्ध में भी संस्कृत व्याकरण की

१. कथासरित्सागर, सम्पद, १, तरंग ६, ७.

२. जैन साहित्य का इतिहास, भाग ५, पृ० ५५ से।

जैन आचार्यों द्वारा जो प्रभूत योगदान हुआ है उसकी कीटियाँ बनाकर बिबरन जैनी में ही विश्लेषण हो पाया है। परन्तु इसके आधार पर हम कुछ निश्चित निष्कर्षों तक पहुँचने की स्थिति में आ जाते हैं। उपसंहार रूप में यहाँ दो निष्कर्षों तक निरपेक्ष भाव से पहुँचने का प्रयास किया जा रहा है—

(१) हममें सन्देह नहीं है कि विद्वान् जैन आचार्यों ने संस्कृत व्याकरण की सम्पुष्टि में प्रभूत योगदान किया है। इस सम्पुष्टि प्रक्रिया में से तीन जैन व्याकरण इस उच्च कोटि के सिद्ध होते हैं कि उनके प्रवर्तकों को सप्रदाय प्रवर्तक कहा जा सकता है। जैनेन्द्र, माकदायन और हैम—ये तीन व्याकरण केवल व्याकरण मात्र ही नहीं रह गए अपितु व्याकरण-सम्प्रदाय के स्तर को प्राप्त कर गए। इनमें से भी आचार्य हैमचन्द्र का व्याकरण, अपने पाचो व्याकरण-पाठों की उपसिद्धि के कारण, मौलिकता और व्याकरणिक गुणवत्ता के सर्वश्रेष्ठ जैन व्याकरण सम्प्रदाय माना जा सकता है। परन्तु इस सम्पुष्टि श्रेष्ठता के रहते भी यह बिचित्र वास्तविकता है कि कोई भी एक जैन व्याकरण सम्प्रदाय, यहाँ तक कि सिद्ध हैम भी, जैन समुदाय में सर्वस्वीकृत न हो सका। इसके विपरीत ये सभी व्याकरण, जैनेतर सारस्वत व्याकरण के साथ, जैन समुदाय में स्थान स्थान पर अध्ययन-अध्यापन के लिए प्रचलित रहे। यह एक निष्कर्ष जैन समुदाय के उदार, असकीर्ण बौद्धिक चेतना का परिचायक है। अपने समुदाय के विद्वानों द्वारा निश्चित व्याकरणों की परिधि में उन्होंने स्वयं को परिमोहित नहीं कर लिया।

(२) इस सामान्य दृष्टिकोण परक निष्कर्ष के अतिरिक्त जैन व्याकरण के सम्बन्ध में एक विशिष्ट तकनीकपरक निष्कर्ष भी महत्वपूर्ण है। जैन व्याकरण की एक लम्बी परम्परा से हमारा परिचय हो चुका है। उस लम्बी परम्परा में तकनीकी सम्बन्धी दो बाने उभर कर सामने आती हैं

(क) पाणिनि की सम्पूर्ण व्याकरणिक प्रक्रिया का आधार प्रवृत्ति-प्रत्यय प्रणाली है। सम्पूर्ण जैन व्याकरण में भी इस प्रणाली को यथावत् स्वीकार किया गया है। एक पुरानी परम्परा के उत्तराधिकारी के रूप में पाणिनि ने जिन विधि को पुणं परिपक्वता और वैज्ञानिकता प्रदान की, उस विधि का विकास बृह पाप्ता भाषाई दृष्टि में इमलिय सम्भव नहीं था क्योंकि यहाँ एक ओर यह विधि विश्लेषण की दृष्टि में संस्कृत व्याकरण का सहज अंग बन गई थी, वहाँ दूसरी ओर एक पुरानी भाषा के लिए, जो बोलचाल की भाषा नहीं रह गई थी, विश्लेषण की नूतन विधि प्रतिपादित करना भाषाई दृष्टि में न तो सम्भव था और न ही आवश्यक।

(ख) जिस प्रकार पाणिनि ने अपने व्याकरण में कुछ मज़ाग पूर्वाचार्यों में ग्रहण की थी तथा कुछ नई मज़ाओं का निर्माण किया था उसी प्रकार जैन व्याकरण-शास्त्र ने अनेक मज़ाग पाणिनि में यथावत् ग्रहण की और अनेक मज़ाओं का नव-निर्माण किया। इन दोनों पक्षों को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि जैन आचार्यों ने संस्कृत व्याकरण का विश्लेषण पूरी परम्परा के अन्तर्गत रह कर करने हुए विशिष्ट वैज्ञानिक तकनीकों का परिचय दिया।

व्रतचर्या क्रिया में अध्ययन सम्बन्धी निर्देश

सम्राट भरत ने हिंदों के लिए गर्भाशय में अग्रनिर्वृति अर्थात् गर्भ से निकर निर्वाण पर्यंत तक महापुराण ३६/५०—३०६) में तिरिपन क्रियाओं का उल्लेख किया है। आवश्यक नियमों के पालन के उपरान्त महापुराणकार ने व्रतचर्या नामक क्रिया के अन्तर्गत ब्रह्मचारी बालक के अध्ययन के निमित्त इस प्रकार का प्रावधान किया है —

सूत्रमौलिक चाम्य म्यादध्यय गुरोर्भुञ्जान् ।
विनयेन ततोऽन्यच्च शास्त्रमध्यामयांचरन् ॥
शर्दाबिद्याऽग्न्यादि चाध्येय नाम्य दृष्टयि ।
मुसंस्कारप्रबोधाय वैयारऽध्यानयेऽपि च ॥
ज्यातिज्ञानमयच्छन्दाज्ञानं ज्ञानं च साकन्तम् ।
संख्याज्ञानमितीदं च नेनाध्येयं विज्ञोपन ॥

विद्यार्थी को सर्वप्रथम गुरु के मुख में श्रावकाचार पढ़ना चाहिए और फिर विनयपूर्वक अध्यात्मशास्त्र पढ़ना चाहिए। उसमें संस्कारों को ज्ञात करने एवं विद्वानों को प्राप्त करने के लिए व्याकरण आदि शब्दशास्त्र और न्याय आदि अर्थशास्त्र का भी अध्ययन करना चाहिए, क्योंकि आचार-विषयक ज्ञान होने पर इनके अध्ययन करने में कोई दोष नहीं है। इनके बाद, ज्योतिषशास्त्र, छन्दशास्त्र, शकुनशास्त्र और गणितशास्त्र आदि का भी उसे विशेष रूप में अध्ययन करना चाहिए।

—सम्पादक

पूज्यपाद देवनन्दी का संस्कृत-व्याकरण को योगदान

—डा० प्रभा कुमारी

पाणिनि के परवर्ती व्याकरणों में जैन विद्वानों की प्रधानता रही है। जैनाचार्यों द्वारा रचित व्याकरण-ग्रन्थों में चार व्याकरण ग्रन्थ प्रमुख हैं—

१. जैनेन्द्र-व्याकरण
२. शाकटायन-व्याकरण
३. सिद्धहस्त-शब्दानुशासन
४. मनसगिरि-शब्दानुशासन

जैनाचार्यों द्वारा रचित उपलब्ध व्याकरण-ग्रन्थों में काम की दृष्टि से जैनेन्द्र-व्याकरण सर्वप्रथम है। इस व्याकरण ग्रन्थ के रचयिता पूज्यपाद देवनन्दी है। वे कर्नाटक के निवासी थे।^१ उनका समय ईसा की ५ वीं शताब्दी है।^२ जैन सम्प्रदाय के विद्वान् की कृति होने के कारण जैन सम्प्रदाय में तो जैनेन्द्र-व्याकरण की प्रसिद्धि थी ही, साथ ही अन्य धर्मानुयायी विद्वानों ने भी इस ग्रन्थ के कर्ता का आदरपूर्वक स्मरण किया है। मधुबोध के रचयिता बोंपट्टे (१३ वीं शताब्दी ई०) ने उनका पाणिनि आदि महान् व्याकरणों की कीर्ति में रखा है—

इन्द्रश्चन्द्र काशकृष्णार्पणसौ शाकटायन ।
पाणिन्यमरजैनेन्द्रा जयन्त्यष्टादिशाब्दिका ॥^३

उनके द्वारा रचित यह श्लाक १३वीं शताब्दी ई० में पूज्यपाद देवनन्दी की कथानि का परिचायक है।

पूज्यपाद देवनन्दी-कृत व्याकरण विषयक रचनाएँ—

जैनेन्द्र-व्याकरण के अतिरिक्त पूज्यपाद देवनन्दी ने उस पर जैनेन्द्र-व्यास की रचना की जो सम्प्रति अनुपलब्ध है।^४ १० युधिष्ठिर शीमासक ने पूज्यपाद देवनन्दी द्वारा रचे गए व्याकरण-विषयक ग्रन्थों का उल्लेख किया है, जिनके नाम इस प्रकार हैं—^५

१. धातुपाठमूल
२. धातुपारायण
३. गणपाठ
४. उणादिसूत्र
५. लिङ्-यानुशासन
६. लिङ्-यानुशासन-व्याख्या

१. प्रेमी, माधुराम, जैन साहित्य और इतिहास, बम्बई, १९४६, पृष्ठ ४०-४१. उपाध्याय, बलदेव, संस्कृत शास्त्रों का इतिहास, वाराणसी, १९६६, पृ० ५७७-५७८. शर्मा, एम० चारु, जैनग्रन्थ ए-ब कर्नाटक कान्ठर, धारवाड़, १९४०, पृ० ७०.
२. पाठक, के०बी०; जैन शाकटायन कटप्परेरी विद्वत् समीक्षण-१, इतिहास एन्टीक्वेरी, खण्ड ४३, बम्बई, १९१६, पृ० २१०-२११. घाभ्यकर, के० बी०, ए. डिप्लोमा टी. पी. संस्कृत शास्त्र, बंबोरी, १९६१, पृ० १२०. बेंगलूरकर, एम० के०, सिस्टम ऑफ इस्कन शास्त्र, भारतीय विद्या प्रकाशन, १९७६, पृ० २३१. घाभ्यकर, बालदेवराय, जैनेन्द्र महाशक्ति, मन्थान० सम्प्रदाय विभागी, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, १९४६. भूमिका, पृ० ७. शास्त्री, महामहोपाध्याय, हरप्रसाद ए. डेविकाटिप केटेलर ऑफ द संस्कृत मैनुस्क्रिप्ट्स, ख० ६, बलबन, १९३१, प्राक्कनन, पृ० ७०. शीमासक, युधिष्ठिर, संस्कृत-व्याकरण शास्त्र का इतिहास, प्रथम भाग, हरप्रसाद, विमल सक्ल, २०३०, पृ० ६६६—६७१.
३. श्रीपदेव, कविकल्पद्रुम, मन्थान० बालकृष्ण प्रसन्न, पृ० १९४४, पृ० १.
४. शीमासक, युधिष्ठिर, जैन० पृ० भूमिका, पृ० ४१.

जैन ग्रन्थ विद्याएँ

१३१

७. वालिक-पाठ
८. परिभाषापाठ, और
९. शिखा सूत्र

जैनेन्द्र-व्याकरण का परिभाषा, संस्करण तथा स्वत्व—

जैनाचार्यों द्वारा रचित उपलब्ध व्याकरण-ग्रन्थों में जैनेन्द्र-व्याकरण सबसे प्राचीन है। इस व्याकरण के दो प्रकार के सूत्रपाठ उपलब्ध होते हैं—

- १ लघुपाठ (औदीच्य संस्करण)
- २ बृहत्-पाठ (शाशिभाष्य संस्करण)

लघुपाठ ही मूल सूत्रपाठ है तथा इसके रचयिता पूज्यपाद देवनन्दी हैं। इस लघु सूत्रपाठ में ५ अध्याय हैं तथा प्रत्येक अध्याय में ४ पाद हैं। इन २० पादों में ३०६३ सूत्र हैं। लघुपाठ पर अभयनन्दी ने महावृत्ति की रचना की है, जो भारतीय ज्ञानपीठ, काशी में प्रकाशित हुई है। इस सूत्रपाठ पर धृतकीर्ति ने पञ्चमस्तु नामक प्रक्रिया लिखी।

जैनेन्द्र-व्याकरण की रचना के लगभग ५०० वर्ष पश्चात् गुणनन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के मूल सूत्रपाठ को परिचित एवं परिशिष्टि करके बृहत्-पाठ का रूप दिया जिसमें ३७०० सूत्र हैं। इस सूत्रपाठ पर सोमदेवमुनि ने शब्दार्णवचन्द्रिका (१२०५ ई०) नामक टीका की रचना की तथा इस बृहत् पाठ पर किमी अज्ञातनामा लेखक द्वारा रची गई शब्दार्णव-प्रक्रिया भी उपलब्ध है।

पूज्यपाद देवनन्दी का मूल उद्देश्य जैन मतानुयायियों को अपने व्याकरण-ग्रन्थ के माध्यम से संस्कृत-भाषा का ज्ञान प्रयोग सिखाना था। जैन मतानुयायियों के लिए वैदिक भाषा तथा स्वर-सम्बन्धी नियमों का अनुशासन आवश्यक न था। यही कारण है कि जैनेन्द्र-व्याकरण में उपर्युक्त नियमों का अभाव है। उन्होंने कृत्रिम प्रयोगों के अन्तर्गत छान्दस प्रयोगों को भी लौकिक मानकर निष्ठ किया है। इस व्याकरण-ग्रन्थ में जैनेन्द्र महावृत्ति के अन्तर्गत निर्दिष्ट वालिक की संख्या ४९१ है।

पूज्यपाद देवनन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण में अपने में पर्ववर्ती श्रीवत्, 'यशोधर', 'भूतबर्षि', 'प्रभाचन्द्र' सिद्धसेन तथा मयन्तभट्ट नाम के छ आचार्यों के मतों को उद्धृत करत हुए उनका नामान्तेष्टपूर्वक स्मरण किया है। यह व्याकरण-ग्रन्थ अष्टाध्यायी के आधार पर रचित एक लक्षण-ग्रन्थ है। इस व्याकरण-ग्रन्थ में सिद्धान्तकीमुदी तथा इसी प्रकार के अन्य ग्रन्थों जैसा सूत्रों का प्रकरणानुसारी वर्गीकरण उपलब्ध नहीं होता है। प्रत्येक प्रकरण के सूत्र सम्पूर्ण व्याकरण-ग्रन्थ में बिखरे हुए हैं। जैनेन्द्र-व्याकरण के स्वतन्त्र व्याकरण-ग्रन्थ होने पर भी पूज्यपाद देवनन्दी ने इस ग्रन्थ में पाणिनीय सूत्रों की रक्षा का पूर्ण प्रयत्न किया है और इसमें वे अधिकतर सरल की हुए हैं। पूज्यपाद देवनन्दी ने अष्टाध्यायी का अनुकरण करते हुए भी सूत्रों में अपेक्षाकृत सरलता, सरलता एवं सीधिकता लाने का प्रयास किया है। एकत्र प्रकरण में सम्बद्ध सूत्रों का इस व्याकरण-ग्रन्थ में सर्वथा अभाव है। जैनेन्द्र-व्याकरण के अधिकतर सूत्र अष्टाध्यायी के आधार पर लिखे गए हैं। डॉ० वासुदेवभरण अग्रवाल के अनुसार "देवनन्दी ने अपनी पञ्चाध्यायी में पाणिनीय अष्टाध्यायी के सूत्रक्रम में कम से कम केरफार करके उसे जैसे का तैसा रहने दिया है। केवल सूत्रों के शब्दों में जहाँ-तहाँ परिवर्तन करके सन्तोष कर लिया है।" जैनेन्द्र व्याकरण में अनेक ऐसे सूत्र विद्यमान हैं जो अष्टाध्यायी के एक सूत्र के दो भाग करके व्याकरण में समाविष्ट किए गए हैं। इस प्रकार की विधि का प्रयोग करके पूज्यपाद देवनन्दी ने सूत्रों को सरल एवं स्पष्ट कर दिया है। कहीं-कहीं पर अष्टाध्यायी के दो या दो से अधिक सूत्रों का एक सूत्र में समावेश करने की प्रवृत्ति भी दृष्टिगोचर होती है, जैसा कि निम्न ताविका में स्पष्ट है—

१. शुभे श्रीवत्स्याद्विजयान्, जैनेन्द्र व्याकरण १/४/३४.
२. कृष्णिज्जा यशावहरम्, वही, २/१/९६.
३. राक्षु सुतबन्धे, वही, ३/४/६३.
४. राक्षे, कृत्ति प्रभाचन्द्रम्, वही, ४/३/१८०
५. वेले: सिद्धसेनस्य, वही, ४/१/७.
६. नत्तय मयन्तभट्टस्य, वही, ४/४/१४०
७. स्वाभाविकत्वादिभिन्नान्त्यैकसंज्ञानारम्भ, जं० व्या० १/१/१००
८. शयवास, वासुदेवभरण, जं० मं० ६०, मुद्रिका, पृ० १२.

१. एक सूत्र के दो भाग—

| सं० व्या० | अष्टा० |
|---|---|
| १ केरेड, ४/३/५७. प्रातः, ४/३/५८ | एक, हस्तात्मन्मुद्घे, ६/१/६६ |
| २ क्षिप्यो, ४/३/६८ अक्तो, ४/३/६९ | क्षययज्यो शक्याय, ६/१/८१ |
| ३ ज, १/०/५३ मानो, १/२/५४ | नानोस, १/३/५८. |
| ४ टिदादि, १/१/५३ किदन्त, १/१/५४. | आद्यन्तो टक्ति, १/१/५६ |
| ५ परिमाणमुद्घुद्वि, ३/१/२६ न बिस्ताचितकम्बल्यान्, ३/१/२७ | अपरिमाणबिस्ताचितकम्बल्येभ्यो न तद्धित मुक्ति, ४/१/२२ |

२. दो सूत्रों का एक सूत्र—

| सं० व्या० | अष्टा० |
|---|---|
| १ कुक्केत्यव्यवाये पूर्वपरयो, १/१/६० | तस्मिन्निर्नि निदिष्टे पूर्वस्य, १/१/६६. तस्मादित्युत्तरस्य, १/१/६७. |
| २ प्रमाणासत्त्वो. २/४/३६ | समासत्तो, ३/४/५०. प्रमाणे च, ३/४/५१. |
| ३ ग्रह्यान्नाभ्यामिषणव्यञ्जने, १/३/३० | अन्नेन व्यञ्जलम्, २/१/३४ भद्रेण मिश्रीकरणम्, २/१/३५ |
| ४ भूषाऽपरिग्रहेऽन्यन्त, १/२/१३५ | भूषणेऽनम्, १/४/६४. अन्तरपरिग्रहे, १/४/६५. |
| ५ यावद्यथावधुष्यसादृश्ये, १/३/६ | यथाऽसादृश्ये, २/१/७. यावदवधारणे, २/१/८. |
| ३ जीनेन्द्र-व्याकरण मे कही-कही पर वात्तिको का ही प्रयोग किया है एवं कही-कही पर कात्यायन के वात्तिको को सूत्र रूप मे परिवर्तित कर दिया है। इस मदर्थ मे निम्नलिखित सूत्र विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं — | |

| सं० व्या० | अष्टा० |
|-----------------------------------|---|
| १ किरतेहर्षजीविकाकुलायकरणे १/२/३३ | किरतेहर्षजीविकाकुलायकरणेष्विति वक्तव्यम् १/३/२१ वा०. |
| २ कृति, १/३/७१. | कृद्योगा च षष्ठी समस्यत इति वक्तव्यम्, २/२/८ वा०. |
| ३ ग्रहेर, २/२/१३. | अक्षप्रकरणे शक्तिर्लागलाकुषयष्टितोमरषटपटीधनुष्य ग्रहेरुपसंख्यानम्, ३/२/९ वा० |
| ४ न प्रतिपदम्, १/३/७३ | प्रतिपदविधाना च षष्ठी न समस्यत इति वक्तव्यम्, २/२/१० वा. |

अ० व्या०

५. श्वाश्वत्थमर्षां सङ्कोचविकारकोत्पेयु, ४/४/१३२.
अश्विनो विकार उपसङ्ग्रामम्,
वर्मण कोश उपसङ्ग्रामम्,
गुनः सकोच उपसङ्ग्रामम्, ६/४/१४४ वा०
५. कभी-कभी पूज्यपाद देवनन्दी ने अष्टाध्यायी के सूत्र और उस पर कात्यायन द्वारा रचित वार्तिक को मिलाकर एक नए सूत्र का रूप दिया है —

अ० व्या०

१. परस्परान्योन्येतरतरे, १/२/१०.
२. पूर्वविरसदुक्तकलहनिपुमिश्रश्लक्षणसम्, १/३/२८
३. मध्यान्तादुग्री, ४/३/१३०.
४. राजर्षस्य भाववचनानामञ्जरे, १/४/६१
५. वा निष्कषोषमिश्रशब्दे ४/३/१६७

अष्टा०

- इतरेतरान्योन्योपपदाच्च, १/३/१६.
परस्परपपदाच्चेति वक्तव्यम्, १/३/१६ वा०.
पूर्वसदुक्तसमोनाथकलहनिपुमिश्रश्लक्ष्णी, २/१/३१.
पूर्वविद्वज्जवरस्योपसङ्ग्रामम्, २/१/३१ वा०
मध्यादुग्री, ६/३/११
अन्ताच्चेति वक्तव्यम्, ६/३/११ वा०.
रजार्याना भाववचनानामञ्जरे, २/३/४४
अञ्जरिसताप्योरिति वक्तव्यम्, २/३/४४ वा०
वा षोषमिश्रशब्देयु, ६/३/४६
निष्के चेति वक्तव्यम्, ६/३/४६ वा०

५. अष्टाध्यायी में अनेक ऐसे शब्द हैं जिनकी निम्निके लिए पाणिनि ने नियमों का विधान किया है। पूज्यपाद देवनन्दी ने उनमें से कुछ शब्दों को निपातन से सिद्ध माना है। जैसे—

अ० व्या०

१. कर्मठ, ३/४/१५६
२. पत्नी, ३/१/३३
३. भूयह्ये, २/१/६०
४. सबह्यचारी, ४/३/१६३
५. स्थाण्डिल, ३/२/१०

अष्टा०

- कर्मणि षटोऽच् ५/२/३५
पत्युर्नो यज्ञसमागे, ४/१/३३
भूयो भावे, ३/१/१०७
हनस्त च, ३/१/१०८
चरणे ब्रह्मचारिणी, ६/३/८६
स्थण्डिलाच्छयितरि वते, ४/२/१५

६. पाणिनि ने जिन शब्दों को निपातन से सिद्ध माना है उनमें से कुछ शब्दों को पूज्यपाद देवनन्दी ने नियमानुसूल माना है और उनके लिए विस्तृत सूत्रों का उल्लेख किया है। जैसे—

अ० व्या०

१. दण्डिहस्तिनो के, ४/४/१६४
वागिजिह्वागिनो के, ४/४/१६५
२. वस्सदिणो वसुलिप्पम्, २/२/८८
३. सो प्रातदिवान्वस, ४/२/१२०.
चतुश्चारेरसिक्कुले, ४/२/१२२.

अष्टा०

- दाण्डिनायनहास्तिनायनाथवशिकर्त्रह्वाग्निनेयवासिनायन-
ओणहृन्धर्धवत्यसारवैश्वामकसैयहिरण्य ययानि, ६/४/१७४.
उपेयिनायनाभ्याननूचानश्च, ३/२/१०६
सुप्रातमुष्वसुदिववारिकुक्षचतुरधेयो-
पदाजपदप्रोच्छपदा, ५/४/१२०

७. अष्टाध्यायी के अनेक सूत्रों का तो पूज्यपाद देवनन्दी ने बिना किसी परिवर्तन के अपने व्याकरण-ग्रन्थ में समाविष्ट किया है और इस प्रकार अष्टाध्यायी के सूत्रों की अधिकल रक्षा की है। जैसे —

अ० व्या०

१. श्रुत्यक, ४/३/१०५.
२. एक परस्परम्, ४/३/८१
३. एचोऽप्यबायाव, ४/३/६६
४. ज्ञाना जम् क्षति, ५/४/१२८
५. समर्थं पदविधि, १/३/१
८. अष्टाध्यायी के अनेक सूत्रों का पूज्यपाद देवनन्दी ने किञ्चिद परिवर्तन के साथ जैनैन्द्र-व्याकरण में समावेश किया है। जैने—

अष्टा०

- श्रुत्यक, ६/१/१२८
- एक परस्परम्, ६/१/६४.
- एचोऽप्यबायाव., ६/१/७८
- ज्ञाना जम् क्षति, ८/४/५३
- समर्थं पदविधि, २/१/१.

अ० व्या०

१. अनेऽज, १/१/४६.
२. इहविज, १/१/७६
३. परस्पादे, १/१/५१
४. प्रसहनेऽजे, १/२/२८
५. बमोऽनुपाध्याइ, १/२/११८
६. पूज्यपाद देवनन्दी ने जैनैन्द्र-व्याकरण में बीजाक्षरी सज्ञाओं का प्रयोग किया है। इन सज्ञाओं के प्रयोग का प्रभाव जैनैन्द्र-व्याकरण के अधिकांश सूत्रों पर पड़ा है। जिस प्रकार माहेन्द्रर सूत्रों के ज्ञान के बिना अष्टाध्यायी के सूत्रों को समझना दुष्कर है उसी प्रकार जैनैन्द्र-व्याकरण की बीजाक्षरी सज्ञाओं के ज्ञान के बिना जैनैन्द्र-व्याकरण के सूत्रों को समझ पाना अत्यन्त कठिन है। निम्नलिखित उदाहरणों में यह स्पष्ट है—

अष्टा०

- अलोऽप्यस्य, १/१/५२.
- विज इद्, १/२/२
- आदे परस्य, १/१/५४.
- अयः प्रसहने, १/३/३३
- उपाध्याइ बम १/४/४८.

अ० व्या०

१. छद्धूमा, १/१/६
२. खी, ३/३/३८
३. योऽपिन्, १/१/७८
४. न, १/३/१०२
५. छे, १/२/२१
६. न धृञ्छेऽगे, १/१/१८
७. न वे, १/१/३७
८. भावे, १/४/१४.
९. वागमिद्, १/३/८२
१०. वा गी, १/४/६६
१०. पूज्यपाद देवनन्दी ने अष्टाध्यायी का अनुकरण करते हुए भी कुछ सूत्रों में मौलिकता लाने का प्रयत्न किया है। इसके लिए उन्होंने सूत्रों में कहीं पर सख्य एवं कहीं पर मक्षित प्रयोगों का अन्वय का प्रयोग किया है। ऐसा करने में मूल सङ्ग्रहस्य एवं मक्षित बन गए हैं। उदाहरणस्वरूप—

अष्टा०

- कृतविधत्तसमासाश्च, १/२/४६
- सज्ञायाम्, २/१/४४
- सार्वधानुकमपिन्, १/२/४
- निष्ठा, २/२/३६
- अकर्मकाश्च, १/३/२६.
- न धानुलोप आधेधानुके १/१/४.
- न बहुव्रीहौ, १/१/२६
- नृतीयाथे, १/४/५.
- उपपदमतिङ्, २/२/१६
- विभाषोपसर्ग, २/३/५६

अ० व्या०

१. अदो त्रिककुद, ४/२/१४७.
२. अदीत्याधूराकथनाम् १/४/८१.
३. काला मेयं, १/३/६७.
४. सुद्रवीषा, १/४/८४.

अष्टा०

- त्रिककुलपन्ते, ५/४/१४८७
- अध्ययनतोऽविषिच्छाऽध्या-
नाम्, २/४/५.
- काला परिभाषिता, २/२/५.
- सुद्रवन्नाम्, २/४/८.

वा० व्या०

- त्रिककुलपन्ते, ४/४/१३५.
- सन्निष्कृष्ट पाठानाम्,
२/२/५२.
-
- सुद्रवन्नाम्, २/२/६०

| श्री० व्या० | अष्टा० | वा व्या० |
|--|---------------------------------------|---------------------------------------|
| ५. तदस्मिन्नुद्योदयु प्रयोजनात्, ३/२/४८. | संज्ञाये प्रयोजन- योद्युभ्य ४/२/५६ | योद्युप्रयोजनात् संज्ञाम्, ३/१/३५. |
| ६. दृश्यर्थविश्लेषायात्, ५/३/२१ | पदार्थविश्लेषालोकने, ८/१/२५ | दृश्यर्थजालोकने, ६/३/२३. |
| ७. यथातथयथापुरयो क्लेशे, ५/२/३५. | यथातथयथापुरयो पर्यायेण, ७/३/३१ | — |
| ८. तत्त्वान्वयि स्वयं, १/१/२. | तुल्याप्रत्ययत् सवर्णम्, १/१/६ | — |
| २. सिद्धौ वा १/४/५. | अपवर्गे तृतीया,, २/३/६ | — |
| १०. स्वर्ध्वे परम्, १/२/६०. | विप्रतिषेधे पर कार्यम्, १/६/२ | विप्रतिषेधे, १/१/१६. |
| ११. संस्कृत वैयाकरणो ने अर्धमात्रा साधव को अत्यन्त महत्त्व दिया है ।' इसी तथ्य को दृष्टि मे रखते हुए पूज्यपाद देव- नन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण मे अनेक ऐसे सूत्रों को प्रस्तुत किया है जो कि अष्टाध्यायी एव चान्द्र-व्याकरण के सूत्रों से भी अधिक संक्षिप्त प्रतीत होते हैं । संक्षेपण के इस प्रयास मे अष्टाध्यायी एव चान्द्र-व्याकरण के सूत्रों मे विद्यमान बहुवचन के स्थान पर पुण्यपाद देवनन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के सूत्रों मे एकवचन का प्रयोग किया है । संक्षिप्त-सूत्रा के कुछ उदाहरण निम्नलिखित हैं— | | |

| श्री० व्या० | अष्टा० | वा० व्या० |
|----------------------------|----------------------------|-----------------------------|
| १. अर्ध आदेर, ४/१/५० | अर्धआदिभ्योऽच्, ५/२/१२७ | अर्ध आदिभ्योऽच्, ४/२/४७ |
| २. इष्टादे, ४/१/२२ | इष्टादिभ्यश्च, ५/२/८८ | इष्टादिभ्य, ४/१/६४ |
| ३. उगवादेर्व, ३/४/२ | उगवादिभ्यो यत्, ५/१/२ | उगवादिभ्यो यत्, ४/१/२ |
| ४. कण्डवादेर्यच्, २/१/२५ | कण्डवादिभ्यो यच्, ३/१/२७ | कण्डवादिभ्यो यच्, १/१/३६. |
| ५. छेदादेर्नित्यम्, ३/४/६२ | छेदादिभ्यो नित्यम्, ५/१/६४ | छेदादिभ्यो नित्यम्, ४/१/७५. |
| ६. प्रसादे, ४/२/४४ | प्रसादिभ्यश्च, ५/४/३८ | प्रसादिभ्यो वा. ४/४/२२ |
| ७. शाखादेर्व, ५/१/१५७. | शाखादिभ्यो यत्, ५/३/१०३ | शाखादिभ्यो य ४/३/८१ |
| ८. सिध्मादे, ४/१/२५ | सिध्मादिभ्यश्च, ५/२/६७ | सिध्मादिभ्य ४/२/१०० |
| ९. मुखादेः, ४/१/५४ | मुखादिभ्यश्च, ५/२/१३१ | मुखादिभ्य, ४/२/१२८. |
| १०. हविरपुपादेर्वा, ३/४/३ | विभापा हविरपुपादिभ्य ५/१/४ | वा हविरपुपादिभ्य, ४/१/३. |

जैनेन्द्र-व्याकरण की टीकाएँ—

पुण्यपाद देवनन्दी-कृत जैनेन्द्र-व्याकरण पर अनेक विद्वानों ने टीकाओं की रचना की है । धृतकीर्ति (१२वीं शताब्दी ई०) द्वारा रचित पञ्चवस्तु प्रक्रिया के अन्त मे जैनेन्द्र-व्याकरण की एक विष्णान राजमहल मे उपमा दी गई है और उसी प्रसंग मे १२वीं शताब्दी ई० तक जैनेन्द्र-व्याकरण पर लिखे गए व्यास, भाष्य, वृत्ति, टीका आदि की ज़ार बी निर्दोश किया गया है ।'

जैनेन्द्र-व्याकरण के दोनो सूत्रपाठों (लघुपाठ एवं बृहत्-पाठ) पर टीकाओं की रचना की गई जिनमे से कुछ टीकाएँ सम्प्रति उपलब्ध हैं तथा कुछ अनुपलब्ध हैं । टीकाओं का विवरण इस प्रकार है—

उपलब्ध टीकाएँ — (लघुपाठ की टीकाएँ) —

१. धर्मेन्द्राक्षराक्षरेण प्रणीतव मन्वन्ते वैयाकरणा ॥ १०२५ मागोमीषट्ट, परिभाषेन्नु सेखर, भा०, सप्ता०—के० वी० बन्धुकर, पूना, १९६२, पृ० १६८.
२. मुहसतअलमुद्दुत प्रविशतन् व्यासोचरत्नसिद्धिमीमन्तुलिकपाठतपुट्युन भाष्योऽयं स्यात्तलम् ।
टीकाभाष्यसिंहारचरुचित 'जैनेन्द्रव्याकरण आताद पुञ्चवस्तुकमिद साधनमारोहतात् ॥

श्री०, नाथूराम, जै० भा० ५०, पृ० ३३ वर उद्धृत '

| टीका का नाम | टीकाकार का नाम | टीका ग्रंथ सम्बन्धी विवरण |
|-----------------------------|----------------|---|
| १. जैनेन्द्र-महावृत्ति | अभयनन्दी | ६वीं शताब्दी ई० में रचित यह टीका जैनेन्द्र-व्याकरण पर लिखी गई टीकाओं में सबसे प्राचीन है। यह टीका भारतीय ज्ञानपीठ काशी से प्रकाशित हुई है। ^१ |
| २. शब्दान्मोजभास्करन्यास | प्रभाचन्द्र | प्रभाचन्द्र ने ११वीं शताब्दी ई० में जैनेन्द्र-व्याकरण पर इस न्यास की रचना की जो अभयनन्दी की महावृत्ति से भी अधिक विस्तृत है तथा अपूर्ण उपलब्ध है। बम्बई के सरस्वती भवन में इसकी दो अपूर्ण प्रतियाँ विद्यमान हैं। ^२ |
| ३. पञ्चवस्तु प्रक्रिया | श्रुतकीर्ति | श्रुतकीर्ति ने १२वीं शताब्दी ई० में इस प्रक्रिया-ग्रन्थ की रचना की। इसकी दो हस्तलिखित प्रतियाँ पुना के सञ्चारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट में हैं। ^३ |
| ४. अनिट्कारिकावचुरि | मुनि विजय विमल | जैनेन्द्र-व्याकरण की अनिट्कारिका पर श्वेताबर जैन मुनि विजयविमल ने १७वीं शताब्दी में अनिट्कारिकावचुरि की रचना की है। इसकी हस्तलिखित प्रति छापी के सञ्चार में (संख्या ५७८) है। ^४ |
| ५. जैनेन्द्र-व्याकरण-वृत्ति | मैर्षाविजय | जैनेन्द्र-व्याकरण पर मैर्षाविजय नामक किसी श्वेताबर मुनि ने १८वीं शताब्दी ई० में वृत्ति की रचना की। ^५ |
| ६. लघु जैनेन्द्र | प० महाचन्द्र | दिगम्बर जैन प० महाचन्द्र ने अभय-नन्दी की महावृत्ति के आधार पर जैनेन्द्र-व्याकरण पर २०वीं शताब्दी ई० में लघुजैनेन्द्र नामक वृत्ति लिखी है जो महावृत्ति की अपेक्षा सरल है। इसकी एक प्रति अकलेश्वर के दिगम्बर जैन मंदिर में और दूसरी अपूर्ण प्रति प्रतापगढ़ (मालवा) के पुराने जैन मंदिर में है। ^६ |

१. जैनेन्द्रमहावृत्ति, सम्पा० शम्भुनाथ त्रिपाठी, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, १९२६.
२. शाह, बम्बालास ग्रं०, जैन साहित्य का मुहूर्त इतिहास, पंचम भाग, वाराणसी, १९६६, पृ० ११.
३. वही, पृ० १२.
४. वही, पृ० १४.
५. वही, पृ० १५.
६. शाह, बम्बालास, ग्रं० चं० भा० ५० पृ० ६०, प० भा०, पृ० १३.

| टीका का नाम | टीकाकार का नाम |
|------------------------|----------------|
| ७. जैनेन्द्र प्रक्रिया | पं० बंशीधर |
| ८. प्रक्रियावतार | नेमिचन्द्र |
| ९. जैनेन्द्र-सधुवृत्ति | पं० राजकुमार |

शब्दार्णव-संस्करण (बृहत्-पाठ) की टीकाएँ—

शब्दार्णव संस्करण के रचयिता गुणनन्दी हैं। इस संस्करण की दो टीकाएँ उपलब्ध हैं जो समान-जैन ग्रन्थमाला में छप चुकी हैं—

| टीका का नाम | टीकाकार का नाम |
|-------------------------|----------------|
| १०. शब्दार्णव-चन्द्रिका | सोमदेवसूरि |

११. शब्दार्णव-प्रक्रिया

—

टीका-ग्रन्थ सम्बन्धी विवरण

पं० बंशीधर ने २०वीं शताब्दी ई० में इस प्रक्रिया ग्रंथ की रचना की है। इसका केवल पूर्वार्ध ही प्रकाशित हुआ है। डॉ० हीरालाल जैन के अनुसार। नेमिचन्द्र ने प्रक्रियावतार तथा पं० राजकुमार ने जैनेन्द्र-सधु वृत्ति की रचना की।^१

टीका ग्रंथ सम्बन्धी विवरण

सोमदेवसूरि ने १३वीं शताब्दी ई० के पूर्वार्ध में इस टीका की रचना की। इसको एक बहुत ही प्राचीन तथा अतिमूल्य जीर्ण प्रति भण्डारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट में है।^२

पं० युधिष्ठिर सोमासक के अनुसार 'किसी अज्ञातनामा पंडित ने शब्दार्णव-चन्द्रिका के आधार पर शब्दार्णव प्रक्रिया ग्रंथ लिखा है। इस प्रक्रिया के प्रकाशक महादेव ने शब्द का नाम जैनेन्द्र-प्रक्रिया और ग्रन्थकार का नाम गुणनन्दी लिखा है, ये दोनों अशुद्ध हैं।'^३

अन्यपलब्ध टीका-ग्रंथ—

| टीका का नाम | टीकाकार का नाम |
|---------------------|-------------------|
| १२. जैनेन्द्र-न्यास | पूज्यपाद देवनन्दी |

टीका-ग्रंथ सम्बन्धी विवरण

दाक्षिण भारत के जैन तीर्थ हुस्मच में स्थित पद्मावती मन्दिर के १५१० ई० के शिलालेख (संख्या ६१७) के अनुसार पूज्यपाद देवनन्दी (५ वीं शताब्दी ई०) ने जैनेन्द्रन्यास की रचना की थी।^४ यह न्यास ग्रंथ सम्प्रति अनपलब्ध है।

१. सोमासक युधिष्ठिर, सं० व्या० सा० ६०, पं० ५०, पृ० ५८८.

२. जैन, हीरालाल, भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, प्रोधास, १९६२, पृ० १८३.

३. जैनी, भास्करान, सं० सा० ६०, पृ० ३८.

४. वही.

५. सोमासक, युधिष्ठिर, सं० व्या० सा० ६०, पं० ५०, पृ० २६१.

६. न्यास जैनेन्द्र-सह सकल-सूत्र-नृत्त वाष्पिनीयस्य भूयो-न्यासं सम्भाष्यतार मनुजविरहितं वैधवास्त च दुःखा। मस्तुपार्थस्य टीका स्वरचमपिह ता मायमी पूज्यपाद-स्वामी भूपाल-वचः स्वरहितवचः पूर्ण-स्वरौघ-भूतः। —जैन शिलालेखसङ्ग्रह, मृत्तीय भाग, सङ्ग्रहकर्ता-विष्णुवृत्ति, बम्बई, १९३७, पृ० ३१९.

भाष्यो के द्वारा जैनैन्द्र-व्याकरण पर लिखे गए भाष्य की ओर संकेत किया है।

पञ्चबस्तु प्रक्रिया (१२वीं शताब्दी ई०) में भाष्य का उल्लेख होने से इतना स्पष्ट है कि इस भाष्य की रचना १२वीं शताब्दी ई० से पूर्व ही हो चुकी थी।

जैनैन्द्र-व्याकरण के शिलषाठ तथा सप्तसम्बद्ध टीकाएँ—

प्रत्येक व्याकरण के चार शिलषाठ होते हैं—धातुपाठ, उच्चादिपाठ, सिङ्गानुशासनपाठ एवं गणपाठ। उपर्युक्त चारों पाठों से युक्त व्याकरण-ग्रन्थ पञ्चभाष्यपूर्ण कहलाता है। पाणिनि के पञ्चात् लिखे गए जैनैन्द्र-व्याकरण के पाँचों अंगों की रचना की गई थी उनमें से कुछ तो उपलब्ध हैं एवं कुछ अनुपलब्ध हैं।

धातुपाठ—

जैनैन्द्र-व्याकरण के औदीच्य एवं दाक्षिणात्य ये दो संस्करण हैं। औदीच्य-संस्करण पूज्यपाद देवनन्दी की कृति है। दाक्षिणात्य संस्करण जो कि शब्दार्णव नाम से भी प्रसिद्ध है गुणनन्दी की कृति है। पं० युधिष्ठिर शीमासक के अनुसार काशी से प्रकाशित शब्दार्णव-व्याकरण के अन्त में छपा हुआ धातुपाठ गुणनन्दी द्वारा संस्कृत है। उन्होंने अपने मत की पुष्टि के लिए निम्न प्रमाण प्रस्तुत किए हैं—^१

जैनैन्द्र-महावृत्ति (१/२/७३) में मित्रसंज्ञाप्रतिषेधक "यमोऽपरिवेषणे" धातुबुद्धि उद्धृत किया गया है। पूज्यपाद देवनन्दी द्वारा दिए गए धातुपाठ में न तो किसी मित्रसंज्ञाविधायक सूत्र का निर्देश किया गया है और न ही प्रतिषेधक सूत्र का। प्राचीन धातु-ग्रन्थों में "नन्दी" के नाम से प्राप्त धातु-निर्देशों का धातुपाठ में उसी रूप में उल्लेख नहीं मिलता। इससे यही सिद्ध होगा है कि वर्तमान जैनैन्द्र-धातुपाठ आचार्य गुणनन्दी द्वारा परिष्कृत है।

पं० युधिष्ठिर शीमासक के निर्देशानुसार भारतीय ज्ञानपीठ काशी से प्रकाशित जैनैन्द्र-महावृत्ति के अन्त में गुणनन्दी द्वारा संशोधित पाठ ही छपा है।^१ इस धातुपाठ के अन्त में निरिष्ट श्लोक में भी गुणनन्दी जैनैन्द्र धातुपाठ के परिष्कर्ता सिद्ध होते हैं।^२ जैनैन्द्र-धातुपाठ में वैदिक प्रयोगों से सम्बद्ध धातुओं का अभाव है। आत्मनेपदी धातुओं से 'ङ' एवं 'ण' अनुबन्धों का निर्देश किया गया है। 'ञ्' अनुबन्ध उभयपदी धातुओं का श्लोक है तथा अनुबन्धरहित धातुएँ परस्मैपदी हैं। धातुपाठ में परस्मैपदी धातुओं को "मबन्त" कहा गया है। जैनैन्द्र-धातुपाठ में भ्रादिगण के आरम्भ में आत्मनेपदी (इन्द्रिन्) धातुओं का पाठ है तथा तत्पञ्चात् परस्मैपदी (मबन्त) एवं उभयपदी (जिन्) धातुएँ पड़ी गई हैं। ऐसा होने हुए भी परम्परा का अनुसरण करने हुए ५५ धातुओं के धातुपाठ के आरम्भ में ही स्थान दिया गया है। धातुपाठ में भ्रादिगण की धातुओं का अदादिगण की धातुओं में पहले निर्देश किया गया है। अन्य गणों का क्रम पारम्परिक ही है। यहाँ "ओ" अनुबन्ध अनिद् धातुओं का सूचक है। जैनैन्द्र-धातुपाठ में सभी पितृ एवं ओवित् धातुओं को क्रमशः 'पृ' एवं 'ओ' अनुबन्धों सहित पढ़ा गया है। जबकि अष्टाध्यायी के धातुपाठ में धातुओं को कही तां उपर्युक्त अनुबन्धों सहित पढ़ा है तथा कही उन धातुओं से उपर्युक्त अनुबन्धों का निर्देश न करते हुए उनको उन अनुबन्धों से युक्त घोषित किया है। उदाहरण के लिए पाणिनि ने भटादि धातुओं को पितृ तथा स्वादि धातुओं को ओवित् घोषित किया है। जैनैन्द्र धातुपाठ में भ्रादिगण की धातुएँ दो वर्गों में विभक्त की गई हैं। प्रथम वर्ग के

१. भाष्योऽयं भाष्यतलन, प्र०, नागपुराण, जैन० सा० ६०, पृ० ३१ पर उद्धृत।

२. शीमासक, युधिष्ठिर, स० व्या० सा० ६०, द्वितीय भाग, हरनामा, वि० सं० २०२०, पृ० ११८.

३. यही.

४. पञ्चभाष्योऽयं भाष्यतलनवर्तितमुद्रातम्यं भाष्यतलनाराणीकावलिचिताद्यधुनिसंतिनकाशनीकमीमांसा, विष्णुः |
दृष्टान्ताद्वयभाष्यमृद्धिहमकरीदुष्कलसिन्धुभाष्यकारः लब्धवद्धा स बोधादुष्कलनिष्ठिगुणनन्दीपरीक्षणीयः ॥

—(जैनैन्द्र-धातुपाठ के अन्त में दो गई युक्ति), जैन० म० ६०, पृ० ४०४.

५. यही, पृ० ४६२.

६. यही, पृ० ४६६.

७. बटावतः पितृः, शीमासकी, शीमासकीद्वितीय, स्यात्० युधिष्ठिर शीमासक, राजनाम कपूर, ट्रस्ट, वि० सं० १९१५, दाक्षिणात्य धातुपाठ १/४२२.

८. स्वादि घोषितः, प० भा०, ४/११.

९. जैन० म० ६०, पृ० ४०२-४०४, (१—११२ तक की धातुएँ)

अन्तर्गत उन धातुओं का निर्वह है जो कि केवल बुरादिगण की ही धातुएँ हैं। इस वर्ग की धातुओं का परस्मैपदी आत्मनेपदी एवं उभयपदी में विभाजन किया गया है। द्वितीय वर्ग में वे धातुएँ निदिष्ट हैं जो विकल्प से बुरादिगण की धातुएँ हैं। इन धातुओं का भी परस्मैपदी, आत्मनेपदी तथा उभयपदी की दृष्टि से विभाजन किया गया है। सक्षिप्ता, स्पष्टता तथा भौमिकता की दृष्टि से जैनेन्द्र धातुपाठ में कुछ धातुओं के अर्थों को अष्टाध्यायी के धातुपाठ में निदिष्ट धात्वर्थों से किञ्चिद् भिन्न रूप में प्रस्तुत किया गया है। संक्षिप्ता के उद्देश्य से अष्टाध्यायी के धातुपाठ में विद्यमान धात्वर्थों के स्थान पर जैनेन्द्र धातुपाठ में संक्षिप्त पर्यायवाची शब्दों को रखा गया है। उदाहरणतः — अष्टाध्यायी के धातुपाठ में निदिष्ट वटनैकदेश, अवगमने, रथगे तथा सज्जन्ते शब्दों के लिए जैनेन्द्र-धातुपाठ में क्रमशः मुञ्चैकदेशे^१, बोधने^२, गुग्मि^३ तथा आख्याने^४ शब्दों का प्रयोग किया गया है।

अष्टाध्यायी के धातुपाठ में स्त्रीलिङ्ग में निदिष्ट धात्वर्थों का जैनेन्द्र-व्याकरण के धातुपाठ में कहीं-कहीं पर पुल्लिङ्ग में निर्वह किया गया है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी के धातुपाठ में उल्लिखित शीप्सायाम्^५, हिंसायाम्^६ तथा कृत्सायाम्^७ शब्दों के स्थान पर जैनेन्द्र-धातुपाठ में क्रमशः शीप्सते^८, हिंसते^९ एवं कृत्सते^{१०} शब्दों का प्रयोग किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि जैनेन्द्र-धातुपाठ में उपयुक्त धात्वर्थों का निर्वह संक्षिप्ता की दृष्टि में रखते हुए ही किया गया है। कहीं-कहीं पर जैनेन्द्र-धातुपाठ में अष्टाध्यायी के धात्वर्थों की अपेक्षाकृत अधिक स्पष्ट किया गया है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी के धातुपाठ में दिए गए “शब्दे तारे”^{११} धात्वर्थ के स्थान पर जैनेन्द्र-धातुपाठ में “उच्ये शब्दे”^{१२} धात्वर्थ का निर्वह स्पष्टता की दृष्टि में महत्वपूर्ण है।

जैनेन्द्र-धातुपाठ में धात्वर्थों को प्रस्तुत करने में “ति” से अन्त होने वाले शब्दों का अनेक स्थानों पर प्रयोग किया गया है। उदाहरणस्वरूप अष्टाध्यायी के धातुपाठ में निदिष्ट वर्णने^{१३}, आदाने^{१४} तथा विनेक्षते^{१५} धात्वर्थों के स्थान पर जैनेन्द्र-धातुपाठ में क्रमशः वृष्टी^{१६}, गृहीती^{१७} एवं विलिखिती^{१८} धात्वर्थों का निर्वह किया गया है।

१. गही, पृ० १०२-४०४ (१—२६३ तक की धातुएँ)
२. गही, पृ० १०४, (२६४—१११ तक की धातुएँ).
३. गही, पृ० ४०४, (११२ की धातु).
४. गही, पृ० ४०४, (११३—३४१ तक की धातुएँ)
५. गही, पृ० ४०४, (११३—१४२ तक की धातुएँ).
६. गही, पृ० ४०४, (१४३—१४४ तक की धातुएँ)
७. गही, पृ० ४०४, (१४६—३४१ तक की धातुएँ)
८. गति वचनेकदेशे, पा० धा०, १/२४३.
९. वृष्ट वचनमने, गही, १/४६७.
१०. गृह्ण रक्षणे, गही, १/२००.
११. वृष्ट वचनमने, गही, १०/१०१
१२. गति मुञ्चैकदेशे, वी० म० वृ०, पृ० ४६४.
१३. वृष्टम् बोधने, गही, पृ० ४६२.
१४. वृष्टोक्तं मृत्तो, गही, पृ० ४६०.
१५. वृष्ट आख्याने, गही, पृ० ४०३.
१६. वृष्ट शीप्सायाम्, पा० धा० ६/११७.
१७. वच पितृ हिंसायाम्, गही, ६/१२४.
१८. पितृ कृत्सायाम्, गही, १/४४.
१९. वृष्टो शीप्सते, वी० म० वृ०, पृ० ४००
२०. वचो, रक्षो हिंसते, गही.
२१. पितृ कृत्सते, गही, पृ० ४६३.
२२. वृष्ट शब्दे तारे, पा० धा०, १/११४
२३. वृष्ट उच्येः शब्दे, वी० म० वृ० ४६३.
२४. विल वचने, पा० धा०, १/४०३.
२५. वृष्ट वृष्ट आदाने, गही, १/७३
२६. वृष्ट विनेक्षते, गही, १/७१७.
२७. विल वृष्टी, वी० म० वृ०, पृ० ४६१.
२८. वृष्टी, वृष्ट गृहीती, गही, पृ० ४६६.
२९. वृष्टी विलिखिती, गही, पृ० ४६६.

जैनेन्द्र-व्याकरण में कुछ सूत्रों में “स्वार्थ” शब्द निदिष्ट है।^१ इस शब्द के प्रयोग का विशेष प्रयोजन है। जैनेन्द्र-धातुपाठ में कुछ धातु अनेकार्थक हैं तथा वहाँ धातु के अर्थ-विशेष का निर्देश आवश्यक होता है वहाँ पूर्यपाद देवन्दी ने “स्वार्थ” शब्द का प्रयोग किया है। अभयनन्दी ने स्वार्थ शब्द से अभिप्रेत अर्थ को तत्तत्-सूत्र की वृत्ति में स्पष्ट कर दिया है।

जैनेन्द्र-धातुपाठ की टीकाएँ—

१. हेमलिङ्गानुशासन-विवरण में प्रयुक्त “नन्वि धातुपारायण” तथा “नन्विपारायण” शब्दों के आधार पर पं० युधिष्ठिर भीमासक का कथन है कि पूर्यपाद देवन्दी ने धातुपाठ पर कोई वृत्तिग्रन्थ लिखा था जिसका नाम धातुपारायण था। धातुपारायण नाम का धातुव्याख्यान ग्रन्थ पाणिनीय धातुपाठ पर भी था। अन्त में उनका कथन है कि “ऐसी अवस्था में हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि आचार्य देवन्दी का धातुपारायण पाणिनीय धातुपाठ पर था, अथवा जैनेन्द्र-धातुपाठ पर।”^२

२. श्रुतपाण (वि० की ६वीं शताब्दी) ने जैनेन्द्र-धातुपाठ पर किसी व्याख्यान ग्रन्थ की रचना की थी।^३

३. आचार्य श्रुतकीर्ति (वि० की १२वीं शताब्दी) ने जैनेन्द्र-व्याकरण पर पञ्चवस्तु नामक प्रक्रिया-ग्रन्थ की रचना की जिसमें जैनेन्द्र-धातुपाठ का भी व्याख्यान किया गया है।^४

४ शब्दार्णव पर किसी अज्ञातनामा विद्वान् ने एक प्रक्रिया-ग्रन्थ की रचना की जिसमें जैनेन्द्र-धातुपाठ की व्याख्या की गई है।^५

गणपाठ—

पूर्यपाद देवन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण से सम्बद्ध गणपाठ की भी रचना की थी यह निश्चित है। उनके द्वारा रचित गण-पाठ पृथक् रूप से उपलब्ध न होकर अभयनन्दी-विरचित महावृत्ति में उपलब्ध होता है। जैनेन्द्र-व्याकरण के गणपाठ में निम्न तथ्य उल्लेखनीय हैं—

१. स्वर एवं वैदिक प्रकरणों के सूत्रों के अभाव के कारण तत्सम्बद्ध गणों का इस गणपाठ में सर्वथा अभाव है।

२. इस गणपाठ में प्रायः तालव्य “श” के स्थान पर दन्त्य “स” का प्रयोग किया गया है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी के “किशार” पाठ के स्थान पर जैनेन्द्र-व्याकरण के गणपाठ में बान्द्र-व्याकरण के अनुकरण पर “किसर” शब्द का पाठ मिलता है।^६ अष्टाध्यायी^७ तथा बान्द्र-व्याकरण^८ के “शकुलाद” पाठ के स्थान पर जैनेन्द्र-व्याकरण में शकुलाद पाठ मिलता है।^९

३. कहीं-कहीं पर दन्त्य “स” के स्थान पर तालव्य “श” का भी प्रयोग मिलता है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी के “कीतल्य” शब्द के स्थान पर जैनेन्द्र-व्याकरण में बान्द्र-व्याकरण (कीमल) के स्थान^{१०} “कीशल्य” शब्द का पाठ है।^{११}

१. इ०-जै० व्या० १/१/६३, १/२/३७, १/२/१४३, २/१/४२, २/१/७२, ४/१/७१, ४/१/१०२ इत्यादि।

२. तत्तत् तन्म-उपलब्ध। नन्विधातुपारायणं। हेमचन्द्र, जी हेमलिङ्गानुशासन-विवरण, छप्पा—विचयसमाप्तवृत्ति, बम्बई, १९४०, पृ० ११२.

३. पञ्चवस्तु व नन्विपारायणें। बही, पृ० १३३.

४. भीमासक, युधिष्ठिर, स० व्या० भा० ६०, डि० भा०. पृ० ११०-११६.

५. बही, पृ० भा० पृ० २६५.

६. बही, डि० भा० पृ० १२०.

७. बही।

८. किशार। नरर। हरिदासजी। किशारविः। काशिका (स० भा०) ४/४/५३, छप्पा—नारायण मिश्र, श्रीबन्धा लक्ष्मण संस्वान, नारायणी, १९६६.

९. किशार। नरर। पर्वी। चन्द्रगोमी, बान्द्र-व्याकरण, प्र० भा० ३/४/५३ पृ० छप्पा—सितीलक्ष्मण बट्टी, पुना, १९४३.

१०. किशार। नरर। हरिदासजी। जै० व्या० ३/३/१७२ पृ०.

११. काशि। देवि। शकुलाद। देवराज। का० ४/२/११९.

१२. काशि। काशि। शकुलाद। देवराज। का० व्या० ३/२/१३ पृ०.

१३. काशि। देवि। शकुलाद। देवराज। जै० व्या० ३/२/६२ पृ०.

१४. श्रीलक्ष्मणमिश्रविद्याय, अष्टा० ४/१/१५५.

१५. तत्तत् कीमल चमररञ्जानवृत्ति पृ० ५, भा० व्या० २/४/८७.

१६. श्रीलक्ष्मणः; जै० व्या० ३/१/१४२.

४. पूज्यपाद देवनन्दी ने कतिपय विभिन्न गणों का एकीकरण भी किया है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी^१ एवं चान्द्र-व्याकरण^२ के 'पिच्छादि' एवं तुन्वादिगणों को उन्होंने तुन्वादिवगण का रूप दिया है।^३

५. पूज्यपाद देवनन्दी ने गणपाठ में उपलब्ध शब्दों में कहीं-कहीं किञ्चिद् भिन्नता की है। उदाहरणस्वरूप अष्टाध्यायी^४ एवं चान्द्र-व्याकरण^५ के गणपाठों में विद्यमान छात्रव्यंसक तथा भिन्निसवणा पाठों के स्थान पर उन्होंने क्रमशः छत्रव्यंसक तथा भिन्निसवणा पाठों का निर्देश किया है।^६

६. अष्टाध्यायी के गणपाठ में उपलब्ध अनेक गणसूत्र जीनेन्द्र-व्याकरण में वार्तिकों के रूप में दिए गए हैं। उदाहरण के लिए—

जै० व्या०

अष्टा०

१. संभूयोऽभसोः सख च, ३/१/८५ वा०

संभूयोऽभसोः सलोपश्च, का० ४/१/६६
(ग० सू०)

२. अहंतो नुम्व, ३/४/११४ वा०

अहंतो नुम्व च, का० ५/१/१२४ (ग० सू०)

३. ईरिकादीनि च बतोत्तरपदानि
संज्ञायाम्, ५/४/११७ वा०

ईरिकादिभ्यो बतोत्तरपदेभ्य
संज्ञायाम्, का० ८/४/३६
(ग० सू०) इत्यादि।

उणादि पाठ

पूज्यपाद देवनन्दी द्वारा रचित उणादिपाठ स्वतन्त्र रूप से इस समय उपलब्ध नहीं है। किन्तु अभयनन्दी की महाभूति में निम्नलिखित कुछ 'उणादिसूत्र' उद्धृत हैं—

१. 'तनेर्दंड सन्धश्च', जै० म० वृ०, पृ० ३

२. 'अस् सर्वधुम्य' वही, पृ० १०

३. 'कृ वा पा जिमि स्वदि साध्यमूढ्य उण्', वही पृ० ११८

४. 'वृत्तु वदिहनि कमि कापिम्य स', वही पृ० ११८

५. 'अण्ड । जू कृत्तुवृड्', वही, पृ० ११६

६. 'गमेरिन्', वही, पृ० ११६

७. 'आडि णित्', वही, पृ० ११६

८. 'मुवश्च', वही, पृ० ११६

ये उणादि सूत्र पूज्यपाद देवनन्दी की ही रचना हैं। इनका मुख्य प्रमाण यह है कि अनेक उणादिसूत्रों में जीनेन्द्र-व्याकरण की ही संज्ञाओं का प्रयोग किया गया है। उदाहरण के लिए—'अस् सर्वधुम्य' उणादिसूत्र में धातुसंज्ञा के लिए जीनेन्द्र-व्याकरण की सुसंज्ञा^७ का प्रयोग किया गया है।

१. सीमादिपाठादिपिच्छादिभ्यः कनेल च, तुन्वादिव्यः इत्यश्च, —अष्टा० ५/२/१००, ५/२/११७.

२. पिच्छादिभ्यश्चेत्तम्, वा० न्या० ४/२/१०३ तथा इत्यश्च—४/२/११८ नृ०.

३. तुन्वादिरेलः जै० व्या० ४/१/४२.

४. मयूरव्यंसकः । छात्रव्यंसकः । काम्योऽनुष्ठः । भिन्निसवणा । पञ्चमूढा । का० २/१/७२.

५. इ०—वा० व्या० २/२/१८ नृ०.

६. मयूर व्यंसकः । छात्रव्यंसकः । भिन्निसवणा । योऽनवगमिनीया । जै० व्या० १/३/१६ नृ०.

७. वं मुषिष्ठिर सीमांसक के अन्तर्गत जीनेन्द्र-महाभूति का उपभूत मुषिष्ठ पाठ (अण्वः । जू. कृ. सूत्रः १) कृमुड् है तथा मूढ्य पाठ (अण्वो जू. कृ. सूत्रः १) ।

—इ०—जै० म० वृ०, भूमिका, पृ० ४८.

८. जै० म० वृ०, पृ० १७.

९. जै० व्या०, १/२/१.

पं० युधिष्ठिर भीमासक के अनुसार जैनेन्द्र-व्याकरण से पूर्व पंचपादी एवं दक्षपादी उणादिपाठ विद्यमान थे। पंचपादी के प्राच्य, औदीच्य एवं दाक्षिणात्य, तीनों पाठ जैनेन्द्र-व्याकरण से पूर्व रहे जा चुके थे। पं० युधिष्ठिर भीमासक ने जैनेन्द्र-महावृत्ति में उपलब्ध 'अन् सर्व ध्रुम्य' उणादिसूत्र की पंचपादी के प्राच्य, औदीच्य, दाक्षिणात्य पाठ तथा दक्षपादी उणादिपाठ के सूत्रों से तुलना की है—'

| | | |
|------------------------|---|-------------------------------------|
| अ० न० वृ० | — | अन् सर्व ध्रुम्य, जै० म० वृ० १/१/७५ |
| पंचपादी प्राच्यपाठ | — | मर्व धातुभ्योऽनुन् । ४/१८८ |
| पंचपादी औदीच्यपाठ | — | असुन्/वीरतरङ्गिणी, पृ० ६३ |
| पंचपादी दाक्षिणात्यपाठ | — | असुन्/स्वेल० ४/१६४ |
| दक्षपादी पाठ | — | असुन्/६/४६ |

उपयुक्त सूची से स्पष्ट है कि 'सर्व धातुभ्य' अस केवल पंचपादी के प्राच्यपाठ में ही है तथा जैनेन्द्र-महावृत्ति में विद्यमान 'मर्व ध्रुम्य' अंश पर इसका पूर्ण प्रभाव है। उपयुक्त आधार पर पं० युधिष्ठिर भीमासक का कथन है कि "जैनेन्द्र उणादिपाठ पंचपादी के प्राच्यपाठ पर आश्रित है।"

लिङ्गानुशासन पाठ—

जैनेन्द्र-व्याकरण का लिङ्गानुशासन-पाठ सम्प्रति अनुपलब्ध है। पूज्यपाद देवनन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण पर लिङ्गानुशासन की रचना की थी। इस विषय में पं० युधिष्ठिर भीमासक ने निम्नलिखित प्रमाण प्रस्तुत किए हैं—'

- (क) प्राचीन आचार्यों के लिङ्गानुशासनों की ओर संकेत करते हुए वामन ने अपने लिङ्गानुशासन का भी उल्लेख किया है (व्याधिरूपीतमथ बारहस्र सचान्द्र जैनेन्द्र सख्यगतं विविध तथाऽन्यत् लिङ्गस्य लक्षम्.....इहार्थाः ॥३१॥)।
- (ख) अभयनन्दी की महावृत्ति में कहा गया है कि गोमय आदि शब्दों में दोनों लिङ्ग मिलते हैं, तथा उनका ज्ञान पाठ से करना चाहिए (गोमयकषायकार्षापण कृतपक्षबाटसंख्यादिपाठादवगमः कर्तव्य—जै० म० वृ० १/४/१०८)।
- पं० युधिष्ठिर भीमासक के मतानुसार उपर्युक्त उद्धरण में पाठ शब्द लिङ्गानुशासन पाठ का ही धोतक है क्योंकि 'यु' ति बाधर्वा' (जै० व्या० १/४/१०८) सूत्र पर अष्टाध्यायी के ममान जैनेन्द्र-व्याकरण में कोई गण न होने के कारण इसका पाठ लिङ्गानुशासन से ही समझ हो सकता है।
- (ग) हेमचन्द्र ने स्त्रीय लिङ्गानुशासन के स्त्रीय-विवरण में नन्दी के नाम से एक उद्धरण दिया है "आमर तु भवेच्छ्रुतं औद तु कपिल भवेत्" इति नन्दी। (श्रीहैमलिङ्गानुशासनविवरण, पृ० ८५)

पं० युधिष्ठिर भीमासक के मतानुसार उपर्युक्त पाठ पूज्यपाद देवनन्दी के लिङ्गानुशासन का ही है। उपर्युक्त उद्धरण से यह स्पष्ट है कि पूज्यपाद-देवनन्दी-कृत लिङ्गानुशासन छन्दोबद्ध था।

हेमचन्द्र के लिङ्गानुशासन-विवरण में उपलब्ध—“मन्विन गुणवृत्तं स्वाश्रयलिङ्गता स्वादुरोदन, स्वादी पेया, स्वादु पयः ॥” उद्धरण के आधार पर पं० युधिष्ठिर भीमासक का कथन है कि पूज्यपाद देवनन्दी ने अपने लिङ्गानुशासन पर कोई व्याख्या भी लिखी थी तथा हेमचन्द्र ने उपर्युक्त पंक्तियों में जैनेन्द्रलिङ्गानुशासन की व्याख्या की ओर ही संकेत किया है।'

पूज्यपाद देवनन्दी ने इष्टदेवता स्वयम्भू को नमस्कार करते हुए जैनेन्द्र-व्याकरण का आरम्भ किया है।' प्रथम सूत्र में जैन धर्म के प्रसिद्ध सिद्धान्त 'अनेकान्तवाद' का उल्लेख पूज्यपाद देवनन्दी के जैन-मतानुबन्धी होने का प्रत्यक्ष

१. भीमासक, युधिष्ठिर, स० व्या० भा० ६०, छि० भा, पृ० २४४.

२. यही।

३. भीमासक, युधिष्ठिर, जै० म० वृ०, भूमिका, पृ० ४६.

४. हेमचन्द्र, श्रीहैमलिङ्गानुशासन विवरण, पृ० १०२.

५. भीमासक, युधिष्ठिर, जै० म० वृ०, भूमिका, पृ० ४६.

६. सध्वनीशारदांगी की श्रव्य निरवधार्यभाषाते।

प्रमाण है।^१ उक्त व्याकरण-ग्रन्थ में अनेक ऐसी विशेषताएँ हैं जो कि व्याकरण के शैल में इसको महत्वपूर्ण सिद्ध करती हैं।

प्रत्याहार-सूत्र—

पुरुषपाद देवर्षी द्वारा रचित जैनेन्द्र-व्याकरण के आरम्भ में प्रत्याहार-सूत्र उपलब्ध नहीं होते किन्तु निम्न प्रमाणों के आधार पर यह अनुमान किया जाता है कि प्रारम्भ में जैनेन्द्र-व्याकरण के आरम्भ में प्रत्याहार-सूत्र रहे होंगे—

- (क) अष्टाध्यायी की षाँति जैनेन्द्र-व्याकरण में भी संक्षेप के लिए प्रत्याहारों का प्रयोग उपलब्ध होता है। उदाहरण के लिए अच्, इच्, एच्, ऐच्, झल्, यच् तथा हल् आदि प्रत्याहार यहाँ प्रयुक्त हुए हैं।
- (ख) जैनेन्द्र-व्याकरण में प्रत्याहार बनाने की विधि का निर्देशक सूत्र “अत्येनेतादि” (जै० व्या० १/१/७३) उपलब्ध है।
- (ग) जिस प्रकार अष्टाध्यायी में “ह्रस्वरट्” प्रत्याहार सूत्र का “र” लेकर तथा “लण्” प्रत्याहार सूत्र का “अ” लेकर “र” प्रत्याहार बनाया गया है उसी प्रकार यहाँ पर “र” प्रत्याहार का निर्माण किया गया है। इस तथ्य की पुष्टि जैनेन्द्र-व्याकरण के ‘रन्तोऽण्’ (जै० व्या० १-१-४८) सूत्रपर अभयनन्दी के निम्न कथन से होती है—
“रन्त इति लणो लकाराकारेणप्रत्येयनिर्देशात् प्रत्याहारग्रहणम्।”
- (घ) जैनेन्द्र-व्याकरण के ‘कार्याथोऽप्रयोभीत्, (जै० व्या० १/२/१) सूत्र की वृत्ति में अभयनन्दी ने ‘अइ उण् णकार कहकर ‘ण्’ को इत् संज्ञक कहा है।
- (ङ) जैनेन्द्र-व्याकरण के ‘अणुदित् स्वस्यात्मनाऽभाव्योऽतपर’ (जै० व्या० १/१/७२) सूत्र में प्रयुक्त ‘अण्’ प्रत्याहार का स्पष्टीकरण अभयनन्दी ने उसी सूत्र की वृत्ति में इस प्रकार किया है—“इदमणुग्रहणं परेण णकारेण।”
जैनेन्द्र-महावृत्ति के आरम्भ में ही गई भूमिका में प० महादेव चतुर्वेदी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के दोनों सूत्रपाठों से सम्बद्ध प्रत्याहार-सूत्रों का उल्लेख किया है।^२ पञ्चाध्यायी के सूत्रपाठ तथा अष्टाध्यायी के सूत्रपाठ में पर्याप्त साम्य है। इसी तथ्य की वृष्टि में रहते हुए प० महादेव चतुर्वेदी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के प्रत्याहार-सूत्रों को भी अष्टाध्यायी के प्रत्याहार-सूत्रों के समान माना है। उनके अनुसार जैनेन्द्र-महावृत्ति के आधार से उपलब्ध पञ्चाध्यायी के सूत्रपाठ से सम्बद्ध प्रत्याहार सूत्र ये हैं—
“अ इ उण् १। ऋ लृ कृ २। ए ओङ् ३। ऐ औच् ४। ह्रस्वरट् ५। लण् ६। झ म ड ण न म् ७। झ म ड ण न म् ८। ष ङ घ वृ ९। ज ब ग ङ द वृ १०। ख फ छ ठ ष च ट त वृ ११। क प य १२। श ष स म र १३। हल् १४।
उल्लेखनीय है कि इन प्रत्याहार-सूत्रों का अष्टाध्यायी के प्रत्याहार-सूत्रों से पर्याप्त साम्य है। शब्दार्णव-चन्द्रिका के प्रत्याहार-सूत्र इस प्रकार हैं—
“अ इ उण् १। ऋ २। ए ओङ् ३। ऐ औच् ४। ह्रस्वर लण् ५। झ म ड ण न म् ६। झ म ड ण न म् ७। ष ङ घ वृ ९। ज ब ग ङ द वृ १०। ख फ छ ठ ष च ट त वृ १०। क प य ११। श ष स म र (क) (घ) १२। हल् १३।”

देवमन्त्रितपुरुषैर्मन्त्रितैस्त्वय्यन्त्रैः ॥ —ममम श्लोक, जै० व्या०, पृ० १.

१. सिद्धिरत्नाकरात्, वही, १/१/१.
२. शाकल्योऽण् प्र-वी-यः, वही, १/१/११
३. इण्स्वी, वही, १/१/१०.
४. शदेकं च, वही, १/१/१६
५. शार्वेण, वही, १/१/१४
६. ऋलृकृः, जै० व्या०, १/१/८३.
७. इण् लणो षिः, वही, १/१/४३.
८. ह्रस्वोऽप्रयः स्वः, वही, १/१/१.
९. चतुर्वेदी, महादेव, जै० म० पृ०, भूमिका, पृ० १४.

पंचाध्यायी एवं शब्दानुवचनिका के सूत्रपाठ में विन्मत्ता होने के कारण प्रत्याहार-सूत्रों में निम्नलिखित अन्तर है :

- (क) पंचाध्यायी के 'ऋलृक्' प्रत्याहार सूत्र के स्थान पर शब्दानुवचनिकार ने 'ऋक्' प्रत्याहार सूत्र दिया है।
 (ख) शब्दानुवचनिकार ने अनुस्वार, विसर्ग, जिह्वाभूतीय तथा उपध्मातीय का भी बार प्रत्याहार के अन्तर्गत समावेश किया है।
 (ग) "हृ य व र ट्। लृण्" इन दो प्रत्याहार-सूत्रों के स्थान पर शब्दानुवचनिकार ने "हृ य व र ल ण्" प्रत्याहार सूत्र दिया है।
 पं० युधिष्ठिर भीमासक के मतानुसार भी जैनेन्द्र-व्याकरण में प्रत्याहार सूत्र थे तथा अभयनन्दी उन प्रत्याहार सूत्रों से परिचित थे। जैनेन्द्र-महावृत्ति के आरम्भ में प्रत्याहार-सूत्रों की अनुपलब्धि के विषय में उनका विचार है कि या तो अभयनन्दी ने उन सूत्रों पर टीका लिखना आवश्यक न समझा अथवा प्रत्याहार सूत्रों की व्याख्या मूठ हो गई तथा बाद में जैनेन्द्र-व्याकरण में उन प्रत्याहार सूत्रों का भी अभाव हो गया।^१

जैनेन्द्र-व्याकरण में प्रयुक्त संज्ञाएँ—

जैनेन्द्र-व्याकरण में उपलब्ध संज्ञाएँ अत्यन्त जटिल हैं। अनेक संज्ञाएँ साकेतिक हैं। जैनेन्द्र-व्याकरण के सूत्रों ने अष्टाध्यायी के सूत्रों से समानता होते हुए भी कई स्थानों पर संज्ञाओं की दृष्टि से मूलभूतता देखी जाती है। इन संज्ञाओं के कारण ही जैनेन्द्र-व्याकरण अन्य व्याकरणों से भिन्न मौलिक व्याकरण-ग्रन्थ कहा जाता है। जैनेन्द्र-व्याकरण की कतिपय संज्ञाएँ एकाक्षरी तथा बीजगणितीय हैं। अष्टाध्यायी में अधिकतर संज्ञाएँ अन्वयक हैं किन्तु यहाँ पर ये संज्ञाएँ सार्थक या अन्वयक नहीं हैं। साधारण अध्येता के लिए इन संज्ञाओं को प्रथम दृष्टि में ही समझना कठिन है। इन्हीं संज्ञाओं के कारण यह व्याकरण-ग्रन्थ क्लिष्ट बन गया है। पूज्यपाद देवनन्दी ने "अपुस्त" एक "कर्मप्रवचनीय" संज्ञाओं को अनावश्यक जानकर जैनेन्द्र-व्याकरण में स्थान नहीं दिया है। जैनेन्द्र-व्याकरण में प्रयुक्त संज्ञाओं को निम्नलिखित पाँच वर्गों में विभक्त किया जा सकता है—

१. परम्परा से प्राप्त संज्ञाएँ—

पूज्यपाद देवनन्दी ने प्रतिज्ञास्यो से अनुदात्त^१, अनुस्वार^२, उदात्त^३, कृत्^४, ति^५, इन्द्र^६, पद^७, विभक्ति^८, विराम^९, विसर्जनीय^{१०} एवं स्वरित^{११} संज्ञाओं का ग्रहण किया है तथा अष्टाध्यायी में प्रयुक्त अधिकरण^{१२}, अपादान^{१३}, इत्^{१४}, करण^{१५}, कर्ता^{१६}, ति^{१७}, ष^{१८}, युवा^{१९},

१. भीमासक, युधिष्ठिर, अं० पृ० ६०, सूत्रिका, पृ० ४४.४५

२. सूत्रना कर—अं० व्या० १/१/१३, ऋग्वेद प्रातिशाख्य ३/१, सम्या० सिद्धेश्वर चटुपादे, वाराणसी, १९७०.

३. तु०—बही, ४.४.७; बही, १.४.

४. तु०—बही, १.१.१३; बही, ३.१.

५. तु०—बही, २.१.८०; वाचस्पतिवै प्रतिसाख्य १.२७, सम्याक—बी० बेंकट्टराम शर्मा, वाराण, १९३४.

६. तु०—बही, १.२.१३१; ऋक्संह २६, सम्याक—सूक्तसंह, देहली, १९७०.

७. तु०—बही, १.३.९२; वा० प्रा० ३.१२७.

८. तु०—बही, १.२.१०१; बही, ३.२., ८.४६

९. तु०—बही, १.२.१४७; बही ४.११.

१०. तु०—बही, ४.४.१६; ऋक्संह ३६

११. तु०—बही, ४.४.१६; सप्तमंशेव प्रातिशाख्य १.५ सम्या०-हिबट्टी-१०६२.

१२. तु०—बही, १.१.१४; ऋक्संहि० ३.१

१३. तु०—बही, १.२.११६; छट्पा० १.४.४५.

१४. तु०—बही, १.२.११०; बही, १.४.१२४.

१५. तु०—बही, १.३.३; बही, १.३.२.

१६. तु०—बही, १.२.११४; बही, १.४.४२.

१७. तु०—बही, १.२.१२४; बही, १.४.४४.

१८. तु०—बही, १.२.१२०; बही, १.४.४६.

१९. तु०—बही, १.१.१५; बही, १.१.६४.

२०. तु०—बही, १.२.१०७; बही, १.४.१८.

२१. तु०—बही, ३.१.८१; बही, ४.१.११३.

संख्या', सद्, सम्प्रदान', सर्वनाम' एवं हेतु' संज्ञाओं का उही स्वरूप में प्रयोग किया है। पृथक्पाद देवनागरी ने उपरिनिर्दिष्ट संज्ञाओं में से अनुस्वार, विराम तथा मिलत्रांतीय संज्ञाओं को परिभाषित न करके, अर्धेन्द्र-व्याकरण के सूत्रों ने उनका प्रयोग किया है। चन्द्रगोमी का अनुकरण करते हुए पृथक्पाद देवनागरी ने एकवचन, द्विवचन तथा बहुवचन के लिए क्रमशः एक, द्वि तथा बहु संज्ञाओं का प्रयोग किया है।'

२. अर्धेन्द्र-व्याकरण में प्रयुक्त लघीय संज्ञाएँ—

पृथक्पाद देवनागरी ने व्याकरण का मौलिक स्वरूप प्रस्तुत करने के लिए अपने से पूर्ववर्ती व्याकरण-ग्रन्थों में विद्यमान अधिकांश संज्ञाओं के स्थान पर भिन्न संज्ञाओं का प्रयोग किया है जो इस प्रकार हैं—

| अ० व्या० | अष्टा० | का० व्या० |
|---------------------|-----------------------|--------------------------|
| १. अग, २/४.६४. | आर्षधातुक, ३/४/११४. | — |
| २. अन्य, १/२/१५२. | प्रथम, १/४/१०१. | प्रथम, आ० प्र० ३. |
| ३. अस्मद्, १/२/१५२. | उत्तम, १/४/१०१. | उत्तम, वही, ३. |
| ४. इल, १/१/३४. | वट, १/१/२४. | — |
| ५. उह, १/१/६५. | उपधा, १/१/६५. | उपधा, च० प्र० ११. |
| ६. उज, १/१/६२. | इल, १/१/६१. | — |
| ७. उप, १/१/६२. | लुक्, १/१/६१. | — |
| ८. उम, १/१/६२. | लुप्, १/१/६१. | — |
| ९. एप, १/१/१६. | गुण, १/१/२. | गुण, आ० प्र० ४३८. |
| १०. ऐप, १/१/१५. | वृद्धि, १/१/१. | वृद्धि, वही, ४३६. |
| ११. कि, १/४/५६. | सम्बुद्धि, २/३/४६. | सम्बुद्धि, च० प्र० ५. |
| १२. खम, २/२/६१. | लोप, १/१/६०. | — |
| १३. ग, २/४/६३. | सार्वधातुक, ३/४/११३. | सार्वधातुक, आ० प्र० ३४. |
| १४. गि, १/२/१३०. | उपसर्ग, १/४/५६. | — |
| १५. गु, १/२/१०२. | अह.ग, १/४/१३. | — |
| १६. घि, १/२/६६. | लघु, १/४/१०. | — |
| १७. छ, १/१/४. | अनुनासिक, १/१/८. | अनुनासिक, स० प्र० १३. |
| १८. च, ४/३/६. | अभ्यास, ६/१/४. | अभ्यास, आ० प्र० ८५. |
| १९. जि, १/१/४५. | सम्प्रसारण, १/१/४५. | सम्प्रसारण, आ० प्र० ४३७. |
| २०. ङ, ४/१/११७. | च, १/१/२२. | — |
| २१. कि, १/१/७४. | अव्यय, १/१/३७. | अव्यय, च० प्र० २१०. |
| २२. त, १/१/२८. | निष्ठा, १/१/२६. | निष्ठा, कृ० प्र० ८४. |
| २३. थ, ४/३/४. | अभ्यस्त, ६/१/५. | अभ्यस्त, आ० प्र० ८६. |
| २४. वि, १/१/२०. | प्रगृह्य, १/१/११. | प्रकृत्या, स० प्र० ४२. |
| २५. दु, १/१/६८. | बुद्ध, १/१/७३. | — |
| २६. द्वि, ४/२/६. | सद्भाव, ५/३/११६. | — |
| २७. छ, १/१/३१. | सर्वनामस्थान, १/१/४२. | बुद्, च० प्र० ३. |
| २८. न्यक्, १/३/६३. | उपसर्जन, १/२/४३. | — |
| २९. प्र, १/१/११. | ह्रस्व, १/२/२७. | ह्रस्व, स० प्र० ५. |

१. लु०—वही, १/१/११; वही, १/१/२३.
२. लु०—वही, २/२/१०५; वही, ३/२/१२७.
३. लु०—वही, १/२/१११; वही, १/४/१२.
४. लु०—वही, १/१/३४; वही, १/१/२७.
५. लु०—वही, १/२/१२६; वही, १/४/५५.
६. लु०—वही, १/१/१५५; आ० व्या० १/४/१४८.

| जौं व्या० |
|-----------------------|
| ३१. शोभन्, १/४/५३. |
| ३१. शु, १/१/२७. |
| ३२. शु, १/२/६२. |
| ३३. सुत, १/१/५. |
| ३४. मि, ५/३/२. |
| ३५. मुष्मद्, १/२/१५२. |
| ३६. र', १/३/४७. |
| ३७. वाक्, २/१/७६. |
| ३८. बुद्ध, ३/१/७८. |
| ३९. व्य', २/१/८२. |
| ४०. सु, १/२/६७. |
| ४१. रुक्, १/१/३. |
| ४२. स्व', २/१/२. |
| ४३. ह, १/३/४. |
| ४४. हृत्, ३/१/६१. |

| अव्या० |
|---------------------|
| आमलित, २/३/४८. |
| बु, १/१/२०. |
| नदी, १/४/३. |
| प्रातिपदिक, १/२/४५. |
| आर्जित, ८/१/२. |
| मध्यम, १/४/१०१. |
| विष्णु, २/१/५२. |
| उपपद, ३/१/६२. |
| गोष, ४/१/१६२. |
| कृत्य, ३/१/६५. |
| वि, १/४/७. |
| सयोग, १/१/७. |
| सवर्ण, १/१/६. |
| अव्ययीभाव, २/१/५. |
| तद्धित, ४/१/७९. |

| का० व्या० |
|------------------------|
| आमलित, ४० प्र० ५. |
| वा, आ० प्र० ८. |
| नदी, ४० प्र० ६. |
| सिङ्ग, ४० प्र० १. |
| — |
| मध्यम, आ० प्र० २. |
| विष्णु, ४० प्र० २६४. |
| उपपद, कृ० प्र० ८९. |
| — |
| कृत्य, कृ० प्र० १३० |
| अग्नि, ४० प्र० ८. |
| — |
| सवर्ण, सं० प्र० ४. |
| अव्ययीभाव, ४० प्र० २७२ |
| — |

१. पाणिनीय संज्ञाओं के संक्षिप्त रूप—

जैन-व्याकरण में उपलब्ध कुछ संज्ञाएँ तो बिल्कुल अष्टाध्यायी की संज्ञाओं के संक्षिप्त रूप प्रतीत होती हैं। पाणिनीय संज्ञाओं के आदि, मध्य अथवा अन्तिम भाग को हटाकर तबौन संज्ञाओं का निर्माण किया गया है। नीचे दी गई तालिका से यह सुस्पष्ट है—

| जौं व्या० |
|-----------------|
| १. त्य, २/१/१. |
| २. द', १/२/१५१. |
| ३. दी, १/१/११ |
| ४. शु, १/२/१ |
| ५. नपु, १/१/७. |
| ६. नि, १/२/१२७. |
| ७. प, १/१/११ |
| ८. व, १/३/८६ |
| ९. म', १/२/१५० |
| १०. य, १/३/४४. |
| ११. रु, १/२/१०० |
| १२. य, १/३/१६ |
| १३. स, १/३/२ |

| अव्या० |
|--------------------|
| प्रत्यय, ३/१/१. |
| आत्मनेपद, १/४/१००. |
| वीर्ष, १/२/२७. |
| धातु, १/३/१. |
| नपुलक, १/२/४७ |
| निपात, १/४/५६ |
| लुल, १/२/२७. |
| बहुव्रीहि, २/२/२३. |
| परस्मैपद, १/४/६६ |
| कर्मधारय, १/२/४० |
| गुरु, १/४/११ |
| तत्पुरुष, २/१/२२. |
| समास, २/१/३ |

| का० व्या० |
|-------------------------|
| प्रत्यय, आ० प्र० ३५. |
| आत्मनेपद, वही, २. |
| वीर्ष सं० प्र० ६ |
| धातु, आ० प्र० ६ |
| — |
| निपात, सं० प्र० ४२ |
| — |
| बहुव्रीहि, ४० प्र० २६७. |
| परस्मैपद, आ० प्र० १. |
| कर्मधारय, ४० प्र० २६३. |
| — |
| तत्पुरुष, ४० प्र० २६५. |
| समास, वही, २५६. |

४. बिभक्तौ शब्द का विभाजन करके प्राप्त संज्ञाएँ—

जैन-व्याकरण में ईकारान्त 'विभक्ती' शब्द के प्रयोग का प्रयोजन इपु (द्वितीया) एवं ईपु (सप्तमी) संज्ञाओं से भिन्नता बाना है। 'विभक्ती' शब्द के स्वर एवं व्यंजनो को पुषक्-पुषक् करके 'तासामाप्परास्तदुधलच' (जौं व्या० १/२/१५८) सूत्र के आधार पर स्वरों

१. ऋताम्भ में षर, ऐत एम स्वर के लिए 'र' का प्रयोग किया गया है। इ०—ऋस्त० २७०, १०७, २९.
२. ऋताम्भ में 'तासाम्भ' के लिए 'म्भ' का प्रयोग किया गया है। इ०—वही, २४१.
३. ऋताम्भ में 'लुप्य' के लिए 'र्य' का प्रयोग किया गया है। इ०—वही, २५, १५०.
४. ऋताम्भ में 'पच' के लिए 'च' का प्रयोग किया गया है। इ०—ऋस्त० ९६.
५. ऋताम्भ में 'विदाम' के लिए 'म' का प्रयोग उपलब्ध है। इ०—वही, १४.

के भाये 'पू' तथा व्यंजनों के भाये 'आ' तथाकर प्रथमा आदि विभक्तियों की नवीन संज्ञाएँ प्रस्तुत करना पूज्यपाद देवनन्दी की विमलशयता है। संस्कृत भाषा के किसी भी वैयाकरण ने इस प्रकार से "विभक्त्यो" शब्द के आधार पर प्रथमा आदि विभक्तियों के नाम नहीं दिए हैं। व्याकरण के क्षेत्र में यह पूज्यपाद देवनन्दी की एक उत्कृष्ट देन है—

श्री० व्या०

१. वा, १/२/१५८.
२. इपू, १/२/१५८.
३. भा, १/२/१५८.
४. अपू, १/२/१५८.
५. का, १/२/१५८.
६. ता, १/२/१५८.
७. ईपू, १/२/१५८.

अष्टा०

- प्रथमा, २/३/४६.
द्वितीया, २/३/२.
तृतीया, २/३/१८.
चतुर्थी, २/३/१३.
पंचमी, २/३/२८.
षष्ठी, २/३/५०.
सप्तमी, २/३/३६.

५. मौलिक संज्ञाएँ—

अनेक व्याकरण-विषयक ग्रन्थों के मौलिक शब्दों के लिए पूज्यपाद देवनन्दी ने नई संज्ञाओं का प्रयोग करके मोनिकन; और पाणिनीय व्याकरण से भिन्नता दर्शाने का प्रयत्न किया है। जैसे—

श्री० व्या०

१. खु, १/१/२६.
२. कि, १/१/३०.
३. खु, १/३/१०५.
४. बि, १/२/२.

अष्टा०

- सज्ञा, २/१/२१
भावकर्म, १/३/१३.
उत्तरपद, २/१/५१.
अकर्मक, १/३/२६

'पू' संज्ञा के विषय में यह निश्चित नहीं है कि यह मौलिक संज्ञा है अथवा नहीं। हो सकता है कि महाभाष्य में विद्यमान 'खु' पाठ^१ अशुद्ध हो एक इसके स्थान पर 'खु' पाठ ही शुद्ध हो। ऐसी अवस्था में सम्भव है कि इस संज्ञा को पूज्यपाद देवनन्दी ने महाभाष्य से लिया हो। डॉ० बासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार—“जैनेन्द्र सूत्र १/३/१०५ में उत्तरपद की घु-सज्ञा मानी गई है। पतञ्जलि के महाभाष्य में सूत्र ७/३/३ पर श्लोकवार्तिक में खु पाठ है और वहाँ 'किमिदं घोरिति उत्तरपदस्येति' विज्ञा है। सूत्र ७/१/०१ के भाष्य में अघु को अनुत्तरपद का पर्याय माना है पर कीलहानं का मुद्राव या कि घु का शुद्ध पाठ खु होना चाहिए। वद वात जैनेन्द्र के सूत्र १/३/१०५ 'उत्तरपद खु' से निश्चयेन प्रमाणित हो जानी है। और अब भाष्य में भी खु ही शुद्ध पाठ मान लेना चाहिए।”

परिभाषा सूत्र—

अष्टाध्यायी एवं जैनेन्द्र-व्याकरण के परिभाषा सूत्रों में पर्याप्त समानता है। परिभाषा सूत्रों में पूज्यपाद देवनन्दी ने केवल ऐसे दो सूत्र दिए हैं जिनका कि पूर्ववर्ती व्याकरण-ग्रन्थों में अभाव है। ये दो सूत्र पूज्यपाद देवनन्दी की विद्वत्ता के परिचायक हैं। ये सूत्र हैं—
“नन्वाध्य आसम्” (श्री० व्या० १/२/६१) एवं “मूत्रेऽस्मिन् मृत्रिघरिष्ट” (जै० व्या० ५/२/११८)। “नन्वाध्य आसम्” सूत्र में पूज्यपाद देवनन्दी ने जैनेन्द्र व्याकरण के सूत्रों के विनियोग की ओर निर्देश किया है। इस सूत्र के अनुसार पुल्लिङ्ग अथवा स्त्रीलिङ्ग में निविष्ट संज्ञा से नपुंसकलिङ्ग में निविष्ट संज्ञा का बोध होता है। उदाहरणतः ‘मो वि ब’ (जै० व्या० १/२/६६) सूत्र के अनुसार ‘कुप्या’ शब्द के ‘उ’ की ‘वि’ संज्ञा है तथा ‘वि’ शब्द नपुंसकलिङ्ग में है किन्तु ‘स्फे रु’ (जै० व्या० १/२/१००) सूत्र में ‘रु’ शब्द पुल्लिङ्ग

१. भाष्यवेधिशानिभाष्य में प्रत्येक वर्ण के घटित तीन वर्णों तथा व र ल ष ए ह की (कुल २० वर्णों की) ‘वि’ संज्ञा की गई है।—डॉ० प्रा० १/५३.

२. यह मन्दिरभाषावेत्तार्थभाष्य बोद्धि सा । महाभाष्य, तृतीय खण्ड, मोतीलाल बनारसीदास, १९६७, पृ० १६४

३. अग्रवाल, वासुदेवशरण, जै० म० पृ० ५०, भूमिका, पृ० १२.

में है तथा इस पुंलिंग 'व' संज्ञा के द्वारा मनुष्यसंलग्न में निदिष्ट 'वि' संज्ञा का बोध होता है। इस प्रकार 'कुम्हडा' शब्द में विद्यमान 'उ' की 'व' (पुरु) संज्ञा होने के कारण 'सरोहयः' (जै० व्या० २/३/८५) सूत्र से अस् प्रत्यय एवं 'अजाघतत्पाप्' (जै० व्या० ३/१/४) सूत्र से टाप् प्रत्यय होकर 'कुम्हडा' रूप सिद्ध हुआ है।

दूसरा महत्वपूर्ण परिभाषासूत्र 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' (जै० व्या० ५/२/११४) है। यह सूत्र जैनैन्द्र-व्याकरण के सूत्रों में विद्यमान शब्दों के बचनों एवं कारकों पर प्रभाव डालता है। जिस शब्द के प्रसंग में इस सूत्र की प्राप्ति होती है वही उस शब्द के शैक्षिक बचन अथवा कारक का लोप होकर तद्विप्लव अन्य बचन एवं कारक का प्रयोग किया जाता है, किन्तु सूत्र के अर्थ को समझने के लिए उसके शैक्षिक कारक एवं बचन को ही स्वीकार करना पड़ता है। यह सूत्र जैनैन्द्र-व्याकरण के सूत्रों में विद्यमान शब्दों के बचनों पर किस प्रकार प्रभाव डालता है, यह निम्न उदाहरणों से सुस्पष्ट है—

(क) 'आकालोऽप्यु प्रदीपः' (जै० व्या० १/१/११) सूत्र में 'प्र दी प' के पश्चात् प्रथमा विभक्ति बहुवचन के 'अस्' प्रत्यय का प्रयोग होना चाहिए किन्तु 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' (जै० व्या० ५/२/११४) सूत्र के अनुसार प्रथमा विभक्ति एकवचन के 'सु' प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।^१

(ख) 'आदैवैपु' (जै० व्या० १/१/१५) सूत्र में 'आदैवै' के पश्चात् प्रथमा विभक्ति बहुवचन के 'अस्' प्रत्यय के स्थान पर प्रथमा विभक्ति एकवचन के 'सु' प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।^२

(ग) 'किररच पञ्चम्य' (जै० व्या० ५/१/१३४) सूत्र में 'किरादिप्य' शब्द के 'आदि' अंत का लोप करके पंचमी विभक्ति बहुवचन के 'म्यम्' प्रत्यय के स्थान पर पंचमी विभक्ति एकवचन के 'ऊस्' प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।^३

(घ) 'स्त्रीगोर्नीच' (जै० व्या० १/१/८) सूत्र में 'गो' शब्द के पश्चात् षष्ठी-विभक्ति बहुवचन के 'आम्' (ताम्) प्रत्यय के स्थान पर षष्ठी-विभक्ति एकवचन के 'ऊस्' प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।^४ किन्तु सूत्र की व्याख्या करते समय 'गो' शब्द के पश्चात् षष्ठी विभक्ति बहुवचन के प्रत्यय का ही प्रयोग इष्ट है।

यह सूत्र जैनैन्द्र-व्याकरण के सूत्रों में विद्यमान शब्दों के कारकों पर भी प्रभाव डालता है। निम्न उदाहरण इसके प्रमाण हैं—

(क) 'अतोऽहन' (जै० व्या० ५/४/६१) सूत्र में 'अहन' शब्द षष्ठी विभक्ति एकवचन में निदिष्ट है किन्तु व्याख्या करते समय 'अहन' शब्द को प्रथमान्त ही मानकर व्याख्या करनी चाहिए।^५

(ख) 'अतोम्ये' (जै० व्या० ५/१/१३६) सूत्र में विद्यमान 'या' के पश्चात् षष्ठी विभक्ति एकवचन के 'ऊस्' प्रत्यय का प्रयोग होना चाहिए किन्तु 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' सूत्र का प्रभाव के कारण 'ऊस्' प्रत्यय का लोप हो गया है।^६

(ग) 'तदर्थं विकृते प्रकृती' (जै० व्या० ३/४/११) सूत्र में विद्यमान 'तदर्थं' शब्द 'प्रकृति' शब्द का विशेषण है तथा ऐसा होने पर 'तदर्थं' शब्द से स्त्रीलिङ्ग एव मलमी विभक्ति की प्राप्ति होती है, किन्तु 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' सूत्र के

१. प्र-दी-प इति 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' (५/२/११४) इति यस् स्थाने सु। जै० म० सू० १/१/११.

२. 'आदैवैपु' (१/१/१५) इत्यत्र 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' इति यस् स्थाने सु। वही, १/१/१५.

३. किर इति धादिशब्दस्य च 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' (५/२/११४) इति यस्वः स्थाने ऊस्। जै० म० सू० ५/१/१३४.

४. उदाहरणम्—'स्त्रीगोर्नीच' (१/१/८) स्त्रीगोर्नामिति प्राप्त सुविधिरिष्टम्। वही, ५/२/११४.

५. 'सूत्रेऽस्मिन् सुविधिरिष्टः' (५/२/११४) इति तात्पर्यात् शानिर्विहात् व्याख्येयः। वही, ५/४/६१.

६. या इत्येतत् 'सूत्रेऽस्मिन्' (५/२/११४) इति यस्। वही, ५/१/१३६.

प्रभाव के कारण प्रथमा विभक्ति एकवचन का ही प्रयोग किया गया है।^१ इस सूत्र की व्याख्या करते समय 'तद्यथा' की प्रकृति ही अभिप्रेत है।

- (घ) 'मिर्ककार्जवा' (जै० व्या० १/४/५४) सूत्र में विद्यमान 'वा' (प्रथमा विभक्ति) के परे युक्त प्रथमा विभक्ति एकवचन के 'सु' प्रत्यय का 'ह्रस्वभापो वा सुसिप्पन्न' (जै० व्या० ४/३/५६) सूत्र से लोप होना चाहिए पर 'सुनेऽस्मिन् सुमिधिरिष्ट' सूत्र के प्रभाव के कारण 'सु' का लोप नहीं हुआ। 'सु' प्रत्ययों के अन्तर्गत 'टाप्' प्रत्यय भी सम्मिलित है तथा सुमिधि दृष्ट होने के कारण ह्रस्व 'व' के पश्चात् 'टाप्' प्रत्यय युक्त किया गया है।^२ 'वा' (प्रथमा) के परे विभक्तियों के प्रयोग का प्रयोजन 'वा' (विभाषा) की सन्वेह-निवृत्ति भी है।^३

- (ङ) 'सेऽऽगुले सङ्ग' (जै० व्या० ५/४/६२) सूत्र में सङ्ग शब्द के पश्चात् वृद्धी विभक्ति एकवचन के स्थान पर प्रथमा विभक्ति एकवचन के 'सु' प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।^४

इस प्रकार उपर्युक्त दो परिभाषा-सूत्रों का जैनेन्द्र-व्याकरण की सूत्र-व्यवस्था की दृष्टि से महत्वपूर्ण स्थान है।

सन्धि-सूत्र—

पूज्यपाद देवन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के चतुर्थ अध्याय के तृतीय पाद^५ तथा पंचम अध्याय के चतुर्थपाद^६ के अधिकांश सूत्रों में सन्धि नियमों को प्रस्तुत किया है। अन्य कुछ सन्धि नियम जैनेन्द्र-व्याकरण के पंचम अध्याय के तृतीय पाद में भी उपलब्ध होते हैं।^७ सन्धि नियमों का प्रतिपादन करते हुए पूज्यपाद देवन्दी ने पूर्ण रूप से पाणिनि का ही अनुकरण किया है। सन्धि प्रकरण के अनेक सूत्र जैनेन्द्र-व्याकरण में अष्टाध्यायी से बिना किसी परिवर्तन के उद्धृत किए गए हैं। उदाहरण के लिए—

जै० व्या०

१. एक परस्परम् ४/३/८१.
२. एषोऽवभाषावः, ४/३/६६.
३. कलां जङ्ग क्षिति, ५/४/१२८.
४. नपरे नः, ५/४/११.
५. नस्थापदान्तस्य क्षिति, ५/४/८.
६. मारछोऽटि, ५/४/१३७.
७. ष्टुना ष्टुः, ५/४/१२०.

अष्टा०

- एक परस्परम्, ६/१/६४
- एषोऽवभाषावः, ६/१/७८
- कला जङ्ग क्षिति, ८/१/५३
- नपरे नः, ८/३/२७.
- नस्थापदान्तस्य क्षिति, ८/३/२४.
- मारछोऽटि, ८/४/६३
- ष्टुना ष्टुः, ८/४/४१.

सुबन्त सूत्र—

जैनेन्द्र-व्याकरण के चतुर्थ अध्याय के चतुर्थ पाद^८ तथा पंचम अध्याय के प्रथम^९ तथा तृतीय^{१०} पादों में अधिकांश सुबन्त सूत्र उपलब्ध होते हैं। जैनेन्द्र-व्याकरण के चतुर्थ अध्याय के ही तृतीय^{११} तथा पंचम अध्याय के द्वितीय^{१२} एवं चतुर्थ^{१३} पादों में सुबन्त संबंधी सूत्रों की संख्या अपेक्षाकृत कम है। प्रथम अध्याय के द्वितीय पाद में भी दो सुबन्त संबंधी सूत्र उपलब्ध होते हैं।^{१४}

१. तथर्षमित्येत्यङ्गोविषेचनम्। तथर्षार्थं प्रकृतान्विति। यथेवं स्वीदिङ्गमीप् च प्राप्नोति। 'सूत्रेऽस्मिन् सुमिधिरिष्ट' (५/२/११४) इति वा (इतोपो) वाया एकेन च विधेयः। जै० म० ३/४/११.
२. 'मिर्ककार्जवा' (१/४/५४) ह्रस्वभाषितो सूत्र प्राप्तम्। सुपो विधिरयम्। यथा विति ह्रस्वभापो कर्त्तृ टाप्। यथयपि सुपो विधिरिष्टः। वा कपः पकारश्च सुपो ब्रह्मणः। बही, ५/२/११४.
३. विसर्जनीयो विभाषा सन्वेहनिवृत्त्यर्थम्। बही, १/४/५४.
४. मङ्ग म ह्रस्व 'सूत्रेऽस्मिन् सुमिधिरिष्ट' (५/२/११४) इति ङम स्थाने सु। बही, ५/४/६२.
५. जै० व्या० ४/३/७०-७३, ७४-८०, ८२-१०८, २१६.
६. बही, ५/४/१-३६, ११६-१२३, १२४-१४०.
७. बही, ५/४/४७, ७६, ७८, ८०-८४.
८. बही, ५/४/१, १-१२, ७२, ७४, ७५, ७८-८०, ११८-१२२, १२४-१२७, १२८.
९. बही, ५/१/८/२८, ३४-३६, ४८-७३, १४४-१७१.
१०. बही, ५/४/१४-२८, २८-३०, ४२, ४६-५१, ५३, ५६, ७४, ७७, ७८, ८१, ८५, ८८, ८९.
११. बही, ५/४/५६-५८, १६७-२०१, २१५, २२८, २३३.
१२. बही, ५/३/६७-११३, १४०.
१३. बही, ५/४/२४, ३७, ३८, ३९, ८५, ८६, ८७.
१४. बही, १/२/१५४, १५७.

अष्टाध्यायी में उपलब्ध 'प्रातिपदिक' सत्ता' के स्थान पर जैनैन्द्र-व्याकरण में 'मृत्' संज्ञा का प्रयोग किया गया है। जैनैन्द्र-व्याकरण में वी 'दी ईहृत्' हृत् ' आदि संज्ञाओं के समल यह सत्ता उचित ही है।

अष्टाध्यायी में 'सुपु' एवं 'तिक्' प्रत्ययों की 'विभक्ति' सत्ता की गई है।^१ जैनैन्द्र-व्याकरण में 'विभक्ति' शब्द के स्थान पर ईकारान्त 'विभक्ती' शब्द का प्रयोग किया गया है।^२ 'विभक्ती' शब्द के ध्वजनों तथा स्वरों के आगे क्रमशः आकार तथा पकार के योग से प्रथमा, द्वितीया, तृतीया, चतुर्थी, पंचमी, षष्ठी एवं सप्तमी विभक्तियों के स्थान पर क्रमशः बा, इपु, भा, अप्, का, ता एवं ईप् संज्ञाएँ प्रस्तुत की गई हैं।^३

पूज्यपाद देवनन्दी ने 'सु' आदि प्रत्ययों का उल्लेख जैनैन्द्र-व्याकरण के तृतीय अध्याय के आरम्भ में एक ही सूत्र में किया है।^४

प्रायः सभी सुबन्त रूपों की सिद्धि में पूज्यपाद देवनन्दी ने पाणिनि का ही अनुकरण किया है। पूज्यपाद देवनन्दी ने केवल चत्वारः, अनङ्वान्, अनङ्वाहो, अनङ्वाह् एवं अनङ्वाहम् शब्दों की सिद्धि अष्टाध्यायी, कात्तन् एवं चान्द्र-व्याकरण से भिन्न विधि से की है। 'चतुर' एवं 'अनङ्ग' शब्दों में सर्वनामस्थान प्रत्यय पर रहते पाणिनि तथा चन्द्रगोमी^५ ने आम् आगम का विधान किया है। तत्पश्चात् आम् आगम को अन्तिम 'अच्' के पश्चात् ही युक्त करने का नियम है। (चतुर् + अच् = चतु आ (म्) ऽ अच्—, अनङ्ग + सु, औ, अच्, अच् औट्-अनङ्ग आ (म्) ह्-सु औ इत्यादि। उनके पश्चात् ही उपयुक्त शब्दों के 'उ' को यथादेश करके (चत् व् आ ऽ अच्, अनङ्ग आ ह्-सु औ—) चत्वारः, अनङ्वान्, अनङ्वाहो, अनङ्वाह तथा अनङ्वाहम् रूपों की सिद्धि की गई है। शर्ववर्मा ने चत्वार एवं अनङ्वाह शब्दों का ही ग्रहण किया है।^६ जैनैन्द्र-व्याकरण में स्वर सर्वोच्य नियमों का अभाव होने के कारण पूज्यपाद देवनन्दी ने उदात्त 'आम्' का परिवर्तन कर दिया है तथा चतुर एवं अनङ्ग के 'उ' के स्थान पर 'घ' (सर्वनाम स्थान) पर रहते 'वा' आदेश करके (चत् वा ऽ अच्, अनङ्ग वाह्-सु औ—) उपयुक्त रूपों की सिद्धि की है।^७

इसी प्रकार सम्बुद्धि^८ में 'चतुर' एवं 'अनङ्ग' शब्दों को पाणिनि^९ एवं चन्द्रगोमी^{१०} ने अम् आगम का विधान किया है। तत्पश्चात् पूर्ववत् मित् होने के कारण 'अम्' आगम को 'अन्य' अच् के पश्चात् युक्त किया गया है। (चतु अ (म्) ऽ अच्, अनङ्ग अ (म्) ह्-सु) तथा यथावि वन्धि करके हे चत् तथा हे अनङ्ग रूप सिद्ध किए हैं (चत् व् अ ऽ अच्, अनङ्ग व् अह्-सु)। शर्ववर्मा ने चत्वार एवं अनङ्वाह शब्दों के दीर्घ स्वर (आ) को ह्रस्वादेश किया है।^{११} इसके विपरीत पूज्यपाद देवनन्दी ने सम्बुद्धि में चतुर एवं अनङ्ग शब्दों के 'उ' को 'व' आदेश किया है।^{१२} (चत् व् ऽ अच्, अनङ्ग व ह्-सु)। इन प्रकार उपयुक्त रूपों की सिद्धि में पूज्यपाद देवनन्दी ने तीन सूत्रों के स्थान पर एक सूत्र से ही कार्य जलाकर सरलता लाने का प्रयास किया है। प्रक्रिया में सरलता एवं संक्षेप की दृष्टि से सुबन्त प्रकरण में यह पूज्यपाद देवनन्दी की एक उपलब्धि मानी जाएगी।

१. शर्ववर्माचर्यवचनः प्रातिपदिकम्, अध्या० १/२/४३.

२. अहं मृत्, औ० व्या० १/१/४.

३. छत्राभिहृ, बही. २/१/८०.

४. हृतः, बही. ३/१/९१.

५. विभक्तित्व, अध्या० १/४/१०४.

६. 'विभक्ती', औ० व्या० १/२/१४७.

७. तासांमन्त्रास्तद्ग्रन्थ, औ० व्या० १/२/१४८.

८. स्वीजसोदृष्टाध्यायिकम् विभक्तिसंज्ञाभिस्तृतीयसाम्बुद्धिसु, बही. ३/१/२.

९. चतुरङ्गोद्यमप्रातः, मित बोधोन्मत्तर, इकी यणचिः अध्या० ७/१/६८; १/१/४७, ६/१/७७.

१०. चतुरङ्गोद्यमः, विभक्तोऽन्यात् परः, इकी यणचिः, भा० व्या० ४/४/४०; १/१/१४; ४/१/७७.

११. चतुरो बाह्वन्वोऽन्यम्, अनङ्गहृत्, कात्तन्-व्याकरण, चतुष्टय प्रकरण, ११६; ११६.

१२. अन्ना नुदवाच विद्याविधि मट्टाचार्यः, कलकत्ता, बङ्गाल, १९१६.

१३. चतुरङ्गोद्यमः, औ० व्या० ४/१/७२.

१४. एकवचनं सम्बुद्धिः, अध्या० २/३/४६.

१५. अम्बुद्धिः, मितवाङ्मन्त्रावरः, इकी यणचिः, बही, ७/१/६६, १/१/४७; ६/१/७७.

१६. अहं सौ सम्बुद्धिः, विभक्तोऽन्यात् परः, इकी यणचिः, भा० व्या० ४/४/४१; १/१/१४; ४/१/७४.

१७. सम्बुद्धिचतुष्टयः, भा० व्या०, भा० ४० १२१.

१८. वः की, औ० व्या० ४/१/७३.

स्त्रीप्रत्यय—

पूज्यपाद देवबन्दी ने जैन-व्याकरण के तृतीय अध्याय के प्रथम पाद के आरम्भिक सूत्रों में स्त्रीप्रत्ययों का निर्देश किया है।^१ जैन-व्याकरण के अन्य कुछ सूत्रों में भी 'स्त्रीप्रत्ययान्त' शब्द बनाने के नियम उपलब्ध होते हैं।^२

अष्टाध्यायी में पुल्लिङ्ग से स्त्रीलिङ्ग शब्द बनाने के लिए टाप्, डाप्, बाप्, कीप्, झीप्, झीन्, ऊङ्, एबं ति^३ प्रत्ययों का ही विधान किया गया है। चान्द्र-व्याकरण में प्रयुक्त स्त्रीप्रत्यय बाप्^४, डाप्^५ कीप्^६, कीब्^७, ऊङ्^८ एबं ति^९ हैं।

संक्षेप की दृष्टि से पूज्यपाद देवबन्दी ने अष्टाध्यायी की अपेक्षा जैन-व्याकरण के स्त्री-प्रत्ययों में कमी की है। उनके द्वारा प्रयुक्त स्त्री-प्रत्यय छ हैं—

बाप्^{१०}, टाप्^{११}, डाप्^{१२}, कीप्^{१३}, ऊं^{१४} तथा ति।^{१५} अष्टाध्यायी के कीप्, कीब्, झीन् एवं चान्द्र व्याकरण के कीप् एवं कीब् स्त्रीप्रत्यय अनुबन्धों की दृष्टि से भिन्न हैं। उपर्युक्त व्याकरण-ग्रन्थों में पु, व् एवं न् अनुबन्धों का स्वर सवधी नियमों के कारण ही प्रयोग किया गया है।

स्वर प्रकरण से संबंधित नियमों का अभाव होने के कारण ही पूज्यपाद देवबन्दी ने अनुबन्ध-रहित स्त्री प्रत्यय का प्रयोग किया है।

पाणिनि ने 'पति' शब्द के हकार के स्थान पर 'व' आदेश करके एबं 'कीप्' प्रत्यय के योग में यज्ञ के विषय में 'पत्नी' शब्द की रचना की है। पाणिनि के अनुसार 'पत्नी' शब्द यज्ञ के प्रसंग में ही बनता है।^{१६}

चान्द्र-व्याकरण में √ बहु, धातु से वत एबं टाप् प्रत्यय के योग से निष्पन्न ऊडा (विजिवत् विबाहित) शब्द के अर्थ में पत्नी शब्द का निर्माण किया गया है।^{१७}

१. वी० व्या० ३/१/३-५६.
२. बही, ४/२/११२, ४/४/१३६-१४०, ४/२-३०-३३.
३. अष्टाध्यायी, अष्टा० ४/१/४.
४. अनुबन्धान्तवत्त्वाम्, बही, ४/१/११.
५. वङ्, भाषा, बही, ४/१/७४.
६. ज्योत्स्वीकीप्, बही, ४/१/५.
७. ज्योत्स्वी, बही, ४/१/४०.
८. बाह्, गरुडभाष्य कीप्, बही, २/१/७३.
९. ऊङ्, नः, बही, ४/१/५६.
१०. पुनस्ति, बही, ४/१/७७.
११. वङ्, भाषा, वा० व्या० २/३/८०.
१२. ताभ्यां बाप्, बही २/३/१५.
१३. ज्योत्स्वी, बही, २/३/२.
१४. पिबो वीम्, बही, २/३/३६.
१५. ऊङ्, उतः, बही, २/२/७४.
१६. पुनस्ति, बही, २/१/८१.
१७. बाह्, दाप्, वी० व्या० ३/१/४.
१८. अष्टाध्यायी, बही ३/१/४.
१९. मन्त्रो बाप्, वही ३/१/६.
२०. उज्ज्वलाष्टी, बही, ३/१/६.
२१. ऊङ्, बही, ३/१/५६.
२२. पुनस्ति, बही, ३/१/४२.
२३. पल्लवोपसर्गोप, अष्टा० ४/१/३३.
२४. पल्लवोपसर्गोप, वा० व्या० २/३/३०.

पूज्यपाद देवनन्दी के अनुसार 'पत्नी' शब्द निपातन से सिद्ध है।^१ पूज्यपाद देवनन्दी ने पाणिनि एवं चन्द्रगोमी के समान किसी अर्थ विशेष में पत्नी शब्द की व्युत्पत्ति की ओर निर्देश नहीं किया है। अभयनन्दी ने इसी सूत्र की वृत्ति में पत्नी को पुरुष की विसत्त्वामिनी कहकर व्याख्या की है।^२

कारक सूत्र—

पूज्यपाद देवनन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के प्रथम अध्याय के द्वितीय^३ तथा चतुर्थ^४ पादों में कारक संबंधी नियमों का प्रतिपादन किया है। 'कारक' शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम अष्टाध्यायी में कारक के प्रसंग में अधिकार मूल के अन्तर्गत उपलब्ध होता है।^५ पाणिनि का अनुकरण करते हुए पूज्यपाद देवनन्दी ने भी कारक शब्द को जैनेन्द्र-व्याकरण में अधिकार मूल में ही स्थान दिया है।^६ पूज्यपाद देवनन्दी ने कर्ता, करण एवं अधिकरणकारको की परिभाषाएँ अष्टाध्यायी में दी गई परिभाषाओं के समान ही दी हैं।^७

जैनेन्द्र-व्याकरण में सम्प्रदान^८ एवं अपादान^९ कारको की परिभाषाओं का क्षेत्र अष्टाध्यायी की अपेक्षा अधिक विस्तृत है। इन कारको की परिभाषाओं के द्वारा पूज्यपाद देवनन्दी ने अष्टाध्यायी में विद्यमान^{१०} चतुर्थी^{११} एवं पञ्चमी^{१२} विभक्ति का भिन्न अर्थों में विधान करने वाले अनेक सूत्रों का ग्रहण किया है।

अष्टाध्यायी में अपादान कारक की परिभाषा 'भूवमपायेऽपादानम्' (अष्टा० १/४/२४) है। पूज्यपाद देवनन्दी ने अपादान कारक से सम्बद्ध सूत्र के अर्थ को विस्तृत रूप देने की दृष्टि से 'धी' शब्द का भी सूत्र में ग्रहण किया है। जिसके परिणामस्वरूप कायिक विश्लेष के साथ-साथ बुद्धिपूर्वक विश्लेष में भी जो भूव हो उसकी अपादान संज्ञा की है। अभयनन्दी ने उपर्युक्त सूत्र की व्याख्या में सूत्र के अर्थ को और भी स्पष्ट कर दिया है।^{१३} इस प्रकार सूत्र में 'धी' शब्द को स्थान देकर पूज्यपाद देवनन्दी ने काल्याणन के वार्तिक 'जुगुप्साविराम-प्रमादार्थानामुत्संख्यानम्' (अष्टा० १/४/२४ वा०) का ग्रहण कर लिया है। इस प्रकार 'धी' शब्द के ग्रहण मात्र से ही सूत्र के आकार में बुद्धि का निवारण करने हुए अपादान कारक की परिभाषा को अर्थ की दृष्टि से विस्तृत रूप दिया है।

'नन्वाध्य आसम्' (जै० व्या० १/२/६१) सूत्र को दृष्टि में रखते हुए पूज्यपाद देवनन्दी ने अपादान^{१४} एवं कर्म^{१५} शब्दों का नपुंसकान्वय में प्रयोग किया है।

१. पत्नी, जै० व्या० ३/१/३१.
२. अथ वृत्तः विसत्त्व स्वामिनीत्यर्थः, जै० म० वृ० ३/१/३३.
३. जै० व्या० १/२/१०६—१२३.
४. वही, १/४/१—७७.
५. कारके, अष्टा० १/४/२३.
६. कारके, जै० व्या० १/२/१०६.
७. वृ०—जै० व्या० १/२/१२४, अष्टा० १/४/२४.
वही, १/२/११४ वही १/४/२२.
वही, १/२/११६, वही, १/४/४३.
८. कर्मोपेयः सम्प्रदानम्, जै० व्या० १-२-१११.
९. अपाद्ये भूवमपादानम्, वही, १/२/११०.
१०. इ०—अष्टा० १/४/१२-२४, ३६, ३७, ३६-४१.
११. इ०—वही १/४/२८-३१.
१२. धीर्द्धिः प्रातिपदुंको विसत्त्वोऽपायः। धिया कृतो अपायोऽपपायः। धीप्रातिपदुंको विभाग इत्यर्थः। धीग्रहणे कृतस्य कायप्रातिपदुंका एवापायः। प्रतीयेत धीग्रहणेन सर्वः प्रतीयेत। जै० म० वृ० १/२/११०.
१३. अपाद्ये भूवमपादानम्, जै० व्या० १/२/११०.
१४. विभः कर्म, वही, १/२/११३.

'नम्बाध्य आसम्' (जै० व्या० १/२/१०) सूत्र के आधार पर पुलिग में निदिष्ट करण, अधिकरण तथा कतु संज्ञाओं से नपुंसकलिग में निदिष्ट अपादान संज्ञा का बाध होता है। अभयनन्दी की वृत्ति से उपर्युक्त नव्य सुस्पष्ट है।^१ 'दिव कर्म' (जै० व्या० १/२/१५) सूत्र के अनुसार 'अक्षान् दीव्यति' प्रयोग उचित है किन्तु 'नम्बाध्य आसम्' सूत्र के आधार पर नपुंसकलिग में निदिष्ट कर्म संज्ञा का पुलिग में निदिष्ट करण संज्ञा से बाध होता है तथा अक्ष दीव्यति प्रयोग की भी प्राप्ति होती है।^२

जैनेन्द्र व्याकरण में दी गई करण कारक की परिभाषा में 'करण' शब्द नपुंसकलिग में निदिष्ट है।^३ ऐसी स्थिति में नपुंसक करण संज्ञा का 'नम्बाध्य आसम्' सूत्र के आधार पर अनवकाश सम्प्रदान संज्ञा में निश्चय ही बाध होना चाहिए किन्तु अभयनन्दी ने 'साधकतयं करणम्' (जै० व्या० १/२/११४) सूत्र की वृत्ति में कहा है—'पुलिग निदेश किमर्थ ? परिकल्पणमित्यनेनवकाशया सम्प्रदान-सम्प्रज्ञया बाधा मा भूत्'। 'ध्वपायेध्वमपादानम्' (जै० व्या० १/२/११०) सूत्र की वृत्ति में भी अभयनन्दी ने 'पुलिगया करण-संज्ञया बाधात्' कहा है। अभयनन्दी के उपर्युक्त कथनों से यह सुस्पष्ट है कि प्रारम्भ में जैनेन्द्र व्याकरण में 'साधकतयं करण' सूत्रपाठ था जो कालान्तर में विकृत होकर 'साधकतयं करणम्' हो गया। 'करण' शब्द के पुलिग में निदिष्ट होने पर ही अनवकाश सम्प्रदान संज्ञा से करण-संज्ञा का बाध नहीं होगा तथा 'साधय परिकीत' प्रयोग के माध-माध 'साधय परिकीत' प्रयोग भी उचित होगा।

समास सूत्र—

पूज्यपाद देवनन्दी ने जैनेन्द्र-व्याकरण के प्रथम अध्याय के तृतीय पाद,^४ चतुर्थ अध्याय के द्वितीय तथा तृतीय पादों में अधिकांश समान सम्बन्धी नियमों को प्रस्तुत किया है। समान-सम्बन्धी अन्य कुछ नियम जैनेन्द्र-व्याकरण के प्रथम अध्याय के द्वितीय पाद,^५ चतुर्थ पाद,^६ चतुर्थ अध्याय के चतुर्थ पाद^७ तथा पचम अध्याय के द्वितीय^८ तथा चतुर्थ पादों^९ में भी उपलब्ध होते हैं।

जैनेन्द्र व्याकरण के समास सूत्रों का आरम्भ 'ममर्थं पदविधि' (जै० व्या० १/३/३१) परिभाषा सूत्र से होता है; अष्टाध्यायी एवं जैनेन्द्र-व्याकरण के अधिकांश समास सूत्रों में पर्वान्त साम्य है किन्तु मक्षेप तथा सरलता के उद्देश्य से जैनेन्द्र-व्याकरण के कुछ समास-सूत्र विभिन्न हैं।

जैनेन्द्र-व्याकरण की रचना के समय पूज्यपाद देवनन्दी ने मक्षेप की ओर अत्यधिक ध्यान दिया है। इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने अन्य सूत्रों के समान समान-सूत्रों में भी लघु-संज्ञाओं का प्रयोग किया है। उदाहरणतः उन्होंने समास के लिए स,^{१०}

१. मया निर्देशः किमर्थः । ध्वमपादानि : सञ्ज्ञापरिभाषा मया स्यात् । ध्वपाः विभ्यति पुलिगया करणसम्प्रज्ञया बाधात् । कास्वपाभ्यां भूङ्क्ते । पु लिङ्माधिकाकरण सञ्ज्ञेव । ध्वविध्वसीति कर्तुं संज्ञा इहोपि होषि यम इति परशास्त्रमसंज्ञा । जै० म० सू० १/२/११०.

२. मया निर्देशात् करणत्वमपि । वही, १/२/११४.

३. साधकतयं करणम्, जै० व्या० १/२/११४.

४. परिचयपत्र, वही, १/२/११३.

५. जै० व्या० १/३/१-१०५.

६. वही, ४/२/१५, १११, ११३-११६.

७. वही, ४/३/६, १०, ११६, १२०-१०५, १०६-१६६, २०२-२१४, २१६-२२४, २२७, २२८, २३०-२३२, २३४.

८. वही, १/२/१३२-१४८.

९. वही, १/४/७८-१०८, १११-११३.

१०. वही, ४/४/१२८, १३०-१३३.

११. वही, ४/३/१२४-१२७.

१२. वही, ४/४/१२-६८, ७२, ७४, ८७-६४, ६७, ११६-११८.

१३. वही, १/३/२.

अभ्ययीभाव के लिए है,^१ तल्लुप के लिए लिए व,^२ द्विगु के लिए र,^३ बहुव्रीहि के लिए व,^४ तथा कर्मधारय के लिए य, संज्ञाएँ दी हैं।^५

पूज्यपाद देवनन्दी ने समास सूत्रों की सख्या में भी यथासंभव कमी की है। जो बात स्वभावतः सर्वविदित है उसको कहने की उन्होने आवश्यकता नहीं समझी है। यही कारण है कि जैनेन्द्र-व्याकरण में एकशेष समास से संबंधित सूत्रों का अभाव है। एकशेष से संबंधित सूत्रों का अभाव होने का कारण भी पूज्यपाद देवनन्दी ने अपने व्याकरण-ग्रन्थ में निदिष्ट किया है।^६

सूत्रों में भिन्नता लाने के उद्देश्य से पूज्यपाद देवदन्दी ने अनेक समासान्त पदों का विधान अध्ठाध्यायी, कातन्त्र एव चान्द्र व्याकरण से भिन्न समासान्त प्रत्ययों की सहायता से किया है।

| जै० व्या० | अष्टा० | का० व्या० (च० प्र०) | चा० व्या० |
|------------------|----------------|---------------------|-----------------|
| १. अ, ४/२/११६ | अप्, ५/४/११६ | अत्, ४/४/१४. | अप्, ४/४/८६. |
| २. अ, ४/२/११७ | अप्, ५/४/११७. | अत्, ४/१५. | अप्, ४/४/१०१. |
| ३. अन्, ४/२/१२५. | अनिच्, ५/४/१२४ | — | अविच्, ४/४/११३. |
| ४. अस, ४/२/१२४ | असिच्, ५/४/१२२ | — | असिच्, ४/४/१०७. |
| ५. ट, ४/२/१०६ | टच्, ५/४/१०७ | अत्, ३/६८ | टच्, ४/४/६०. |
| ६. ट, ४/२/११३. | षच्, ५/४/११३ | अत्, ४/१० | षच्, ४/४/६६. |
| ७. ट, ४/२/११५ | ष, ५/४/११५ | अत्, ४/१२ | षच्, ४/४/६८. |
| ८. ड, ४/२/६६. | डच्, ५/४/७३ | अत्, ४/२०. | डच्, ४/४/६५. |

समासान्त-प्रत्ययों की उपयोगिता सूची में यह सुस्पष्ट है कि जैनेन्द्र व्याकरण के समासान्त-प्रत्ययों में स्वर-मबध्दो अनुबन्धों का अभाव है।

समास सूत्रों के प्रयोग में जिसकी पाणिनि ने प्रथमा विभक्ति से निदिष्ट करके उपसर्जन सज्ञा^७ की है उसकी पूज्यपाद देवनन्दी ने न्यक् सज्ञा की है।^८

समास सूत्रों में पूज्यपाद देवदन्दी ने अनेक स्थानों पर एक मात्रा के प्रयोग में भी कमी करने का प्रयास किया है—

| जै० व्या० | अष्टा० | का० व्या० | चा० व्या० |
|-----------------------------|-----------------------------|-----------|--|
| १. आद्यामिना, १/३/१३. | यस्य चायाम्, २/१/१६ | — | अन् सामीप्यायामयो, २/२/६ |
| २. परिणाऽऽशलाकासख्या, १/३/८ | अशगलाकासंख्या परिणा, २/१/१० | — | सख्याशशलाका परिणा क्षुतेऽयथा वृत्तौ, २/२/६. |

१. टा. जै० व्या० १/३/५.

२. वन्, वही, १/३/१६.

३. सख्यायी रण्, वही, १/३/५७

४. अन्वपार्श्वोक्तं यन्, वही, १/३/८९.

५. पूर्वकार्त्त कर्त्तव्यत्पुत्रायनवकेवत् यस्त्वैकाग्रये, वही, १/३/५५.

६. स्वाकाविकल्पादाशानस्यैकवानारम्भः, वही, १/१/१००.

७. प्रथमानिदिष्टं समास उपसर्जनम्, अष्टा० १/२/५३.

८. दोषस्तं न्यक्, जै० व्या०, १/३/६१.

३. यत्समयाज्, १/३/१२.

अनुर्वत्समया, २/१/१५

—

अनु० सामीप्यायामयो, २/२/६.

४. लक्षणनाभिमुख्येऽभिप्रती, १/३/११. लक्षणनाभिप्रती अभिमुख्ये, २/१/१५.—

लक्षणनाभिप्रती २/२/८

अष्टाध्यायी के 'यस्य चायाम्' (अष्टा० २/१/१६) एवं चान्द्र-आकरण के 'अनु० सामीप्यायामयो' (वा० व्या० २/२/६) सूत्र के स्थान पर जैनेन्द्र-व्याकरण में समास के उदाहरण की दृष्टि से 'आयामिना' (जै० व्या० १/३/१३) सूत्र की उपस्थिति दृष्टि-संगत है।

कुछ समस्त पदों की सिद्धि की विधि में जैनेन्द्र-व्याकरण में, अष्टाध्यायी, कातन्त्र एवं चान्द्र-व्याकरण की अपेक्षा भिन्नता दृष्टिगोचर होती है।

उदाहरणतः—पाणिनि 'एवं चन्द्रगोमी' ने सर्वप्रथम नञ् शब्द का मुबन्त के साथ समास किया है। तत्पश्चात् नञ् के नकार का लोप होकर (नञ्) ब्राह्मण —अब्राह्मण) अब्राह्मण रूप सिद्ध हुआ है। शर्ववर्मा ने 'न' का लोप करके रूपसिद्धि (अब्राह्मण) की है।^१ पूज्यपाद देवतन्दी ने इस समस्त पद की सिद्धि भिन्न विधि से की है। उनके अनुसार 'नञ्' पद का मुबन्त पद के साथ 'समास' होता है तथा यह समास 'नञ्' तन्मुख्य समास कहलाता है (नञ् ब्राह्मण)।^२ तदुपरांत उन्होंने 'नञ्' को 'अन' आदेश किया है।^३ (अन् ब्राह्मण) तथा 'अन्' के नकार का लोप विधान करते हुए (अ ब्राह्मण) उपयुक्त पद की सिद्धि की है।^४

पाणिनि तथा चन्द्रगोमी ने अत्रादि पद परे रहते 'नञ्' के 'न' का लोप करके (अ अञ्च) तथा अत्रादि पद के आदि अञ् से पूर्व नुदायम लगाकर (अ+नुद+अञ्च) 'अनञ्च' समस्त पद की सिद्धि की है। शर्ववर्मा ने अक्षर विपर्यय (नञ् अ अञ्च अ नञ् अञ्च) करके 'अनञ्च' शब्द की सिद्धि की है।^५ पूज्यपाद देवतन्दी ने 'नुद' आगम का प्रयोग नहीं किया है। उन्होंने अत्रादि उत्तरपद परे रहते हुए 'नञ्' को 'अन्' आदेश का ही विधान किया है (नञ् अन्त अन् अन्त)।^६ यहाँ 'अन्' आदेश का पुन निर्देश 'अन्' के नलोप की निवृत्ति के लिए ही किया गया है।^७ अतः 'अनन्त' समस्त पद का निर्माण हुआ है।

उपयुक्त सिद्धि भिन्न विधि के फलस्वरूप जैनेन्द्र-व्याकरण में 'नञोऽन्' (जै० व्या० ४/३/१८१) एवं अञि (जै० व्या० ४/३/१८२) सूत्र नवीन प्रतीत होते हैं।

सिद्धन्त सूत्र—

जैनेन्द्र-व्याकरण के प्रथम अध्याय के द्वितीय^१ एवं चतुर्थ पाद^२, द्वितीय अध्याय के प्रथम^३, तृतीय^४ एवं चतुर्थ पाद^५ तथा चतुर्थ

१. नञ्, नलोपो नञः; अष्टा० २/२/६; १/३/७३.

२. नञ्; नञो नः, वा० व्या० २/२/२०; १/२/६१.

३. मन्व तानुव्ये लोप्य, का० व्या०, च० प्र० २८०.

४. नञ्, जै० व्या० १/३/६८.

५. मञोऽन्, बही, ४/३/१=१.

६. मञ् मुबन्तस्याको, बही ५/३/३०.

७. नलोपो नञः; तस्यानुदायि, अष्टा० १/३/७३, ६/३/७४.

८. नञो नः; ततोऽञि नुदः; वा० व्या० १/२/६१, ५/२/६३.

९. स्वरैश्चरविपर्ययः, का० व्या०, च० प्र० २८१.

१०. अञि, जै० व्या०, ४/३/१८२.

११. पुनर्वचन नरत्ननिबन्धनम्, जै० न० ब० ४/३/१८२.

१२. जै० व्या० १/२/६-८६, १४६-१४४.

१३. बही, १/४/१०६-१२६, १४२-१४०, १४४.

१४. बही, २/१/१-७८.

१५. बही, २/३/१-७, १०७-१४२.

१६. बही, २/४/१-३, ४४, ४३-६९.

जैनग्रन्थ व्याकरण में धातुओं को दस गणों में विभक्त किया गया है। वे गण तथा उनके विकरण इस प्रकार हैं—

| गण | जै० व्या० | अष्टा० | का० व्या० (आ० प्र०) | जा० व्या० |
|--------------|----------------|----------------|---------------------|--------------|
| १. भ्वादिगण | भाप् २/१/६४ | भाप्. ३/१/६८ | अन्, ६६ | भाप्. १/१/८२ |
| २. हुवादिगण | उज्, १/४/१४५. | हल् २/४/७५. | अन्, ६६. | लुक्, १/१/८४ |
| ३. अथादिगण | उप्, १/४/१४३. | लुक्, २/४/७२. | — | लुक् १/१/८३. |
| ४. स्वादिगण | श्व, २/१/६५ | श्वन्, २/१/६६. | यन्, ६७ | यप्, १/१/८७ |
| ५. रधादिगण | रन् २/१/६६ | रन्, ३/१/७३ | नु, ६८. | रन्, १/१/६५. |
| ६. लुधादिगण | ल, २/१/७३ | ल, ३/१/७७ | अन्, ६६. | ल, १/१/६२ |
| ७. रुधादिगण | रन्म्, २/१/७३. | रन्म्, ३/१/७८. | न, ७० | रन्म् १/१/६२ |
| ८. तनादिगण | उ, २/१/७४. | उ, ३/१/७६ | उ, ७१. | उ, १/१/६४. |
| ९. कयादिगण | कना, २/१/७६ | कना, ३/१/८१ | ना, ७२ | कना, १/१/८०१ |
| १०. चुरादिगण | णिच्, २/१/२२. | णिच्, ३/१/२५. | इन्, ७४. | णिच्, १/१/४५ |

इस प्रकार अष्टाध्यायी में प्रयुक्त 'लृप्' एवं लृक् विकरणों के स्थान पर जैनग्रन्थ व्याकरण में 'उज्' एवं 'उप्' विकरणों का प्रयोग किया गया है। उदात्ताति नियमों का अभाव होने के कारण अष्टाध्यायी में 'श्वन्' विकरण के स्थान पर जैनग्रन्थ व्याकरण में 'श्व' विकरण का प्रयोग किया गया है।

पुण्यपाद देवनन्दी ने तिङन्त सबन्धी नियमों को प्रस्तुत करते हुए प्रायः सर्वत्र ही पाणिनि का अनुकरण किया है। केवल एक-दो स्थलों पर मौलिकता लाने का प्रयास किया है। लृङ् लकार के प्रसंग में उन्होंने पाणिनि द्वारा निर्दिष्ट च्लि आगम का निर्देश नहीं किया है। पाणिनि ने सर्वप्रथम लृङ् परे रहते धातु से च्लि आगम का विधान किया है।^१ तत्पश्चात् च्लि को मिच् आदेश किया है।^२ शर्ववर्मा की भाँति पुण्यपाद देवनन्दी ने भी लृङ् परे रहते धातु से च्लि का आगम तथा च्लि को 'मिच्' आदेश न करके मौलिकता एवं सक्षिप्तता की दृष्टि से धातु से मि आगम का ही विधान किया है।^३

इसी प्रकार पाणिनि ने चतुर्वाची लृङ् परे रहते व्यन्त धातुओं तथा श्रि, ट्, एक् लु धातुओं से परे च्लि आगम को चङ् आदेश का विधान किया है तथा अचोकरत्, अशिथियत्, अनुदुवत् एवं असुसुवत् किराणियों की सिद्धि की है। इसी लृङ् लकार के प्रसंग में पाणिनि ने ५ धातु से लृङ् लकार के तत्प्रत्यय के परे रहते लृङ् लकार में 'च्लि' आगम का 'चिण्' आदेश का विधान किया है।^४ चन्द्रमौमी ने भी चतुर्वाची लृङ् परे रहते उपयुक्त धातुओं से चङ् आगम का विधान किया है तथा ५ धातु से लृङ् लकार में तत्प्रत्यय परे रहते 'चिण्' आगम का विधान किया है।^५ शर्ववर्मा ने उपयुक्त दोनों आगमों के स्थान पर क्रमशः 'चण्' एवं 'इक्' आगमों का विधान किया है।^६ पुण्यपाद देवनन्दी ने सूत्रों में मौलिकता लाने के उद्देश्य से उपयुक्त रूपों की सिद्धि के लिए क्रमशः 'कच' एवं 'जि' आगमों का विधान किया है।^७

१. च्लि लृङि, घट्टा० ३/१/४३.
२. च्लो तिच्, घट्टा० ३/१/४४.
३. तिचधातुव्याम्, का० व्या०, भा० प्र० ५८
४. तिर्लृङि, जै० व्या० २/१/३८.
५. तिचिर्लृङ्यः कर्तरि चङ् घट्टा० ३/१/४८.
६. चिण् ते पच, बही, ३/१/६०.
७. तिचिर्लृङ्कम. कर्तरि चङ्, का० व्या० १/१/६८.
८. चिण् ते पच, बही, १/१/७१.
९. तिचिर्लृङ्कमिकारितालोभ्यचण् कर्तरि; इन्द्रोत्पत्ते परे; प्रथमैकचने, का० व्या०, भा० प्र० ६०, ६१.
१०. तिचिर्लृङ्कमि; कर्तरि कच; तिस्ते पच; जै० व्या० २/१/४३, २/१/४१.

नामधातुओं की रचना में पूज्यपाद देवन्दी ने क्यच्' काम्य', क्यङ्' क्यच्', जिङ्' एव जिङ्' प्रत्ययों का प्रयोग किया है। नामधातुओं के प्रयोग में पाणिनि^१ तथा चन्द्रगोमी^२ ने क्षीर एव लवण शब्दों से क्यच् प्रत्यय परे रहते असुक् आगम का विधान किया है तथा परस्मैपद सन्धि करने की रीति पर एव लवणशब्दों की सन्धि की है। पूज्यपाद देवन्दी ने उपर्युक्त शब्दों से क्यच् परे रहते 'सुक्' आगम का विधान किया है।^३ जिसके परिणामस्वरूप परस्मैपद सन्धि करने की आवश्यकता नहीं पड़ती।

कुल सूच

पूज्यपाद देवन्दी ने जैनैन्द्र व्याकरण के द्वितीय अध्याय के अधिकांश सूत्रों में^४ कृन् प्रत्ययों का उल्लेख किया है। जैनैन्द्र व्याकरण के प्रथम अध्याय के प्रथम^५ तथा चतुर्थ पाद^६ चतुर्थ अध्याय के तृतीय^७ एव चतुर्थ पाद^८, तथा पञ्चम अध्याय के प्रथम^९ द्वितीय^{१०}, तृतीय^{११}, तथा चतुर्थ^{१२} पादों के अतिरिक्त सूत्रों में भी कृन् सबधी नियम उपलब्ध होते हैं।

पाणिनि ने तिङ् प्रत्ययों से भिन्न प्रत्ययों की कृन् सत्ता की है।^{१३} पूज्यपाद देवन्दी ने लकारों के स्थान पर आने वाले तिप्पु तम्, कि 'हत्यादि आदेशों की अष्टाध्यायी की अपेक्षा विपरीत क्रम से रखा है।^{१४} तथा यही कारण है कि जैनैन्द्र व्याकरण में 'तिङ्' प्रत्याहार के स्थान पर 'मिङ्' प्रत्याहार का प्रयोग किया गया है।^{१५} इसी के परिणामस्वरूप पूज्यपाद देवन्दी ने 'मिङ्' प्रत्ययों से भिन्न प्रत्ययों की कृत्सत्ता की है।^{१६}

अष्टाध्यायी में निदिष्ट 'कृन्' प्रत्ययों की जैनैन्द्र व्याकरण में 'व्य' सत्ता की गई है। जैनैन्द्र-व्याकरण में निदिष्ट अनेक कृत्प्रत्ययों का (कुछ प्रत्ययों के अतिरिक्त) अष्टाध्यायी के कृत्प्रत्ययों से पूर्ण साम्य है। जैनैन्द्र व्याकरण के कुछ कृन् प्रत्यय अष्टाध्यायी,

१. क्यच्, क्यङ्, जै० व्या० २/१/६.
२. काम्यः, वही २/१/७.
३. क्यच्' क्यङ्' सञ्च विभाषा, वही २/१/८
४. भाष्यलोहितान् क्यच्, वही २/१/११.
५. पूज्यपाददेवन्दीविरचिते, वही २/१/१७
६. सुब्रह्मसिंहसम्प्रदायवर्णनवत्सहस्रलक्षणानुसंगेति, वही २/१/१८.
७. अक्षरमोह बुधनबनानामाचार्योक्तौ क्यच्, सतो गुणे, अष्टा० ७/१/५१ ; ६/१/६७.
८. सप्तक, भाष्यम्., सतोऽर्थेति, भा० व्या० ६/२/६१, ५/१/१०१.
९. क्षीरलवणयानोऽव्य, जै० व्या० ५/१/३३.
१०. वही, २/१/८०-१२३, २/२/१-६१, ६१-६०; १०२-१६६, २/३/८-१०६, १३४, ११६, १४३, १४४-१४८, १५०, २/४/१-११.
११. वही, १/१/८०, ८१, ६२-६७.
१२. वही, १/४/११०, १११, १२६.
१३. वही, ४/१/७-२४, ३४-३७, ४०, ४३-४४, ४६, १७६-१७८, २३४.
१४. वही, ४/४/१६, २७, २८, ३०, ३१, ३८-४१, ४७, ४४, ४६-५०, ५४, ६८, ६९, ८७-८९.
१५. जै० व्या ५/१/३१, ४४-४७, ६४, ६८-१०४, ११६, ११७, १२०, १२२, १२४-१२८, १४१, १४२.
१६. वही, ५/२/५६, ५८, ९४-९८, १४४-१४६, १८६.
१७. वही, ५/३/४०, ४६-७४.
१८. वही, ५/४/५७, ७०, ७१, ७३, ८०, १०८-११४.
१९. कृत्प्रति, अष्टा० ३/१/६३.
२०. निवृत्तमस्मिन्वत्प्रतिपत्तौ हहिमहि वातावाः स्मृतातां ऋः। जै० व्या० २/४/६४.
२१. निवृत्तिव्ययः वही, २/४/६३
२२. कुचमिङ्.. वही, २/१/८०.
२३. कृत्वाः प्राक्, व्युत्पत्तिः, अष्टा० ३/१/६४.
२४. व्योम्निः, जै० व्या० २/१/८२.

काष्ठान्न व्याकरण एवं आग्न व्याकरण में उपलब्ध कृतप्रत्ययों से स्वल्प की दृष्टि से भिन्न है। निम्नलिखित तालिका से यह सुस्पष्ट है—

| श्री० व्या० | अष्टा० | आ० व्या० (कु० प्र०) | आ० व्या० |
|------------------------------|---|-----------------------|----------------------------|
| १. अ, २/२/१४. | अच्, ३/२/६. | अच्, १६१. | अच्, १/२/३ वृ० |
| २. अच्, २/३/५२. | अप्, ३/२/५८ | अल्, ३५८. | अप्, १/३/५८. |
| ३. अल्, २/२/८७. | अतृन्, ३/२/१०४. | अत्तृन्, २४५ | अतृन्, १/२/७२. |
| ४. इण्, २/२/११४. | इण्णच्, ३/२/१३६. | इण्णच्, २६१ | इण्णच्, १/२/१००. |
| ५. क्मर, २/२/०४३. | क्मरच्, ३/२/१६०. | मरक्, २८५ | क्मरच्, १/२/१०६. |
| ६. क्लृक्, कृक्, २/२/१५३. | क्लृकन्, कृकन् ३/२/१७४, ३/२/१७४. वा० | रक्, लृक् ३०१. | कृ, कन्, १/२ १२१. |
| ७. क्विच्, २/२/५६. | क्विन्, ३/२/५८. | क्विप्, २२०. | क्विन्, १/२/४८. |
| ८. ख, २/३/१०४. | खल्, ३/३/१२६. | खल्, ४१६ | खल्, १/३/१०३. |
| ९. ज्ञ, २/३/७६. | ज्ञच्, ३/३/४३ | ज्ञच्, ३५७. | ज्ञच्, १/३/७६ |
| १०. जित्, २/३/६६ | इतृन्, ३/३/४४. | इतृन्, ३५६ | इतृन्, १/३/७३. |
| ११. टाक्, २/२/१३८ | षाकन्, ३/२/१५५. | षाक्, २८०. | षाकन्, १/२/१०३ |
| १२. टृच्, ३/१/११६ | ष्वन् ३/१/१४५. | वृच्, १४५. | ष्वन्, १/१/१५७. |
| १३. व्य, २/१/१०२ | ष्वल्, ३/१/१२५. | व्यच्, १२१. | ष्वल्, १/१/१३२. |
| १४. व्य, वक्, २/१/१२०. | वकन्, व्यट् ३/१/१४६, १४७ | वक्, व्यट्, १४६, १४७, | वकन् व्यट् १/१/१५४ १५५. |
| १५. व्य, २/१/१०६ | ष्वृच्, ३/१/१३३. | पृच्, १३१ | ष्वृच्, १/१/१३६ |
| १६. य, ४/४/६२. | यन्, ४/४/६७. | यन्, १६ | यन्, ६/१/६०. |
| १७. यट्, ३/२/१६०. | यटृच्, ३/२/१८२. | यटृन्, ३०६. | — |
| १८. व्य, ५/१/१११. | व्यप्, ७/१/३७. | व्यप्, ४८५. | व्यप्, ५/१/११. |
| १९. यन्, २/२/६२. | यनिप्, ३/२/७४. | यनिप्, २१६. | यनिप् १/२/५१. |
| २०. यनिप्, २/२/८६. | ह.यनिप्, ३/२/१०३. | ह.यनिप् २४४. | यनिप् यनिप् १/२/७१. वृ० |
| २१. यत्, ०/२/८८. | यत्तृन् ३/२/१०८. | यत्तृन्, २४६. | यत्तृन्, १/२/७४. |
| २२. यृच्, २/३/६०. | यृक्, ३/३/१०६. | यृक्, ४०५ | यृक्, १/३/६१ |
| २३. यृच्, २/३/६२. | यृच्, ३/३/१११. | यृच्, ४०६. | यृच्, १/३/६१. |
| २४. यान्, २/२/१०२ | यानच्, ३/२/१२४. | यानच्, २४७ | — |
| २५. यान्, २/२/१०६ | यानच्, ३/२/१२८. | यानच्, २४३ | यानच्, १/२/८६ |
| २६. यान्, २/२/१०७. | यानच्, ३/२/१२८. | यानच्, २४४. | यानच्, १/२/८७: |
| २७. इतृब्, २/२/५४. | खिण्णच्, ३/२/५७ | खिण्ण्, २०८. | खिण्णच्, १/२/४६. |

कृतप्रत्ययों की उपर्युक्त तुलनात्मक सूची से सुस्पष्ट है कि पूज्यपाद देवनाग्नी ने पाणिनि के द्वारा उदात्तादि स्वरों की दृष्टि से निर्दिष्ट अनुबन्धों का सर्वत्र निराकरण किया है। यही कारण है कि जैनैन्द्र व्याकरण के कुछ कृतप्रत्यय अष्टाध्यायी से निर्दिष्ट कृतप्रत्ययों की अपेक्षा स्वल्प की दृष्टि से भिन्न हैं। अष्टाध्यायी में प्रत्ययों के अनुबन्धों का स्वरादि की दृष्टि से अल्पतम महत्त्व है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी का 'अयत्' कृत प्रत्यय तित् होने के कारण स्वरित है^१ तथा 'अल्' प्रत्यय के लित् होने के कारण उससे

१ अहोर्ध्वत्, अष्टा० ३/१/१२४

२. लित् स्वरितम्, षष्ठी, ६/१/१८५.

३. ईष्वदुत्तृत् कृष्णकृष्णायत्तु अन्, षष्ठी, ३/३/११६.

पूर्ववर्ती वर्ण उदात्त होता है।¹ जैनैन्द्र व्याकरण में उदात्तादि संबंधी अनुबन्धों की आवश्यकता न होने के कारण उपरिनिर्दिष्ट 'ध्यन्' एवं 'चान्' प्रत्ययों के स्थान पर क्रमशः 'ध्य' एवं 'च' प्रत्ययों का ही निर्देश किया गया है। जैनैन्द्र-व्याकरण में उदात्तादि संबंधी अनुबन्धों के निराकरण से कृत्प्रत्ययों की संख्या में पचास कमी हुई है। उपर्युक्त तालिका से स्पष्ट है कि अष्टाध्यायी के शानच्, शानन् एवं शानन् कृत्प्रत्ययों के स्थान पर जैनैन्द्र व्याकरण में शान प्रत्यय का प्रयोग किया गया है। अष्टाध्यायी के ध्वन् एव ध्वन् प्रत्ययों के स्थान पर जैनैन्द्र व्याकरण में 'ध्वन्' प्रत्यय निर्दिष्ट है। इस प्रकार पाणिनि ने जिन शब्दों की सिद्धि भिन्न निम्न प्रत्ययों के योग से की है उनकी सिद्धि के लिए पूज्यपाद देवनन्दी ने एक ही प्रत्यय का निर्देश किया है। उदाहरण के लिए पाणिनि ने 'पचमानः' की सिद्धि शानच्, पचमानः एव पचमानः की सिद्धि शानन् तथा भुञ्जानः (भोग भुञ्जानः) एवं विघ्नागः (कवच, विघ्नागः) की सिद्धि शानच् प्रत्यय के योग से की है।¹ किन्तु पूज्यपाद देवनन्दी ने उपर्युक्त शब्दरूपों की सिद्धि केवल एक ही प्रत्यय 'शान' के योग से की है।²

एक ही शब्द की सिद्धि के हेतु अष्टाध्यायी, कातन्त्र व्याकरण, चान्द्र व्याकरण एवं जैनैन्द्र व्याकरण में भिन्न-भिन्न प्रत्ययों का प्रयोग किया गया है। किन्तु सभी व्याकरण-ग्रन्थों में शब्दरूप समान ही निम्नलिखित हैं। उदाहरण के लिए—

1. जल्पाक, भिक्षाकः, कुट्टाक प्रभृति कृदन्त रूपों की सिद्धि में पाणिनि³ एवं चन्द्रगोमी⁴ ने 'पाकन' प्रत्यय का प्रयोग किया है। कातन्त्र व्याकरण में पाक प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।⁵ जबकि पूज्यपाद देवनन्दी ने उपर्युक्त शब्दों की सिद्धि 'टाक' प्रत्यय के योग से की है।⁶
2. मत्तक, धनक, रजक, प्रभृति कृदन्त रूपों की सिद्धि पाणिनि⁷ एवं चन्द्रगोमी⁸ ने 'ध्वन्' प्रत्यय के योग से की है। कातन्त्र-व्याकरण में उपर्युक्त रूपों की सिद्धि 'ध्व' प्रत्यय के योग से की गई है।⁹ पूज्यपाद देवनन्दी ने उपर्युक्त शब्दों को ट्ठ् प्रत्यय के योग से सिद्ध किया है।¹⁰
3. इसी प्रकार दात्रम, नेत्रम्, मस्त्रम् आदि कृदन्त शब्दों की सिद्धि में अष्टाध्यायी¹¹ एवं कातन्त्र व्याकरण¹² में 'ट्ठन्' कृत्प्रत्यय का प्रयोग किया गया है। चन्द्रगोमी ने 'ट्ठन्' उणादि प्रत्ययान्त उपर्युक्त शब्दों का वृत्ति में निर्देश किया है।¹³ जबकि पूज्यपाद देवनन्दी ने उपर्युक्त शब्दों को 'ट्ठ' प्रत्यय के योग में निष्पन्न किया है।¹⁴

१. सिद्धि, बही, १/१/१२१.

२. ध्वः, धै० व्या० २/१/१०१.

३. स्वीचर्दुति लुञ्छाकृच्छ्रः च, बही, २/२/१०४.

४. लटः शन् शानचामप्रचाममानाधिकरणे, धट्टा० १/२/१२४.

५. पृष्ठ्, वज्रोः शानन्, बही, १/२/१२८.

६. ताण्ठीहयवयोचयनचामितम्, शानम्, बही, ३/२/१२६.

७. तस्य सत्तुमानावर्धकार्यः पृष्ठ्, वज्रोः शानः, धवः बलित्थीकैः धै० व्या० २/२/१०२, २/२/१०१; २/२/१०७.

८. ध्वन्-ध्वन्-कृत्प्रत्ययः पाकन्, धट्टा० १/२/१२६.

९. तस्य निष्कट्टम्, ट्ठ्, पाकन्, धा० व्या० १/१/१०३.

१०. बुद्धि सिद्धि लुप्ति-बलित्थी कृत् पाकः, धा० व्या०, कृत् प्रत्यय २८०, शान्ता० पुनराव विधातिभि उदाचार्य, कनकता, बह्मनाथ, ११४४.

११. ध्वन्-ध्वन्-कृत्प्रत्ययः लुप्ति-कृत्पाकः, धै० व्या० २/२/११८.

१२. सिद्धिभि ध्वन्, धट्टा० ३/१/१४४.

१३. नृतिध्वनिः, सिद्धिभि ध्वन्, धा० व्या० १/१/१४७.

१४. ध्वन्, धा० व्या०, कृ० प्र० १४४.

१५. सिद्धिभि ट्ठ्, धै० व्या० २/१/१२६.

१६. शान्तीसत्ययुक्तं नृतिध्वनि विहृतस्य तद् ध्वः करणे, धट्टा० ३/२/१२२.

१७. श्री धा०-ध्वन्-ध्वन्-कृत्प्रत्ययः लुप्ति-ध्वन्-कृत्पाकः, धा० व्या०, कृ० प्र० ३०६.

१८. धा० ध्वन् १/२/१२१.

१९. शान्तीसत्ययुक्तं नृतिध्वनि विहृतस्य तद् ध्वः करणे, धै० व्या० २/२/११०.

| श्री० व्या० | अष्टा | का० व्या० | शा० व्या० |
|-------------------------------|-----------------------------|--------------|-----------------------------|
| १४. इन्, कट्, ३/२/४४ | इनि, कट्, ४/२/४१ | — | इनि, ३/१/४७ |
| १५. इन्, कण्, ३/२/६०. | इनि, कण्, ४/२/८० | — | इनि, कण्, ३/१/६८. |
| १६. इन्, पिट्, ३/४/१५३-१५४. | इन्, पिट्, ४/२/३३ | — | — |
| १७. इन्, ३/३/१४३. | मप्, ४/४/२० | — | इमप्, ३/४/२०. |
| १८. इमन्, ३/४/११२. | इमनिच्, ४/१/१२२ | — | इमनिच्, ४/१/११६ |
| १९. इल, ४/१/२६ | इलच्, ४/२/६६. | — | इलच्, ४/२/१०३. |
| २०. ईर, ४/१/३७. | ईरन्, ईरच्, ४/२/१११. | — | ईरच्, ४/२/११५. |
| २१. एन्, ४/१/६६ | एन्, ४/३/३५ | — | एन्, ४/३/४१. |
| २२. क, ३/२/१०६ | कन्, ४/२/१३१ | — | कन्, ३/२/४९. |
| २३. क, ३/३/५. | कन्, ४/३/२८. | — | कन्, ३/३/२ |
| २४. कट्, ३/४/७१. | कण्, ४/१/७५ | — | कण्, ४/१/८७ |
| २५. कट्, ३/४/१४६. | कटच्, ४/२/२६ | — | कटच्, ४/२/३०. |
| २६. कण्, ३/३/१४६. | कण्, कण्, ४/४/२१ | — | कण्, कण्, ३/४/२१. |
| २७. कप्, ३/४/३० | ईकन्, ४/१/३३. | — | ईकन्, ४/१/१४२. |
| २८. कुटार, ३/४/१५० | कुटारच्, ४/२/३०. | — | कुटारच्, ४/२/३१. |
| २९. कुण्, जाह्, ३/४/१४४ | कुण्, जाहच्, ४/२/२४ | — | कुण्, जाहच्, ४/२/२४ |
| ३०. मिन्, ४/१/४८. | मिनि, ४/२/१२४ | — | मिनि, ४/२/१४५. |
| ३१. य, ३/२/२१ | यन्, ४/२/२६. | — | यन्, ३/१/२३. |
| ३२. चुञ्चु, चण्, ३/४/१४६. | चुञ्चुप्, चणप्, ४/२/२६ | — | चुञ्चुप्, चणप्, ४/२/७७ |
| ३३. छण्, ३/१/१२१ | छण्, ४/१/१३२. | — | छण्, २/४/६७ |
| ३४. जालीय, ४/१/१२८. | जालीयर्, ४/३/६६ | — | जालीयर्, ४/३/२६. |
| ३५. जित्, ३/३/६४ | जुञ्, ४/३/१२६ | — | जुञ्, ३/३/६४ |
| ३६. जित्, ४/२/२१. | इनुण्, ४/४/१५. | — | इनुण्, ४/४/२१ |
| ३७. फ, ३/१/८७ | फकञ्, ४/१/६८. | भावयण्, २६०. | फयञ्, २/४/३३. |
| ३८. य, ३/१/१५१. | य्यह्, ४/१/१७१ | — | य्यह्, २/४/६८. |
| ३९. य, ३/१/१५३. | य्य, ४/१/१७२. | — | य्य, २/४/१०१. |
| ४०. टीकण्, ३/३/१७७. | ईकण्, ४/४/५६ | — | टीकण्, ३/४/९०. |
| ४१. टीट्, नाट्, अट्, ३/४/१५१. | टीटच्, नाटच्, अटच्, ४/२/३१. | — | टीटच्, नाटच्, अटच्, ४/२/३२. |
| ४२. टैयण्, ३/३/८८ वा०. | टैयण्, ४/३/१२० वा० | — | टैयण्, ३/३/१०२. |
| ४३. ट्फण्, ३/३/७८. | फण्, ४/२/६६ | — | फकण्, ३/२/८. |
| ४४. टयण्, ३/४/११४. | व्यञ्, ४/१/११४ | गन्, ३०१. | व्यञ्, ४/१/१४० |
| ४५. ठ, ३/२/६० | ठच्, ४/२/८० | — | ठच्, ३/१/६८ |
| ४६. ठ, ३/३/२. | ठच्, ४/३/२६. | — | ठच्, ३/३/११. |
| ४७. ठ, थ, ३/४/१८ | ज्, यत्, ४/१/२१. | — | ज्, यत्, ४/१/३१. |
| ४८. ठण्, ३/२/१७. | ठण्, ४/२/२२. | — | ठण्, ३/१/१६ |
| ४९. ठट्, ३/३/१३६. | ठट्, ४/४/१०. | — | ठट्, ३/४/८. |
| ५०. ठट्, ठ, ३/३/१५४. | ठट्, ठच्, ४/४/३१. | — | ठट्, ३/४/३८. |

| क्र० क्रमा० | अक्षरा० | क्रमा० क्रमा० (च० प्र०) | क्रमा० क्रमा० |
|--------------------------|--------------------------|-------------------------|---------------------|
| ५१. ठम्, ३/२/३० | ठम्, ५/२/३५. | — | ठम्, ३/१/३२. |
| ५२. ठण, ३/३/१२७. | ठक, ५/४/२. | इकम्, २६५ | ठम्, ३/४/२. |
| ५३. ठव्, ३/३/४५. | ठन्, ५/३/७० | — | ठन्, ३/३/४२. |
| ५४. ठन्, ३/४/२२. | टिठन्, ५/१/२५. | — | ठट्, ४/१/२६. |
| ५५. ड, ४/२/६६. | डक्, ५/४/७३. | — | डक्, ४/४/६५. |
| ५६. डलम, ४/१/१४८. | डलमक्, ५/३/६३ | — | डलमक्, ४/३/७६ |
| ५७. डलर, ४/१/१४७ | डलरक्, ५/३/६२. | — | डलरक्, ४/३/७१. |
| ५८. डित् मतु, ३/२/६७. | डमतुप्, ४/२/८७ | — | — |
| ५९. डित् वल, ३/२/६६ | डवलक्, ४/२/८८. | — | — |
| ६०. डुप्, ४/१/१४४. | डुप्क्, ५/१/६६ | — | — |
| ६१. डव्, ३/४/२१. | डवुन्, ५/१/२४ | — | डवुन्, ४/१/३७. |
| ६२. डण, ३/१/१०६ | डक्, ४/१/१२० | एयण, २६१ | डक्, २/४/५०. |
| ६३. डण, ३/२/१५ | डङ्, ४/२/२० | — | डङ्, ३/१/१७ |
| ६४. टिमिण्, ३/३/८० | डिमन्, ४/३/१०६ | — | डिमन्, ३/३/७६ |
| ६५. टुण्, ३/३/११६ | टुक्, ४/१/१२६ | — | एरम्, २/४/६२. |
| ६६. णार, ३/१/११८. | आरण्, ४/१/१३० | — | आरण्, २/४/६१. |
| ६७. णिन्, ३/३/७७ | णिनि, ४/३/१०६ | — | णिनि, ३/३/७२. |
| ६८. णीर, ३/१/११७ | गेरक्, ४/१/१२८ | — | गेरक्, २/४/५८ |
| ६९. ण्य, ३/२/८३ | ञा, ४/२/१०६ | — | ञा, ३/२/१८ |
| ७०. ण्य, ३/३/६६ | यक्, ४/३/६४ | — | — |
| ७१. ण्य, ३/४/११६ | यक्, ५/१/१२८ | — | व्यञ्, ४/१/१४४ वृ०. |
| ७२. तनट्, ३/२/१३६ | ट्य, ट्युन्, तुट् ४/३/२३ | — | ट्यु, तुट् ३/२/७६ |
| ७३. तनट्, ४/१/१४५ | टरक्, ५/३/६० | — | टरक्, ४/३/७३ |
| ७४. तसु, ३/३/८२ | तमि, ४/३/११२ | — | — |
| ७५. तिक, ४/२/४५ | तिकन्, ५/४/३६ | — | निकन्, ४/४/२३ |
| ७६. तुट्, य, ३/२/८१ | त्यप्, ४/२/१०४ | — | त्यप्, ३/२/१३. |
| ७७. त्यण ३/२/७७ | त्यक्, ४/२/६८ | — | त्यक्, ३/२/७ |
| ७८. त्वन, ३/४/११० | त्व, ५/१/११६ | त्व, ३०० | त्व, ४/१/१३६ |
| ७९. थम्, ४/१/६० | थम्, ५/३/२४-२५. | थम्, ३२६ | — |
| ८०. ध्य, ३/४/६ | ध्यन्, ५/१/८ | — | ध्यन्, ४/१/८ |
| ८१. फट्, ३/१/२०. | फक्, ४/१/१७ | — | फक्, २/३/१६ |
| ८२. फण्, ३/१/७६ | फक्, ४/१/६१ | — | फक्, २/४/११६ |
| ८३. बह्, ४/१/१२७ | बहुक्, ५/३/६८. | — | — |
| ८४. बिड, बिरीस, ३/४/१४२. | बिडक्, बिरीसक्, ५/२/३२ | — | — |
| ८५. मतु, ४/१/२३. | मतुप्, ५/२/६४. | मन्तु, ३०२ | मतुप्, ४/२/६८ |
| ८६. य, ३/२/४२. | यन्, ४/२/४२ | — | यञ्, ३/१/५०. |
| ८७. य, ३/४/७८ | यत्, ५/१/८१. | — | यत्, ४/१/६६. |

| वै० व्या० | अव्या० | का० व्या० (ब० प्र०) | वा० व्या० |
|-----------------------------|--------------------------|---------------------|-------------------------|
| ८८. ल, ४/१/२४ | लञ्, ४/२/६६ | — | लञ्, ४/२/६६. |
| ८९. वल्, ३/४/१०६ | वलि, ४/१/११७. | वलि, २६६. | वलि, ४/१/१३४. |
| ९०. वलु, ३/४/१६०. | वलुप्, ३/२/३६ | — | वलुप्, ४/२/४३ |
| ९१. वल, ३/२/६८. | वलञ्, ४/२/८६ | — | — |
| ९२. विध, भक्तन्, ३/२/४७ | विधल्, भक्तल्, ४/३/५४ | — | विधल्, भक्तल् ३/१/६३. |
| ९३. वृञ्, ३/२/६८ | वृक्, ४/२/१०३ | — | वृक्, ३/२/१२. |
| ९४. व्य, ३/१/१३३. | व्यल्, ४/१/१४४ | — | व्यल्, २/४/६४. |
| ९५. शाल्, शङ्, कट् ३/४/१४८. | शालञ्, शङ्, कटञ् ४/२/०८. | — | शालञ् शङ्, कटञ्, ४/२/२६ |
| ९६. ष्टल्, ३/३/१०७ | ष्टल्, ४/३/१४२. | — | ष्टल्, ३/३/११६. |
| ९७. व्य, ३/१/६३ | व्यक्, ४/१/७८. | — | व्यक्, २/३/८२. |
| ९८. सात्, ४/२/५७ | साति, ४/४/५२. | साति, ३४६. | साति, ४/४/३७. |

उपयुक्त तद्धित प्रत्ययों के तुलनात्मक अध्ययन से यह निष्कर्ष निकलता है कि—

- स्वर की दृष्टि से पाणिनि द्वारा निर्दिष्ट तद्धित प्रत्ययों के अनुबन्धों को पूज्यपाद देवन्दी ने ह्रत्, (तद्धित) प्रत्ययो मे कोई स्थान नहीं दिया है। उदाहरण के लिए अष्टाध्यायी का एण् प्रत्यय पितृ होने के कारण अनुदात्त है किन्तु जैनेन्द्र व्याकरण मे अनुबन्ध रहित एण् प्रत्यय बहिन है। पाणिनि के अनुसार चित् (बहुच्) तद्धित प्रत्यय से निमित्त शब्द का अन्य वर्ण उदात्त होता है। किन्तु पूज्यपाद देवन्दी ने अनुबन्ध रहित 'बहुच्' प्रत्यय का विधान किया है।
- पूर्ववर्ती वैयाकरणों द्वारा निर्दिष्ट 'क्' एव 'ञ्' अनुबन्धों के स्थान पर पूज्यपाद देवन्दी ने 'ण्' अनुबन्ध दिया है (फक्, त्यक्, ढञ्, एव यक्, के लिए क्रमशः फण्, त्यण्, ढण् एव व्य तद्धित प्रत्ययो का निर्देश किया है)। कहीं-कहीं पर तद्धित प्रत्ययों मे विद्यमान 'क्' एव 'ण्' अनुबन्धों के स्थान पर पूज्यपाद देवन्दी ने 'ञ्' अनुबन्ध दिया है (वृक्, व्य, अञ्, (ञ्) के लिए क्रमशः वृञ्, व्य एव अण् प्रत्ययो का निर्देश किया है)।
- पाणिनि एव चन्द्रगोपी द्वारा प्रयुक्त 'व्' अनुबन्ध के स्थान पर पूज्यपाद देवन्दी ने 'ट्' अनुबन्ध का प्रयोग किया है (ष्फन्, षेष्पण् एव ष्फ के लिए क्रमशः ट्फट्, टेन्पण् एव फट् का निर्देश किया है)।

सायतनम्, चिरतनम्, प्राह्, भेतनः, प्रमेतनः, आदि तद्धितान्त शब्दों की सिद्धि जैनेन्द्र-व्याकरण मे सरल रूप मे प्रस्तुत की गई है। साय, चिर, प्राह्, भे, प्रमे एव कालवाची अव्ययों मे परे पाणिनि ने ट्यु एवं ट्युन् प्रत्ययों तथा 'नुट्' आगम का विधान किया है (सायं+ट्यु=सायं+तुट्+यु)। तत्पश्चात् 'यु' को अनादेश (साय+त्+अन) करके साय तनम् आदि शब्दों की सिद्धि की है। चन्द्रगोपी ने 'ट्यु' प्रत्यय एव 'नुट्', आगम की यहायता से सायतनम् आदि शब्दों की रचना की है। चन्द्रगोपी ने भी यु को अनादेश किया

- एवमन्तरस्यामद्वैत्यव्याख्या., अष्टा० ३/३/३४.
- अनुशास्त्री सुप्ति, बही, ३/१/४.
- वैनी०द्वै०कायाः, वै० व्या० ४/१/६६.
- विभाषा सुवी बहुप् पुरस्तात्, अष्टा० ३/३/१८.
- तद्धितस्य, बही, १/१/१६४.
- वा सुवी बहुः प्राक्, वै० व्या० ४/१/२०.
- सायचिरप्राह्, भेप्रमेत्येवम्वट्यु ट्युनी तुट्, च, अष्टा० ४/३/२१.
- चूरीरणाजी, बही, ७/१/१.
- प्राह्, भेप्रमेत्यामपरितरण्याट् ट्युः, वा० व्या० ३/३/७९.

है।^१ इस प्रकार अष्टाध्यायी एवं षाड्-व्याकरण दोनों ही ग्रन्थों में उपयुक्त रूपों की सिद्धि में 'यु' को 'अन' आदेश करने की आवश्यकता पड़ती है। पूज्यपाद देवन्दी ने प्रथिमा में सरलता एवं संक्षिप्तता लाने के उद्देश्य से उपयुक्त रूपों की सिद्धि तत्पश्चात् प्रत्यय के योग से की है।^२ तथा तथानि एवं छन्दोगी द्वारा दो सूत्रों की सहायता से सिद्ध किए गए शब्दों को एक ही सूत्र से सिद्ध किया है।

पूज्यपाद देवन्दी ने 'नञ्' उपपद^३ पूर्वक चपल शब्द को जित्, जित् तद्धित प्रत्यय पर रहते नित्य वृद्धि (ऐच्) का विधान किया है तथा पूर्वपद नञ्, (ञ) को विकल्प से वृद्धि का 'विधान' करके 'अचापलम्' एवं 'आचापलम्' तद्धितात्त शब्दों की सिद्धि की है।^४ पूज्यपाद देवन्दी से पूर्ववर्ती व्याकरणों में उपयुक्त दोनों शब्दों के लिए कोई नियम नहीं दिया है। इससे यह सर्वथा अनुमेय है कि पूज्यपाद देवन्दी के समय में 'अचापलम्' एवं 'आचापलम्' दोनों शब्द भाषा में प्रयुक्त होते थे।

जैनेन्द्र-व्याकरण में वैदिक प्रयोग संबंधी नियमों का स्वरूप

जैनेन्द्र-व्याकरण लौकिक भाषा का व्याकरण है। पूज्यपाद देवन्दी ने स्वर एवं वैदिक प्रक्रिया संबंधी नियमों को जैनेन्द्र-व्याकरण में स्थान न देते हुए भी वैदिक साहित्य में प्रयुक्त होने वाले कुछ शब्दों को 'कृत्यतयों के प्रसंग में प्रस्तुत किया है। इस प्रकार के शब्द सान्नाय्य, धाम्या, आनाय्य^५, कृष्णाय्य, सञ्चाम्य, परिचाय्य, उपचाय्य, चित्य, अमिचर्य^६ एवं प्रावस्तुत^७ हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि पूज्यपाद देवन्दी के समय में लौकिक संस्कृत में इन शब्दों का प्रयोग होता था। पं० अबालाल प्रेमचन्द शाह के अनुसार जैनेन्द्र-व्याकरण एक लौकिक-व्याकरण है तथा इससे छान्दस् प्रयोगों को भी लौकिक मानकर सिद्ध किया गया है।^८

पूज्यपाद देवन्दी ने 'सास्य देवता' प्रकरण के अन्तर्गत मुक्क, अपोनप्, अशानप्, महेन्द्र, सोम, बाधु, उपत्, धावापुषिची, सुनाशीर, मरुवत्, अग्नीषोम, वास्तोष्पति, गृहमेध आदि देवताओं के नामों का उल्लेख किया है।^९ जैनेन्द्र-व्याकरण में 'तेन प्रोक्तम्' (जै० व्या० १।३।७६) सूत्र के प्रसंग में वैदिक शाब्दांशों एवं ब्राह्मण-ग्रन्थों के नामों का भी निर्देश उपलब्ध होता है।^{१०} यद्यपि उपयुक्त नामों का जैन साहित्य के लिए किञ्चिद् भाग भी उपयोग न था तथापि अष्टाध्यायी की सामग्री की रक्षा करने के उद्देश्य से पूज्यपाद देवन्दी ने उन नामों को जैनेन्द्र व्याकरण में स्थान दिया है।

जैनेन्द्र-व्याकरण में 'को वेतो' (जै० व्या० १।१।२४), 'उज्' (जै० व्या० १।१।२४) एवं 'ऊम्' (जै० व्या० १।१।२६) सूत्र दिए गए हैं। पं० युधिष्ठिर मीमांसक के अनुसार उपयुक्त सूत्रों के पाठ एवं वृत्ति से यह प्रतीत होता है कि इनके प्रयोग का विषय लौकिकभाषा है किन्तु प्रतिपाद्य विषय वैदिक है। उनका कथन है कि जिस प्रकार पूज्यपाद देवन्दी ने अष्टाध्यायी के 'जे' (अष्टा० १।१।१३) तथा 'ईदूतो व सप्तम्यर्थ' (अष्टा० १।१।१६) सूत्रों के प्रतिपाद्य विषय के लिए सूत्रों की रचना नहीं की बरस ही उपयुक्त शब्दों के लिए भी न करते। पं० युधिष्ठिर मीमांसक के अनुसार उपयुक्त सूत्रों के उल्लेख से यह सुस्पष्ट है कि पूज्यपाद देवन्दी ने इन सूत्रों को लौकिक भाषा से सम्बद्ध माना है, किन्तु यह उचित नहीं है क्योंकि लोक में ऐसे प्रयोग उपलब्ध नहीं होते।^{११}

१. सुवीरणाकाशः, भा० व्या० ३/४/१.

२. सावित्ररम्याह ने प्रमेकिकवस्तुतद्, जै० व्या० ३/२/१३६.

३. नञ् : सुवीररसेककुल चपल निपुणान्, बही, ३/२/१४.

४. पाय्यसान्नायिकस्य धाम्याऽऽनास्य प्रमाया मानहन्तिवासासामिधेयधित्वाऽऽसामित्, बही, २/१/१०४.

५. कुष्णपाया सचाय्यपरिचाय्योपाय्य चित्वापिचिराः, बही, २/१/१०१.

६. शवस्तुतः निष्पृ, बही, २/३/१२१.

७. शाह, छवासास प्र०, जै० व्या० ४० ४०, पं० भा०, पृ० ६.

८. सास्य देवता, जै० व्या० ३/२/१३६.

९. जै०—बही, ३/२/११-२०.

१०. जै०—बही: ३/३/७६-८०.

११. मीमांसक, युधिष्ठिर, जै० भा० ४०, सुमिका, पृ० ४६.

अष्टाध्यायी के सभी वैदिक प्रयोग संबंधी नियमों के लिए पूज्यपाद देवनन्दी ने सूत्र नहीं दिए हैं, किन्तु कुछ वैदिक नियमों के समकक्ष सूत्र जैनेन्द्र-व्याकरण में उपलब्ध होते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रकार के प्रयोग उस समय लोक-भाषा में प्रचलित थे। इस प्रकार के सूत्रों की सूची निम्न निम्न है—

जै० व्या०

- १ अनन्तस्यापि प्रस्ताव्यामयो, ५/३/१०३.
२. एचोऽदे. पूर्वस्यात्परस्येदुतो, ५/३/१०४
- ३ ओमभ्यादाने, ५/३/१०५.
४. कोपाञ्जुवासम्मतो औ वा, ५/३/१०६
५. क्षियागोः प्रवेयु मित्राकाङ्क्षम् ५/३/१०७
- ६ चिदित्युपमाय, ५/३/१०८
- ७ पूजिते, ५/३/१०९
- ८ प्रतिश्रवणे ५/३/११०
९. बाह्वत्तकद्रुमण्डलम्, ३/१/६०
१०. मन्त्रम्बन्धनिष्ठवच क्वचित् २/२/६२
११. यवावचि सन्धौ ५/३/१०५
- १२ वा हे एष्टप्रत्युक्ता ५/३/११६
१३. विचार्य पूर्वम्, ५/३/११७
- १४ हेमन्ताब्जम् २/२/१३८

अष्टा०

- अनन्तस्यापि प्रस्ताव्यामयो, ८/२/१०५
 एचोऽग्रं ह्रस्वाद्ग्रादुद्धते पूर्वस्यार्धम्यादुत्तरस्तेदुतो, ८/२/१०७.
 ओमभ्यादाने, ८/२/१०८
 स्वरितमात्रेणिते स्यासमतिकोप कृत्स्नेय, ८/२/१०९
 क्षियागोः प्रवेयु मित्राकाङ्क्षम्, ८/२/१०४.
 चिदिति चोपमाय प्रत्युपमाने, ८/२/१०९
 अनुदात्त प्रस्तात्ताभिर्पूजितयो, ८/२/१००.
 प्रतिश्रवणे च, ८/२/११०
 कद्रुमण्डलवोऽष्टदन्ति, ४/१/७१
 आतो मन्त्रिन्बन्धनिष्ठवच, ३/२/७४
 तयोर्मन्त्रावचि सहितायाम् ८/२/१०८
 बिभाषा एष्टप्रतिवचने ८/२/१०८
 पूर्वतु भाषायाश्च, ८/२/१०८
 हेमन्ताब्जम् ४/३/२१

अभयनदी ने उपर्युक्त सूत्रों के वैदिक उदाहरण प्रस्तुत किए हैं। अष्टाध्यायी के सूत्रों में निदिष्ट 'छन्दसि' शब्द का पूज्यपाद देवनन्दो ने निराकरण किया है।

जैनेन्द्र व्याकरण का परबर्ती इतिहास—

जैन विद्वान् की कृति होने के कारण जैनेन्द्र व्याकरण में जैन-प्रवृत्ति का होना स्वाभाविक ही है। यही कारण है कि जैनेन्द्र व्याकरण ब्राह्मणवाद के प्रभाव से संशय मुक्त है। उक्त-व्याकरण ग्रन्थ पर लिखी गई टीकाओं से इस व्याकरण की प्रसिद्धि सहज ही अनुमेय है। अभयनन्दी हृत महावृत्ति जैनेन्द्र व्याकरण की एक विस्तृत एवं स्पष्ट टीका है। उक्त टीका में पाणिनीय व्याकरण की मामूरी की रक्षा करने का पूर्ण प्रयत्न किया गया है। जैनेन्द्र महावृत्ति पर काविकावृत्ति का पर्याप्त प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। ऐसा होते हुए भी अभयनन्दी-हृत जैनेन्द्र महावृत्ति में ऐसी सामग्री भी उपलब्ध है, जिसका काविकावृत्ति में स्थान नहीं दिया गया है। उदाहरणस्वरूप सूत्रों के उदाहरणों में जैन तीर्थंकरों, महापुरुषों तथा जैन-ग्रन्थों के नाम उपलब्ध होते हैं। इसके साथ ही साथ काव्यायन के वार्तिक और पतञ्जलि-हृत महाभाष्य की दृष्टियों में सिद्ध किए गए गए रूपों को पूज्यपाद देवनन्दी ने सूत्रों में अपना लिया है। इसलिए भी यह व्याकरण ग्रन्थ जैन संप्रदाय में विशेष लोकप्रिय रहा होगा। डॉ० बासुदेवचारण अग्रवाल के अनुसार 'इसमें सन्देह नहीं कि आचार्य पूज्यपाद पाणिनीय व्याकरण, काव्यायन के वार्तिक और पतञ्जलि के भाष्य के पूर्ण अर्थज, एवं जैन धर्म और दर्शन पर भी उनका असामान्य अधिकार था। वे गुप्त युग के प्रतिभाशाली महान् साहित्यकार थे जिनका तत्कालीन प्रभाव कोकण के नरेशों पर था, किन्तु कालान्तर में जो सारे देश की विभूति बन गए।' अनेक विद्वानों ने किसी आचार्य की व्याकरण-शास्त्र में निपुणता को बल्लि के लिए पूज्यपाद देवनन्दी को उपमान रूप में ग्रहण किया है। अवलम्बेनाल शम के उत्तर में स्थित चन्द्रगिरि पर्वत के शङ्ख सवत् १०३७

१. शरदाश, बासुदेवचारण, पृ० ५० नृ, भूमिका, पृ० १२.

के शिलालेख (संख्या ४७) तथा शब्द सवत् १०६८ के शिलालेख (संख्या ५०) के अनुसार व्याकरण-विषयक ज्ञान में मेघचन्द्र की पुण्यपाद देवनन्दी से उपमा देते हुए पुण्यपाद देवनन्दी को सभी ब्रह्माकरणी में शिरोमणि कहा गया है।^१ अथर्ववेत्तोल ग्राम के ही शक संवत् १०२२ के शिलालेख (संख्या ५५) के अनुसार जिनचन्द्र के जैनैन्द्र व्याकरण विषयक ज्ञान की स्वयं पुण्यपाद देवनन्दी के ज्ञान का ही समरूप बतलाया है।^२ श्रुतकीर्ति (१२ वीं शताब्दी ई०) ने पञ्चवस्तु प्रक्रिया में जैनैन्द्र-व्याकरण पर लिखे गए न्यास, भाष्य, वृत्ति, टीका आदि की ओर निर्देश किया है।^३ मुखबोश के रचयिता नोपदेव (१३ वीं शताब्दी ई०) ने पुण्यपाद देवनन्दी को पाणिनि प्रभृति महान् ब्रह्माकरणी की कोटि में रखा है।^४ मुखबोश की पारिभाषिक (एकाक्षरी) सज्ञाओं पर जैनैन्द्र व्याकरण की पारिभाषिक संज्ञाओं का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। उपरिनिर्दिष्ट प्रभावों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि १३ वीं शताब्दी ई० तक जैनैन्द्र व्याकरण का पठन-पाठन प्रचलित रहा। परन्तु १३ वीं शताब्दी ई० के उपरान्त उक्त व्याकरण के पठन-पाठन के विद्योप प्रमाण नहीं मिलते।^५ इसके निम्नलिखित कारण हैं—

- १ (लौकिक संस्कृत भाषा के प्रसंग में) जैनैन्द्र-व्याकरण का मूल आधार अष्टाध्यायी है। जैनैन्द्र व्याकरण में वैदिक और स्वर प्रक्रिया सम्बन्धी नियमों का प्रतिपादन नहीं किया गया है, जबकि अष्टाध्यायी वैदिक और लौकिक संस्कृत दोनों भाषाओं के लिए उपयोगी व्याकरण ग्रन्थ है। सम्भवतः इसी कारण से विद्वानों को अष्टाध्यायी के अतिरिक्त अन्य व्याकरण ग्रन्थ को पढ़ने की आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई।
२. संस्कृत विद्वानों में विमुक्ति व्याकरण के लिए आवर की भावना थी तथा अष्टाध्यायी को सम्पूर्ण भारत में पठन-पाठन की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण स्थान प्रदान किया गया तथा जैनैन्द्र व्याकरण जैन सम्प्रदाय तक ही सीमित रह गया।
३. पुण्यपाद देवनन्दी ने जैनैन्द्र व्याकरण के सूत्रों में सक्षिप्तता लाने की दृष्टि से एकाक्षरी सज्ञाओं का प्रयोग किया। परिणामस्वरूप सूत्रों में संक्षिप्तता का समावेश तो हुआ किन्तु मूल विलुप्त बन गए। साधारण पाठकों को सज्ञाओं की दृष्टि से अष्टाध्यायी की तुलना में जैनैन्द्र व्याकरण अवैज्ञानिक विलुप्त प्रतीत हुआ।
४. शाकटायन व्याकरण के प्रकाश में बाने के उपरान्त तो जैनैन्द्र व्याकरण का महत्त्व और भी कम हो गया। धार्मिक भावना से अभिभूत होकर श्वेताम्बर सम्प्रदाय के अनुयायियों ने शाकटायन व्याकरण को ही अध्ययन-अध्यापन की दृष्टि से महत्त्व दिया।
५. रामचन्द्र, भट्टोजी दीक्षित प्रभृति विद्वानों द्वारा प्रक्रिया ग्रन्थों की रचना के उपरान्त शिशा संस्थानों में प्रक्रिया विधि से ही पठन-पाठन होने लगा। अतएव शिशा संस्थानों में जैनैन्द्र व्याकरण को उपादेयता का महत्त्व नहीं दिया गया।

आधुनिक काल में जैनैन्द्र व्याकरण का अध्ययन केवल दक्षिणी भारत के दिगम्बर जैन सम्प्रदाय तक ही सीमित है।^६ भारतीय ज्ञानपीठ से प्रकाशित जैनैन्द्र महावृत्ति ही उक्त व्याकरण का उत्तम संस्करण है।

१. सर्व्व-व्याकरणे विविधवर्णाय की पुण्यपादस्वरव वैविधोत्तममेवमन्त्रमुनिरो शशिचन्द्रव्याकरणः ॥ जैन शिलालेखसङ्ग्रह, ४० भा०, संख्या ०—हीराक्षस जैन, काशी, १९२८ पृ० ५२, ७३.
२. जैनैन्द्र पुण्य (पादः).....। गह्वी, पृ० ११६.
३. मुखबोश-मन्त्रमुनि प्रक्रिया-मासोचरलक्षितिविधौ मुखबोशिकाष्टसप्तपुष्ट पात्रोऽथ कथ्यतमन्त्रः। टीकाभाषाभिह्वारवस्तुष्विति जैनैन्द्रसम्मान्य प्रकाश मुखबोशवस्तुकिद सोपानमारोहतात् ॥ प्र० श्री, नागुराम, ई० सा० ४०, पृ० ११६ वरुमुमु.
४. इन्द्रचन्द्रः काशकृतपारिभाषिकी शाकटायनः। पारिभाषिकर जैनैन्द्रा जयलक्ष्म्याविशालिकाः ॥ बोपदेव, कविकल्पद्रुम, पृ० १.
५. वेत्ताकर, एत० के०, सि० ६० भा०, पृ० ३६.
६. वेत्ताकर, एत० के०, सि० ४ भा०, पृ० ३६.

आयुर्वेद के विषय में जैन दृष्टिकोण और जनाचार्यों का योगदान

—आचार्य राजकुमार जैन

आयुर्वेद एक शाश्वत जीवन विज्ञान है। जीवन के प्रत्येक क्षण की प्रत्येक स्थिति आयुर्वेदीय मिश्रान्तों में सन्निहित है। आयुर्वेद मानव जीवन से पक्की कोई भिन्न वस्तु या विषय नहीं है। अपितु दोनों में अत्यधिक निकटता और कहीं-कहीं तो तादात्म्य भाव है। सामान्यतः मनुष्य के जीवन की आद्यन्त प्रतिक्षण चलने वाली श्रृंखला ही आयु है, वह आद्य जीवन है, उस आयु (जीवन) का वेद (ज्ञान) ही आयुर्वेद है, अतः आयुर्वेद एक सम्पूर्ण जीवन विज्ञान है। यह आयुर्वेद अनादि काल से इन भूमंडल पर प्रवर्तमान है। जब से सृष्टि का आरम्भ और मानव जाति का विकास इस भूमंडल पर हुआ है तब ही से उसके जीवन में अनुरक्षण और स्वास्थ्य-रक्षा हेतु नियमों का उपदेश एवं रोगोपचार हेतु विविध उपायों का निर्देश करने के लिये यह आयुर्वेद शास्त्र सतत प्रवर्तित रहा है। इनकी नवीन उत्पत्ति नहीं होती है, अपितु अभिव्यक्ति होती है, अतः यह अनादि है। इनका विनाश नहीं होना है, अपितु कुछ काल के लिए तिरोभाव होता है, अतः यह अनन्त है। अनाद्यन्त होने से यह शाश्वत है।

आयुर्वेद में प्रतिपादित मिश्रान्त इतने सामान्य, व्यापक, जनजीवनोपयोगी एवं सर्वसाधारण के लिए हितकारी हैं कि सरलता पूर्वक उन्हें अमन में मारकर यथाशीघ्र आरोग्य लाभ किया जा सकता है। आयुर्वेद शास्त्र केवल शारीरिक स्वास्थ्य के लिए ही उपयोगी नहीं है अपितु मानसिक एवं बौद्धिक स्वास्थ्य के लिए भी हितदायक है। इसमें प्रतिपादित मिश्रान्त चिकित्सा के अतिरिक्त ऐसे नियमों का प्रतिपादन करते हैं जो मनुष्य के आध्यात्मिक आचरण, मानसिक प्रवृत्ति और बौद्धिक जगत के क्रियाकलापों को भी पर्याप्त रूप से प्रभावित करते हैं। अतः यह केवल चिकित्सा शास्त्र ही नहीं है, अपितु शरीर, विज्ञान, मानव विज्ञान, मनोविज्ञान, तत्त्व विज्ञान, दर्शन शास्त्र एवं धर्मशास्त्र का एक ऐसा अद्भुत समन्वित रूप है जो सम्पूर्ण जीवन के अन्वयान् पक्षों को व्याप्त कर लेता है। अतः निःसंदेह यह एक संपूर्ण जीवन विज्ञान है।

वर्तमान में उपलब्ध वैदिक आयुर्वेद साहित्य के अनुसार भारतीय संस्कृति के आद्य स्रोत वेद और उपनिषद के बीच ही आयुर्वेद में प्रसार को प्राप्त हुए हैं। यही कारण है कि आयुर्वेद शास्त्र केवल भौतिक तत्त्वों तक ही सीमित नहीं है, अपितु आध्यात्मिक तत्त्वों के विम्लेषण में भी अपनी मौलिक विम्लेषता रखता है। इसके अतिरिक्त समकालीन होने के कारण दर्शन शास्त्र एवं धर्म शास्त्र में आयुर्वेद के आध्यात्म सबद्धी कतिपय मिश्रान्तों को पर्याप्त रूप में प्रभावित किया है। यही कारण है कि आयुर्वेद का अध्ययन पक्ष भी उतना ही सबल एवं परिपुष्ट है जितना उसका भौतिक तत्त्व विम्लेषण मगधी पक्ष है। इसी का परिणाम है कि भारतीय संस्कृति के विकास में जहाँ धर्म-दर्शन-नीति शास्त्र-आचार शास्त्र-व्याकरण-साहित्य-संगीत-कला आदि का महत्वपूर्ण योगदान रहा है वहाँ आयुर्वेद शास्त्र ने भी अपनी जीवन पद्धति तथा शरीर, मन और बुद्धि को आरोग्य प्रदान करने वाले विशिष्ट मिश्रान्तों के द्वारा उसके स्वल्प को स्वल्प और सुन्दर रखने के लिए अपनी विचारधारा से सतत आपाधित किया है।

इस सदर्भ में यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि चाहे ऋग्वेद प्राप्त करना हो या निष्प्रेष्य, दोनों की प्राप्ति के लिए मानव शरीर की स्वस्थता नितांत अपेक्षित है। स्वस्थ शरीर ही समस्त भोगोपभोग अथवा मन शान्तिकारक या आत्म-अभ्युत्थानिकारक द्रव्यपूजा, गुरुप्राप्ति, स्वाध्याय, सधर्म, तप, त्याग, दान आदि धार्मिक क्रियाएँ करने में समर्थ है। विकारग्रस्त अथवा अस्वस्थ शरीर न तो भौतिक विषयों का उपभोग कर सकता है और न ही धर्म का साधन। इसीलिए चतुर्विध पुण्यार्थ का मूल आरोग्य को प्रदान करने और विकारग्रस्त शरीर की चिकित्सात्मिनिवृत्ति करने में एक मात्र आयुर्वेद ही समर्थ है। यही कारण है कि आयुर्वेद को ही भारतीय संस्कृति का अभिन्न अंग माना गया है। भारतीय संस्कृति में जो स्थान धर्म-दर्शन आदि का है वही स्थान आयुर्वेद का भी है। आयुर्वेद शास्त्र की यह एक

भौतिक विशेषता है कि इसमें मनुष्य की शारीरिक स्थिति के साथ-साथ उसकी मानसिक एवं आध्यात्मिक स्थिति के विषय में भी पर्याप्त गम्भीर विचार किया गया है। शरीर के साथ-साथ प्राण तत्व का विवेचन, आत्मा और मन के विषय में स्वतन्त्र दृष्टिकोण तथा शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक विकास क्रम का यथोचित वर्णन आयुर्वेद की वैज्ञानिकता एवं प्रामाणिकता के सबल प्रमाण हैं। उसकी वैद्यक विद्या अपनी पृथक् पद्धति एवं चिकित्सा सम्बन्धी व्यापकता के कारण विभिन्न महत्वपूर्ण है। पोषण सम्बन्धी तत्त्वों एवं रासायनिक पदार्थों का उसने विशिष्ट रूप से विमर्शनीकरण किया गया है जो पूर्णतः मात्सा और गुण पर आधारित है। विभिन्न विधिपूर्वक निर्मित रस-रसायन-पिण्ड-भस्म-वटी-लेप-मृत्पाक-तैलधाक-अस्त्रेह भोदक आदि कल्पनाएँ और समस्त कर्तव्यधर्मों के प्रयोग में इस विज्ञान को निष्पत्ति ही भौतिक स्वरूप प्रदान किया है। अपनी सरपता और रोगमुक्त करने की समता के कारण आयुर्वेद की अनेक प्रकृतियों ने धार्मिक जन जीवन में इतनी आसानी से प्रवेश पा लिया है कि आज भी गांव में किसी के व्याघ्रित या रोग पीडित हो जाने पर विभिन्न काडो, (क्वाथ), लेपो आदि के द्वारा धार्मिक जन उपचार करते देखे जाते हैं। इसका मूल कारण यही है कि आयुर्वेद मानव जीवन के अत्यधिक सन्निकट है।

आयुर्वेद द्वारा प्रतिपादित रोग निदान और चिकित्सा सम्बन्धी सिद्धान्तों में रोगी के अन्तरिम प्राण बल के अवलोकन पर ही बल दिया गया है। रोग के मूल कारण को मिथ्या आहार-विहार जनि बनता कर जिस प्रकार मयम द्वारा आहारगन पथ के नियम बनाए गए हैं वे अत्यन्त उकुष्ट एवं व्यावहारिक हैं। जो लोग एलोपैथी, होम्योपैथी, प्राकृतिक चिकित्सा आदि में विश्वास रखते हैं वे भी आज आहार के महत्व को समझने लगे हैं और रोग निवारण के लिए रोगी के चिकित्सा क्रम में सयम द्वारा विनिमित आहारगन पथ क्रम को महत्व देने लगे हैं।

आयुर्वेद शास्त्र को जिस प्रकार वैदिक विचारधारा और वैदिक तत्त्वों में प्रभावित किया है उसी प्रकार जैनधर्म और जैन विचारधारा ने भी उसे पर्याप्त रूप से प्रभावित कर अपने अनेक सिद्धान्तों से अनुप्राणित किया है। यही कारण है कि जैन वाङ्मय में भी आयुर्वेद शास्त्र का स्वतन्त्र स्थान है। अन्य विषयों या अन्य शास्त्रों की भांति वैद्यक शास्त्र की प्रामाणिकता भी जैन वाङ्मय में प्रतिपादित है। जैनगम में आयुर्वेद की भी आगम के अंग रूप में स्वीकार किया गया है। जैनगम में केवल उसी शास्त्र या विषय की प्रामाणिकता प्रतिपादित है जो सर्वज्ञ द्वारा कथित हो। सर्वज्ञ कथन के अनिरिक्त अन्य किसी भी विषय को कोई भी स्थापन या महत्व नहीं है। सर्वज्ञ तीर्थंकर के मुख से जा विष्य ध्वनि बिहरती है उसे श्रुतज्ञान के धारक गणधर अविकल रूप में ग्रहण करने हैं। गणधर द्वारा श्रुतित वह दिव्य ध्वनि (जो ज्ञान रूप होती है) उनके द्वारा आचाराग अथि बारह भेदों में विभक्त की गई है। गणधर द्वारा निरूपित बारह भेदों को द्वादशाग की संज्ञा दी गई है। इन द्वादशागों में प्रथम आचाराग है और बारहवा 'दृष्टिवाद' नाम का अग है। उस बारहवे दृष्टिवादग के पांच भेद हैं—परिकर्म, मूत्र, प्रथमानुयोग पूर्वगत और जूलिका। इनमें जो 'पूर्व' या 'पूर्वगत' नामक भेद है उसके चोदह भेद हैं। उन चोदह भेदों में एक 'प्राणावाय' या 'प्राणावाद' नामक भेद है। इसी प्राणावाय नामक अग में अष्टाग आयुर्वेद का कथन अत्यन्त विस्तारपूर्वक किया गया है। जैन मतानुसार आयुर्वेद या वैद्यक शास्त्र का मूल द्वादशाग के अन्तर्गत यही 'प्राणावाय' नामक भेद है। इसी के अनुसार अथवा इसी के आधार पर जैनाचार्यों ने लोकापयोगी वैद्यक शास्त्र की रचना की या आयुर्वेद प्रधान ग्रंथों का निर्माण किया। जैनाचार्यों ने 'प्राणावाय' की विवेचना इस प्रकार की है—“कायचिकित्साष्टाग आयुर्वेद भूतकर्मवागुलिप्रक्रम प्राणायानविभागीय यत्र विस्तरणं वणितस्त-प्राणावायम्।”

अर्थात् जिन शास्त्र में काय, नदगत दोष और उनकी चिकित्सा आदि अष्टाग आयुर्वेद, पृथ्वी आदि पंचमाहभूतों के कर्म, विविध जीवजन्तुओं के विष का प्रभाव और उसकी चिकित्सा तथा प्राण-अपान वायु का विभाग विस्तरापूर्वक वर्णित हो वह 'प्राणावाय' होता है।

द्वादशाग के अन्तर्गत निरूपित प्राणावाय पूर्व नामक अग मूलतः अर्धमासगी भाषा में लिपिबद्ध है। इस प्राणावाय पूर्व के आधार पर ही अत्याय जैनाचार्यों ने विभिन्न वैद्यक ग्रंथों का प्रणयन किया है। यही उपादित्याचार्यों ने भी प्राणावाय पूर्व के आधार पर 'कल्याणकारक' नामक वैद्यक ग्रंथ की रचना की है। इसका उल्लेख आचार्य श्री ने स्थापन-स्थान पर किया है। ग्रंथ के अन्त में वे लिखते हैं—

सर्वाधिकमागधीयसिद्ध माषापरिणोषोऽवलम्ब
प्राणावायमहागमादवितथ सगृह्य संक्षेपतः।

उपादित्यगुण्युक्तुं गुणौन्द्भासि मीश्वारस्य
शास्त्रं संस्कृतभाषया रचितवानित्येव भेदस्तयोः॥

—व्याख्यानकारक, अ० २५, श्लो० ५४

अर्थात् सम्पूर्ण अर्थ को प्रतिपादित करने वाली सर्वार्थसाधनी भाषा में जो प्राणावाय नामक महामय (महाशास्त्र) है उससे यथावत् सजेप रूप से समग्र कर उच्चारित्य गुण में उत्तम गुणों से युक्त सुख के स्थान भूत इस शास्त्र की रचना संस्कृत भाषा में की। इन दोनों (प्राणावाय अंग और कल्याणकारक) में यही अन्तर है। वायु प्राणावाय अंग अर्थसाधनी भाषा में निबद्ध है और कल्याणकारक संस्कृत भाषा में रचित है। दोनों में बस यही अन्तर है।

जैन मतानुसार आयुर्वेद रूप सम्पूर्ण प्राणावाय के आद्य प्रवर्तक प्रथम तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव हैं। इसके विपरीत वैदिक मतानुसार आयुर्वेद शास्त्र के आद्य प्रवर्तक या आरुपदेष्टा ब्रह्मा हैं जिन्होंने सृष्टि की रचना से पूर्व ही उसी प्रकार आयुर्वेद शास्त्र की अभिव्यक्ति की जिस प्रकार बालक के जन्म से पूर्व ही माता के स्तनों में स्तन्य (दूध) का आविर्भाव हो जाता है। किन्तु जैन मतानुसार यह सृष्टि अनादि और अनन्त है। अतः इसकी रचना का प्रश्न ही नहीं उठता। प्रथम और द्वितीय काल में यहाँ भोग भूमि की उत्कृष्ट वसा की जितने सभी मनुष्यों में पारस्परिक लोहाहंभाब था। ईर्ष्या और द्वेष भाव से पूर्णतः रहित वे एक दूसरे को अत्यन्त स्नेह की दृष्टि से देखते थे। उनकी सभी अभिलाषाएँ कल्पवृक्षों से पूर्ण होती थीं, वे कल्पवृक्ष सभी प्रकार के मनोवाञ्छित सुख के प्रदाता थे। अभिलषित सुख का उपभोग करने वाले भोग भूमि में उत्पन्न वे पुण्यात्मा मनुष्य यावज्जीवन उत्कृष्ट से उत्कृष्ट सुखोपभोग कर अपने आयुर्कर्म के क्षय के अनन्तर ही स्वर्ग को प्राप्त होते थे। इस प्रकार भोग भूमि में मनुष्यों की किसी भी प्रकार का कोई दुःख नहीं था और न ही वे किसी व्याधि से पीड़ित होते थे।

भोग भूमि के पश्चात् इस क्षेत्र में कर्मभूमि का प्रारम्भ हुआ। फिर भी उत्पाद शय्या में उत्पन्न होने वाले देवगण, चरम व उत्तम शरीर को प्राप्त करने वाले पुण्यात्मा अपने पुण्य प्रभाव से विष-शस्त्रादि के द्वारा होने वाले अपघात से सुरक्षित दीर्घायु शरीर को ही प्राप्त करते थे। किन्तु उस समय शरीर की कालक्रम में ऐसे मनुष्य भी उत्पन्न होने लगे जो विष-शस्त्रादि द्वारा घात होने योग्य शरीर को धारण करने वाले होते थे। उन्हें वात-पित्त-कफ के उद्रेक में महाभय उत्पन्न होने लगा। ऐसी स्थिति में भरत चक्रवर्ती आदि भव्य जन भगवान् ऋषभदेव के उस समयसरण में पहुँचे जा अशोकवृक्ष, वृक्षपुष्पवृक्ष, दिग्भ्रमजिन, छत्र, चामर, रत्नजडित सिंहासन, भामण्डल और देव वस्तुभिः अष्ट महाप्रातिहार्य तथा बारह प्रकार की मन्त्राओं से वेष्टित था। वहाँ पशुचक्र उन्हीं प्रभु से निम्न प्रकार निवेदन किया।

देव । त्वमेव शरणं शरणयागतानमस्माकमाकुलधियामिह कर्मभूमौ ।

मौतातितापहृदिमृष्टिनिपीडितानां कालकल्माकदशनानसत्पराणाञ्च ॥

नानाविधमयमवादितदुःखितानामाहारभ्रैषजनिरुक्तिमजानता न ।

तन्वासाध्यरक्षणविधानमिहातुराणां का वा किमा कथयतामत्र लोकनाथ ॥ —कल्याणकारक, अ० १/६-७

अर्थात् हे देव । इस कर्मभूमि में अत्यधिक ठंड, गर्मी और वर्षा से पीड़ित इन कालक्रम से मिथ्या आहार-विहार के सेवन से तत्पर व्याकुल बुद्धिवाले शरणागत हम लोगों के लिए आप ही शरण है। हे तीन लोक के स्वामिन् । अनेक प्रकार की व्याधियों के भय से अत्यन्त दुःखी तथा आहार औषधि के क्रम को नहीं जानने वाले हम व्याधितः (पीड़ितों) के लिए स्वास्थ्य रक्षा के उपाय और रोगों का नाश करने वाली किमा (चिकित्सा) बतलाने की कृपा करे।

इस प्रकार भगवान् से निवेदन करने के पश्चात् ऋषभसेन आदि प्रमुख गणधर और भग्न चक्रवर्ती आदि प्रधान पुरुष अपने-अपने स्थान पर सीने होकर ३ बसित हो गए। तब उस महान् सभा रूप समयसरण में भगवान् की उत्कृष्ट देवी (साक्षात् पट्टरानी) रूप सरम बादेवी दिव्य ध्वनि से युक्त प्रसरित हुई। उस दिव्य ध्वनि रूप सरस्वती ने सर्वप्रथम पुरुष लक्षण, रोग लक्षण, औषधियाँ एवं संपूर्ण काल रूप सकल वस्तु-वस्तुपुट्य का सजेप वर्णन किया जो सर्वज्ञत्व का सूचक है।

इस प्रकार आयुर्वेद शास्त्र का आविर्भाव आद्यतीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव के मुखारविन्द से निःसृत दिव्य ध्वनि के द्वारा हुआ। इससे स्पष्ट है कि आयुर्वेद शास्त्र के आरुपदेष्टा भगवान् ऋषभदेव हैं। उनसे उपदिष्ट आयुर्वेद की परम्परा किस प्रकार से प्रसार को प्राप्त हुई, इसका विवेचन भी उच्चारित्याचार्य ने अपने ग्रन्थ कल्याणकारक में निम्न प्रकार से किया है—

दिग्भ्रमजिनप्रकटित परमार्थज्ञान साक्षात्तया गणधरोऽभिज्ञयो समस्तम् ।

पश्चात् गणाधिपनिरुपितवाक्पचमश्टाईनिर्मलधियो मुनरोऽभिज्ञम् ॥

एवं जितान्तरनिश्चयनसिद्धार्थादायातमायतमनाकुलमर्थगाढम् ।

स्वाभ्युपगम सकलमेव सनातन तन्मासाध्यं न श्रुतकेवलमिदम् ॥ —कल्याणकारक, अ० १/६-१०

अर्थात् इस प्रकार भगवान् की दिव्य ध्वनि द्वारा प्रकट हुआ परमार्थ रूप से उत्पन्न सम्पूर्ण आयुर्वेद शास्त्र की गणधर परमेश्वरी ने साक्षात् रूप से ज्ञान लिया। तत्पश्चात् गणधर प्रमुख द्वारा निरूपित उन वस्तु स्वस्वरूप को मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अर्थज्ञान और मन पर्यय ज्ञान को धारण करने वाले निर्मल बुद्धिवाले मुनियों ने ज्ञान। इस प्रकार यह आयुर्वेद शास्त्र अन्य तीर्थंकर द्वारा भी प्रतिपादित होने से

यह बीच शास्त्र लोकोपकार के लिए प्रतिपादित किया गया है । इसका प्रयोजन द्विषि है—

1—स्वस्थ पुरुषों के स्वास्थ्य की रक्षा करना, और 2—रोगी मनुष्यों के रोग का प्रशमन करना । श्री उषादिप्याचार्य ने बीच शास्त्र के ये ही दो प्रयोजन बतलाए हैं । यथा—

लोकोपकरणार्थमिदं हि शास्त्रं
शास्त्रप्रयोजनमपि द्विषि यथावत् ।
स्वास्थ्यस्य रक्षणमपामयमोक्षण च
समेततः सकलमेव निरूप्यतेऽयम् ॥

—कल्याणकारक, अ० १/२४

इस शास्त्र में प्रयोजन जितने देव के अनुसार दो प्रकार का स्वास्थ्य बतलाया गया है—पारमार्थिक स्वास्थ्य और व्यवहार स्वास्थ्य । इन दोनों में पारमार्थिक स्वास्थ्य मुख्य है । परमार्थ स्वास्थ्य का निम्न लक्षण बतलाया गया है—

असंयतकर्मसंयत महाद्भुत यदेतदात्यन्तिकद्वितीयम् ।

अतीन्द्रिय प्राथितमर्थवेदिभि तदेतदुक्त परमार्थनामकम् ॥ —कल्याणकारक, अ० २/३

अर्थात् आत्मा के सम्पूर्ण कर्मों का क्षय होने से उत्पन्न, अनन्त अद्भुत, आत्यन्तिक एवं अद्वितीय विद्वानों द्वारा अपेक्षित जो अतीन्द्रिय मोक्षसुख है उसे ही पारमार्थिक सुख कहते हैं ।

व्यवहार स्वास्थ्य का लक्षण निम्न प्रकार बतलाया गया है—

समाभिधान् स्वमदोषविभ्रमो ममक्रियात्वेन्द्रियसुष्रुतस्तदा ।

मम प्रसादश्च नरस्य सर्वदा तदेवमुक्त व्यवहारार्थं चतु ॥ —कल्याणकारक, अ० २/४

अर्थात् मनुष्य के शरीर में सम अग्नि (अभिकूल जठराग्नि) होना, धातुओं का सम होना, वात-पित्त-कफ तीनों दोषों का विषम (विहृत) नहीं होना, मलो (स्वाद, मूत्र-पुरीष) की विसर्जन क्रिया यथोचित रूप से होना, आत्मा, इन्द्रिय और मन की प्रसन्नता सबैक रहना यह व्यवहारिक स्वास्थ्य का लक्षण है ।

इस प्रकार द्विषि स्वास्थ्य का लक्षण कहने का आशय यह है कि पहले मनुष्य सम्यक् आहार-विहार द्वारा व्यवहारिक स्वास्थ्य याने शारीरिक स्वास्थ्य का लाभ और उसका अनुरक्षण करे । तत्पश्चात् स्वस्थ शरीर द्वारा अनेक कर्म क्षयकारक तत्परचरण आदि क्रियाओं से सम्पूर्ण कर्मों का क्षय करके अजय, अविनाशी सुख रूप पारमार्थिक स्वास्थ्य का लाभ लेवे । इसे ही अन्य शास्त्रों में आध्यात्मिक सुख भी कहा गया है । मनुष्य जब उस परम सुख को प्राप्त कर लेता है तो उसके लिए और कुछ प्राप्त करना बेध नहीं रह जाता । उसे चरम लक्ष्य भी प्राप्ति हो जाती है और उसका जीवन सफल एवं मार्गक हो जाता है । यही इस आयुर्वेद शास्त्र का मूल प्रयोजन है और इसी प्रयोजन के लिए यह प्रवर्तित है ।

इससे स्पष्ट है कि जैन धर्म में लोकोपकार और आत्म-कल्याण को सर्वोपरि स्थान दिया गया है । स्मृति परोपकार के कारण मनुष्य एक ओर तो दूसरों का हित करता ही है, दूसरी ओर पुण्य संघम के कारण अपना भी हित करता है । आयुर्वेद शास्त्र चिकित्सा परोपकारी शास्त्र है, अतः जैन धर्म के अन्तर्गत यह उपादेय है । यही कारण है कि धर्म-द्वन्द्व आचार-नीति-व्योतिष आदि अन्याय विद्याओं की भाँति वैदिक विद्या भी जैन धर्म के अन्तर्गत प्रतिपादित है । सर्वज्ञ वीतराग जितने देव द्वारा जिन प्रकार अन्य विद्याओं का कथन किया गया है उसी प्रकार आयुर्वेद विद्या का कथन भी सागोपाग रूप में विस्तार पूर्वक किया गया है । अपने लोकोपकारी स्वरूप के कारण आयुर्वेद शास्त्र की व्यापकता इतनी अधिक रही है कि वह आश्वतथ रूप से विद्यमान है । सर्वज्ञ वीतराग की वाणी द्वारा मुखरित होने के कारण अनेक प्रभावी जैनाचार्यों ने इसे अपनाया और महान् रूप से उसके शुद्धतम तत्त्वों का अध्ययन किया । जैनधर्म के ऐसे अनेक आचार्यों की एक सम्प्री परम्परा प्राप्त होती है जिन्होंने अपने प्रखर पाण्डित्य के अधीन आयुर्वेद शास्त्र को भी समाविष्ट किया । इसका एक प्रमाण तो यही है कि आचार्यों ने सर्वज्ञ वाणी का मन्थन कर आयुर्वेदागत को निकाला, उसे उन्होंने अपनी महिमामयी लेखनी द्वारा लिपिबद्ध कर जगत् हितार्थ प्रसारित किया । उन आचार्यों द्वारा लिखित आयुर्वेद विषयक ऐसी अनेक कृतियों का उल्लेख अन्याय ग्रंथों में मिलता है । इससे इस तथ्य की तो पुष्टि होती है कि जैन धर्म में अन्य विद्याओं की भाँति आयुर्वेद का भी महत्त्वपूर्ण स्थान है ।

यहाँ इस तथ्य को ध्यान में रखना आवश्यक है कि धर्म और दर्शन शास्त्र में जिस प्रकार जैन संस्कृति के स्वरूप को अलुण्ण बनाया है, आचार शास्त्र और नीति शास्त्र में जिस प्रकार जैन संस्कृति की उपयोगिता को उद्भाषित किया है उसी प्रकार आयुर्वेद शास्त्र ने भी स्वास्थ्य प्रतिपादक सिद्धांतों एवं संयम पूर्वक आहार चर्चा आदि के द्वारा जैन धर्म और संस्कृति को व्यापक तथा लोकोपयोगी बनाने में अपना अपूर्व योगदान किया है । मद्भुत का आचरण तथा आहारगत संयम का परिपालन मनुष्य को आत्म कल्याण के साधन

पर आरुढ़ करता है। जैन धर्म में भी आत्म कल्याण हेतु प्रवृत्ति का निर्देश दिया गया है। अतः लक्ष्य साधन में समानता की स्थिति एक महत्वपूर्ण तथ्य है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि जैन संस्कृति के लोकोपकारी स्वल्प निर्माण में अन्य विद्याओं और कलाओं का जो योगदान रहा है वही योगदान आयुर्वेद शास्त्र का भी समझना चाहिए। आयुर्वेद शास्त्र में कुछ विशेषताएँ तो ऐसी हैं जो अन्य शास्त्रों में विकसित भी नहीं हैं। मनुष्य के दैनिक जीवन में आचरित अनेक बातें ऐसी हैं जिसके नियम और उपयोगी सिद्धांत आयुर्वेद शास्त्र में वर्णित हैं। गर्भधारण से लेकर मरणपर्यन्त की विभिन्न स्थितियों का उल्लेख एवं वर्णन आयुर्वेद शास्त्र में मिलता है। इसीलिए इसे जीवन विज्ञान कहा जाता है। मानव जीवन के साथ निकटता एवं तादात्म्य भाव इस शास्त्र की मौलिक विशेषता है। जैनधर्म के परिप्रेष्य में यह उपयोगी एवं महत्वपूर्ण है। आयुर्वेद की परिधि में आने वाली ऐसी अनेक बातें हैं जो जैनधर्म की दृष्टि से उपयोगी हैं। इनो प्रकार जैन धर्म की अनेक ऐसी बातें हैं जो आयुर्वेद की दृष्टि से भी उतनी ही महत्वपूर्ण हैं जितनी धार्मिक दृष्टि से हैं।

इस संदर्भ में “उपवास” को ही लिया जाय। आत्म कल्याण की दृष्टि से जैन धर्म में इस प्रक्रिया को अति महत्वपूर्ण माना गया है। क्योंकि उपवास के द्वारा जहाँ अहारगत सयम का पालन होता है तहाँ अन्तःकरण में विकार भावों का विनाश होकर शुद्धता आती है, जिसका प्रभाव मानसिक भावों एवं परिणामों पर पड़ता है। उद्धर आयुर्वेद शास्त्र में भी उपवास की अतिशय महत्ता स्वीकार की गई है। इसका कारण यह है कि उपवास के द्वारा जल्ला की लम्पटता, रक्तों की लोम्पटा तथा अति भक्षण आदि अह्निकारी प्रवृत्तियों पर अंकुश लगता है और उद्धर बुद्धि के साथ-साथ उद्धरगत क्रियाओं को विश्राम मिलता है, जिससे वे अपनी प्राकृत स्थिति बनाए रखती हैं। आयुर्वेद शास्त्र में अनेक रोगों का मूल उद्धर विकार माना गया है जो माहारा की अनियमितता और आहार सम्बन्धी नियमों के उल्लंघन से होता है। उपवास के द्वारा दूषित, मग्नित, विकृत, अह्नित, परम्पर विकृष्ट तथा अशुद्ध आहार से तो शरीर की रक्षा होती ही है, उद्धर में संचित दोषों और विकारों का शमन भी होता है। उपवास के द्वारा शारीरिक आरोग्य सम्पादन के साथ-साथ आत्मा को बल और अन्तःकरण को पवित्रता प्राप्त होती है।

उपवास को आयुर्वेद में “लघन” कहा जाता है। अनेक रोगों के शमनायक लघन की उपयोगिता सुविदित है। ज्वर में सर्व-प्रथम लघन का निर्देश दिया गया है। अजीर्ण, अतिमार, आमनिमार, आमवात तथा श्लेष्माजनित विभिन्न विकारों में लघन का स्पष्ट निर्देश दिया गया है। विभिन्न रोगों में लघन का निर्देश यद्यपि स्पष्टतः विकारोपशमन के लिये किया गया है और उपवास के साथ उसका कोई तादात्म्य भाव नहीं है, तथापि दोनों की प्रकृति एक समान होने से दोनों में निकटता तो है ही। इसके अतिरिक्त लघन के द्वारा जब विकाराभिनूति होती है तो उस प्रकृति-स्थान एवं शुद्धिकरण की प्रक्रिया का पर्याप्त प्रभाव मानसिक स्थिति पर पड़ता है और मन में विकारों के प्राबल्य में निश्चित रूप से कमी होती है। उपवास का प्रयोजन भी अन्तःकरण की शुद्धि करना है। लघन के पीछे यद्यपि धार्मिक प्रवृत्ति या आध्यात्मिक भाव नहीं होता, तथापि विवेक एवं नियमानुसार उसका भी आचरण किया जाय तो विकारोपशमन के साथ-साथ उपवास का फल भी अजित किया जा सकता है। उपवास के द्वारा तो निश्चय ही आध्यात्मिक पुण्य फल की उपलब्धि के साथ-साथ शारीरिक व मानसिक स्वस्थता प्राप्त होती है। इसके अतिरिक्त एक तथ्य यह भी है कि लघन के द्वारा जो आरोग्य लाभ होता है वह व्यवहारज स्वास्थ्य कहलाता है। यह व्यवहारज स्वास्थ्य पारमात्मिक स्वास्थ्य की लब्धि में सहायक साधन है, अतः आध्यात्मिक निश्चेष्ट की दृष्टि से लघन भी एक उपयोगी एवं महत्वपूर्ण साधन है।

आध्यात्मिक अभ्युन्नति, आत्मकल्याण तथा अन्तःकरण की शुद्धि की दृष्टि से जैन धर्म में इस लघन धर्मों का विशेष महत्त्व है। उन दस लघन धर्मों में ‘त्याग धर्म’ को अन्तःकरण की शुद्धि तथा आत्म कल्याण हेतु विशेष उपयोगी एवं महत्वपूर्ण निम्नित किया गया है। उसमें त्याग धर्म के अन्तर्गत गृहस्थ जनो के लिए चार प्रकार का दान बतलाया है, जिसमें एक औषध दान भी है। जैनधर्म में अन्य दानों की भाँति “औषध दान” की महिमा भी बतलाई गई है। औषध दान के द्वारा दानकर्ता को पुण्य का मन्त्र्यता होता ही है, औषध दान का लाभ लेने वाला व्यक्ति आरोग्य लाभ करता है। औषध का मन्त्र्यवेष्टा चिकित्सा के अन्तर्गत है और चिकित्सा का सर्वोत्तम विवेचन आयुर्वेद शास्त्र में विहित है। यही कारण है कि जैन समाज द्वारा स्थान-स्थान पर जैन धर्मार्थ दातव्य औषधालय खोले गए हैं जो केवल समाज के दान से ही चलते हैं और प्रतिदिन असंख्य आनन्दन उनसे लाभ उठाते हैं। यह परम्परा समाज में कई विनो से चली आ रही है। अतः यह निश्चय रूप से कहा जा सकता है कि जैनधर्म का आयुर्वेद से निकट सम्बन्ध है।

जैन धर्म के अनुसार मनुष्य के शरीर में रोगाद्भव अनुभूतकर्म के उदय से होता है। मनुष्य द्वारा पूर्वजन्म में किए गए पाप कर्म का उदय जब इस जन्म में होता है तो अन्याय कष्टों अथवा रोगोन्नति रूप कष्ट भी उसे होता है। उसका निवारण तब तक संभव नहीं है जब तक उस अनुभूत कर्म का परिपाक होकर उसका क्षय नहीं हो जाता। धर्माचरण से पाप का शमन होता है, अतः पापकर्मजनित रोग का शमन धर्म से ही संभव है। यही भाव जैन धर्म में निम्न प्रकार से प्रतिपादित है —

मर्त्यानां धर्मपरो नरः स्यात्तन्मासु सब क्षमुरैति लोक्ष्यम् ।

पापादयात् प्रभवति रोगा धर्माच्च पापाः प्रतिपक्षभावात् ॥

तद्यत्ति, सर्वे प्रतिपक्षयोगाद्विनाशमाप्नोति किमत्र चिन्तम् । —कल्याणकारक, ७/२६

अर्थात् जो मनुष्य सर्वप्रकार से धर्मपरायण रहता है उसे बीछ ही सभी प्रकार के सुख प्राप्त होते हैं । पाप के उदय से विविध रोग उत्पन्न होते हैं तथा पाप और धर्म में परस्पर प्रतिपक्ष (बिरोधी) भाव होने से धर्म से पाप का नाश होता है, अतः धर्म के प्रभाव से पाप जित रोग का नाश होता है । प्रतिपक्ष की प्रवृत्तता होने से (धर्म के प्रभाव से) यदि रोग मनुह विनाश को प्राप्त होते हैं तो इससे आश्चर्य की क्या बात है ?

धर्म के प्रभाव से पाप रूप राग का जो विनाश होता है उससे धर्म तो वलुन आभ्यन्तर कारण होता है और बाह्य कारण विविध औषधोपचार होता है । बाह्य कारण के रूप में प्रयुक्त औषधोपचार को ही चिकित्सा कहा जाता है, जबकि आभ्यन्तर कारण के रूप में सेवित धर्म को धर्माचरण ही माना जाता है । किन्तु चिकित्सा के अन्तर्गत धर्म का भी उल्लेख होने से उसे सार्वत्रिक चिकित्सा के रूप में स्वीकार किया गया है । रोगोपशमनाय बाह्य और आभ्यन्तर चिकित्सा के रूप में धर्म आदि की कारणता निम्न प्रकार से ज्ञानलाई गई है —

धर्मस्तथाभ्यन्तरकारण स्याद्वोगप्रशान्त्यै सहकारिभूम् ।

बाह्य विधानं प्रतिपक्षनेऽत्र चिकित्सितं सर्वविहोभयात् ॥

—कल्याणकारक, ७/३०

अर्थात् रोगों की शान्ति के लिए धर्म आभ्यन्तर कारण होता है जबकि बाह्य चिकित्सा सहकारी पूरक कारण होता है । अतः सम्पूर्ण चिकित्सा बाह्य और आभ्यन्तर भेद से दो प्रकार की होती है ।

चिकित्सा कर्म के द्वारा लोगों के व्याधिजनित कष्ट का निवारण ही नहीं होता है, अपितु कई बार भीषण दुःमाध्य व्याधि से मुक्त हो जाने के कारण जीवन दान भी प्राप्त होता है । ऐसे अनेक उदाहरण देखे गए हैं जिनसे ज्ञात होता है कि कई व्यक्ति अपनी व्याधि को भीषणता एवं जीर्णता के कारण अपने जीवन से निराश हो गए थे, जिन्हें अपना जीवन बचने की कोई आशा नहीं थी उन्हें सन्तुष्टि चिकित्सोपचार द्वारा रोग में छूटकारा मिला तो उन्होंने अनुभव किया कि उन्हें जीवनदान ही नहीं मिला, अपितु नवीन जीवन प्राप्त हुआ । इस प्रकार चिकित्सा द्वारा लोगों का जीवन निर्वाह का अवसर प्रदान करना अतिशय पुण्य का कार्य है । किन्तु हमने एक महत्वपूर्ण बात यह है कि जो चिकित्सा की जाती है उसके मूल में परोपकार और निस्वार्थ की भावना किननी है ? इस पर पुण्य की माया निर्भर है । क्योंकि धन के साथ से स्वार्थवश किया गया चिकित्सा कार्य पुण्य का हेतु नहीं माना जा सकता । धन लिप्ता के कारण वह लोभ वृत्ति एवं परिग्रह वृत्ति का परिचायक है । ये दोनों ही भाव अशुभ कर्म के बन्ध का कारण माने गए हैं । अतः ऐसी स्थिति में वह परलोक के सुख का कारण कैसे बन सकती है ? चिकित्सा कार्य वस्तुतः अत्यन्त पवित्र कार्य है और वह परहित की भावना से प्रेरित होकर ही किया जाना चाहिये । तब ही वह धर्माचरण माना जा सकता है और तब ही उसके द्वारा पापों (अशुभ कर्मों) का नाश एवं धर्म की अभिवृद्धि होकर आत्मा के कल्याण का मार्ग प्रशस्त होता है ।

पापों का विनाश करने के कारण जैनाचार्यों ने चिकित्सा को उभयलोक का साधन निरूपित किया है । चिकित्सा कार्य भी एक प्रकार की माधना है, जिसमें मफल होने पर रोगी को कष्ट से मुक्ति आर चिकित्सक को यस और धन के साथ पुण्य फल की प्राप्ति होती है । श्री उपाधिन्याचार्य ने चिकित्सा कर्म की प्रशंसा करते हुए लिखा है —

चिकित्सितं पापविनाशनाय चिकित्सितं धर्मं विबुद्धये च ।

चिकित्सितं बोधयलोकसाधनं चिकित्सितान्तास्ति परं तपस्वच ॥

—कल्याणकारक, ७/३२

अर्थात् रोगियों की चिकित्सा पापों का विनाश करने के लिए तथा धर्म की अभिवृद्धि करने के लिए की जानी चाहिये । चिकित्सा के द्वारा उभय लोक (यह लोक और परलोक दोनों) का साधन होता है । अतः चिकित्सा से अधिक श्रेष्ठ कोई और तप नहीं है ।

चिकित्सा का उद्देश्य मुख्यतः परहित की भावना होना चाहिये । इस प्रकार की भावना वैद्य के पूर्वोपाजित कर्मों का अय करने के कारण होती है । अन्य किसी प्रकार के स्वार्थ भाव से प्रेरित होकर किया गया चिकित्सा कर्म आपुर्वेद शास्त्र के उच्चादमों से सर्वथा विपरीत है । चिकित्सा के उच्चतम आदर्शमय उद्देश्य के पीछे निम्न प्रकार का स्वार्थ भाव गह्रित नुत्तलाया गया है—

तस्माच्चिकित्सा न च काममोहान्न चार्थलाभान्न च मित्ररागात् ।
 न शत्रुप्रीधान्न च बंधुद्वेष्ट्या न चान्य इत्यन्यमनाधिकारात् ॥
 न चैव सत्कारनिमित्ततो वा न चात्मन सद्यस्ते विधेयम् ।
 कारव्यबुद्ध्या परलोकहेतो कर्मभावार्थं विदधीत विद्वान् ॥

—कल्याण कारक, ७/३३-३४

इसलिए वैद्य के लिए उचित है कि उसे काम और मोह के बन्धीभूत होकर, अर्थ (धन) के लोभ से, मित्र के प्रति अनु राग भाव से, शत्रु के प्रतिरोध (क्रोध) भाव से, बंधुद्वि (ममत्वभाव) से तथा इसी प्रकार के अन्य मनोविकार से प्रेरित होकर अथवा अपने सत्कार के निमित्त या अपने यश अर्जन के लिए चिकित्सा नहीं करना चाहिये। विद्वान्, वैद्य काव्य बुद्धि (रोगियों के प्रति दया भाव) से परलोक साधन के लिए तथा अपने पूर्वोपाजित कर्मों का फल करने के लिए चिकित्सा कार्य करे।

जिन शासन में ऐसी भी किया विधि उपादेय मानी गई जो कर्म का फल करने से साधन भूत हो। अन्य शुभ कर्म भी आचरणीय बतलाए गए हैं, किन्तु उनसे मात्र शुभकर्म का बंध होकर पुण्य का संचय होता है और उससे परलोक में सुख प्राप्त होती है। उससे कर्मों का फल नहीं होने से बन्धन से मुक्ति या आत्म कल्याण नहीं होता है। चिकित्सा कार्य में यदि कारव्य भाव निहित हो तो उससे कर्म फल होता है—ऐसा विद्वानो का अभिमत है, जैसा कि उपर्युक्त बचन से सुस्पष्ट है।

कोई भी वैद्य अपने उच्चादर्श, चिकित्सा कार्य में नैपुण्य, शास्त्रीय ज्ञान की गभीरता, मानवीय गुणों की सम्पन्नता, निस्वार्थ सेवा भाव आदि विशिष्ट गुणों के कारण ही समाज में विशिष्ट एवं महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त करता है। यही उसकी स्वयं की प्रतिष्ठा, उसके व्यवसाय की प्रतिष्ठा और समष्टि रूपेण देश की प्रतिष्ठा के लिए आवश्यक है। वैद्यत्व की सार्वभौमता भी वस्तुतः इसी में निहित है। जिसका वैद्यत्व एवं वैद्यक व्यवसाय परोपकार की पवित्र भावना से प्रेरित न हो उसका वैद्य होना ही निरर्थक है। क्योंकि वैद्य का उच्चादर्श रोगी को भीषण व्याधि से मुक्त करकर उसे आरोग्य लाभ प्रदान करना है। महर्षि अग्निवेश ने भी इसी तथ्य का प्रतिपादन किया है—

दाक्षी कृष्यमाणाना गदैर्वैवस्वतक्षयम् ।
 छित्वा र्वैवस्वतान् पाषाण् ओषित य प्रयच्छति ॥
 धर्माधदातासद्वृत्तस्य नेहोपस्थिते ।
 न हि जीवितदानादि दानमन्यद्विशिष्यते ॥

—चरकसंहिता, चिकित्सास्थान १/४/६०-६१

अर्थात् मयकर रोगों द्वारा यमपुरी की ओर बलान् में जाते हुए प्राणियों के प्राण को जो वैद्य यमराज के पाशों को काटकर बचा लेता है उसके समान धर्म-अर्थ को देने वाला इस जगत् में दूसरा कोई नहीं पाया जाता है क्योंकि जीवनदान से बढकर कोई दूसरा दान नहीं है। अर्थात् सभी प्रकार के दानों में जीवन (प्राण) का दान करना (बचाना) सबसे बड़ा दान बताया गया है। जैनधर्म में प्राणदान को अमयदान की सजा दी गई है। वैद्य के द्वारा कृति रोगों को जीवन दान मिलता है, इसलिए ससार में धर्म और अर्थ को देने वाला सबसे बड़ा वैद्य ही है।

आयुर्वेद शास्त्र के वस्तुतः उद्धार से स्पष्ट है कि आयुर्वेद में जीवन दान को कितना विशिष्ट माना गया है। उनके अनुसार जीवन दान से बढकर कोई दूसरा दान नहीं है। जीवन दान में जहाँ परहित का भाव निहित है वहाँ वैद्य का उच्चतम आदर्श भी प्रतिबिम्बित होता है। दूसरों के प्राणों की रक्षा करना जैन मत्तक का मूल है, क्योंकि इसी में लोक कल्याण की उन्मुख भावना निहित है। इस दृष्टि से जैनधर्म और आयुर्वेद में निकटता स्पष्ट है। परहित की भावना भावना में प्रेरित होने के कारण इस आयुर्वेद शास्त्र में जहाँ दूसरों की प्राण रक्षा को विशेष महत्त्व दिया गया है वहाँ आजीविका के साधन के रूप में इसे अपनाए जाने का पूर्ण निषेध किया गया है। वर्तमान समय में यद्यपि आयुर्वेद का अध्ययन और अभ्यास पूर्णतः स्वाधेय होकर आजीविका के निमित्त से किया जाता है। अब तो यह आजीविका के साधन के अतिरिक्त पूर्ण व्यापारिक रूप को धारण कर चुका है जो आयुर्वेद चिकित्सा के उच्चादर्शों के सर्वथा प्रतिकूल है। महर्षि चरक ने आयुर्वेद चिकित्सा के आ उच्चादर्श प्रतिपादित किए हैं वे उभय लोक हितकारी होने से निश्चय ही अनुकरणीय हैं और जैनधर्म को दृष्टि से अनुपासित है। उन आदर्शों में प्राणि भाव के प्रति दया का भाव प्रदर्शित करते हुए निस्वार्थ भाव से चिकित्सा करने की प्रेरणा दी गई है।

यह सुविधित है कि जैनधर्म ने धर्म-दर्शन-साहित्य और कला के क्षेत्र में अपने अद्वितीय योगदान के द्वारा भारतीय संस्कृति के स्वरूप को तो विकसित किया ही है, मात्र मात्र के प्रति कल्याण का मार्ग भी प्रकाश किया है। उन्होंने लोकहित की भावना से जो

साहित्य सृजन किया है उसने उनकी अद्वितीय प्रतिभा की स्तुष्टि सलक मिलती है। संस्कृत साहित्य का ऐसा कोई विषय या क्षेत्र नहीं मिला है जिस पर जैनाचार्यों ने अपनी लेखनी न चलाई हो। अभी तक जैनाचार्यों द्वारा रचित जो ग्रन्थ प्रकाशित किए गए हैं वह उनके द्वारा रचित उस विशाल साहित्य का अंग मात्र ही है। अभी ऐसे अनेक ग्रन्थ हैं जो विभिन्न मन्दिरों के शास्त्र भण्डारों में सुरक्षित पड़े हैं। इनके अतिरिक्त ऐसे अनेक ग्रन्थ हैं जिनका उल्लेख आचार्यों की अन्यान्य कृतियों तथा विभिन्न माध्यम से मिलता है, किन्तु वर्तमान में वे उपलब्ध नहीं हैं। जैनाचार्यों के ऐसे ग्रन्थों की प्रकाश में लाकर उनके सम्पादन व प्रकाशन की समुचित व्यवस्था किया जाना नितान्त आवश्यक है।

समग्र जैन साहित्य का परिशीलन करने से ज्ञात होता है कि बहुमुखी प्रतिभा, प्रकाण्ड पाण्डित्य और विलक्षण वैभव के धनी जैनाचार्य केवल एक विषय के ही अधिकारी नहीं थे, अपितु वे प्रत्येक विषय में निष्णात थे और उस विषय का अधिकार पूर्वक व्याख्यान करने की उनमें अनुर्व क्षमता थी। अतः उनके विषय में यह कहना समझ नहीं आ कि वे किस विषय के अधिकार सम्पन्न विद्वान् हैं अथवा उनका अधिकृत विषय कौनसा है? उन्होंने जिन किसी भी विषय पर लेखनी चलाई उसी में उन्होंने अपने वैपुल्य की महती छाप छोड़ी। दीर्घकालीन अध्ययन, मनन और चिन्तन के परिणाम स्वरूप ग्रंथ निरन्तर के रूप में जो नवीनतम उनकी लेखनी से समुत्पन्न हुआ वह स्वार्थ साधन हेतु नहीं था, अपितु लोक कल्याण की भावना उसके मूल में निहित थी। परमार्थ उनके चिन्तन का केन्द्र बिन्दु था और उसी भावना से वे प्रेरित थे। इसका एक कारण यह था कि अधिकांश ग्रन्थकर्त विगम्बर जैन निर्धन साधु थे और सांसारिक आसक्ति से सर्वथा मूल्य होने के कारण आराम कल्याण के साथ-साथ परमार्थ साधन ही उनके साहित्य सृजन का मूल उद्देश्य था। अपने ज्ञान और अनुभव से निःसृत विचार कर्णों को प्रेषित कर उन्होंने समग्र मानव समाज, देश और संस्कृति का जो उपकार किया वह अकथनीय है।

जैनाचार्यों को यद्यपि मूलतः अध्यात्म विद्या ही अभीष्ट रही है, तथापि धर्म, दर्शन, न्याय आदि विषय भी उनकी ज्ञान परिधि में व्याप्त रहे हैं। यही कारण है कि जिस प्रकार उन्होंने उक्त विषयों पर आधारित विभिन्न उत्कृष्टतम ग्रन्थों की रचना की उसी प्रकार उन्होंने व्याकरण, कोष, काव्य-छन्द, अन्कार, नीति शास्त्र, ज्योतिष और आयुर्वेद विषयों पर भी सात्विक शक्तों का प्रयोजन कर अपने बरस ज्ञान और अद्भुत बुद्धि-कौशल का परिचय दिया। उपन्यस्त अनेक प्रमाणों से अब यह स्पष्ट हो चुका है कि जैनाचार्यों ने प्रचुर मात्रा में स्वतन्त्र रूपेण आयुर्वेदीय प्रकाश को निर्माण कर न केवल आयुर्वेद साहित्य की बुद्धि में अपना योगदान किया है, अपितु जैन बाह्य धर्म की भी एक मौलिक विषय के रूप में साहित्यिक विद्या से अलङ्कृत किया है। अतः यह कहना सर्वथा न्यायसंगत है कि आयुर्वेद साहित्य के प्रति जैनाचार्यों द्वारा की गई सेवा भी उसनी ही महत्वपूर्ण है जितनी अन्य साहित्य के प्रति। उनके द्वारा रचित साहित्य में कतिपय मौलिक विशेषताएँ विद्यमान हैं जो अन्य साहित्य में उपलब्ध नहीं हैं। उनके द्वारा रचित वैदिक ग्रन्थ आयुर्वेद सम्बन्धी कतिपय ऐसे ग्रन्थों को उद्घाटित करते हैं जो वैदिक कालीन आयुर्वेद के ग्रन्थों में नहीं मिलते हैं। इस विषय पर व्यापक तुलनात्मक अध्ययन अपेक्षित है।

प्राचीन भारतीय अध्ययन पद्धति को यह विशेषता रही है कि उसमें एक शास्त्रज्ञता को अपेक्षा बहुशास्त्रज्ञता पर अधिक कोर दिया गया है। क्योंकि एक शास्त्राभ्यासी अपने अधिकृत विषय में नैपुण्य प्राप्त नहीं कर सकता। आचार्य कहते हैं—

एकं शास्त्रमधीयातो न विद्याच्छास्त्रनिश्चयम् ।

तस्मान्नद्विभुतं शास्त्रं ज्ञानीयात् ॥ —सुमुत्त संहिता, सूत्रस्थान ४/७

अतः विषय या शास्त्र की पूर्णज्ञाता एवं शास्त्र के निश्चय के लिए अन्य शास्त्रों का अध्ययन और साविकार ज्ञान अपेक्षित है। यही कारण है कि जिन जैनाचार्यों ने धर्म, दर्शन, न्याय, काव्य, अन्कार, व्याकरण, ज्योतिष आदि विषयों को अधिकृत कर विभिन्न ग्रन्थों का प्रणयन किया, उनकी आचार्यों ने वैदिक विषय को अधिकृत कर अन्यान्य आयुर्वेदीय ग्रन्थों की रचना कर अपनी बहु शास्त्रज्ञता का तो परिचय दिया ही, अपनी असीमित प्रतिभा का भी परिचय दिया है। प्रातः स्मरणाय पूज्यपाद स्वामी, जैन साधु जगत् के वेदीय-ज्ञान मन्त्र परमपूज्य स्वामी सत्यतन्त्र, आचार्य जिनसेन, गुरु बीरसेन, उद्घाट अनीपि कुमदेन्दु, आचार्य प्रवर सोमदेव, महापरिचित आलाह्वर आदि दिव्य विभूतियों की विभिन्न कृतियों पर जब हम दृष्टिपात करते हैं तो यह देखकर महान् आश्चर्य होता है कि किस प्रकार उन्होंने विभिन्न विषयों पर अपनी अधिकांश पूर्ण लेखनी चलाकर अपनी अद्भुत विषय प्रवणता और ज्ञानाभिरूपा की व्यापकता का परिचय दिया है। इससे यह भी स्पष्ट होता है कि उनके सभी विषयों में प्रौढ़ प्रभुत्व प्राप्त था, उनका निरभिमानी पाण्डित्य सर्वविरल्य स्थायी था और उनका ज्ञान-रवि अपनी प्रखर रश्मियों से सम्पूर्ण साहित्य जगत् को आलोकित कर रहा था। उनके द्वारा रचित ग्रन्थ रत्नों में जो ज्ञानराशि संक्षिप्त है वह अब भी मानव समाज का उपकार कर रही है।

जैनाचार्यों ने आयुर्वेद के जिन ग्रन्थों की रचना की है उनमें पूर्णतः जैन सिद्धान्तों का अनुकरण तथा धार्मिक नियमों का परिपालन किया गया है जो उनकी भौतिक विश्लेषता है। ग्रन्थ रचना में व्याकरण सम्बन्धी नियमों का पालन करते हुए रस, छन्द, वर्णकार आदि कार्यात्मक का यथा सम्भव प्रयोग किया गया है जिससे ग्रन्थकर्ता के बहुमुखी वैद्व्य का भाषास सहज ही हो जाता है। ग्रंथों में प्रौढ़ एवं प्रारंभ भाषा व प्रयोग होने से ग्रन्थों की उत्कृष्टता निश्चय ही द्विगुणित हुई है। अतः यह एक मुख्यतः तथ्य है कि जिन विद्वद् बौद्ध द्वारा उन ग्रन्थों की रचना की गई है वे न केवल सर्वज्ञान प्राप्त थे, अपितु आयुर्वेद में कृतात्म्यता और अनुभव से परिपूर्ण थे। अनेक ऐसे भी जैनाचार्य हुए हैं जिन्होंने स्वतंत्र रूप से नो किसी वैद्यक ग्रन्थ का निर्माण नहीं किया, किन्तु अपने अन्य विषयक ग्रन्थों में यथा प्रसंग आयुर्वेद सम्बन्धी अन्याय विषयों का प्रतिपादन किया है। जैसे श्रीमत्सोमदेव सूरि ने यशस्तिलक चम्पू में अत्यन्त विस्तार पूर्वक प्रसंगोपात आयुर्वेदीय विभिन्न विषयों एवं सिद्धान्तों का समीचीन प्रतिपादन किया है। इसी प्रकार अपने अन्य ग्रन्थ नीतिशास्त्रायामूल में भी उन्होंने अनेक स्थलों पर आयुर्वेदीय विषयों को उद्धृत किया है। श्री १० आभाषर जो ने स्वतन्त्र रूपेण किसी वैद्यक ग्रन्थ का निर्माण नहीं किया, किन्तु आयुर्वेद के एक प्रमुख ग्रन्थ “अष्टांग हृदय” पर विद्वत्तापूर्ण टीका लिखकर अपनी विद्वत्ता एवं आयुर्वेद संबंधी अपने अग्रगण्य ज्ञान का परिचय दिया है। इसी प्रकार अन्य अनेक आचार्यों ने भी आयुर्वेद के विभिन्न ग्रन्थों पर अपनी ओजपूर्ण एवं विद्वत्ता पूर्ण टीकाएँ लिखकर आयुर्वेद जगत् का महान् उपकार किया है। इस प्रकार आयुर्वेद के प्रति जैनाचार्यों के योगदान को तीन प्रकार से विभाजित किया जा सकता है—एक स्तरक ग्रन्थ रचना के रूप में, दूसरा अपने अन्य विषयों वाले ग्रन्थों में प्रसंगोपात वर्णन के रूप में और तीसरा आयुर्वेद के ग्रन्थों की टीका के रूप में।

यह जैनाचार्यों के गहन वैद्व्य का ही परिणाम है कि जैन सिद्धान्त, दर्शन और अभ्यास जैसे विषयों पर ग्रन्थ रचना करने वाले मनीषियों ने आयुर्वेद जैसे भौतिक विषय पर भी व्यापक रूप से लिखा और जन कल्याण हेतु अपने आयुर्वेद संबंधी ज्ञान को प्रसारित किया। अतः यह एक निर्विवाद तथ्य है कि आयुर्वेद वाङ्मय के प्रति जैनाचार्यों द्वारा की गई सेवा भी उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी अन्य साहित्य के प्रति। किन्तु दुःख इस बात का है कि जैनाचार्यों द्वारा जितने भी वैद्यक ग्रन्थों की रचना की गई है उसका शतांश भी अभी तक प्रकाश में नहीं आया है। इसका एक कारण तो यह है कि उनके द्वारा लिखित अनेक वैद्यक ग्रन्थ या तो नष्ट हो गए हैं अथवा क्षयित रूप में होने से अपूर्ण हैं। काल कथित हुए अनेक वैद्यक ग्रन्थों का उल्लेख विभिन्न आचार्यों की रचना में उपलब्ध अन्याय कृतियों में मिलता है। विभिन्न ग्रन्थ भण्डारों तथा जैन मंदिरों में खोजने पर अनेक वैद्यक ग्रन्थों के प्राप्त होने की सम्भावना है। अतः विद्वानों द्वारा इस दिशा में अनुत्पन्न कार्य अपेक्षित है। प्रत्यक्ष किए जाने पर हम विश्वास में निश्चय हो सकते हैं कि सफलता प्राप्त हो सकती है।

दूसरा कारण यह है कि समाज तथा समाज के सम्पन्न श्रेष्ठ वर्ग ने इस प्रकार के ग्रन्थों के प्रकाशन के प्रति उपेक्षा या उदासीनता का भाव रखा। आयुर्वेद के ग्रन्थों के प्रकाशन के प्रति उनमें कोई रुचि नहीं थी अतः यह कार्य अपेक्षित-ना रहा। समाज के सम्पन्न वर्ग एवं विभिन्न संस्थाओं ने यद्यपि अन्य ग्रन्थों के सभोधान, सम्पादन, भूटन एवं प्रकाशन में अत्यधिक रुचि एवं उत्साह प्रदर्शित किया तथा आर्थिक व अन्य सभी प्रकार का सहयोग प्रदान किया, किन्तु आयुर्वेद के ग्रन्थों के प्रति कोई रुचि प्रदर्शित नहीं की गई। वर्तमान में जैन साहित्य की विभिन्न विधाओं में शोध कार्य के प्रति अत्यधिक उत्साह है। अनेक संस्थाएँ इस दिशा में प्रयत्नशील हैं। अतः विमुक्त वैद्यक ग्रन्थों की भी खोज की जानी चाहिए और उनके प्रकाशन की व्यवस्था की जानी चाहिये। सभ्य है कि मुक्त वैद्यक ग्रन्थों के प्रकाशन में आने से आयुर्वेद के उन महत्वपूर्ण तथ्यों एवं सिद्धान्तों का प्रकाशन हो सके जो आयुर्वेद के प्रचुर ग्रन्थों के काल कथित हो जाने से विमुक्त हो गए हैं। जैनाचार्यों द्वारा लिखित वैद्यक ग्रन्थों के प्रकाशन से आयुर्वेद के मिलुल रहित और इतिहास पर भी प्रकाश पड़ने की सम्भावना है। आशा है समाज, विद्वद वर्ग और शोधकर्ता गण इस दिशा में भी प्रयत्नशील रहेंगे, तर्हि असुरम्य इस विषय पर अधिकाधिक सामग्री सकलित की जा सके और उसे समाज के सम्मुख प्रस्तुत किया जा सके। विभिन्न शोध संस्थानों एवं अध्ययन-अनुसंधान केन्द्रों तथा सस्मृती भवनों से इस दिशा में अपेक्षित सहयोग एवं दिशा निर्देश प्राप्त किया जा सकता है ताकि जैन वाङ्मय के अंगभूत आयुर्वेद विषयक ग्रन्थों को प्रकाश में लाया जा सके और जैनाचार्यों के योगदान का समुचित मूल्यांकन किया जा सके।

जैनाचार्यों द्वारा लिखित आयुर्वेद के ऐसे ग्रन्थों की संख्या अत्यल्प है जिसका प्रकाशन किया गया है। अब तक जो ग्रंथ प्रकाशित किए गए हैं उनमें श्री उद्गादिपाचार्य द्वारा प्रणीत “कल्याणकारक” और श्री पूज्यपाद स्वामी द्वारा कथित औषध योगो का संकलन “वैद्यसार” से जो ग्रन्थ महत्वपूर्ण है। इनमें से प्रथम कल्याणकारक का हिन्दी अनुवाद एक सम्पादन श्री १० बर्धमान पार्ष्णीय नास्ती, सोलापुर द्वारा किया गया है और प्रकाशन श्री सेठ गोविन्दजी राव जी बोरी, सोलापुर द्वारा १ फरवरी १९४० को किया गया। द्वितीय वैद्यसार नामक ग्रन्थ जैन सिद्धान्त भवन द्वारा प्रकाशित किया गया। इसका सम्पादन और हिन्दी अनुवाद आयुर्वेदार्थार्थ १० सत्यनर कुमार जैन, काप्योर्षी द्वारा किया गया है। इस ग्रन्थ में चिकित्सा सम्बन्धी जो विभिन्न औषध योग वर्णित हैं उनमें से अधिकांश में पूज्यपादः कथित, पूज्यपादोक्ति आदि

उल्लेख मिलता है, जिससे स्पष्ट है कि पूज्यपाद स्वामी का कोई भिक्षुता विषयक ग्रन्थ पूर्वकाल में विद्यमान था जिससे से वे योग उद्भूत कर संकलित किए गए हैं। अतः यह तो स्पष्ट है कि यह ग्रन्थ पूज्यपाद द्वारा रचित नहीं है। इसकी भाषा मैथिली थी पूज्यपाद की विद्वत्ता के अनुरूप नहीं है। अतः वे योग अधिकतम रूप से उद्भूत किए गए हों यह भी नहीं कहा जा सकता। यह भी अभी तक अज्ञात ही है कि इस ग्रन्थ का वास्तविक रचयिता या संग्रहकर्ता कौन है ?

उपयुक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त हृषीकेशि सूरि विरचित योग चिन्तामणि, हस्तिराजि द्वारा लिखित वैद्य बल्लभ, अनन्तदेवसूरिकृत रस चिन्तामणि, श्री कण्ठमुरिकृत हितोपदेश वैद्यक, हस्तराज कृत हस्तराज निदान, कवि विद्याभ्य द्वारा लिखित अनुमान बजरी आदि ग्रन्थों के प्रकाशित होने की जानकारी भी प्राप्त हुई है। कन्नड भाषा में भी आयुर्वेद के एक ग्रन्थ के प्रकाशित होने की सूचना प्राप्त हुई है। यह ग्रन्थ है श्री भंगराज द्वारा रचित अग्नेन्द्रमणिवर्णन। इस ग्रन्थ की मद्रास विश्व विद्यालय में कन्नड भाषा एच कन्नड लिपि में कन्नड सीरीज के अन्तर्गत प्रकाशित किया था। किन्तु सूत्रभाषा होने से वर्तमान में यह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। इसी प्रकार उपयुक्त प्रकाशित ग्रन्थों में से अधिकांश ग्रन्थ मुद्रणातीत हो जाने के कारण वर्तमान में उपलब्ध नहीं है। पुनः उनका प्रकाशन किया जाता है अथवा नहीं, यह कह सकना कठिन है। अतः इस विषा में भी पर्याप्त ध्यान दिया जाना अपेक्षित है।

इसमें कोई संदेह नहीं है कि जैनाचार्यों द्वारा लिखित आयुर्वेद के ग्रन्थों की संख्या प्रचुर है। किन्तु उन ग्रन्थों की भी बड़ी स्थिति है जो जैनाचार्यों द्वारा लिखित व्योमसि के ग्रन्थों की है। विद्वज्जनों, समाज एवं संस्थाओं की उपेक्षा के कारण जैनाचार्यों द्वारा रचित ग्रन्थों की प्रचुरता होते हुए भी यह सम्पूर्ण साहित्य अभी तक अन्धकारावृत है। अब तो स्थिति यह होती जा रही है कि जैनाचार्यों द्वारा रचित जिन ग्रन्थों की रचना का पता चलता है उनमें से अधिकांश का अस्तित्व ही हमारे सामने नहीं है। सच है किस्ती ग्रन्थ भण्डार में किसी ग्रन्थ की एकाध प्रति मिल जाय। अनेक स्थानों पर स्वामी समन्तभद्र के वैद्यक ग्रन्थ का उल्लेख मिलता है, किन्तु वह ग्रन्थ अभी तक अप्राप्य है। आयुर्वेद के प्रसिद्ध ग्रन्थ योगरत्नाकर में भी पूज्यपाद के नाम से अनेक योग उद्धृत हैं। किन्तु आज पूज्यपाद का वह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। इसी प्रकार "वसन्त राजीयम्" नामक आयुर्वेदीय ग्रन्थों में भी पूज्यपाद के नाम से अनेक योग उल्लिखित हैं। किन्तु अत्यधिक प्रयत्न किए जाने पर भी पूज्यपाद द्वारा रचित भिक्षुता योग सम्बन्धी कोई ग्रन्थ हस्तगत नहीं हुआ है। कुछ वर्तमान कालीन विद्वानों ने जैनाचार्यों द्वारा रचित कुछ ग्रन्थों का विवरण तो दिया है, किन्तु यह उल्लेख उन्होंने नहीं किया कि वह ग्रन्थ वर्तमान में कहाँ है और उसकी जानकारी का स्रोत क्या है ? इससे ग्रन्थ को खोजने में परेशानी होना स्वाभाविक है।

भाषा की दृष्टि से भी जैनाचार्यों का योगदान अति महत्वपूर्ण है। जैनाचार्यों की यह विशेषता रही है कि सत्कालीन लोकम या को ध्यान में रखकर ही उन्होंने ग्रन्थों की रचना की है ताकि उनके द्वारा रचित ग्रन्थ लोकोपयोगी हो सके और जनसाधारण भी उससे लाभ उठा सके। वर्तमान में जिन ग्रन्थों की जानकारी प्राप्त हुई है उसके अनुसार बार भाषाओं में जैनाचार्यों ने आयुर्वेद के ग्रन्थों का प्रणयन किया है। यथा—प्राकृत, संस्कृत, कन्नड और हिन्दी। इनसे से कन्नड भाषा में रचित ग्रन्थों में कन्नड लिपि का प्रयोग किया गया है और शेष तीन भाषाओं प्राकृत, संस्कृत और हिन्दी के ग्रन्थों में देवनागरी लिपि व्यवहृत है। सच है बंगाली, पंजाबी, तमिल, संस्कृत, तैलुगू, मलयालम आदि भाषाओं में भी ग्रन्थ रचना हुई हो, किन्तु अभी उसकी कोई जानकारी उपलब्ध नहीं है। एक यह जानकारी आवश्यक प्राप्त हुई है कि मेघमणि रचित 'मेघ विनोद' की एक मूल प्रति मोतीदास बनारसी दास प्रकाशन सत्त्वा के भालिक श्री तुल्यदास जी जैन के पास मुरमुडी लिपि (पंजाबी भाषा) में थी, जिनका उन्होंने हिन्दी में अनुवाद करकर अपने यहाँ से प्रकाशन कराया है।

श्री अमरबन्ध नाहुदा ने जैनाचार्यों द्वारा लिखित आयुर्वेद के ग्रन्थों की एक विस्तृत तालिका तैयार की है जो जैन सिद्धान्त भास्कर, भाष-४, किरण-२ में प्रकाशित हुई है। उस तालिका के द्वारा अनेक कृतियों की जानकारी प्राप्त होती है। तालिका निम्न प्रकार है—

वर्तमान में जैन वैद्यक ग्रन्थ

| ग्रन्थनाम | ग्रन्थकार | भाषा | रचनाकाल |
|---------------------|--|---------|----------|
| १. योग चिन्तामणि | मूल हृषीकेशि सूरि भाषा टीका नरसिंह खरतर | संस्कृत | सं० १६६२ |
| २. वैद्यक सारोद्धार | हृषी कीर्तिसूत्रि | संस्कृत | सं० १६६२ |
| ३. अमरपरायण | जयरत्न | संस्कृत | — |
| ४. वैद्यबल्लभ | हस्तिराजि | संस्कृत | — |
| ५. सुयोगिनी वैद्यक | सहमीचन्द्र | हिन्दी | — |

| ग्रन्थनाम | ग्रन्थकार | भाषा | रचना काल |
|-------------------------|--------------------|---|--------------|
| ६. वैद्यकसार रत्न बीपाई | सकमी कुसल | गुजराती | सं० १६६४ का० |
| ७. लक्ष्मण पद्मोपचार | दीपचन्द्र | संस्कृत | सं० १७८२ |
| ८. बालचिकित्सा निदान | — | — | — |
| ९. योगरत्नाकर बीपाई | नयन शंखर | गुजराती | — |
| १०. डम्भ क्रिया | धर्मसिंह धर्मवर्धन | हिन्दी | — |
| ११. पद्मपत्र | महो० रामलाल जी | — | बीर सं० २४३६ |
| १२. रामनिदान टबासहित | उपयुक्त | — | — |
| १३. कोकशास्त्र बीपाई | अर्जुनदाचार्य | कामशास्त्र में प्रासंगिक चिकित्सा (प्राकाशित) | — |
| १४. रत्नामृत | माणिक्य देव | — | — |

जैनोत्तर वैद्यक ग्रंथों पर टीकाएँ

| | | | |
|-----------------------|-------------------------------------|---|----------|
| १. योगरत्नमाला वृत्ति | गुणाकार श्वे० | — | सं० १२६६ |
| २. अष्टांगहृदय टीका | शं० आशाधर वि० | — | — |
| ३. पद्मपत्र टबा | चैतन्यसूत्र मुनि | — | सं० १८३५ |
| ४. माधव निदान टबा | ज्ञानदेव | — | — |
| ५. सन्निपात कलिका | हेम निखन | — | सं० १७३३ |
| ६. योगसक्त टीका | मूल चरणीय संवत्तभद्र (समस्तभद्र) | — | सं० १७३१ |

स्योताम्बर हिन्दी वैद्यक ग्रन्थ

| | | | |
|-----------------------------------|--------------|---|----------------------|
| १. वैद्य अनोत्सव | नयनसूत्र | — | सं० १६४६ सीहून नगर |
| २. वैद्य विलास तिब्बलहाबा | मल्लकचन्द्र | — | — |
| ३. रामचिन्मोद | रामचन्द्र | — | सं० १७२० लखनौ नगर |
| ४. वैद्यचिन्मोद | रामचन्द्र | — | सं० १७२६ बराह |
| ५. कालक्रान्त | लक्ष्मीवल्लभ | — | सं० १७४१ |
| ६. कवि चिन्मोद | मानकवि | — | सं० १७५३ लाहौर |
| ७. कवि प्रमोद | मानकवि | — | सं० १७४६ कासिक सु० २ |
| ८. रत्नचन्द्री | समरथ | — | सं० १७६४ |
| ९. मेघ चिन्मोद | मेघमुनि | — | सं० १८३५ फरवाड़ा |
| १०. मेघ विलास | मेघमुनि | — | — |
| ११. वैद्य जीवन (श्रीनिम्बरामबाबा) | यति गंगाराम | — | सं० १८८२ अमृतसर |
| १२. सुरजप्रकाश लावणीयक | यति गंगाराम | — | सं० १८८३ अमृतसर |
| १३. भाव निदान | यति गंगाराम | — | सं० १८८८ अमृतसर |

विद्याम्बर जैन वैद्य ग्रन्थ

| | |
|---------------------|--------------------|
| १. वैद्यसार | पुण्यपाद |
| २. निदानमुक्तावलि | पुण्यपाद |
| ३. मदनकामरत्न | पुण्यपाद |
| ४. कल्याणकारक | उप्राध्याप्याचार्य |
| ५. सुकरवीररत्नावलि | पार्ष्णदेव |
| ६. बाणप्रह चिकित्सा | देवेन्द्रमुनि |
| ७. वैद्य निषाद | अमृतनन्दमुनि |

| ग्रन्थनाम | ग्रन्थकार | भाषा | रचना काल |
|----------------------|-------------|------|----------|
| ८. वैद्यामृत | वीर्य रवेव | | |
| ९. खगेन्द्रमणि वर्णन | मंगराज | | |
| १०. हृयशास्त्र | अभिनवचन्द्र | | |
| ११. कल्याणकारक | सोमनाथ | | |
| १२. गौरीच | कीर्तिचर्म | | |

श्री नाहटा जी द्वारा प्रस्तुत इस सूची के पश्चात् “जैन सिद्धान्त भास्कर” के मनीषी सम्पादक श्री पं० के मुखर्जी भास्की ने अपना सम्पादकीय नोट भी प्रस्तुत किया है जो निम्न प्रकार है—

श्री मुत् नाहटा जी ने इस जैन ज्योतिष और वैद्यक की ग्रन्थालिका में दिगम्बर जैन ज्योतिष एवं वैद्यक ग्रन्थों के जो नाम दिए हैं वे भास्कर में द्वारा प्रवाह रूप से प्रकाशित होते हुए मेरे प्रशस्ति सग्रहवत कतिपय ग्रन्थों के ही नाम मात्र हैं। इनके अतिरिक्त दि० जैन साहित्य ने एतद्विषयक रचनाओं का जहाँ तहाँ अधिकतर उल्लेख मिलता है। सावधान होकर अन्वेषण करने पर दिगम्बर जैन ज्योतिष और वैद्यक ग्रन्थों की एक बृहत्-सूची तैयार की जा सकी है। अभी तत्क्षण मेरी नजरो से ही जो कुछ नाम मुझे हैं वे नीचे दिए जाते हैं। ये पं० नाथुराम ग्रंथी जी द्वारा सग्रहीत दि० जैन ग्रन्थकर्ता और उनके ग्रन्थ-आदि पर से सग्रहित हुए हैं—

| ग्रन्थनाम | ग्रन्थकार | भाषा | रचना काल |
|---|---------------|---------|----------|
| १. कनक दीपक | उप्रादित्य | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| २. भिक्षु प्रकाश | उप्रादित्य | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| ३. रामविमोह | उप्रादित्य | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| ४. वैद्यगाथा | कुम्भ-कुन्द | प्राकृत | अनुपलब्ध |
| ५. गुणपाक | चिक्कण कवि | संस्कृत | " |
| ६. वैद्यक निघण्टु | धनजय | " | " |
| ७. वैद्यक निघण्टु | पद्मनन्दि | " | " |
| ८. वैद्यक निघण्टु | पद्म सेन | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| ९. कल्याण कारक | पूज्यराव | " | " |
| १०. वैद्य निघण्टु | रैबण सि | " | " |
| ११. अष्टांग हृदय | बाग्यट | " | उपलब्ध |
| १२. वैद्य निघण्टु | बाग्यट | " | " |
| १३. वैद्य निघण्टु | अभिनव | " | अनुपलब्ध |
| —(दि० जैन ग्रंथकर्ता और उनके ग्रंथ से संकलित) | | | |
| १४. योग चिन्तामणि | हर्षकीर्ति | संस्कृत | उपलब्ध |
| १५. विद्या किमोद | अकलक | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| १६. अकलक संहिता | अकलक | संस्कृत | " |
| १७. बालग्रह चिकित्सा | मल्लिचैण | " | " |
| १८. मेरुतन्त्र | मेरुतन्त्र | " | " |
| (ग्रन्थ की सूची से संकलित) | | | |
| १९. अमरवैद्य | बाचरस | कन्नड़ | — |
| २०. वैद्यसार्वभ | साव्य | कन्नड़ | — |
| २१. वैद्य निघण्टु | सहस्रम पण्डित | कन्नड़ | — |
| (कन्नड़ कविचरिते से) | | | |
| २२. सिद्धान्त रसावनकल्प | समन्ताभ | प्राकृत | अनुपलब्ध |
| २३. जपतनुवरी | उप्रादित्य | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| २४. कल्याणकारक | उप्रादित्य | " | उपलब्ध |

जैन ग्रन्थ विद्याई

| ग्रन्थनाम | ग्रन्थकार | भाषा | रचनाकाल |
|-----------------------|----------------|---------|----------|
| २५. वैद्यक निषण्ड | अनमित्र | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| २६. बृहद् ब्राह्मण | ब्राह्मदाचार्य | " | " |
| २७. रससार | शिवशैव | " | " |
| २८. वैद्यक योग संग्रह | पुण्यपाद | " | " |
| २९. रसतन्त्र | पुण्यपाद | " | " |
| ३०. ग्रयोग संग्रह | शिवनन्दि | " | " |
| ३१. ग्रयोग चन्द्रिका | रायचन्द्र | " | " |

(आदर्श जैन चरितमाला, वर्ष २, अंक ७-८ से)

उपरोक्त सूची में उल्लिखित ग्रंथों के अतिरिक्त कुछ अन्य ग्रंथों की प्रामाणिक जानकारी मुझे और मिली है, जिनका विवरण निम्न प्रकार है—

| ग्रंथ | ग्रन्थकार | भाषा | रचनाकाल |
|---------------------------|--------------------|---------|-------------|
| १. वैद्य शास्त्र | पं० हरपाल | प्राकृत | — |
| २. तार संग्रह | विजयगुण | संस्कृत | उपलब्ध |
| ३. जगतसुन्दरी प्रयोगमाला | बसन्त कीर्ति | प्राकृत | " |
| ४. रस चिन्तामणि | अमरदेव सुरि | संस्कृत | उप०/मुद्रित |
| ५. हितोपदेश वैद्यक | श्री कण्ठसूरि | संस्कृत | उप०/मुद्रित |
| ६. रसावतार | माणिक्य चन्द्र जैन | " | अनुपलब्ध |
| ७. योगरत्नाकर | नारायण शेखर जैन | संस्कृत | अनुपलब्ध |
| ८. वैद्यबुन्द | " | " | " |
| ९. वैद्याभूत | " | " | " |
| १०. अरविर्णय | " | " | " |
| ११. अरविमयी की टीका | " | " | " |
| १२. रत्नाकर औषधयोग ग्रन्थ | " | " | " |
| १३. मैन्यप्य शुभाशय | पुण्यपाद | " | उपलब्ध ? |
| १४. निषण्ड समय | धर्मजय | " | " ? |
| १५. निषण्ड शेष | " | " | /अनु० |
| १६. विद्या विनोद | पुण्यपाद | — | उपलब्ध |
| १७. पुण्यपाद वैद्यक | " | " | " |
| १८. वैद्यकशास्त्र | पुण्यपाद | " | " |
| १९. कालज्ञान विधान | — | — | — |
| २०. वैद्यकाल | — | — | — |
| २१. वैद्य संग्रह | — | — | — |
| २२. निषण्ड शेष | हेमचन्द्राचार्य | — | मुद्रित/अनु |

इन तीनों तालिकाओं से स्पष्ट है कि आयुर्वेद विषय पर जनाचार्यों द्वारा लिखित साहित्य विपुल है। प्रयत्न पूर्वक खोज करने पर और भी अनेक ग्रंथों तथा महत्वपूर्ण सामग्री का पता चल सकता है। उस सामग्री एवं ग्रंथों के प्रकाश में आने पर जैन साहित्य की ऐसी विपुल विद्या का पुरुषभव हो सकेगा जिसे चतुर्दश पूर्व के अन्तर्गत नष्टप्रायः समझ लिया गया है। अतः इस दिशा में शोध और अनुसंधान परक पर्याप्त प्रयत्न अपेक्षित है। आशा है विद्वज्जन एवं सत्साधु इस दिशा में अपेक्षित ध्यान देनी।

दक्षिण में जैन-आयुर्वेद (प्राणावाय) की परम्परा

—डॉ० राजेन्द्र प्रकाश भटनागर

तीर्थङ्करो की भाषी का संग्रह-संकलन कर जैन 'आयुर्वेद' की रचना की गई। इनके १२ भाग हैं, जिन्हें 'द्वादशभाग' कहते हैं। इन बारह अंगों में अंतिम भाग 'दृष्टिबाध' कहा जाता है।

'दृष्टिबाध' के पाच भेद हैं—१ पूर्वगत, २ सूत्र, ३ प्रथमानुयोग, ४ परिकर्म, और ५ भूलिका। 'पूर्व' शब्द है। इनमें से बारहवें 'पूर्व' का नाम 'प्राणावाय' है। इस 'पूर्व' में मनुष्य के आन्तरिक अर्थात् मानसिक और आध्यात्मिक तथा बाह्य अर्थात् शारीरिक स्वास्थ्य के उपायों, जैसे—यम, नियम, अहार, विहार और औषधियों का विवेचन है। साथ ही, इसमें दैविक, भौतिक, आधिभौतिक, जनपदोष्मती रोगों की चिकित्सा का विचार किया गया है।

द्विगम्भर आचार्य अकलकदेव (८वीं शती) के 'तत्त्वार्थवार्तिक' (राजवातिक) में 'प्राणावाय' की परिभाषा बताते हुए कहा गया है—“कायचिकित्साष्टाष्टा आयुर्वेद भूतिकर्म जागृतिप्रक्रम प्राणापान विभागोऽपि यत्र विस्तरेण वर्णितस्तन्तु प्राणावायम्।” (अ० १, सू० २०)—जिसमें कायचिकित्सा आदि आठ अंगों के रूप में संपूर्ण आयुर्वेद, भूतज्ञाति के उपाय, विषचिकित्सा और प्राण-अपान आदि वायुओं के शरीर धारण की दृष्टि से विभाग (योगकियाए) का प्रतिपादन किया गया है, उसे 'प्राणवाय' कहते हैं।

उद्गाहित्व कुत 'कल्याणकारक'

दक्षिण के जैनाचार्यों द्वारा रचित 'आयुर्वेद' या 'प्राणावाय' के उपलब्ध ग्रन्थों में उद्गाहित्व का 'कल्याणकारक' सबसे प्राचीन, मुख्य और महत्वपूर्ण है।^१ प्राणावाय की प्राचीन जैन-परम्परा का विश्वसनीय होने एकमात्र इसी ग्रन्थ से प्राप्त होता है। यही नहीं, इसका अन्य दृष्टि से भी बहुत महत्व है। ईसवी ६वीं शताब्दी में प्रचलित चिकित्सा प्रयोगों और रसोद्योगों से भिन्न और सर्वथा नवीन प्रयोग होने इस ग्रन्थ में देखने को मिलते हैं।

सबसे पहले १६२२ में नरसिंहाचार्य ने अपनी पुरातत्व संबंधी रिपोर्ट में इस ग्रन्थ के महत्व और विषयवस्तु के वैशिष्ट्य पर निम्नांकित पंक्तियों में प्रकाश डाला था, तब से अब तक इस पर पर्याप्त ऊहापोह किया गया है।

"Another manuscript of some interest is the medical work 'KALYNAKARAKA' of Ugraditya, a Jaina author, who was a contemporary of the Rastrakuta king Amoghavarsha I and of the Eastern Chalukya king Kali Vishnuvardhan V. The work opens with the statement that the science of Medicine is divided into two parts, namely prevention and cure, and gives at the end a long discourse in Sanskrit prose on the uselessness of a flesh diet, said to have been delivered by the author at the court of Amoghavarsha, where many learned men and doctors had assembled." (Mysore Archaeological Report, 1922, page 23)

अर्थात्—'अन्य महत्वपूर्ण हस्तलिखित ग्रन्थ, उद्गाहित्व का चिकित्साशास्त्र पर 'कल्याणकारक' नामक रचना है। यह विद्वान जैन लेखक और राष्ट्रकूट राजा अमोघवर्ष प्रथम तथा पूर्वी चालुक्य राजा कली विश्ववर्धन प्रथम का समकालीन था। ग्रंथ के प्रारंभ में कहा गया है कि चिकित्साविज्ञान दो भागों में बँटा हुआ है—जिनके नाम हैं 'प्रतिबंधक चिकित्सा' और 'प्रतिकारात्मक चिकित्सा'। तथा, इस ग्रंथ के अंत में संस्कृत गद्य में मासाहार की निरर्थकता संबंध में विस्तृत सभाषण दिया गया है, जो, बताया जाता है कि, अमोघवर्ष की राजसभा में लेखक ने प्रस्तुत किया था, जहाँ पर अनेक विद्वान और चिकित्सक एकत्रित थे।

१. 'कल्याणकारक' ग्रंथ का प्रचलन सोमनाथ से लेठ गोविंदजी राजकी सोची में सन् १६५० में किया है। इसमें मूल संस्कृत पाठ के अतिरिक्त ५० वर्षों के अन्तराल के अन्तर्गत कुछ द्वितीय संस्करण भी प्रकाशित किया गया है। इसके अन्तर्गत हेतु पुरा हस्तलिखित प्रतियों की सहायता भी मिली है।

कल्याणकार-परिचय—मान्य 'कल्याणकार' में कर्ता का नाम उपाधित्य दिया हुआ है। उनके माता-पिता और मूल निवास आदि का कोई परिचय प्राप्त नहीं होता। परिग्रहव्याप करने वाले जैन साधु के लिए अपने वंश-परिचय को देने का विशेष आग्रह और आवश्यकता भी प्रतीत नहीं होती। हाँ, गुरु का और अपने विद्यापीठ का परिचय विस्तार से उपाधित्य में लिखा है।

गुरु—उपाधित्य में अपने गुरु का नाम श्रीनन्दि बताया है। वह सम्पूर्ण आयुर्वेदशास्त्र (शाखाशास्त्र) के ज्ञाता थे। उनसे उपाधित्य में प्राणावायु में बणित दोषों, दोषज उग्ररोगों और उनकी चिकित्सा आदि का सब प्रकार से ज्ञान प्राप्त कर इस धन्य (कल्याणकारक) में प्रतिपादन किया है।^१

इससे ज्ञात होता है कि श्रीनन्दि उस काल में 'शाखाशास्त्र' के महान् विद्वान् और प्रसिद्ध आचार्य थे।

श्रीनन्दि को 'विष्णुराज' नामक राजा द्वारा विशेष रूप से सम्मान प्राप्त था। कल्याणकारक में लिखा है—

“महाराजा विष्णुराज के मुकुट की माला से जिनके चरणमण्डल घोषित हैं अर्थात् जिनके चरण कमल में विष्णुराज नमस्कार करता है, जो सम्पूर्ण आगम के ज्ञाता हैं, प्रसन्ननीय गुणों से युक्त हैं, मुनियों में श्रेष्ठ हैं, ऐसे आचार्य श्रीनन्दि मेरे गुरु हैं और उनसे ही मेरा उद्धार हुआ है।

उनकी आज्ञा से नाना प्रकार के औषध-दान की मित्रि के लिए (अर्थात् चिकित्सा) को सफलता के लिए और सज्जन वीरों के शास्त्रप्रदर्शनरूपी तप की पूर्ति के लिए, जिन-अन्त (जैनागम) से उद्भूत और लोक में 'कल्याणकारक' के नाम से प्रसिद्ध इस शास्त्र को मैंने बनाया।”

'विष्णुराज' के लिए यहाँ 'परमेश्वर' का बिन्दु लिखा गया है।

यह परमश्रेष्ठ शास्त्र का सूचक है। यह विष्णुराज ही पूर्वी चानुक्य राजा कलि विष्णुवर्धन पंचम था, जो उपाधित्य का सनकालीन था, ऐसा नरसिंहाचार्य का मत उनके उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट होता है।^१ परन्तु पूर्वी चानुक्य राजा कलि विष्णुवर्धन पंचम का शासनकाल ई० ८४७ से ८४८ तक ही रहा। एक वर्ष की अवधि में किसी राजा द्वारा महान् कार्य सम्पन्न कर पाना प्रायः संभव ज्ञात नहीं होता।

श्री चण्डनाथ शास्त्री का अनुमान है—“यह विष्णुराज अमोघवर्ष के पिता योगविराज तृतीय का ही अपर नाम होना चाहिए। कारण यहूनि जिनसे न 'पारमार्थ्यद्वय' में अमोघवर्ष का परमेश्वर की उपाधि में उल्लेख किया है। हो सकता है कि यह उपाधि राष्ट्रकूटों की परंपरागत हो।”^२

१. (अ) क. का., प. २१, श्लोक ८४—

“वीर्यशाखावर्षिषोपायमश्वः शाला सोपान् दोषजानुग्रहोपायम् ।
तद्वैषम्यकम् नापि सर्वं प्राणावायुदुर्बल्य मीढम् ॥

(आ) क. का., प. २१, श्लोक १—

अंशपिचनमोऽश्विनायमभिनिः शिवाग्रः सर्वथा ।
प्राणावायुनिरपिचनमवधिनिः सर्वथाभावित ॥
कामक्रीडुपलता हि विद्विजमुपलता शास्त्र स्वयं नाम्ना ।

२. क. का., प. २२, श्लोक ५१-५२

“वीविष्णुराजपरमेश्वर श्रीनिमाता—
संवाविर्वाभिप्रमुखा सक्तानमस्तः ।

शास्त्रमपीचनमोऽश्विनायमभिनिः
वीनिधिनिस्तदुर्बल्यं स्वचित्तोऽहम् ॥
तस्यासता विविचनमवधिनिः
तद्वैषम्यकमतपः परिपूरकार्यम् ।
शास्त्रं कुलं विनमतोऽश्विनायमभिनिः
कल्याणकारकमिति प्रवित् ब्रह्मायाम् ॥

१. Narasinghacharya—Mysore Archaeological Report, 1922, Page 23.

२. सर्वनाम पार्ष्वनाथ शास्त्री, कल्याणकारक, उपोद्घात, पृ० ४२.

यह मत मान्य नहीं, केवल अनुमान पर आधारित है क्योंकि पहले राष्ट्रकूटों का रेंग पर अधिकार नहीं था। अमोघवर्ष प्रथम ने उस पर सबसे पहले अधिकार किया था।

यह विष्णुराज, जो रेंग का शासक था, निश्चय ही कलि विष्णुवर्धन और अमोघवर्ष प्रथम से पूर्ववर्ती विष्णुवर्धन चतुर्थ नामक अत्यंत प्रभावशाली और जैन मतानुयायी पूर्वी चालुक्य राजा था। इसका शासनकाल ई० ७६४ से ७६६ तक रहा।

डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन ने भी यही उल्लिखित किया है कि विष्णुवर्धन चतुर्थ चालुक्य राजा के काल में श्रीनन्दि सम्मानित हुए थे।^१

निवासस्थान और काल—

उप्रादित्य की निवासभूमि 'रामगिरि' थी, जहाँ उन्होंने श्रीनन्दि गुरु से विद्याध्ययन तथा 'कल्याणकारक' ग्रंथ की रचना की थी।

कल्याणकारक में लिखा है—

“बेनीशक्तिगिरिवेशजननप्रस्तुत्यसानुत्कटः

प्रोद्यद्बुधलसावितामनरितः सिद्धेश्वर विद्याधर ।

सर्वे भंडिर कंदरोपमगृहाचैत्यालयासंकुते

रम्ये रामगिरौ नवा विरचिते शास्त्रे^२ हितं प्रणिनाम् ॥

(क० का० परि० २०, श्लोक ८७)।^३

'रामगिरि' की स्थिति के विषय में विवाद है। श्री नाथुराम प्रेमी का मत है कि छत्तीसगढ़ (महाकौशल) क्षेत्र के सरगुजा स्टेट का रामगढ़ ही यह रामगिरि होगा। यहाँ गुहा, मंदिर और चैत्यालय हैं तथा उप्रादित्य के समय यहाँ सिद्ध और विद्याधर विचरण करते रहे होंगे।^४

उपयुक्त पद्य में रामगिरि को त्रिकलिन प्रदेश का प्रधान स्थान बताया गया है। वहा से कटक तक के प्रदेश को उत्कल या उत्तरकलिंग, कटक से महेन्द्रगिरि तक के पर्वतीय भाग को मध्यकलिंग और महेन्द्रगिरि से थोदाबरी तक के स्थान को दक्षिण कलिंग कहते थे। इन तीनों की मिलित सभा 'त्रिकलिंग' थी।

कालिदास द्वारा वर्णित रामगिरि भी यही स्थान होना चाहिए जो लक्ष्मणपुर से १२ मील दूर है। पद्मपुराण के अनुसार यहाँ रामचन्द्र ने मंदिर बनवाये थे। यहाँ पर्यंत ने कई गुफाएँ और मंदिरों के भग्नावशेष हैं।^५

वस्तुतः यह 'रामगिरि', विजयापट्टन जिले में रामतीर्थ नामक स्थान है। यहाँ पर 'दुर्ग पंचगुफा' की भित्ति पर एक शिलालेख भी है। इसमें किसी एक पूर्वीय चालुक्यराजा के संबंध में जानकारी दी हुई है। यह शिलालेख ई० १०११-१२ का है। इससे यह प्रकट होता है कि रामतीर्थ जैनधर्म का एक पवित्र स्थान था और यहाँ अनेक जैन अनुयायी रहते थे। उक्त शिलालेख में 'रामतीर्थ' को 'रामकोट' भी लिखा है। प० कलाशचन्द्र के अनुसार—“कुम्भोजन की प्रारंभिक शताब्दियों में रामतीर्थ बौद्धधर्म के अधिकार में था। यहाँ से बौद्धधर्म के बहुत अवशेष प्राप्त हुए हैं। यह उल्लेखनीय है कि बौद्धधर्म के पतनकाल में कैसे जैनो ने इस स्थान पर कब्जा जमाया और उसे अपने धर्मस्थान के रूप में परिवर्तित कर दिया।”^६

१. डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन - भारतीय इतिहास, एक दृष्टि पृष्ठ २६०

२. नाथुराम प्रेमी, मैन साहित्य और इतिहास, पृ० २१२ 'स्थान रामगिरिविरोदतः सर्वार्थसिद्धिधर' (क. का., प० २१, श्लोक ३)

३. नाथुराम प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृ० २१२

४. वही, पृ० २१२

५. प० कलाशचन्द्र, “दक्षिण में जैनधर्म” पृ० ७०-७१.

११० ज्योतिषप्रसाद जैन ने रामतीर्थ की वैभवपूर्ण कहानी को ११वीं शताब्दी के मध्य तक स्वीकार किया है।

“रामतीर्थ (रामगिरि) ११वीं शताब्दी के मध्य तक प्रसिद्ध एवं उन्नत जैन सांस्कृतिक-केन्द्र बना रहा जैसा कि महा के एक जिलासेख से प्रमाणित होता है। विमलसिन्ध (१०२२ ई०) के भी एक कलेडी जिलासेख से ज्ञात होता है कि उसके गुरु जिकालमयी सिद्धासदेव तथा सम्भवतया स्वयं राजा भी जैन तीर्थ के रूप में रामगिरि की वन्दना करने गये थे।”

उप्रादित्य के काल में रामगिरि अपने पूर्ण वैभव पर था। उसका समकालीन शासक वेगि का पूर्वी चालुक्य राजा विष्णुवर्धन चतुर्थ (७६४-७६६ ई०) था। “विष्णुवर्धन चतुर्थ जैनधर्म का बड़ा भक्त था। इस काल में विजयापट्टम (विशाखापन्नम्) जिले की रामतीर्थ या रामकोड नामक पहाड़ियों पर एक भारी जैन सांस्कृतिक-केन्द्र विद्यमान था। त्रिकलिय (आन्द्र) देश के वेगि प्रदेश की समस्त भूमि में स्थित यह रामगिरि पर्यंत अनेक जैनगुहामन्दिरों, जिनालयों एवं अन्य धार्मिक कृतियों से सुशोभित था। अनेक विद्वान् जैनमुनि वहाँ निवास करते थे। विविध विद्याओं एवं विषयों की उच्च शिक्षा के लिए यह सम्पूर्ण एक महान् विद्यापीठ था। वेगि के चामुण्डे नरेशों के सरक्षण एवं प्रथम में यह संस्थान फल-फूल रहा था। इस काल में जैनाचार्य श्रीनन्दि इस विद्यापीठ के प्रधानाचार्य थे। वह आयुर्वेद आदि विभिन्न विषयों में निष्णात थे। स्वयं महाराज विष्णुवर्धन उनके चरणों की पूजा करते थे। इन आचार्य के प्रधान शिष्य उप्रादित्याचार्य थे जो आयुर्वेद एवं चिकित्साशास्त्र के उद्भूत विद्वान् थे। सन् ७६६ ई० के कुछ पूर्व ही उन्होंने अपने सुप्रसिद्ध वैद्यक ग्रन्थ कल्याणकारक की रचना की थी। ग्रन्थप्रसूति से स्पष्ट है कि मूलग्रन्थ को उन्होंने नरेश विष्णुवर्धन के ही शासनकाल और प्रथम में रचा था।”

‘त्रिकलिय’ देश ही आजकल नैलगाना या तिलगाना कहलाता है, जो इस शब्द का जिंगरा हुआ रूप है। वेगि राज्य इसी क्षेत्र के अन्तर्गत था।

‘वेगी’ राज्य की सीमा उत्तर में मोदावरी नदी, दक्षिण में कृष्णा नदी, पूर्व में समुद्रतट और पश्चिम में पश्चिमीघाट की। इसकी राजधानी वेगी नगर थी, जो इस समय पेडुवेगी (मोदावरी जिला) नाम से प्रसिद्ध है।”

अतः निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि उप्रादित्याचार्य मूलतः तैलगाना (आन्द्रप्रदेश) के निवासी थे और उनकी निवास-भूमि ‘रामगिरि’ (विशाखापट्टम जिले की रामतीर्थ या रामकोड) नामक पहाड़ियां थी। वहाँ पर जिनालय में बैठकर उन्होंने कल्याणकारक की रचना की थी। उनका काल ८वीं शताब्दी का उत्तरार्ध था।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट भी प्रगट होता है कि उप्रादित्याचार्य को वास्तविक सरक्षण वेगी के पूर्वी चालुक्य राजा विष्णुवर्धन चतुर्थ (७६४-७६६ ई०) से प्राप्त हुआ था।

६१५ ई० में चालुक्य सम्राट् पुनर्केशी द्वितीय ने आन्द्रप्रदेश पर अधिकार कर वहाँ अपने छोटे भाई कुड्रविष्णुवर्धन को प्रांतीय शासक नियुक्त किया था। इस देश की राजधानी ‘वेगी’ थी। पुनर्केशी के अंतिमकाल में वेगी का शासक स्वतन्त्र हो गया और उसने वेगी के पूर्वी चालुक्य राजवंश की स्थापना की। इस राजवंश के नरेशों में जैनधर्म के प्रति बहुत आस्था थी। इसी वंश में पूर्वोक्त विष्णुवर्धन चतुर्थ (७६४-७६६ ई०) हुआ। राष्ट्रकूटों के साथ इसमें अनेक युद्ध हुए थे। विष्णुवर्धन चतुर्थ जैनधर्म का अनुयायी था। इसकी मृत्यु के बाद इस वंश में जो राजा हुए वे दुर्बल थे। राष्ट्रकूट सम्राट् गोविन्द तृतीय (७६३-८१४ ई०) और उसके पुत्र सम्राट् अमोघवर्ष प्रथम (८१४-८७८ ई०) ने अनेक बार वेगि पर आक्रमण कर पूर्वी चालुक्यों को पराजित किया। अतः यह शासनवाट उचित ही प्रतीत होती है कि चालुक्य सम्राट् विष्णुवर्धन चतुर्थ की मृत्यु के बाद जब पूर्वी चालुक्यों का वैभव समाप्त होने लगा और राष्ट्रकूट सम्राट् अमोघवर्ष प्रथम की प्रसिद्धि और जैनधर्म के प्रति आस्था बढ़ने लगी तो उप्रादित्याचार्य ने अमोघवर्ष प्र० की राजमभा में आश्रय प्राप्त किया हो। सम्भव है, अमोघवर्ष की मध-मासप्रियता को दूर करने के लिए उन्हें उनकी राजमभा में उपस्थित होना पड़ा हो अथवा उन्हें सम्राट् ने आमंत्रित किया हो। अतः “कल्याणकारक” के अंत में नृपतुल अमोघवर्ष का भी उल्लेख है।

ऐसा स्पष्ट ज्ञात होता है कि उप्रादित्याचार्य “कल्याणकारक” की रचना रामगिरि में ही ७६६ ई० तक कर चुके थे। परन्तु बाद में जब अमोघवर्ष प्रथम की राजमभा में आये तो उन्होंने मध-मास-मेखन के निषेध की युक्तियुक्तता प्रतिपादित करते हुए उसके अंत में ‘हिताहित’ नामक एक नया अध्याय और जोड़ दिया।

डॉ० ज्योतिषप्रसाद जैन का भी यही विचार है—

१. डॉ० ज्योतिषप्रसाद जैन, “भारतीय इतिहास एक दृष्टि,” पृ० २६१.

२. डॉ० ज्योतिषप्रसाद जैन, “भारतीय इतिहास, एक दृष्टि,” पृ० २८६-६०.

३. नाथूराम प्र० जी, जैन साहित्य और इतिहास, पृ० ८६.

“आचार्य उपाधित्य ने अपने कल्याणकारक नामक वैद्यक ग्रंथ की रचना ८०० ई० के पूर्व ही कर ली थी- किन्तु अमोघवर्ष के जन्म पर उन्होंने ‘उसकी राजसभा में आकर अनेक वैद्यों एवं विद्वानों के समक्ष मन्त्र-मान-निवेद्य का वैज्ञानिक विवेकान किया और इस ऐतिहासिक ‘आपण को ‘सिंहसहित अध्याय’ के नाम से परिशिष्ट रूप में अपने ग्रंथ में सम्मिलित किया।”

इस प्रकार आचार्य उपाधित्य का उत्तरकालीन जीवन दक्षिण के राष्ट्रकुटुम्बकीय सम्राट अमोघवर्ष प्रथम का समकालीन रहा।^१ इस शासक का शासनकाल ८१४ से ८७८ ई० रहा था।

सम्राट अमोघवर्ष प्रथम को नृपतुंग, महाराजशर्व, महाराजशङ्ख, वीरभारायण, अतिशयश्रवण, शर्ववर्म, वल्लभराय, श्रीपृथ्वीवल्लभ, लक्ष्मीवल्लभ, महाराजाधिराज, भटार, परमभट्टारक आदि विरुद्ध प्राप्त थे।^२ यह याचिन्द तृतीय का पुत्र था। जिस समय सिंहासन पर बैठा, उस समय उसकी आयु ६-१० वर्ष की थी अतः गुर्जरदेश का शासक, जो उसके चाचा इन्द्र का पुत्र था, कर्कराज उसका अभिभावक और सरलक बना। ८२१ ई० में अमोघवर्ष के वयस्क होने पर कर्कराज ने विधिवत् राज्याभिषेक किया।

अमोघवर्ष के पिता गोविन्द तृतीय ने पूर्वांग और मयूरखडी (नासिकवास) से हटाकर राष्ट्रकुटी की नवीन राजधानी मान्यखेट (मलखेट) में स्थापित की थी। परन्तु उसके काल में इसकी बाहरी प्राचीर मात्र निर्माण हो सकी। अमोघवर्ष ने अनेक सुदूर प्रपञ्च-प्रसादों, सरोवरों और भवनो के निर्माण द्वारा उसका अलङ्करण किया।

अमोघवर्ष एक आतिथ्रिय और धर्मप्रेमा शासक था। मुन्डों का मचालन प्रायः उसके येनापति और योद्धा ही करने रहे। अतः उसे वैभव, समृद्धि और शक्ति का बढाने का खूब अवसर प्राप्त हुआ।

“८५१ ई० में अरब मोदीयार मुसलमान भारत आया था। उसने ‘दीर्घायु वल्लहरा’ (वल्लभराय) नाम से अमोघ का वर्णन किया है और लिखा है कि उस समय मसाल-अर में जो सर्वमहान् चार सम्राट् थे वे भारत का वल्लभराय (अमोघवर्ष), चीन का सम्राट्, बगदाद का खलीफा और रूम (कन्स्तान्तिनोपल) का सम्राट् थे।”^३

स्वयं वीर, गुणी और विद्वान् होने के साथ उसने अनेक विद्वानों, कवियों और गुणियों को अपनी राजसभा में आश्रय प्रदान किया था। इसके काल में मरुत्त, प्राकृत, कन्नड़ी और तमिल भाषाओं के विविध विषयों के साहित्य-सृजन में अपूर्व प्रोत्साहन मिला।

सम्राट् अमोघवर्ष दिगम्बर जैनधर्म का अनुयायी और आदर्श जैन श्रावक था। वीरसेन स्वामी के शिष्य आचार्य जिनसेनस्वामी का वह शिष्य था। जिनसेन स्वामी उसके राजगुरु और धर्मगुरु थे।^४ जैसाकि गुणभद्राचार्य कृत ‘उत्तर-पुराण’ (८६८ ई०) में लिखा है—

“यस्य प्राञ्जलानुज्ञासहितरत्नारत्नारविर्भाव-
त्पाशम्भोजरत्नः पिशाचमुकुटप्रत्यक्षरलक्ष्मितिः।
संस्मर्त्ता स्वयम्भोजवर्धनपतिः पृथोहमशेषलम्
स श्रीपाञ्चजनसप्तपञ्चमस्यस्यो जगन्मंगलम्॥”

आचार्य जिनसेन द्वारा रचित ‘पार्श्वीभ्युदय’ नामक महान् काव्य में सर्व के अंत में इस प्रकार का उल्लेख मिलता है—
इत्यमोघवर्षपरमेश्वरपरमगुरुश्रीजिनसेनाचार्यविरचिते मेघनूतवेष्टिते पार्श्वीभ्युदये भगवत्कव्यवर्णनम् नाम चतुर्थं सर्गः
इत्यादि।^५

अतः आचार्य जिनसेन का अमोघवर्ष का गुरु होना प्रमाणित है।

१. डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, भारतीय इतिहास, एक दृष्टि, पृ० ३०२

२. भारत के प्राचीन शासन, भाग ३, पृ० ३८.

३. प्रो० शास्त्री, Medieval Jainism, p. 38. १० कलाबख्श दक्षिण भारत में जैनधर्म, पृ० ६०

४. डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, भारतीय इतिहास: एक दृष्टि, पृ० ३०१.

५. प्रोफेसर शास्त्री, Medieval Jainism, p. 38.

अमोघवर्ष ने जैन विद्वानों को भी महान् संरक्षण प्रदान किया और अनेक जैन मुनियों को हानि दिये। वह स्वाध्यायविद्या का प्रेमी था। इसके आश्रित प्रसिद्ध ऋषिणाचार्य महावीराचार्य ने अपने जैन ऋषितत्त्व ग्रन्थ 'ऋषितत्सार सग्रह' में अमोघवर्ष को स्वाध्यायसिद्धांत का अनुकरण करने बताया है।

इसके शासनकाल और आरम्भ में 'सिद्धान्तप्रबन्ध' की 'अयधबला' नामक टीका (ई० = ३७) की पूर्ति जिनसेन स्वामी ने की। इस टीका का लेखन शरत्पन्न उदय वीर सेन स्वामी ने किया था। इसके अतिरिक्त आचार्य शाकटायन पात्यकीर्ति ने 'शब्दानुशासन' व्याकरण और उसकी अमोघवर्ष की रचना की। स्वयं सम्राट् अमोघवर्ष ने संस्कृत में 'प्रबोत्तररत्नमाला' नामक नीतिग्रन्थ और कन्नड़ी में 'कविराजयार्थ' नामक छंद अलंकार का शास्त्रग्रन्थ रचा था।

'प्रबोत्तररत्नमाला' से ज्ञात होता है कि अमोघवर्ष ने अपने पिता के समान ही जीवन के अन्तिमकाल में राज्य त्याग दिया था।^१ ६० वर्ष राज्य करने के बाद ८७५-७६ ई० के लगभग अपने ज्वेष्टपुत्र कृष्ण द्वितीय को राज्य सौंप कर अमोघवर्ष आर्यक के रूप में जीवन यापन करने लगे।

जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है, यही अमोघवर्ष प्रथम नृपतुंग बल्लभराय आचार्य उपादित्य का समकालीन शासक था। इसका प्रमाण हमें 'कल्याणकारक' की निम्न पंक्तियों में मिलता है—

“क्यातः श्रीनृपतुंग बल्लभ-महाराजाधिराजतिलितः।

श्रीछद्मूरितभोले बहुविधप्रख्यातबिहङ्गने ॥

शोलाशिराकरेभ्रताशिलभिविष्णुछाविहाराप्रती।

शक्ति निष्कलता निष्कल्प भित्ती ओनेन्द्रबैद्यनितम् ॥”

इत्येवैश्वरिशोर्विशिष्टदुष्टपिशिताशिवैद्यभारुनेषु मामनिराकरणायमुपादित्याचार्यैर्नृपतुंग बल्लभभेद्रसभायामुद्धोषितं प्रकरणम् ॥” (कल्याणकारक, हिताहिताध्याय, समान्तसूचक अंग)।

अर्थात् 'प्रसिद्ध नृपतुंग बल्लभ (राय) महाराजाधिराज की सभा में, जहाँ अनेक प्रकार के प्रसिद्ध विद्वान् थे, मान भरण की प्रधानता का पोषण करने वाले वैद्यकविद्या के विद्वान् (वैद्यों) के सामने इस जैनैन्द्र (जैन मतानुयायी) वैद्य ने उपस्थित होकर मांस की निष्कलता (निरपेक्षता) को पूर्णतया सिद्ध कर दिया। इस प्रकार, सभी विशिष्ट, दुष्ट माम के भक्षण की पुष्टि करने वाले वैद्य आत्मा ने मांस का निराकरण करने के लिए उपादित्याचार्य ने इस प्रकरण को नृपतुंग बल्लभ राजा की सभा में उद्धोषित किया।

इस वर्णन में जिस राजा के लिए उपादित्याचार्य ने 'नृपतुंग', 'बल्लभ', 'महाराजाधिराज' 'बल्लभेन्द्र' विरुद्ध का प्रयोग किया है, वह स्पष्टरूप से राष्ट्रकूटवंशीय प्रतापी सम्राट् अमोघवर्ष प्रथम (८१४-८७७ ई०) ही था। क्योंकि, वे सभी विरुद्ध उसके लिए ही प्रयुक्त हुए हैं, जैसा कि हम पूर्व में लिख चुके हैं। अतएव श्री नाथराम प्रेमी का यह कथन उचित प्रतीत नहीं होता—'उपादित्य राष्ट्रकूट अमोघवर्ष के समय के बताया गये हैं, परन्तु इसमें सन्देह है। उसकी प्रशस्ति की भी बहुत-सी बातें महोदास्पद हैं।'^२

कृति-परिचय

उपादित्याचार्य की एक मात्र वैद्यककृति 'कल्याणकारक' मिलती है। इसमें कुल २५ 'परिच्छेद' (अध्याय) हैं और उनके बाद परिशिष्ट के दो अध्याय हैं—१ ग्रीष्माध्याय, और २ हिताहिताध्याय। इन परिच्छेदों के नाम इस प्रकार हैं—

(अ) स्वास्थ्यरक्षणआधिकार के अन्तर्गत परिच्छेद—

१. शास्त्रावतार, २. गभोत्पत्तिनिराकरण, ३. मृत्रव्यावर्णनम् (शरीर का वर्णन), ४. धान्यादिगुणानुग-विचार, ५. अल्पपानविधि, ६. रसायनविधि।

१. विवेकात्यक्तारव्येन राज्ञेय रत्नमयिका।

२. विश्वामोघवर्षस्य सुधिया मल्लकृति ॥” (पृ० १० पं० १०)

३. श्री नाथराम प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृ० १११.

(ग) चिकित्साधिकार के अंतर्गत परिच्छेद—

७. व्याधिसमुद्भूत, ८. वातरोगचिकित्सित, ९. पित्तरोगचिकित्सित, १०. श्लेष्मव्याधिविचिकित्सित, ११. महामयचिकित्सित, (प्रमेह, कुष्ठ, उदर), १२ महामयचिकित्सित (वातव्याधि, मूत्रगर्भ, बर्भ), १३. महामयचिकित्सित (अश्वरी, चर्मरोग) तथा क्षुद्ररोगचिकित्सित (बुद्धि) १४. क्षुद्ररोगचिकित्सित (उपदन्त, शूलशोथ, श्लीषद, अपची, गलगंड, नाडीघ्न, अर्बु, शनि, विद्रधि, क्षुद्ररोग) १५ क्षुद्ररोग चिकित्सित (क्षिररोग, कर्णरोग, नासारोग, मुखरोग, नेत्ररोग), १६ क्षुद्ररोग चिकित्सित (ज्वात, काम, विरस, तृष्णा, छवि, अरोचक, स्वर भेद, उदावर्त, हिक्का, प्रतिघ्न्याय), १७ क्षुद्ररोगचिकित्सित (हृद्रोग, किमिरोम, अजीर्णरोग, मुत्राघात, मूत्रकृच्छ्र, योनिरोग, गुल्म, पाण्डुरोग, कामला, मूर्च्छा, उन्माद, अपस्मार), १८ क्षुद्ररोगचिकित्सित (राजयक्ष्मा, मसूरिका, बालघ्न, भूतनत्र), १९ सर्वविध चिकित्सित, २० शास्त्रसंग्रहतत्रयुक्ति ।

(इ) इसके बाद 'उत्तरतत्र' प्रारम्भ होता है। इसके अंतर्गत परिच्छेद २१ कर्मचिकित्साधिकार (चतुर्विधकर्म-चिकित्सा-आर, अग्नि, शस्त्र, औषध; जलोका, शिराव्यध) २२. शेषजकर्मोपद्रवचिकित्साधिकार (स्नेहन, स्वेदन, वसन, विरेचन, बस्ति-अनुवासन-निःसृह, के असम्यक् प्रयोग से होने वाली आपत्तियों के भेद व प्रतीकार), २३ सर्वोपिधकर्मव्यापचिकित्साधिकार (उत्तरबस्ति, वीर्यरोग, शुद्धशूल, मुद्रातंत्र, गर्भाधानविधि, गर्भपौचर्या, प्रसव, सुतिकापचार, धूम, कवलघ्न, नस्यविधि, ब्रणशोथ-शोथ, पूतिनाशक लेप, केशकृष्णीकरण योग) २४ रसरसायनसिध्यधिकार (रस, रससंस्कार, मूर्च्छन, मारण, वधन, रसशाला, रसनिर्माण, रसप्रयोग), २५ कल्पाधिकार (हरीतकी, आमलक, त्रिकला, शिलाजतु, वाय्व्या ? कल्प, पाषाणभेदकल्प, घल्लातपाषाणकल्प, खपरीकल्प, वज्रकल्प, मृत्तिकाकल्प, गोशृङ्ग व्याधिकल्प, एरंडादिकल्प, नाट्यादिकल्प, काठकल्प, चित्रककल्प, त्रिकलःदिकल्प) ।

अनिम दो परिच्छेदाध्यायों में प्रथम 'रिष्टाध्याय' में मरणसूचक लक्षणों व चिह्नों का निरूपण किया गया है। द्वितीय, 'हिताहितोपध्याय' में मांसमज्जन निषेध का युक्तियुक्त विवेचन है। इन अध्याय में स्वयं आचार्य उपाहित्य की संस्कृत टीका भी उपलब्ध है।

ग्रंथ का उद्देश्य—

उपशास्त्राचार्य ने लिखा है—“स्वयं के यश के लिए या विनोद के लिए या कवित्व के गर्व के लिए या हमारे पर लोगों की अभिरुचि जागृत करने के लिए मैंने इस ग्रंथ की रचना नहीं की है, अपितु यह समस्त कर्मों का नाश करने वाला जैनसिद्धांत है, ऐसा स्मरण करने हुए इसकी रचना की है।”

“जा विद्वान् मूर्ति आरोग्यशास्त्र को अलोभार्ति जानकर उसके अनुसार आहार-विहार करते हुए स्वास्थ्य-रक्षा करते हैं वह सिद्धमुक्त को प्राप्त करता है। इसके विपरीत जो आरोग्य की रक्षा न करते हुए अपने दोषों से उत्पन्न रोगों, शरीर को पीड़ा पहुँचाते हुए, अपने अनेक प्रकार के दुष्परिणामों के भेद से कर्म से बंध जाता है।”

“बुद्धिमान् व्यक्ति दृढ मन वाला होने पर भी यदि रागी हो, वह न धर्म कर सकता है, न धन कमा सकता है और न मोक्षसाधन कर सकता है। इन पुरुषार्थों की प्राप्ति न होने में वह अनुप्य कहलाने योग्य ही नहीं रह जाता।”

“दस प्रकार उपादिन्यायाय द्वारा प्रणीत यह शास्त्र कर्मों के मर्मभेदन करने के लिए शास्त्र के समान है। सब कामों में निपुण लोग इसे जानकर (अर्थात् इस शास्त्र में प्रवीण होकर) और इसके अनुसार आचरण-आरोग्यसम्पादन कर धर्म-अर्थ-काम और मोक्ष इन चारों पुरुषार्थों का प्राप्त करते हैं।”

१. (ग) क. का. प २०, श्लोक ८८.

न चास्मद्यस्त विनोदनिमित्ततो वापि मारकविज्वलितवर्गतो न च जलानुरागाभावात् ।

युत प्रपित्ताहस्यमेतद्वृत्ति-विमृष्ट-उत्तमिहृतिवन्मुत्तराव्यधिकतन्मिमुल्लभम् ॥

शारोप्यशास्त्राध्ययस्य मुनिविपरिवृत्त एवाप्य न साधयति मिद्धमुष्णहेतुम् ।

अन्यस्वदोषकृतरोगनिषेधोक्तो बह्वर्थात् कश्चिन्निरूप्यपरिणामसत्तात् ॥८९॥

न धर्मस्य कर्तो न चार्थस्य हर्ता न कामस्य वञ्चना न मोक्षस्य पाता ।

नरो बुद्धिमान् धीरनरकऽपि रोषो वनस्तद्विनाशस्तुल्यमेतन्न कर्मः ॥९०॥

हृत्पुष्टादित्याचार्यवर्गप्रणीत शास्त्रं स्वयं नम्येतां सर्वमेवेति ।

आत्मा सर्वस्य संकल्पप्रवीणः सत्यज्ञैः धर्मकायार्थमोक्षाः ॥९१॥

(घ) क. का १-११-१२

प्रचारम्भ में उपाधित्य ने लिखा है—

“महर्षि लोग स्वाध्याय की ही तपस्या का मूल मानते हैं। अतः वेदों के प्रति भास्वत्यभाव^१ से ग्रन्थ रचना करने को मैं प्रधान तपस्वर्षि सम्बद्धा हूँ। अतः मैंने क्षत्र पर कल्याणकारी तमश्चरम ही यन्त्रपूर्वक प्रारम्भ किया है।”^२

ग्रंथ की प्रतिपाद्य विषय—

जैन तीर्थंकरों की वाणी की विषयानुसार बौद्धिकर उनके बारह विभाग किये गये हैं। इन्हें आगम के ‘द्वादश-अंग’ कहते हैं। इनमें बारहवां ‘दृष्टिवाद’ नामक अंग है, उसके ५ अंशों में एक अंश ‘पूर्व’ या ‘पुर्वगत’ कहलाता है। पूर्व के भी १४ भेद हैं। इनमें ‘प्राणावाय’ नामक एक भेद है। इसमें विस्तारपूर्वक अष्टाद्य आयुर्वेद अर्थात् चिकित्सा और मरीर शास्त्र का प्रतिपादन किया गया है। यही इस ग्रन्थ का मूल या प्रतिपाद्य विषय है।

रामविरि मे श्रीनदि से ‘प्राणावाय’ का अध्ययन कर उपाधित्य ने इस ग्रन्थ की रचना की थी।

प्राणावाय सम्पूर्ण मूल का प्राचीनतम साहित्य अर्धमागधी भाषा में निर्मित हुआ था। ध्यान रहे कि जैन परम्परा का समग्र आगम-साहित्य महावीर की मूल भाषा अर्धमागधी में ही रचा गया था। हर प्रकार से मुख्यकर इस शास्त्र प्राणावाय के उस विस्तृत विवेचन की यथावत् संक्षेप रूप में संस्कृत भाषा में उपाधित्य ने इस ग्रन्थ में वर्णित किया है। अर्धमागधी भाषा उनके समय तक समस्त कुछ अप्रचलित हो चुकी थी। देशधर ने सर्वत्र संस्कृत की मान्यता और प्रचलन था। अतः उपाधित्य का अपने ग्रंथ को सर्वनाम-भोग्य और सम्मान्य बनाने हेतु संस्कृत में रचना करनी पड़ी।^३

स्वयं ग्रंथकार की प्रशस्ति के आधार पर—“यह कल्याणकारक नामक ग्रंथ अनेक अनकारों में युक्त है, सुन्दर शब्दों से श्रुति है, सुनने में सुखकर है, अपने हित की कामना करने वालों की प्राप्ति पर निर्मित है, प्राणियों के प्राण, आयु, सत्त्व, वीर्य, बल की उत्पन्न करने वाला और स्वास्थ्य का कारणभूत है। पूर्व के गणधरादि द्वारा प्रतिपादित ‘प्राणावाय’ के महान् शास्त्र कपी निधि से उद्धृत है। अच्छी युक्तियों या विचारों से युक्त है, जिनेन्द्र भगवान् (तीर्थंकर) द्वारा प्रतिपादित है। ऐंसे आम्ह की प्रातः कर मनुष्य सुख प्राप्त करता है।”^४

“जिनेन्द्र द्वारा कहा हुआ यह शास्त्र विभिन्न छंदों (वृत्तों) में रचित प्रमाण, नय और निशेधों का विचार सार्वक रूप से ही हजारों पाँच सौ तेरासी छंदों में रचा गया है और जब तक सूर्य, चन्द्र और तारे मौजूद हैं जब तक प्राणियों के लिए सुखसाधक बना रहेगा।”^५

१. क. का. प. १-१३

स्वाध्यायमाहुरपरे तपसा हि मूल मन्ये च वेदपरवत्सलताप्रधानम् ।
तस्मात्तपश्चरणमेव मया प्रवृत्ताकारण्यते स्वपरमौरवविद्याय नमस्क ॥

२. क. का. प. २४-२५

‘सर्वाधिकमागधीवसिस्तदभाषाधिकोऽग्न्यलात् ।
प्राणावायमहान्मावर्तितश्च समुक्त संक्षेपतः ॥
उपाधित्यमुक्तं नमुनैवद्वारि लीक्यायव ।
शास्त्र संस्कृतभाषाया रचितवानित्येव भेदस्तयोः ॥

३. क. का. २४-२५-२६.

सासकार सुखम् अक्षमसुखमश्च प्राप्तं स्वार्थविधिम् ।
प्राणायामस्यवीर्यप्रकाशककर प्राणिना स्वस्वहेतुम् ॥
निष्पद्भूत विचारजगति कुकृताः शास्त्रवेत्तकथावत् ।
कल्याणाव्य जिनेन्द्र विरचितमधिमम्याह लोच्य सत्यते ॥२२॥
अप्यर्धवित्तमूलैरपि तपाशीतिर्येत्तोत्तरं नृत्तस्वपारिवर्तिहासिकमहामूर्तिविनेन्द्रोदितः ।

श्रुतं शास्त्रमिदं प्रमाणवगिसेदेविचारार्थं च जीवात्तद्विचारतत्कमल लीक्यायव प्राणिनाम् ॥२६॥

‘प्राणावायु’ का प्रतिपादक होने का अभाव-देते हुए उपाधित्थं ने कल्याणकारक, में प्रत्येक परिच्छेद के अंत में लिखा है—
 “जितसे संपूर्ण इच्छा, तब व पदार्थरूपी तरंग उठ रहे हैं जिनके इहलोक-परलोक के लिए प्रयोजन-भूत अर्थात् साधनरूपी वो सुबह सट हैं,
 ऐसे श्री जिनेन्द्र के मुख से बाहर निकले हुए शास्त्ररूपी सागर की एक बुन्द के समान यह शास्त्र (ग्रन्थ) है। यह जगत् का एकमात्र हित-
 साधक है (अतः इसका नाम ‘कल्याणकारक’ है) ।”

शास्त्र की परम्परा—

‘कल्याणकारक’ के प्रारम्भिक भाग (प्रथम परिच्छेद के आरम्भ के दस पद्यों में) आचार्य उपाधित्थ ने मर्त्यलोक के लिए जिनेन्द्र के मुख से आयुर्वेद (प्राणावायु) के प्रकटित होने का कथानक दिया है ।^१

भगवान् ऋषभदेव प्रथम तीर्थंकर थे। उनके समयसरण में भरत चक्रवर्ती आदि ने पट्टाभर लोगों के रोगों को दूर करने और स्वास्थ्य रक्षा का उपाय पूछा। तब प्रमुख गणधरो को उपदेश देने हेतु भगवान् ऋषभदेव के मुख से सरस आरदादेवी बाह्य प्रकटित हुईं। उनकी वाणी में पहले पुरुष, रोग, औषध और काल—इस प्रकार संपूर्ण आयुर्वेद शास्त्र के चार भेद बताते हुए इन वस्तुचतुष्टयों के लक्षण, भेद, प्रभेद आदि सब बातों को बताया गया। इन सब तत्वों को साक्षात् रूप से गणधर ने समझा। गणधरों द्वारा प्रतिपादित शास्त्र को निर्मल, यति, श्रुति, अवधि व मन पर्यय ज्ञान की धारण करने वाले योगियों ने जाना।

इस प्रकार यह संपूर्ण आयुर्वेदशास्त्र ऋषभनाथ तीर्थंकर के बाद महावीर पर्यंत तीर्थंकरों तक चला आया। यह अत्यंत विस्तृत है, दोषरहित है, गभीर वस्तु-विवेचन से युक्त है। तीर्थंकरों के मुख से निकला हुआ यह ज्ञान ‘स्वधर्म’ है और अनादिकाल से चला आने के कारण ‘समाप्त’ है। गोवर्धन, भद्रबाहु आदि श्रुतकेवलियों के मुख से, अन्त्याग ज्ञानी या अग्राग-ज्ञानी मुनियों द्वारा साक्षात् सुना हुआ है। अर्थात् श्रुतकेवलियों ने अन्य मुनियों को इस ज्ञान को दिया था।

इस प्रकार प्राणावायु (आयुर्वेद) सबधी ज्ञान मूलतः तीर्थंकरों द्वारा प्रतिपादित है अतः यह ‘आगम’ है। उनसे इसे गणधर प्रतिगणधरो ने, उनसे श्रुतकेवली, और उनसे बाद में होने वाले अन्य मुनियों ने क्रमशः प्राप्त किया।

इस तरह परंपरा से चले आ रहे इस शास्त्र की सामग्री को गुरु श्रीनन्दि से सीखकर उपाधित्थ ने ‘कल्याणकारक’ ग्रन्थ की रचना की। अतः कल्याणकारक परम्परागत ज्ञान के आधार रचित शास्त्र है।^१

१ (अ) क का प्रत्येक परिच्छेद के अंत में—

“इति त्रिनवकल्पनिर्गतमुपास्यमहाश्रुतिषु ।

सकलपदार्थविस्तृतसरगङ्गाश्रुतः ॥

उपसहस्रार्थसाधन सट्टव माधुर्यो ॥

निर्मुक्तमिदं हि लोकदलितं जगदेकहितम् ॥”

(भा) “प्रासाधित त्रिनवरेखुना श्रीश्रीश्रीश्रुति—पण्डितमहाश्रुति प्रणीतम् ॥”

(क. का २५/१३)

२ क का व १/६-१०

शास्त्रपरम्परागतमन्त्र—

दिग्गजप्रतिपत्तिरूपं परमार्थं वात साक्ष, नवा गणधरोऽधिपतं समस्तम् ॥

पञ्चाशत् गणाधिपतिर्गणवाकरपञ्च महासंनिर्गच्छो मुनयोऽधिपतः ॥ १ ॥

एव जिनादनिष्पन्नमिच्छामगदायातमावतमान्मूलपञ्चमार्गम् ॥

स्वाद्यनुबं सकलधर्म लाननं तत् साक्षाच्छ्रुत् श्रुतधर्मं श्रुतकेवलितम् ॥ १० ॥

२. क. का. २१/३

स्वान् राधमिन्निगिरासद्वयं सर्वविशिष्टिप्रदः ॥

श्रान्तिप्रदमोऽक्षिपाममविधिः शिवाप्रद सर्वदा ॥

प्राणावायुनिर्गताधर्मविश्वं सर्वसम्पत्पित ॥

सामग्रीवृत्तताः हि निदिशन्ना सास्त्रं स्वयं मायया ॥

‘कल्याणकारक’ आधारभूत जैन-आयुर्वेद ग्रन्थ—

‘कल्याणकारक’ की रचना से पूर्व जिन जैन आयुर्वेदज्ञों ने ग्रन्थों का प्रणयन किया था, उनका उल्लेख उग्रादित्य ने निम्न पंक्तियों में किया है—

“शास्त्राख्यं पूज्यपादप्रकटितवार्त्तिकं सत्यतंत्रं च पात्र-
स्वामिप्रोक्तं चिषोचग्रहसामनविधिः सिद्धसेनैः प्रसिद्धैः ।

कावे था सा चिकित्सा ब्रह्मरन्ध्रमूर्धनिर्वचनायैः सिद्धान्तं
वीर्यं वृष्यं च विख्याततन्त्रं कथितं सिंहनादैर्भूमीश्वरैः ॥ (क० का० २०/८५)

आयुर्वेद के आठ अंग हैं । आठ अंगों पर पृथक्-पृथक् जैन आयुर्वेद ग्रंथ रचे गये थे । इन ग्रंथों के नाम व उनके प्रणेता के नाम निम्नानुसार हैं—

| | |
|---|----------------------------|
| (१) शास्त्राख्यतंत्र | पूज्यपाद |
| (२) सत्यतंत्र | पात्रस्वामि |
| (३) विष और उग्रप्रहसमनविधि (अंगवतंत्र और भूतविद्यापरक) | मिद्धसेन |
| (४) कायचिकित्सा | ब्रह्मरन्ध्रगुरु |
| (५) सिद्धान्तचिकित्सा (कीमारभूष्य) | मेषनाद |
| (६) विख्यात (रसायन) और वृष्य (वाजीकरण) | सिंहनाद (पाठांतर-सिद्धसेन) |

इनके अतिरिक्त समस्तभद्राचार्य ने इन आठों अंगों को एक साथ पूर्ण रूप से विस्तारपूर्वक प्रतिपादन करने वाले वैद्यग्रंथ की रचना की थी । उसी के आधार पर उग्रादित्य ने सक्षेप में वर्णन करते हुए ‘कल्याणकारक’ नामक ग्रन्थ की रचना की थी—

“अष्टांगसम्यक्सिद्धयः समस्तभद्रैः प्रोक्त
सविस्तरवर्णोक्तिर्बर्णविशेषात् ।

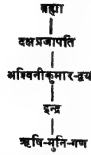
सक्षेपतो निरूपितं तद्विहासशास्त्रं
कल्याणकारकमक्षेपपदार्थमुक्तम् ॥ (क० का० अ० २०/८६)

इन शास्त्र (प्राणावाय) का अध्ययन उग्रादित्य ने श्रीनदि से किया था । वे उस काल के प्राणावाय के महान् आचार्य थे ।
ग्रन्थगत विशेषताएँ—

प्राणावाय-परम्परा का उल्लेख करने वाला यह एकमात्र ग्रन्थ उपलब्ध है । सम्भवतः इसके पूर्व और पश्चात् का एतद्विषयक साहित्य काल-कवचित हो चुका है । इसमें ‘प्राणावाय’ की दिग्गम्बर सम्मत परम्परा दी गई है । अपने पूर्वाचार्यों के रूप में तथा जिन ग्रन्थों को आधार-भूत स्वीकार किया गया है उनके प्रणेताओं के रूप में उग्रादित्य ने जिन मुनियों और आचार्यों का उल्लेख किया है, वे सभी दिग्गम्बर-परम्परा के हैं । अतः यह निश्चित रूप से कह सकना सम्भव नहीं कि इस सबब में श्वेताम्बर-परम्परा और उसके आचार्य कोन थे । फिर भी ग्रन्थ की प्राचीनता (८वीं शती में निर्माण होना) और रचनार्थीकी व विश्ववन्धु को ध्यान में रखते हुए कल्याणकारक का महत्त्व बहुत बढ जाता है । इस ग्रन्थ के अध्ययन में जो विशेषताएँ दृष्टिगोचर होती हैं, वे निम्न हैं—

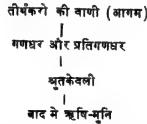
(१) ग्रंथ के उपक्रम भाग में आयुर्वेद के अवतरण—मर्त्यलोक की परम्परा का जो निरूपण किया गया है, वह सर्वथा नवीन है । इस प्रकार के अवतरण संबंधी कथानक आयुर्वेद के अन्य प्रचलित एक उपलब्ध शास्त्रग्रन्थों, जैसे चरकसंहिता, सुश्रुतसंहिता, काश्यपसंहिता, अष्टांग सग्रह आदि में प्राप्त नहीं होता । कल्याणकारक का वर्णन ‘प्राणावाय’-परम्परा का सूचक है । अर्थात् प्राणावाय’ संज्ञक जैन-आगम का अवतरण तीर्थंकरों की वाणी में होकर जन-सामान्य तक पहुँचा—इस ऐतिहासिक परम्परा का इसमें वर्णन है ।

चरक आदि ग्रन्थों में आयुर्वेद के अवतरण का जो निरूपण है, उसका कल्प इस प्रकार है—



आयुर्वेद के इन ग्रन्थों में आयुर्वेद को वैदिक आस्तिक शास्त्र माना गया है। अतः इसका उद्भव अन्य वैदिक आस्तिक शास्त्रों (कामशास्त्र, नाट्यशास्त्र आदि) की भांति ब्रह्मा से स्वीकार किया गया है। वस्तुतः ब्रह्मा, वैदिकज्ञान का सूचक प्रतीक है।

‘प्राणावायु’ परम्परा में ज्ञान का मूल तीर्थंकरों की वाणी को माना गया है। यह परम्परा इस प्रकार चलती है—



इस प्रकार वैदिक आयुर्वेद की मान्यपरम्परा और प्राणावायु-परम्परा में यह अन्तर है।

२. कल्याणकारक में कही पर भी चिकित्सा में मद्य, मांस और मधु का प्रयोग नहीं बताया गया है। जैन-मतानुसार ये तीनों वस्तुएं असेव्य हैं। मांस और मधु के प्रयोग में जीव-हिंसा का विचार भी किया जाता है। मद्य जीवन के लिए अशुभिकर, मादक, और असौमनीय माना जाता है, आसव-अरिष्ट का प्रयोग तो कल्याणकारक में आता है। जैसे प्रमेहरोमाधिकार में आमसकारिष्ट आदि।

आयुर्वेद के प्राचीन संहिताग्रन्थों में मद्य, मांस और मधु का भरपूर व्यवहार किया गया है। चरक आदि में मांस और मांसरस से संबंधित अनेक चिकित्सा प्रयोग दिये गये हैं।

मद्य को अनिदीप्ति कर और आशु प्रभावशाली मानते हुए अनेक रोगों में इनका विधान किया गया है। राजयक्ष्मा जैसे रोगों में तो मांस और मद्य की विपुल-गुणकारिता स्वीकार की गई है। मधु अनुपान और सहपान के रूप में अनेक औषधियों के साथ प्रयुक्त होता है तथा मधुदक, मध्वासव आदि का पानार्थ व्यवहार वर्णित है।

३. चिकित्सा में वानस्पतिक और खनिज द्रव्यों के प्रयोग वर्णित हैं। वानस्पतिक द्रव्यों से निर्मित स्वरस, वसाय, कल्क, चूर्ण, घटी, आसव, आरिष्ट, घृत और तैल की कल्पनाएं दी गई हैं। क्षारनिर्माण और क्षार का स्थानीय और आन्तरिक प्रयोग भी बताया गया है। अम्लकर्म सिराश और जलोक्ताचारण का विधान भी दिया गया है।

अनेक प्रकार के खनिज द्रव्यों का औषधीय प्रयोग कल्याणकारक में मिलता है।

४. यदि इस ग्रन्थ का रचनाकाल ८वीं शती सही है, तो यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि रस (पारद) और रसकर्म (पारद का मूच्छन, मारण और बध, इस प्रकार विविधकर्म, रसस्कार) का प्राचीनतम प्रामाणिक उल्लेख हमें इस ग्रन्थ में प्राप्त होता है। इस पर एक स्वतंत्र अध्याय ग्रन्थ के ‘उत्तरतन्त्र’ में २४वां परिच्छेद ‘रसरसायनविध्य धिकार’ के नाम से दिया गया है। कुल ५६ पद्यों में पारद सम्बंधी ‘रसशास्त्रीय’ सब विधान वर्णित हैं।

५. जैन सिद्धांत का अनुसरण करते हुए कल्याणकारक में सब रोगों का कारण पूर्वकृत “कर्म” माना गया है।

सहोपाकार्यविकारकारास्तेषां विशेषो मृधनुष्यमेव ।

हेतुः पुनः पुनं कृतं स्वकर्म ततः वरे तस्य विशेषमात्रि ॥११॥

स्वभावकालग्रहकर्मैव विद्यात् पुण्येवरमोपपाद्यम् ।

विधिः कृतस्ति नियतिर्भवश्च दुराकृतस्यैव विशेषस्तथा ॥१२॥

न भूतकोषान् न चोषकोषान् न च सांस्कारिकोपरिष्ठात् ।

सहप्रकोषास्त्रयस्त्रि रोगाः कर्माद्यदोषोरवभावात्तस्ते ॥१३॥

(क का, प-७, ११-१३)

अर्थात् शरीर में सब रोग हेतु के बिना नहीं होते। उन हेतुओं को गौण और मुख्य भेद से जानने की आवश्यकता होगी है। रोगों का मुख्य हेतु पुरुषकृत कर्म है। शेष सब उसके विशेषण अर्थात् निमित्तकारण है या गौण है।

‘स्वभाव, काल, ग्रह, कर्म, वैश्व, विधाता, पुण्य, ईश्वर, भाग्य, पाप, विधि, कृतात, नियति, ठम—ये सब पुरुषकृत कर्म के ही विशेष नाम हैं।’

‘न पुत्री आदि महाभूतों के कोष से, न दोषों के कोष से, न बर्षकल के खराब होने से और न ग्रहों (शनि, राहु आदि) के कोष से—रोग उत्पन्न होते हैं। अपितु, कर्म के उदय और उदीरण से ही रोग उत्पन्न होते हैं।’

फिर ‘चिकित्सा’ क्या है ? और इसका प्रयोजन क्या है ? इन प्रश्नों का भी आचार्य उद्गादित्य ने रोग-निदानानुरूप ही उत्तर प्रस्तुत किया है। यथा

‘कर्म की उपशमनक्रिया को चिकित्सा या रोगशास्त्र कहते हैं।

तस्मात्स्वकर्मोपशमनक्रियाया व्याधिप्रशान्तिं प्रवर्धति तस्मात्: ॥’

(क-का, ७/१४) ‘अपने कर्म का पाक’ दो प्रकार से होता है—१. समय पर स्वयं पकना, २. उपाय द्वारा पकना। इनकी सुन्दर विवेचना आचार्य ने की है—

स्वकर्मपाकोद्दिष्टो यथावदुपायकालकर्मभेदमिहः ॥१४॥

उपायपाकोपरदोरदोरतप प्रकारेस्सुविशुद्धमार्गः ।

तद्यः कर्म यच्छति कालपाकः कालांतराद्यः स्वयमेव दद्यात् ॥१५॥

यथा तत्कर्मा कलपाकयोगो नतिप्रगल्भः पूर्वविधेयः ।

तथा चिकित्सा प्रविश्रम काले दोषप्रकोपो द्विविध प्रसिद्धः ॥१६॥

आयुष्मत्सर्वमेवैवर्षप्रयोगावुपायपाकं प्रवर्धति तस्मात् ।

कालांतरात्कालविपाकमाहुर्बुद्धिजामावर्षमेव दृष्टव्यं ॥१७॥

(१) उपायपाक—श्रेष्ठ, धीर, वीर, तपस्वादि विभूत उपायों से कर्म का जबरन उदय कराना (उदयकाल न होने पर भी) इसे ‘उपायपाक’ कहते हैं जिससे वह तत्काल फल देता है।

(२) कालपाक—कालांतर में यथा समय जो पाकर स्वयं उदय में आकर फल देता है। वह ‘कालपाक’ है।

जिस प्रकार वृक्ष के फल स्वयं पकते हैं और बुद्धिमान व्यक्तियों द्वारा पकाये भी जाते हैं उसी प्रकार दोषों का पाक भी ‘उपाय (चिकित्सा)’ और ‘कालपाक’ से दो प्रकार से पक्व होते हैं। दोष या रोग के आयत्न को औषधियों द्वारा पकाना ‘उपायपाक’ कहलाता है और कालांतर में (अपने पाक काल में) स्वयं ही (बिना किसी औषधि के) पकना ‘कालपाक’ कहलाता है।

इसलिए निष्ठा है—‘जीव (आत्मा) अपने कर्म से प्राप्त होने वाले पापपुण्य रूपी फल को बिना प्रयत्न के अवश्य ही प्राप्त करता है। पाप और पुण्य के कारण ही दोषों का प्रकोप और उपशम होता है। क्योंकि ये दोनों ही मुख्य कर्म हैं। अर्थात् रोग के प्रति दोष प्रकोप न दोषशमन गौण (निमित्त) कारण है।

जीवस्वकर्मोद्भूतपुण्यपापकर्म प्रत्येक विनापि भुंक्ते ।

दोषप्रकोपोपशमो च तस्यामुदाहृती हेतुनिबंधो ली ॥ (क का. ७/१०)

(६) कल्याणकारक में शरीर विषयक वर्णन विस्तार से नहीं मिलता, किन्तु २० वें परिच्छेद में प्रोजन के आरु-भेद, बन्ध-अविशकाश, स्नेहोपेक आदि, विच्छेदों का वर्णन करने के साथ शरीर के रोगों का वर्णन किया गया है।

(७) इस शास्त्र (प्राणावायु या आयुर्वेद) के दो प्रयोजन बताये गये हैं—स्वास्थ्य का स्वास्थ्यरक्षण और रोगी का रोगोपशान। इस सबको संक्षेप से इस ग्रन्थ ने कहा गया है—

“लोकोपकारकरणाभिर्बहिः हि शास्त्रं शास्त्रप्रयोजनमपि द्विविधं यथावत् ।

स्वास्थ्यस्य रक्षणमवायुमनोसमं च संक्षेपतः सकलमेव निरूप्यते ॥ (क० का० १।२४)

चिकित्सा के आधार जीव है। इनमें भी मनुष्य सर्वश्रेष्ठ जीव है।

‘सिद्धांततः प्राणितजीवसातमेवे पर्याप्तसंश्लिष्यरपंचविधेन्द्रियेषु ।

सत्रापि धर्मनिरता मनुजाः प्रधानाः केशे च धर्मबहुले परमार्थमाप्ताः ॥ (क० का० १।२६)

जैनसिद्धांतानुसार जीव के १४ भेद हैं—१ एकेन्द्रिय सूक्ष्म पर्याप्त, २ एकेन्द्रियसूक्ष्म अपर्याप्त, ३ एकेन्द्रिय बाह्यपर्याप्त, ४ एकेन्द्रिय बाह्य अपर्याप्त, ५ द्वीन्द्रियपर्याप्त, ६ द्वीन्द्रिय अपर्याप्त, ७ त्रीन्द्रियपर्याप्त, ८ त्रीन्द्रिय अपर्याप्त, ९ चतुर्न्द्रिय पर्याप्त, १० चतुर्न्द्रिय अपर्याप्त, ११ पंचेन्द्रिय असंज्ञी पर्याप्त, १२ पंचेन्द्रिय असंज्ञी अपर्याप्त, १३ पंचेन्द्रिय सज्ञी पर्याप्त, १४ पंचेन्द्रिय सज्ञी अपर्याप्त।

(१) जिनको आहार शरीर, इन्द्रिय, स्वासोच्छवास, भावा व मन—इन ६ पर्याप्तियों में यथासम्भव पूर्ण प्राप्त हुए हो उन्हें ‘पर्याप्तजीव’ कहते हैं। जिन्हें ये पूर्व प्राप्य न हुए हो, उन्हें ‘अपर्याप्त जीव’ कहते हैं। अपर्याप्त जीवों को अपना पर्याप्त जीव श्रेष्ठ है।

(२) जिनको हित-अहित, योग्य-अयोग्य, गुण-बोध आदि का ज्ञान होता है उन्हें ‘संज्ञी’ कहते हैं, इसके विपरीत ‘असंज्ञी’ हैं। असंज्ञियों से संज्ञी श्रेष्ठ है।

एकेन्द्रिय संज्ञी जीवों में मनुष्य श्रेष्ठ है। उनमें भी धर्माचरण करने वाले मनुष्य प्रधान हैं, क्योंकि उन्होंने धर्ममय क्षेत्र (शरीर) में जन्म लिया है।

(८) ग्रन्थ-योजना भी विशिष्टपूर्ण है। संपूर्ण ग्रन्थ के मुख्य दो भाग हैं—मूलग्रन्थ (१ से २० परिच्छेद) और उत्तरतन्त्र (२१ से २५ परिच्छेद)। ‘प्राणावायु’ (आयुर्वेद) सबधी सारा विषय मुख्य व में प्रतिपादन किया गया है। मूलग्रन्थ की, स्पष्ट तथा दो भागों में बटा हुआ है—स्वास्थ्यपरक और रोगचिकित्सापरक। प्रथम परिच्छेद में आयुर्वेद (प्राणावायु) के अवतरण की ऐतिहासिक परम्परा बतायी गयी है और ग्रन्थ के प्रयोजन को लिखा गया है। द्वितीय परिच्छेद से छठे परिच्छेद तक स्वास्थ्य-रक्षणोपाय वर्णित है। स्वास्थ्य दो प्रकार का बताया गया है, १. पारमाधिक स्वास्थ्य (आत्मा के संपूर्ण कर्मों के अन्त से उत्पन्न आत्यंतिक निर्व्य अतीन्द्रिय मोक्ष रूपी सुख) २. व्यवहार स्वास्थ्य (आग्निव धातु, की समता दोषविभ्रम न होना, मल-मूत्र का ठीक से विसर्जन, आत्मा-मन-इन्द्रियों की प्रमत्तता)।^१ छठे परिच्छेद में चित्तवर्षा, शक्तिवर्षा, ज्ञानवर्षा, बाजीकरण और रसायन विषयों का वर्णन है। क्योंकि ये सभी स्वास्थ्यरक्षण के आधार हैं।

सातवें परिच्छेद में गेय और चिकित्सा की सामान्य ज्ञान, निदान पद्धति का वर्णन है।

आठवें से अठारहें तक विभिन्न रोगों के निदान चिकित्सा का वर्णन है। रोगों के मोटे तौर पर दो वर्ग किए गए हैं—१ महाभय, २ क्षुद्राभय। महाभय आठ प्रकार के हैं—प्रमेह, कुष्ठ, उदररोग, वातव्याधि, मूत्रगन्ध, अर्ब, अश्मरी और भगदर। ये सब रोग क्षुद्र-रोगों की ओपी में आते हैं। क्षुद्र रोगों के अतगत ही ‘भूतविद्या’ सबधी विषय—बासग्रह और भूतो का वर्णन है। उन्मीलने परिच्छेद में

१. धर्मोपधर्मसमर्थ महावृत्त त्रैलोक्यव्यासिहमद्वितीयम् ।

अतीन्द्रियं प्राणितमर्चयेन्निष्ठं तत्रैतदुक्तं परमार्थनामकम् ॥ ३ ॥

धर्माग्निधातुत्वमदोषविभ्रमो मनश्चिन्तास्त्रैलोक्यसुखमनः ।

मनः प्रगाढश्च मरत्य तर्बता, तत्रैतदुक्तं व्यवहारक ज्ञम् ॥ ४ ॥ (क. का. २/३-४)

विषयीय—अग्रह संघ संबंधी विषय विवेच्ये हैं। भय को विषय वर्ग में ही माना गया है। अंतिम बीसवें परिच्छेद में तत्पश्चात्प्राप्ति, रोग-कारण और अविच्छादन, साठ प्रकार के उपक्रम व चतुर्विधकर्म, भोजन के बारह भेद, दश औषधकाल, स्नेहनादि की विधि, रिष्ट-वर्णन, और मर्मवर्णन हैं।

उत्तरतंत्र में शारकर्म, अग्निर्कर्म, जलोष्वाचारण, शस्त्र कर्म, शिराव्यय, स्नेहनादि कर्मों के यथावत् न करने से उत्पन्न आपत्तियों की चिकित्सा, उत्तरवस्ति, गर्भाधान, प्रसव, सूतिकोपचार, धूम्रपान, कवल-गंधूष, नस्य, शोच-वर्णन, पलित-नाशन, केतुहोमोपकरण उपाय, रसविधि विविध, कल्पप्रयोग हैं। अंत में दो परिशिष्टाध्याय हैं।

दक्षिण भारत के ग्रन्थ जैन-आयुर्वेद ग्रंथ

अष्टांग आयुर्वेद के प्रतिपादक और 'प्राणावाय' परम्परा के मुख्य उपसम्ब यौगिक ग्रन्थ 'कल्याणकारक' पर विस्तार से विवेचन देने के पश्चात् यहाँ दक्षिण भारत में लिखित दिगंबर आचार्यों के अन्य वैद्यक-ग्रन्थों का उल्लेख किया जाता है।

समंतब्रह्म—(३-४ शताब्दी) कर्नाटक में इनका लिखा हुआ 'पुण्य आयुर्वेद' नामक ग्रन्थ मिलता है, वह संदिग्ध है। उपादित्य ने इनके अष्टांग संबंधी विस्तृत ग्रन्थ का उल्लेख किया है।

पूज्यपाद—(५वीं शताब्दी)—इनका प्रारम्भिक नाम देवनदि था। बाद में बुद्धि की महत्ता के कारण यह 'जिनेन्द्रबुद्धि' कहलाये तथा वेनों ने जब इनके चरणों की पूजा की, तब से यह 'पूज्यपाद' कहलाने लगे। मानवजाति के हित के लिए इन्होंने वैद्यकशास्त्र की रचना की थी। यह ग्रन्थ अप्राप्य है। 'कल्याणकारक' में अनेक स्थानों पर 'पूज्यपादेन भाषित' ऐसा कहा गया है। आन्ध्रप्रदेश में रचित १५ वीं शती के 'वसवराजीय' नामक ग्रंथ में पूज्यपाद के अनेक योगों का उल्लेख मिलता है। पूज्यपाद के अधिकांश योग धातु-चिकित्सा संबंधी हैं। इनका ग्रंथ 'पूज्यपादीय' कहलाता था। यह संस्कृत में रचा होगा। कर्नाटक में पूज्यपाद का एक कन्ध में लिखित पद्यमय वैद्यकग्रन्थ मिलता है। 'वैद्यसार' नामक ग्रन्थ भी पूज्यपाद का लिखा बताया जाता है, जो 'जैन-सिद्धांत भवन' (आरा) से प्रकाशित हो चुका है, परन्तु ये दोनों ही ग्रन्थ पूज्यपाद के नहीं हैं।

कन्नड-ग्रंथ—संस्कृत के ग्रन्थों के अतिरिक्त कन्नड भाषा में भी जैन आयुर्वेद के ग्रन्थ रचे गये।

जैन वंगलराज—ने स्थावरविष की चिकित्सा पर 'खगेन्द्रमणिदर्पण' नामक एक बड़ा ग्रन्थ लिखा था। यह प्रारम्भिक हिन्दू विजयनगर साम्राज्यकाल में राजा हरिहर-राज के समय में विद्यमान था। इनका कार्य ई० सन् १३६० के आसपास माना जाता है।

बेवेन्द्रमुनि—ने 'बालग्रहचिकित्सा' पर ग्रन्थ लिखा था।

जीवहरतेज—(१५०० ई०) ने 'वैद्यामृत' की रचना की थी।

इसमें २४ अधिकांश हैं, जो चौबीस तीर्थंकरों के नामोत्प्रेक्ष से प्रारम्भ होते हैं।

बाबूरस—(१५०० ई०) में 'अश्ववैद्यक' की रचना की। इसमें अश्वों की चिकित्सा का वर्णन है।

पद्मसर या पद्मवज्र वरिष्ठ ने १६२७ ई० में 'हृयसारसमुच्चय' (अम्बशास्त्र) नामक ग्रन्थ की रचना की थी। इसमें घोड़ों की चिकित्सा बताया गई है।

रामचन्द्र और चन्द्रराम ने 'अश्ववैद्यक', **मीतमान** ने 'योचिकित्सा', **बीरब्रह्म** ने 'पालकाय कृत हस्त्यायुर्वेद की कन्नड टीका, **अमृतनदि** ने 'वैद्यकनिघण्टु' नामक शब्दकोश, **सास्त्र** ने 'रसरत्नाकर' और 'वैद्यामाग्य, **जगह्वे** ने 'महामात्रवादि' नामक वैद्यक ग्रन्थों की रचना की थी।

दक्षिण की अन्य तमिल आदि भाषाओं में जैन वैद्यक ग्रंथों का सग्रह नहीं हो पाया है।

उपसंहार—यह सुनिश्चित है कि 'प्राणावाय' (जैन आयुर्वेद) की परम्परा को अग्रणी बनाये रखने में दक्षिण भारत का महत्वपूर्ण योगदान रहा है। आठवीं शती में रचित 'कल्याणकारक' इयका ज्वलत उदाहरण है। परन्तु उत्तरी भारत में तो वर्तमान में एक भी प्राणावाय का प्रतिपादक प्राचीन ग्रन्थ प्राप्त नहीं होता। इससे ज्ञात होता है कि यह परम्परा उत्तर में बहुत काल पूर्व में ही लुप्त हो गई थी। इस दृष्टि से 'दृष्टिवाद' के तुरंत साहित्य का, विशेषकर 'प्राणावाय' का, दक्षिणी जैन दिगम्बर-परम्परा में उपलब्ध होना, एक ऐतिहासिक-सांस्कृतिक वैमिष्य को सुचित करता है।

आयुर्वेद को जैन संतों की देन

—डॉ० तेज सिंह गीढ़

जैन संतो ने प्रायः सभी विषयों पर अपनी कलम चलाई है। जहाँ तक आयुर्वेद का प्रश्न है, इस विषय पर भी जैन संतों द्वारा रचित माहिर्य विपुल मात्रा में मिलता है किन्तु यह नहीं कहा जा सकता है कि सर्वप्रथम कौन से आयुर्वेद ग्रंथ की रचना हुई और उसका रचनाकार कौन था ? यदि आगम ग्रंथ का अध्ययन किया जाये तो भी आयुर्वेद सम्बन्धी सामग्री पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध हो जाती है। प्रस्तुत निबंध में केवल उन्हीं संतों का संक्षिप्त परिचय देने का प्रयास किया जायेगा जिन्होंने आयुर्वेद के स्वतंत्र ग्रंथों की रचना की है।

उपदिष्टाचार्य कृत 'कल्याणकारक' में कुछ पूर्ववर्ती आयुर्वेदाचार्यों का विवरण मिलता है जिसके अनुसार सर्वप्रथम समन्तभद्र का नाम आता है जो पुण्यपाद के भी पूर्व हुए बताये जाते हैं। इन्होंने 'सिद्धान्त रसायन कल्प' नामक वैद्यक ग्रंथ की रचना की जो अठारह हजार श्लोकों में समाप्त हुआ था। सम्पूर्ण ग्रंथ तो उपलब्ध नहीं है किन्तु इसके दो-तीन हजार श्लोक ही उपलब्ध हैं। इस ग्रंथ में पारिमाषिक शब्दों का प्रयोग तथा उनके संकेत भी दिये गये हैं। इसलिये अर्थ करते समय जैनमत की प्रक्रियाओं-परम्पराओं को ध्यान में रखकर अर्थ करना पड़ता है। समन्तभद्र द्वारा रचित दूसरा ग्रंथ 'पुण्यायुर्वेद' बताया गया है। गर्व के साथ यह कहा जा सकता है कि अभी तक पुण्यायुर्वेद का निर्माण जैनाचार्यों के अतिरिक्त और किसी ने भी नहीं किया है। आयुर्वेद ससार में यह एक अद्भुत वस्तु है। इस ग्रंथ में अठारह हजार जाति के कुसुम (पराग रहित) पुष्पों से ही रसायनीयवियों के प्रयोगों को लिखा है।

दूसरे क्रम पर पुण्यपाद देवमंडी का विवरण है। ये अनेक रसायन, योगशास्त्र और चिकित्सा की विधियों के ज्ञाता थे। साथ ही शल्य एवं शालाक्य विषय के भी विद्वान् आचार्य थे। पुण्यपाद द्वारा 'वैद्यसार' ग्रंथ की रचना की गई, ऐसी जानकारी मिलती है। आपके जीवन की विशिष्ट घटनाओं को देखने से भी आपके आयुर्वेद ज्ञान को जानकारी मिलती है।¹ कुछ अन्य ग्रंथ भी आपके द्वारा रचे गये मिलते हैं जिन पर अध्ययन-अन्वेषण अपेक्षित है।

पुण्यपाद के बाद श्री गुम्फत देवभुजि हुए हैं जिन्होंने मेक्संज नामक वैद्यक ग्रंथ की रचना की है। इन्होंने प्रत्येक परिच्छेद के अंत में पुण्यपाद स्वामी का बहुत ही आदरपूर्वक स्मरण किया है।

पुण्यपाद के भानजे सिद्धनागार्जुन ने नागार्जुन कल्प, नागार्जुन कक्ष पुट आदि ग्रंथों का निर्माण किया। इन्होंने 'वैद्यलेश्वर मुद्रिका' नामक स्वर्ण बनाये का रत्नमुद्रिका भी तैयार की थी।

ये कुछ आयुर्वेदाचार्य हैं जिनका विवरण उपदिष्टाचार्य ने अपने कल्याणकारक में दिया है। इनका यह ग्रंथ वि० स० ६७१ अर्थात् ई० सन् ८१५ का लिखा हुआ है। इनके गुरु का नाम खोदि था और इनका अधिकांश समय एक बिकिस्तक के रूप में व्यतीत हुआ।

इनका कल्याणकारक नामक ग्रंथ पञ्चमो परिच्छेदो के अतिरिक्त अंत में परिशिष्ट रूप में अष्टिधायाय और हिताध्याय से परिपूर्ण है। आयुर्वेद का दृष्टि से यह ग्रंथ अत्यन्त उपयोगी एवं महत्वपूर्ण है। इस ग्रंथ में औषध के मांस की निरूपयोगिता को सिद्ध किया है और आचार्य ने स्वयं नृपत्न वल्लभेन्द्र को सभा में इस प्रकरण का प्रतिपादन किया है। कल्याणकारक एक उपयोगी और

१. समाश्रित और हृष्टोपवेश, प्रस्तावना, पृष्ठ ५ से ८ एवं १३, १४ देखें।

महत्वपूर्ण ग्रंथ है। रोग, रोगी, चिकित्सक आदि पर भी इस में विस्तृत रूप से विचार किया गया है। ग्रंथ मुद्रित हो चुका है तथा उपलब्ध भी है।

महाकवि बर्नबय :-

इनका समय वि० स० १६० है। इन्होंने बर्नबय निचम्बु लिखा है जो बंशक के साथ कोश ग्रंथ है। इस ग्रंथ का दूसरा नाम 'बालमाला' भी है। इनका दूसरा ग्रंथ 'विद्यापहार स्तोत्र' है। इसके सम्बन्ध में कहा जाता है कि कवि के पुत्र को सर्प ने डस लिया था अतः सर्प विष को दूर करने के लिये ही इस स्तोत्र की रचना की गई।

जैलोकेश्य कूरि :-

इन्होंने आयुर्वेद के स्वतंत्र ग्रंथ की रचना नहीं की किन्तु इनके 'यशस्तिलक' में आयुर्वेद विषयक सामग्री पर्याप्त रूप से मिलती है जिससे इनके आयुर्वेद ज्ञान का पता चलता है। इन्हें वनस्पति शास्त्र का भी अच्छा ज्ञान था। इनका समय दसवीं शताब्दी है।

कीर्तिवर्मा :-

यह बालभयवंशीय महाराज जैलोकेश्य मल का पुत्र था। जैलोकेश्यमल ने सन् १०४४ से १०६८ तक राज्य किया। कीर्तिवर्मा के बनावे हुए ग्रंथों में से 'लोखेख' ग्रंथ उपलब्ध होता है। इसमें पशुओं की चिकित्सा पर विस्तार से विचार किया गया है।

कवि संवरण :-

इनका ग्रंथ 'कपोतप्रतिम वर्णव' विषय शास्त्र सम्बन्धी ग्रंथ है। इनका जन्म स्थान वर्णनान् भंसूर गाव्यान्नमन मुमुलिपुर था। इन्हें उमय कबीर, कविपद्मनास्कर और साहित्य बंधविद्याम्बुनिधि की उपाधिया प्राप्त थी। स्वर्गीय आर० नरसिंहाचार्य के मतानुसार इनका समय ई० सन् १३६० है। कपोतप्रतिम वर्णन में सोलह अधिकांश हैं। कवि का कहना है कि ये सोलह अधिकार तीर्थकर पुण्यकर्म के निदान स्वरूप थोड़ा भावनाओं के स्मृति चिन्ह हैं। इस ग्रंथ के वर्ण विषयों को देखते हुए प्रमाणित होता है कि विष चिकित्सा के लिये कर्नड का यह ग्रंथ कपोतप्रतिम वर्णव महत्वपूर्ण ग्रंथ है।

आचार्य :-

जैन साहित्य में यह अपने समय के दिगम्बर सम्प्रदाय के बहुभुत प्रभिन्न सम्पन्न और महान् प्रयत्नों के रूप में प्रकट हुए हैं। धर्म और साहित्य के अतिरिक्त ध्याय, व्याकरण, काव्य, अलंकार, योग, वैद्यक आदि अनेक विषयों पर इनका अधिकार था और इन विषयों पर इनका विशाल साहित्य भी मिलता है। इनके जीवनवृत्त पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है। अतः उस पर यहाँ लिखना आवश्यक प्रतीत नहीं होता है। इन्होंने बाणभट्ट के प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अष्टांगहृदय' पर 'अष्टोत्तिनी' या 'अष्टांगहृदयअष्टोत्तिनी' नामक टीका लिखी थी। यह ग्रन्थ अब अप्राप्य है। इसका उल्लेख हरिजान्त्री पराडका और पी के गोरे ने किया है। यह टीका बहुत महत्वपूर्ण थी। पीटलन ने इसकी हस्तलिखित प्रति का उल्लेख नहीं किया है, परन्तु यदि इसकी कड़ी कोई प्रति मिल जाए तो अष्टांग हृदय के व्याख्या साहित्य में महत्वपूर्ण वृद्धि होगी। आचार्य की ग्रन्थ प्रशस्ति में इनका उल्लेख है—

आयुर्वेदविदामिष्टं व्यक्तं वायभटसहिता ।

अष्टांगहृदयोद्योतं निबन्धमसृजन्ध य ॥^१

निबन्ध शिरोमणि हर्षकीर्ति :-—इनका समय ठीक-ठीक ज्ञात नहीं। ये नागपुरिया तपामच्छ के चन्द्रकीर्ति के शिष्य थे और मानकीर्ति इनके गुरु थे। इनके दो ग्रन्थ मिलते हैं—१ योग वितामणि, और २ व्याधिनिग्रह। ये दोनों ही ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। दोनों ही ग्रन्थ चिकित्सा के लिये उपयोगी भी हैं। इनमें कुछ नवीन योगों का मिश्रण है जो इनके स्वयं के चिकित्सा ज्ञान की सहायता के द्योतक हैं। ग्रन्थ जैन आचार्य की रक्षा हेतु लिखा गया है।^१

लेखक ने ग्रन्थ के अंत में अपने को प्रवरसिंह (सम्भवतः कोई राजा) के शिर का अवतार कहा है तथा पुत्र का नाम

१. पं० श्रीमन्महाशय स्मृति ग्रन्थ, पृ० २७१-८१.

२. जैन धर्मतन्त्र १६७४ पृ० ४२.

‘हर्षकीर्ति’ बतलाया है। अंत में यह कामना की है कि जिस प्रकार योगप्रदीप और योगसत है उसी प्रकार योगचित्तमणि है। इससे पता चलता है कि हर्षकीर्ति के समय ये दो ग्रन्थ अत्यंत प्रचलित थे।

लेखक ने ग्रन्थ रचना में आनेय, चरक, सुश्रुत, वाग्भट, अश्विन, हारीत बृह, चिकित्साकलिका, भृगु, मेघ विदान (माधव), कर्मविपाक ग्रन्थों का उपयोग किया है। इस सम्बन्ध में यह लिखता है कि नूतन पाठ विधान का पथिष्ठगण आदर नहीं करेगा इस कारण आर्य चर्यानों को निबद्ध कर रहा हूँ न कि सामर्थ्य के अभाव से।

‘योगचित्तमणि’ नामक ग्रन्थ वैद्यवरा प्रमथ्य श्री हर्षकीर्तिजी ने निमित्त किया। इसमें प्रत्येक रोग का निदान-पूर्व रूप का अच्छे प्रकार से संकेत कर उनके ऊपर कषाय, रसायन, मात्रा, पाक, घूर्ण, तेल, गुटिका, अवलेह इत्यादि सर्वरोगों की औषधि विचारपूर्वक वर्णन की है और समस्त औषधि भी गुणमता से कही है।¹ इस ग्रन्थ में सात अधिकार हैं।

वेदेष्वनुमि — इनकी रचना बालग्रह चिकित्सा है।

इसमें बालकों की यह पीडा की चिकित्सा का वर्णन है। ग्रन्थ प्रायः वाक्यरूप में है। इनका समय लगभग १२०० ई० है। इनके विषय में अधिक कोई जानकारी उपलब्ध नहीं है।

श्री हस्तिरक्षि — श्री हस्तिरक्षि तपागच्छ के प्रासोदयरक्षि के शिष्य हस्तिरक्षि के शिष्य थे। इन्होंने अपने ग्रन्थ ‘वैद्यवत्सल’ की ६० सं० १६७० में रचना की।²

आचार्य प्रियव्रत शर्मा ने लिखा है—“हस्तिरक्षि कवि विरचित ग्रन्थ में आठ विभास हैं। अनेक योगों में एतद् हस्तकर्मसंस्तु, कारित कविना, कविना कथित आदि का निर्देश होने से ये योग लेखक के अनुभूत हैं। ऐसा प्रतीत होता है। स्त्रियों के लिये गर्भपात तथा गर्भनिवारण के अनेक योग हैं। स्त्रियों का धातुरोग (२/१७) सम्भवतः श्वेत प्रवर है। सोरा (४/१६) वृषंसार के नाम से है। विजया (४/४), अहिफेन (४/२०, ४/४) और अकरकरा (४/२३) भी हैं। इच्छाभेदी, सर्वकुण्डरि आदि अनेक रस प्रयोग भी हैं। अहिफेन, सोमल (शक्विया), रक्षितका, धनूर आदि के विषय को शान्त करने के उपाय कहे गये हैं। पादव्रण में एक लेप का विधान है जिसमें मोम, राल, साधुन और मक्खन है। (८/२६)।³

हस्तिरक्षि के समय के सम्बन्ध में आचार्य श्री प्रियव्रत शर्मा ने लिखा है—“ग्रन्थ के अंत में एक बड़ी मुरादिसाह बड़ी है, जिससे लेखक मुरादसाह का समकालीन या परवर्ती प्रतीत होता है। मुराद औरगजेब का भाई था जो १६६१ ई० में मारा गया। पुना की एक पाण्डुलिपि में प्रस्तुत सूचना के अनुसार लेखक सहोपाध्याय हस्तिरक्षिमणि का शिष्य था और तपागच्छ का निवासी था। इसमें ग्रन्थ रचना का काल सं० १७२६ (१६०३ ई०) दिया है। यह स्मरणीय है कि तपागच्छ का निवासी योगचित्तमणि प्रणेता हर्षकीर्ति भी था। सम्भवतः दोनों समकालीन हो किन्तु योगचित्तमणि पहले बना होगा, क्योंकि उसका एक श्लोक तत्रस्थ दूसरी पाण्डुलिपि (सं० २८२) में उद्धृत है।⁴ आचार्य प्रियव्रत शर्मा ने यहाँ पर भी तपागच्छ के संबंध में प्रमोत्पादक बात कही है। तपागच्छ स्थान न होकर श्वेताम्बर जैन धर्मनिम्नियों का एक गच्छ है। मेमा लगता है कि आचार्य प्रियव्रत शर्मा जैन परम्पराओं से परिचित नहीं हैं, अन्यथा वे ऐसा नहीं लिखते। आयुर्वेद के क्षेत्र में हस्तिरक्षि का योगदान महत्वपूर्ण माना जाता है। वैद्यवत्सल के वर्ण्य विषयों की देखने हुए पुस्तक बहुत उपयोगी लगती है।

वीरसिंह वैद्य—जैन प्रधानों ने इनके द्वारा रचित ‘वीरसिंहवसोक’ का उल्लेख है।⁵ डा० हरिचन्द्र जैन ने अपने लेख ‘आयुर्वेद के शाता जनाचार्य’ के अंतर्गत वीरसिंह का उल्लेख करते हुए लिखा है—वे १३वीं शताब्दी ए० शी० में हुए हैं। इन्होंने चिकित्सा की दृष्टि से ज्योतिष का महत्त्व लिखा है। ‘वीरसिंहवसोक’ इनका ग्रन्थ है।⁶

मधमसुख—इनके द्वारा रचित निम्नलिखित वैद्यक ग्रन्थों का उल्लेख मिलता है—वैद्यमनोत्सव, सन्ताननिधि, सन्निपात-कलिका; मालोत्तररास।

वैद्यमनोत्सव ग्रन्थ पद्यमय रूप में निबद्ध है और दोहा, सोरठा व चौपाई छन्दों में इनकी रचना की गई है। ग्रन्थ की रचना सन्वत् १६४१ में की थी। श्री अमरचन्द्र नाहटा के अनुसार इस ग्रन्थ को सन्वत् १६४६ वि० की चौथी शुक्ला द्वितीया को अकर के राज्य में सीहूदत नगर में समाप्त किया गया।⁷

१. योग चित्तमणि—सहोपाध्याय अंत वगैरे—प्रस्तावना।

२. The Jaina Artiquary Vol. xiii N. 1 July, 1947, page 100 & 355.

३. आयुर्वेद का वैज्ञानिक इतिहास, पृ० २८६

४. बह्नी, ४६६.

५. पृ० ३६०.

६. जैन जगत पृ. ५१ मधुसूदन, १९७४

७. हिन्दुस्तानी में प्रकाशित उनका लेख।

कविचर ननूकचन्द्र—इनके द्वारा रचित 'बैद्यकुलस' या 'तिब्बसाहाय्य' है। यह ग्रन्थ सुकुमान हकीम के 'तिब्बसाहाय्य' का हिन्दी पद्यानुवाद है। इस ग्रन्थ में 'आयुष्य' धर्मकुल को नाम ननूकचन्द्र' इन ग्रन्थों के द्वारा अनुवादक ने अपने नाम का उल्लेख किया है। ग्रन्थ का रचनाकाल व रचना-स्थान दोनों अज्ञात हैं। इनका समय १६वीं सदी के लगभग माना गया है। संभवतः ये बीकानेर के आसपास के निवासी थे और खरतरगच्छ से सम्बन्धित थे।

कविचर रामचन्द्र—इनके द्वारा दो वैद्यक ग्रन्थ रचे गये ऐसा पता चलता है—(१) रामचिनोद, तथा (२) वैद्यचिनोद। दोनों ग्रन्थ हिन्दी में हैं।

रामचिनोद की रचना संवत् १७२० में मांगशीर्ष शुक्ला त्रयोदशी बुधवार को अवरगजाह (औरगजेब) के राज्यकाल में पंजाब के बन्तू देशवासी शम्की नगर में की गई। ग्रन्थ सात समुद्देशों में विभक्त है तथा इसमें १६६९ गाथाएँ हैं।

वैद्यचिनोद की रचना स० १७२६ में वैशाख सुदी १५ को मरोटकोट नामक स्थान में की गई थी जो उस समय औरंगजेब के राज्य में विद्यमान था।

ये खरतरगच्छीय यति थे। इनके गुरु का नाम पधरंग गणि था। इनका समय वि० स० १७२०-५० माना जाता है। इनके तीन और वैद्यक ग्रन्थों का उल्लेख मिलता है—(१) लाही वरीला, (२) मान परिमाण, और (३) सामुद्रिक भाषा।

कविचर लक्ष्मीवल्लभ—कविचर लक्ष्मीवल्लभ द्वारा रचित 'कासज्ञान' एक अनुवाद रचना है जो वैद्य शम्भुनाथ-कृत ग्रन्थ का पद्यानुवाद है। इस ग्रन्थ में आयुष्य वैद्यक विषय के सम्बन्धी यथोक्त ज्ञान की संलक्ष्य सहज ही मिल जाती है। इस ग्रन्थ का रचनाकाल स० १७४१ है। इनका जन्म संवत् १६६० और १७०३ के बीच होना ज्ञात होता है। इन्होंने स० १७०७ के आसपास बीछा ली थी। इनकी अधिकांश रचनाएँ स० १७२० से १७४० के बीच लिखी गई थी। इनकी छोटी-बड़ी लगभग पचास से भी अधिक रचनाएँ हैं।

कविचर बाल—ये खरतरगच्छीय शठारक जिनचन्द्र के शिष्य बाचक सुमति सुमेर के शिष्य थे। ये बीकानेर के रहने वाले थे। वैद्यक पर इनकी दो रचनाएँ प्रसिद्ध हैं—कविचिनोद और कविप्रमोद। 'वैद्यक सार संग्रह' भी इनकी अन्य रचना बताई जाती है। दोनों ग्रन्थों से वैद्यक के वैद्यक ज्ञान का अच्छा परिचय मिलता है। कविचिनोद का रचनाकाल १७४१ है। कवि प्रमोद स० १७४५ वैशाख शुक्ला ५ को लाहौर में रची गयी।

ससरच—इनके द्वारा रचित ग्रन्थ रससम्बन्धी है। इसका रचनाकाल स० १७६५ है। ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रति की अगरचन्द्र नाहटा के संग्रह में है। ग्रन्थ की पूर्ण प्रति उपलब्ध नहीं है। उपलब्ध प्रति अपूर्ण है। ग्रन्थ में कुल दस अध्याय बताये जाते हैं।

सुमित्रेय—इनका ग्रन्थ 'मेघचिनोद' आयुर्वेद की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। उन ग्रन्थ की रचना कालानु शुक्ला १३ स० १८३४ में हुई। सुमि मेघविषय यति थे। इनका उपाधय फतवाड़ा नगर में था। इस ग्रन्थ की रचना का स्थान कुतुआनगर है जो फतवाड़ा के अन्तर्गत ही था। फतवाड़ा नगर तत्कालीन कनूरबला स्टेट के अन्तर्गत आता था।

यति गंगाधर—इन्होंने लोचिमरार नामक वैद्यक ग्रन्थ लिखा है। इसके अध्ययन में ज्ञात होता है कि यह दूरी नाम के संस्कृत ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद है। इस ग्रन्थ का दूसरा नाम 'बैद्यजीवन' है। ग्रन्थ का रचनाकाल स० १८७२ है। इनका दूसरा ग्रन्थ 'सूरतप्रकाश' है जिसका रचनाकाल स० १८८३ है और जिसे 'भाष्य-वीथक' भी कहा जाता है। इसमें विभिन्न रोगों के चिकित्सायें अनेक योगों का उल्लेख है। इनका तीसरा ग्रन्थ 'भाष्य-निबान' है। यह आयुर्वेदीय निदान पद्धति की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। इस ग्रन्थ का रचना-काल स० १८८८ है। ग्रन्थों में वैद्यक में अपना कोई परिचय नहीं दिया है।

भी यशवीर—ये बागड सय के रामकीर्ति के शिष्य विमलकीर्ति के शिष्य थे। इन्होंने अणसम्बन्धी प्रबोधवाला नामक वैद्यक ग्रन्थ लिखा है। इस ग्रन्थ में ४२ अध्याय हैं। ग्रन्थ प्राकृत में है और औपधियों के मूत्र, जाड़-टोना, वगैरह तथा जन्म-मंत्र के समान अन्य विषयों से सम्बन्धित जानकारी विश्वज्ञान-कोश की भाँति प्रदान करता है।

कीहूतराज मुनि—ये खरतरगच्छ के बड़मान सूरि के शिष्य थे। इनका समय १७वीं सदी ज्ञात होता है। इनका 'विषयचक्र-चिन्तोत्तर' जिसे 'हृत्सराज निदान' भी कहते हैं, चिकित्सा-विषयक ग्रन्थ है। ग्रन्थारम्भ में 'ओ पाण्डवाध्यायनम्' लिखकर सरस्वती प्रभृति और धन्वन्तरि की वंदना है। ग्रन्थ प्रकाशित हो चुका है।

इनके अतिरिक्त कुछ उल्लेखनीय विद्वानों के नाम इस प्रकार हैं जिन्होंने आयुर्वेद सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना की है —
विनयमंरगणि, रामलाल महोपाध्याय, दीपकचन्द्रबाचक, महेन्द्र जैन, जिनसमुद्रसूरि, जोगीदास चैतन्य यति, पीताम्बर, ज्ञानसागर, लक्ष्मीचंद जैन, विश्वाम, जिनदास वैद्य, धर्मसी, नारायणशंकर जैनाचार्य, पुष्पाकर और जयरत्न। यदि विशेष शोध कार्य किया जाए तो इस विषय पर बहुत सामग्री उपलब्ध हो सकती है। इस दिशा में विद्वानों को आवश्यक प्रयास करना चाहिये।

आयुर्वेद और जैन धर्म : एक विवेचनात्मक अध्ययन

डा० प्रमोद मालवीय, डा० शोभा मोवार, डा० यज्ञदत्त शुक्ल, प्रो० पूर्णचन्द्र जैन

आयुर्वेद भारतीय दर्शनों पर आधारित विज्ञान है। भारतीय दर्शन-परम्परा को दो भागों में विभाजित किया जाता है। प्रथम वे परम्पराएँ हैं जिसके अनुयायी ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करते हैं, और उसे ही कर्ता एवं भोक्ता कहते हैं। और दूसरी परम्परा यह है जो ईश्वर की सत्ता को स्वीकार नहीं करती। प्रथम को आस्तिक दर्शन-परम्परा और दूसरी को नास्तिक दर्शन-परम्परा की सत्ता प्रदान की गयी है।

जैन, बौद्ध और चार्वाक मतानुयायी दर्शनों का समानेस नास्तिक दर्शनों के अन्तर्गत किया जाता है। आयुर्वेद के सम्बन्ध में इन दोनों ही परम्पराओं में पर्याप्त साम्यता है, तथा दोनों ही सम्प्रदायों के मानने वाले दार्शनिक आयुर्वेद को दुःखों की निवृत्ति के हेतु उत्पन्न विज्ञान के रूप में मानते हैं।

सर्वे जीवा वि दृष्टछति जीवित न मरिञ्जितं । (दशर्वकाविक ६/११)

बाह्य आत्मनसोः प्राणश्चक्षुरद्वयोः श्रोत्रं कर्णयोः ।

अपलिताः केशा अशोषा कृता बहु बाह्योर्ध्वलम् ।

उर्ध्वोरोक्तो जङ्घयोर्ध्वः पादयोः प्रतिष्ठा । (अथर्ववेद, १६/६०/१-२)

अवमा जघनु नस्तानुः (यजुर्वेद, २६/४६)

जीवेय शरवः क्षन्तुः । अथर्ववेद, १६/६७/२)

चिकित्सा रोगहरणमसम्मा सा सर्वैष जाता । (आथर्वक हारिप्रदीपा वृत्ति, १३१/१)

चिकित्सा नाम रोगापहारः रोगापहारक्रिया, सापि सर्वैष असम्बुधवेक्षात्, प्रभूता—(अथर्व-चरित)

जैन धर्म का प्रारम्भ उसके इतिहास के अनुसार भगवान् ऋषभ से हुआ है। इस मत के मानने वालों के अनुसार वे ही आयुर्वेद के उपदेशक माने गये हैं। जैन मतावलम्बियों की मान्यता है कि भगवान् ऋषभदेव से पूर्व सृष्टि या लोको में दुःखों या रोगों का अभाव था। मानवसमाज पूर्ण स्वास्थ्य का सेवन कर रहा था। सम्पूर्ण जैन-आगम साहित्य को द्वादशांग के रूप में बारह भागों में विभाजित किया गया है। उसका अन्तिम अंग दृष्टिवाद है। दृष्टिवाद पुनः परिकर्म, सुप्त, पूर्वगत, प्रथमानुयोग और बुद्धिका—इन ५ भागों में विभक्त होता है। पूर्वगत १४ पूर्वों से निर्मित है। उसमें से १२ वां 'पूर्व' प्राणानुवाद पूर्व है। प्राणानुवाद 'पूर्व' में इन्द्रिय, स्वाद्योष्णवास, आयु और प्राण का वर्णन किया गया है। इसके साथ ही साथ शारीरिक, मानसिक, आध्यात्मिक, यथ-नियम, आहार-विहार एवं उत्तरसाधनादि का सम्बन्ध भी मिलता है। व्यक्तिगत स्वास्थ्य के साथ-साथ जनपदध्वंस के प्रति उत्तरदायी परिस्थितियों एवं व्याधियों एवं उनके निराकरण का विस्तृत विवेचन किया गया है। इसके साथ ही साथ वैदिक, भौतिक व्याधियाँ भी चिकित्सा-सहित इस शास्त्र में वर्णित हैं। इसी 'प्राणानुवाद पूर्व' को जैन धर्मावलम्बियों ने आयुर्वेद का मूल कहा है। उत्तर काल के जन आचार्यों ने इसी आधार पर आयुर्वेद-सम्बन्धी बहुत साहित्य की रचना की है। 'पूर्व' के उद्देश्य के सम्बन्ध में कहा गया है कि जित प्रकार तीव्र हवा के

झोंकों से दीपक को बचाने के लिए आबरण का उपयोग न किया जाय, तो वह ज्योतिहीन हो जाता है, उसी प्रकार सन्निपातादिरोगग्रस्त पुरुष की उचित निदान-सहिता यदि चिकित्सा न हो तो उसकी मृत्यु अवश्यमेव समाविष्ट है। इनके अनुसार आयुर्वेद होने पर चिकित्सा द्वारा प्राणों की रक्षा की जा सकती है। भगवान् श्रीऋषभदेव ने पुरुषों को रोग-मुक्त करने के उद्देश्य से एवं उनके स्वास्थ्य-संरक्षण हेतु श्री भरत को आयुर्वेद उपदिष्ट किया। उत्तरकाल में इसे ही 'प्राणायु' की सत्ता प्रदान की गई है।

जैन धर्म-निर्दिष्ट उपर्युक्त आयुर्वेदोपनि-संबंधी विचारों का समर्थन वैदिकों एवं आयुर्वेद के आचार्यों ने भी किया है। उनके अनुसार भी मानव के पूर्ण नियमित जीवन-यापन के पश्चात् भी, उसके शरीर में उत्पन्न होने वाले रोगों या दुर्घातों का उद्भव हुआ, तब तत्कालीन महर्षियों ने किसी जगह एकत्र होकर इस समस्या पर विचार किया और सामान्य मनुष्य-मात्र के कल्याण-हेतु आयुर्वेद का ज्ञान देवताओं से प्राप्त किया। वैदिक परम्परानुसार आयुर्वेद की उत्पत्ति इन्द्र द्वारा भारद्वाज को उपदेश-प्राप्ति के आधार पर मानी गयी है। दोनों ही (वैदिक एवं जैनधर्म) परम्परावादियों ने आरोग्य को ही मानवता का सार बताया है। इसके अभाव में धन-शान्ति या कोई भी साधन अप्रभावकारी होते हैं। आरोग्य को ही अध्ययन करने में भी प्रधान महाद्यक कारण माना गया है।

आरोग्याद् बलमायुश्च, सुखं च लभते महत् ।

इच्छांश्चात्म्यवरान् भवान्, पुरुषः सुखलक्षणः ॥ (चरक संहिता)

अहं बंधहि जनेहि जेहिं सिक्खा न लब्धई ।

बंसा कोहा क्यासुं, रोवेचासस्सएव य ॥ (उत्तराध्ययन सूत्र, अ० ११, वाचा ३)

इन उपर्युक्त संदर्भों में भी जैन धर्मावलम्बियों ने आरोग्य को मानवता का सार बताया है। मनुष्य धन के अभाव में भी जीवन-यापन सुख-पूर्वक कर सकता है, किन्तु आरोग्य की अनुपस्थिति में नहीं, अतः आरोग्य जीवन का सुख लक्षण है, यदि मान्यताओं को स्वीकार किया गया है। भगवान् महावीर ने स्वयं भी सुख को दस भागों में विभक्त किया है और आरोग्य को उत्तम प्रथम स्थान प्रदान किया है :—

यस्यसिद्धे सोमसो वप्स्यते, तं ब्रूह—आरोग्यं दीहिमां

अद्वैतं कामभोगसंतोषे । अस्मिन्सुखभोगेऽपि क्लेशमनेव तस्यो ज्ञापयामहे (स्याभाग—१०/८३)

रोगों के सन्तप में विवेचना करते हुए इन आचार्यों ने भी आरोग्य के अनुसूक्त होने से सुख की स्थिति होती है और रोग के प्रतिकूल होने से दुःख की स्थिति होती है—ऐसा बताया है।

अनुसूक्तमेकनीचं सुखं अस्मिन्सुख-वेदनीयं दुःखम् । (पातञ्जल योगसंग्रह)

आयुर्वेदीय आचार्य चरक एवं सुमुत्त ने भी पातञ्जलि के इस कथन के आधार पर ही आरोग्य को सुख, और शरीर से व्याधि के संयुक्त होने को दुःख कहा है।

सु, क्लेशकमारोग्यं, विकारो दुःखमेव च । (चरक संहिता)

अस्मिन् शास्त्रे पंचमहाभूतशरीररितमवाय पुरुष इत्युच्यते, तत् दुःखसंयोगव्याप्त इत्युच्यते । (सू० सू० १)

इन आचार्यों ने शरीर की धातुओं को जिन किया द्वारा समता की स्थिति में रखा जा सकता है उसे चिकित्सा कहा है, क्योंकि धातुओं की विषमता रोग का, और समता आरोग्य का कारण होती है। इस विवेचन के अनुसार, जिस किया द्वारा आरोग्य की स्थिति को बनाये रखा जा सके या धातुओं की विषमता होने पर उसे पुनः समावस्था में स्थापित किया जा सके—वही चिकित्सा कहायेगी। ऋषभ-परिचर्या आदि में भी इन आचार्यों के समर्थन में उक्तियों की प्राप्ति होती है—

चिकित्सा चक्र-प्रतिविद्या । (अथर कोप)

रोगहरणं तिमिषका (चिकित्सा) — (अथर चरित्र)

इन रोगों के शरीर और मन — इन दो अविच्छिन्नताओं का उल्लेख प्राप्त होता है। आत्मा निर्विकार होने के कारण या शुद्ध होने के कारण इस में सम्मिलित नहीं की जा सकती है। मानसिक राशियों की उत्पत्ति प्रज्ञापरराध द्वारा, तथा शारीरिक रोग इन्द्रियाश्यों के अशेष, अतिशय एवं मिथ्या योग द्वारा होती है। इनकी शान्ति के लिए क्रमशः सम्यक् ज्ञान, और शारीरिक शुद्ध स्वभावों के समयोग आवश्यक होता है। आयुर्वेद में दोषज, कर्मज और दोष कर्मज — इन तीन प्रकार के रोगों का उल्लेख उपलब्ध होता है। इन में से दोषज रोग मिथ्या आहार-विहारादि द्वारा, कर्मज रोग नियमित दिन-चर्या, रात्रिचर्या एवं श्रमचर्या का पालन करते हुए भी, पूर्वकृत कर्म के परिणाम स्वरूप उत्पन्न होते हैं, जबकि दोष-कर्मज व्याधियाँ दोनों ही कारणों के सम्मिश्रण से उत्पन्न होती हैं। कर्म द्वारा उत्पन्न रोग चिकित्सा से भी दूर नहीं होते क्योंकि कर्म चिकित्सा के प्रभाव को भी नष्ट कर देते हैं। कर्मों के फल का भोग करना ही क्रोधा है — 'कषाय कम्माद्य मोक्षं भवति' (उत्तराध्यायन) — इस तथ्य को जैन धर्म के अनुयायियों ने भी स्वीकार किया है। उनके अनुसार भी प्रकृति, स्थिति, अनुशासन और प्रवेश रूप में चार प्रकार के कर्म-बन्ध होते हैं।

अद्विष्टहे निपाद्ये वप्यत्ते तं अहा —

कण्ड-निपाद्ये, अहिमिपाद्ये, अनुभक्तनिपाद्ये, वप्यनिपाद्ये । (स्थानाग ४/२१६)

जैनाचार्यों ने भी रोगों का वर्गीकरण दोषों के आधार पर चार प्रकार (आतक, वैतिक, श्लैष्मिक, सान्निपातिक) से किया है :—

अद्विष्टहा बाही वप्यत्ते तं अहा—बाह्ये, पित्ते, तिमिषे, सनिपाद्ये । (स्थानाग ४/४१५)

आचार्य महाशुभ ने रोगों के इन चार भेदों में कुल पाँच करोड़ अठसठ लाख निम्नांशे हजार पाँच सौ बीसवीं रोग कहे हैं। इनमें से प्रमुख १६ रोगों का उल्लेख जैन साहित्य में किया गया है। (१) गंदी (गडमासा) (२) कुष्ठ (३) राजयक्ष्मा (४) अपस्तार (५) काण्ठि—काण्ठ अशिरोग (६) क्षिमिय-जडता (७) कुण्ठि-हीमागल (८) बुज्जिय—कुबडापन (९) उदररोग (१०) मूकता (११) मूणीय—सर्वशरीरगतदोष (१२) गिसानगि— (१३) वैषई—कप (१४) पीठताप्ये—पगुल (१५) सिलिचय—श्लीषय (१६) मधुमेह ।

अथाथः :—

“अतीवबाधाहेतवः कुष्ठदोषो रोगाः उवाचयः” उत्तराध्यायन टीका के इस कथन के अनुसार सामान्य कार्य-संपादन में अत्यधिक बाधा उत्पन्न करने वाले कुष्ठदि की व्याधि और उवाचि की रोग कहा जा सकता है। इन उपयुक्त प्रमुख १६ रोगों के अतिरिक्त भी कुलरोग, ग्रामरोग, नगररोग, मलरोग आदि का भी वर्णन उपलब्ध होता है।

जैनाचार्यों ने रोगोत्पत्ति के—अत्यासन (अधिक देर तक बैठना), अहितासन (बिचर आसन से बैठना), अतिमिद्रा, उच्चार-निरोध, प्रज्वल-निरोध, अतिगमन, विरुद्ध आहार तथा विषय-वासना में अत्यधिक लिति—आदि ६ कारण परिगणित कराये हैं। इस संबंध में वेनों का धारण अर्थात् किसी भी कार्यवासा वेगों को रोकना अनुचित कहा गया है। मत्त-मुत्तादि के वेगों के धारण करने से तेजनाश, तेज-क्षति-ह्रास के साथ-साथ मृत्यु की भी संपादना संभव की गई है। वायु वेग के धारण से कुष्ठ रोग की उत्पत्ति, और बोध-वेग धारणा से पुस्तक का नाश कहा गया है। बृहत्कल भाष्य में इस सम्बन्ध में विवेकवात्याक पक्ष प्रस्तुत किया गया है, जिसके अनुसार :—

पुटीय-वेग धारण से — — मृत्यु

मूत्र-वेग-धारण से — — दुष्टि आय, और

वायु-वेग धारण से — — कुष्ठ

इन अक्षरणीय वेगों का विषेचन चरक व अष्टांग-हृदय संहिताओं में वर्णित अक्षरणीय वेगों के समान ही है।

आयुर्वेद में वैष, क्षीणिक, रोमी और परिचारक—ये चिकित्सा के चार प्रमुख अंग स्वीकार किये गये हैं। जैन साहित्य में भी

इसी विवेचन के समर्थन में कथन प्राप्य होता है—

चरित्राह्व साहित्यका पन्थसा तं बहः—

विष्णो, भोसहाई आठवे, परिवारए। (स्वानाग ४/५/१६)

आयुर्वेद के कायचिकित्सा, शल्य, शल्य, भूतविद्या, कीर्मायं मृत्यु, अणवतन, रसायन एवं बाजीकरण व रसायन—आदि प्रकारों का भी उल्लेख जैन साहित्य में उपलब्ध है :—

अट्ठविह्वा आठवेण एण्णत्तं, तं अणु कुमाराभिच्चे, कायतिविष्ठा, साराई, सल्लहत्ता, जंगोली, भय विज्जा, चारतंते रसायने। (स्वानाग-८/२६)।

जिन प्रातःस्मरणीय पुण्यपाद जैन साधुओं ने आयुर्वेदीय साहित्य को जैन सिद्धान्तों का अनुगमन करते हुए तथा धार्मिक नियमों का पालन करते हुये, अभिवृद्ध किया है, उनमें, परमपूज्य स्वामी समस्तभद्र, आचार्य जिनसेन, श्रीसेन आचार्य, सोमदेव, महापंडित आभासावर आदि प्रमुख हैं। इन आचार्यों ने स्वतंत्र रूप से आयुर्वेदीय साहित्य की सर्जना करने के साथ आयुर्वेदीय साहित्य के निर्माण करने की चेष्टा की है। जैन धर्मावलम्बियों के द्वारा आयुर्वेदीय ग्रन्थों का प्रकाशन भी किया गया है। इनमें उप्रावित्य आचार्य द्वारा लिखित कल्याण-कारक, श्री पुण्यपाद स्वामी द्वारा संकलित वैद्यसार आदि प्रमुख हैं। निदान चिकित्सा आदि विषयों पर जैनाचार्यों ने अनेक ग्रन्थ-राशियों का प्रणयन किया है। इस सद्यं में हर्षकीर्ति सुरि, अनन्तदेव सुरि, श्रीकण्ठ सुरि और वैद्यक कण्ठराज के नाम उल्लेखनीय हैं। स्वामी समस्तभद्र के वैद्यक ग्रन्थ के अनेको उद्धरण योग्यरत्नाकर में प्राप्त हैं, किन्तु यह पुस्तक अप्राप्य है। जैनाचार्यों ने इन आयुर्वेदीय ग्रंथों की रचना प्राकृत, संस्कृत, कन्नड और हिन्दी आदि सभी भाषाओं में की है। इसके अतिरिक्त बगाली, पंजाबी, तमिल आदि भाषाओं में भी इन आचार्यों द्वारा आयुर्वेदीय साहित्य सृजन के उदाहरण प्राप्त होते हैं।

इस समस्त उपयुक्त विवेचन के परिश्रेय में यह स्पष्ट कहा जा सकता है कि जैन आचार्यों ने अध्यात्म-विद्या तक ही अपने आपको सीमित नहीं किया, बरन् धर्म, धर्म, धर्म, धर्म, धर्म एव आयुर्वेद—इन सभी के क्षेत्रों में अपने को प्रकाशित किया है। उनके इस भारतीय सङ्कृति को किये गये अद्वितीय योगदान ने लोकहित एवं स्वपरकल्याण—इन दोनों ही मार्गों को प्रमत्त किया है।

प्राचीन भारत में चिकित्सा

चिकित्सकों को भारतीय समाज में सर्वत्र आदर की दृष्टि में देखा गया है। वेदों में अश्विनीकुमारों के सम्बन्ध में अनेक मंत्र हैं। अश्विनीकुमार उस युग के प्रमुख वैद्य थे और लोककल्याण के निमित्त चिकित्सा किया करते थे। वैदिक युग की चिकित्सा-अर्थात् कितनी चिकित्सित थी—इसका अनुमान अश्विनीकुमारों की स्तुति में प्रयुक्त इस कथन से लगाया जा सकता है, “बृद्ध कलि नामक स्त्रोता को तुमने यौवन से युक्त किया था। तुम लोगों ने जगदी विश्वपला को लोहे का चरण देकर उसे गतिसमर्थ बना दिया था।” अश्विनीकुमारों की तरह ऋग्यजुषण की वैद्य थे और इनकी पूजा भी आर्य श्रद्धा से किया करते थे।

पश्चिमोत्तर भारत के तक्षशिला में जो एक विश्वप्रसिद्ध विश्वविद्यालय था उसमें चिकित्सा शास्त्र पर विशेष रूप से अध्ययन कराया जाता था। जो वैद्य यहां में चिकित्सा-शास्त्र में परावत होकर निकलते थे उनका समाज में विशेष स्थान होता था। ऐसे प्रकरण मिलते हैं कि जब कभी भ० बृद्ध बीमार पड़ते थे, तब उनके भक्त ऐसे प्रसिद्ध वैद्य को उपचार के निमित्त बुलाते थे जो कि तक्षशिला का स्नातक हो।

जैनाचार्यों ने अपनी परमकारणिक दृष्टि के कारण ऐसी औषध विधियों का धर्म ग्रन्थों में उल्लेख किया है जिसमें मधु, मद्य एवं मांस का अनुपान न हो। आचार्य समस्तभद्र ने ‘सिद्धान्तसायनकल्प’ एवं ‘पुण्यायुबद्ध’ जैसे बृहद्, मौलिक ग्रन्थों की सूरचना कर चिकित्सक समाज को अनेक प्रयोगों की सामग्री प्रदान की थी। उन्होंने अपने ग्रन्थ में १८००० प्रकार के परामर्शित पुण्यो का उल्लेख किया है। जैनधर्म के सप्रसिद्ध ग्रन्थ ‘पदानन्दमहाकाव्य’ में ऐसी शल्यचिकित्सा की विधि का उल्लेख है, जिसमें शरीरस्थ रोग के कीटाणुओं को जीवित रखते हुए कुछ रोग की चिकित्सा की जाती थी।

आचार्य सुभुत एवं चरक ने औषध-शास्त्र एवं शल्य-चिकित्सा का जो कीर्तिमान स्थापित किया था वह लगभग १५५० ई० तक निरन्तर प्रवृत्तमान रहा। भवमित्र ने उपद्रव के उपचार का उल्लेख किया है। यह रोग भारत में घृताणवाधियों के जरिये आया था। भारतीय चिकित्सकों ने समय-समय पर उपर्युक्त हुई बीमारियों पर अपने सफल निदान देकर मानव-कल्याण में सहयोग दिया है। यहां के वैद्यों ने रोग-निवारण के लिए औषधियों के अतिरिक्त कीर-माख में भी सफल प्रयोग किए थे। शल्यचिकित्सा में यहाँ पर सवा नौ बी प्रकार के औजार प्रयुक्त थे और सुप्रसिद्ध चिकित्सक गेरिसन के अनुसार, “ऐसा कोई भी बड़ा आपरेजन नहीं था, जिसे प्राचीन हिन्दु, सफलतापूर्वक नहीं कर सकते थे”।

वैद्य धर्म ग्रन्थों में वैद्यक नामक एक वैद्य ने एक सेठ के मस्तक का आपरेजन किया था। हैबेल ने लिखा है कि खलीफा हाज-अल-सदीद ने अपने राज्य में, अस्पतालों का संगठन करने के लिए भारतीय वैद्यों को आमन्त्रित किया था। लार्ड एम्पिल के अनुसार तो मध्यकालीन तथा अर्वाचीन यूरोप को चिकित्सा-सम्बन्धी सारा ज्ञान अरबों से मिला था और अरबों को भारत से।

(१०) जवाहर साह नेहरू, श्री रामचारी सिंह ‘दिनकर’ एवं अन्य लेखकों के निबन्धों के आधार पर प्रस्तुत)

—सत्यावक

संगीतसमयसार के सन्दर्भ में गायक-गुण-दोष-विवेचन

श्री वाचस्पति भट्टगल्य

संगीतसमयसार विगम्बर जैनाचार्य पाण्डित्य, जिनका समय तेरहवीं शताब्दी का उत्तरार्ध माना जाता है, के द्वारा विरचित संगीत-विषयक अद्भुत ग्रन्थ है। यह ग्रन्थ अपने आप में पूर्वाचार्यों के मतों के साथ-साथ समसामयिक मतों को भी समाहित किए हुए है। गम्भीर, विस्तृत तथापि रोचक शैली, ग्रन्थकर्ता की विशेषता मानी जानी चाहिये। अपने प्रकाण्ड-पाण्डित्य के कारण लेखक ने यत्र तत्र पूर्वाचार्यों के साथ विमत प्रकट करते हुए अपने मतों को जिस प्राज्ञस तथा सुस्पष्ट विधि में प्रस्थापित किया है वे अपने में निर्वर्णनमूल स्थल बन पड़े हैं। इन्होंने पूर्वाचार्यों के मत का अनुसरण भी किया है, परन्तु वहाँ अपने कर्तृत्व तथा विद्वत्ता की छाप अवश्य छोड़ी है। प्रस्तुत लेख में ऐसे ही प्रकरण का अध्ययन उपस्थित है जो स्वयं ग्रन्थकर्ता के अनुसार महान् संगीताचार्य मतममूनि (बृहद्गोकार) के द्वारा वर्णित विषय था¹ परन्तु भारतीय-साहित्य के दुर्भाग्य से मतममूनिप्रणीत ग्रन्थात ग्रन्थ बृहद्गो की क्षणिक रूप में ही उपलब्ध है तथा उसके उपलब्धभाग में प्रस्तुत प्रकरण का कहीं भी उल्लेख नहीं है अतः सांगीतिक कलाकारों के गुण-दोषानुसार उन की बरीयता-निर्धारण के मानदण्ड जानने के लिये संगीतसमयसार एकमात्र प्रामाणिक-ग्रन्थ है। प्रस्तुत लेख में उन्हीं मानदण्डों के अनुसार, पूर्वाचार्यों एवं स्वयं आचार्य पार्षदेव के अनुसार वर्णित गायकों के गुणानुगुण के आधार पर गायकों का उत्तममध्यमाचम श्रेणियों का विवक्षेण प्रस्तुत करने का चिन्तन प्रयास किया गया है।

मानव के स्वभावानुसार जीवन के प्रत्येक-क्षेत्र में मानवों में परस्पर प्रतिस्पर्धा दृष्टिगोचर होती है। संगीत का क्षेत्र भी इस जन्मजात, ईर्ष्यानु तथा प्रतिस्पर्धात्मक-प्रवृत्ति से अछूता नहीं है। अधिक धन-संपत्ति की इच्छा, ईर्ष्या, स्वाभिमान, निजी मोष्टियों में पराजय अथवा कारणान्तर से बेरंग, मतभिन्नता, स्पृहा, असूया, यदास्त्वामिता अथवा विद्यामद आदि कुछ मूल कारण हैं जिनके लिये दो गायक-कलाकार परस्पर परीक्षा के लिये उद्यत हो जाते हैं।² इस प्रकार के उद्यम को आचार्यों ने तीन भागों में विभाजित किया है वे हैं, (१) वाद (२) जल्प (३) वितण्डा।³ इन परीक्षण-विधाओं में निर्णायक की भूमिका अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है। निर्णायक स्वयं विवेकशील होते हुए भी निर्णयार्थ वादसभा में कुछ सहायकों की अपेक्षा रखता है। निर्णायक सहित इन सहायकों आदि को वाद के अङ्ग ताम से अभिहित किया गया है।⁴ वाद के (१) वारी, (२) प्रतिवादी, (३) सभापति, एवं (४) सभ्य नाम से चार आवश्यक घटक दीख पड़ते हैं जिनको परिभाषा निम्न रूप में दी जा सकती है —

वारी :—

प्रतिपक्षी की बात को तत्क्षण अनुदित कर सकने वाला, सुनुति, शास्त्र का अधिकारी विद्वान् तथा प्रतिपक्षी के रूपों का तत्काल निराकरण करके स्वपक्ष को सिद्ध करने वाला 'वारी' कहा जाता है।⁵

प्रतिवादी :—

सुसभा, शास्त्रज्ञ, सुनुति, बहुबल एवं वाचपक्ष का क्षणन कर सकने वाला प्रतिवादी कहा जा सकता है। सामान्यतः वारी में उपलब्ध सभी गुण प्रतिवादी में भी उपलब्ध होने चाहिये।⁶

१. आचार्य बृहस्पति, संगीतसमयसार भूमिका पृष्ठ-११.१६७७ संस्करण, कृष्णकृत्य भारती दिल्ली द्वारा प्रकाशित।

२. संगीतसमयसार ६.१.

३. वही ६.२१-२१.

४. न्यायसूत्र १/१. १-१। सुमनीय काशमीरीशास्त्री द्वितीयारम्भ (बीकान्वा १९६४) सं० गुरु-साक्षात्परधन

५. संगीतसमयसार ६.१

६. वही ६.२०.

७. वही ६.२१.

समाप्ति :—

परम्परा तथा उपलब्ध सूत्राओं के आधार पर समाप्ति साधारणतया राजा ही होता है। समस्त इसलिये क्योंकि राजा का निर्णय सर्वमाध्य होता है तथा निर्णय के उल्लंघन की भूषता करने वाले के प्रति राजा दण्डपात भी कर सकता है। लेकिन समाप्ति एवं निर्णायक-मण्डल-मध्यस्थ के रूप में राजा के कुछ गुण बाछनीय हैं जिनके अनुसार राजा, चित्रविचित्र-सुन्दर-विताओं से आच्छादित सुगन्धित समास्थल में पूर्वाभिमुख-सिंहासन पर आरुढ़ हो श्रीमान्, दाता, गुणदाहक, भावज्ञ, कीर्तिलम्पट, सत्यवक्ता, प्रचार करने वाला, मार्गी एवं देशी द्विविध संजीत का सम्यक् ज्ञाता, बुद्धिमान्, सर्वकलाप्रेम, पारितोषिक देने वाला संगीतादिगुणदोषज्ञ, सर्व-भाषाभिज्ञ एवं प्रियवक्ता हो।¹

रत्नक :—

रत्नों में अनेकविध वर्णक एवं विद्वान् अभीष्ट हैं। वे हैं :—

(१) महाराज, (२) विलासिनी नारियाँ, (३) सचिव, (४) वर्णक, (५) कवि, (६) रत्निक। इनका विवरण अधः प्रकार से किया जा सकता है।

१. महाराज

राजा के बागबाग में स्थित, ऊपरीमण्डपम्ना सवाष्टुगारोभिनी, लौभाग्यवती, पति के मन तथा नेत्रों के भावों के अनुसार आचरण करने वाली।²

२. विलासिनी नारियाँ

ऊपरीमण्डपम्न, सर्वविधामृत्यों से विमुक्ति, हाव-भाव-विलासों से भरपूर, रतिक्रीडादिनिपुण, विलासिनी नारियाँ समाप्ति के आसन पर उपविष्ट राजा के पृष्ठ भाग में बैठ गई जाए।³

३. सचिव

कार्यकार्यविज्ञाज्ञ, नीतिशास्त्रविचारद, सर्वविधकार्यों के निष्पादन में निष्ठात, चतुर और स्वाभिमुख हो।⁴

४. वर्णक

सामान्यतः सम्पादपरपरीयावाची इन वर्णकों अथवा श्रोताओं में निम्न गुण अवैजिन हैं—वे संगीतशास्त्रज्ञ, लक्ष्यलक्षण-शास्त्रज्ञ, अनुवृत्त, मध्यस्थ तथा गुणदोषनिरूपणसमर्थ हों।

५. कवि

ऐसे कवि जो रसभाजन, स्रष्टारकारण, तीव्रबुद्धि, प्रतिभासम्पन्न तथा रीतिनिर्वाह में निपुण हो।

६. रत्निक

काव्यनाटकादि से उद्भूत रस के आस्वादन की दृष्टिवाले राजा तृप्तभावों और ज्यों के ज्ञान से आनन्दित मन वाले हों।

यह सभी यथायोग्य राजा के दक्षिण भाग में बैठाने जाए।

इनके अतिरिक्त राजा के वामभाग की ओर अन्य वाग्देवहार, कविनाकार, नर्तक अदि नृत्तद्विद्यापारोप विद्वान् राजा के समीपवर्ती आसनों पर यथोचित उपविष्ट हो। यह सब भी लक्ष्यलक्षण शास्त्रज्ञ एवं संगीतार्थों में निष्णात हो।⁵

इन प्रकार की सभा में उपविष्ट समाप्ति को चाहिये कि वह स्त्री-पुरुष, बृद्ध-युवा, दरिद्र-धनी, विनयशील-उद्धत, दुःखी-प्रसन्न, शिष्ट-गुरु, परस्पर असमान विद्यावाले, भीरु-वीर अदि जनों को वाद करने की अनुमति न दे चाहे इनके कितने भी ठोस कारण अथवा आधार उपस्थित क्यों न हों क्योंकि धन, विद्या, वय तथा सम्प्रदाय-परम्परा आदि में समानजनों का ही परस्पर वाद अभीष्ट है।⁶

१. संगीतसमयसार ६.८—६.

२. वही ६.१०-११.

३. वही ६.११-१२.

४. वही ६.१३.

५. वही ६.१४-१६.

६. वही ६.२४-२६.

वाधियों द्वारा किया जाने वाला वाद परस्पर पणबन्ध से (शर्त बांध कर) होता है। प्रायः वादी-प्रतिवादी वादकास में किए गए पणबन्ध में अत्युक्ति, देहदण्ड, सर्वस्वहर्ण, अभद्रवाक्य आदि सम्म्यक्बहुरानुचित ऐसी विधियों का आलम्बन कर बैठते हैं जो वाद में नहीं अपितु जल्प बंधन वितण्डा आदि शास्त्रार्थ-प्रकारों में सन्निहित की जा सकती हैं। यह जल्प अथवा वितण्डादि शास्त्रार्थ-प्रकार जैनार्थों को परम्परावादी अधीष्ट नहीं हैं।^१ जैन-परम्परा मूलतः शान्तिप्रिय रही है अतः उस परम्परा के आचार्य भी परस्परशास्त्रार्थ काल में पूर्णतः शान्तिपरक ज्ञानतत्त्वान्वेषिणी विद्या का अवलम्बन करके केवल वाद नामक शास्त्रार्थपरम्परा के माध्यम से ही शास्त्रार्थनिर्णय की स्वीकृत देते हैं। इन कारणों को ध्यान में रखकर ही समाप्ति की वादनिर्णय करते समय कलाकारों के गुण-दोषों का तारतम्य जानकर न केवल जय-पराजय-निर्णय करना चाहिये अपितु पणबन्ध में किये गए अत्युक्ति, देहदण्ड, सर्वस्वहर्ण और अभद्रवाक्य आदि का निवारण भी संपादित करना चाहिये।^२

संगीतशास्त्र में “संगीत” पद से गीत, वाद्य एवं नृत्य इन तीनों का ग्रहण किया जाता है। इनमें नृत्य को वाद्य तथा वाद्य को गीत का अनुवर्ती मान कर गीत अर्थात् गायनविद्या को खंठ माना गया है। संगीतशास्त्र में प्रायः सर्वत्र गायन का महत्त्व एवं उपयोग सुनिश्चित है।^३ अतः गायन के माध्यमभूत “गायको” में संगीतशास्त्रियों ने विभिन्न विशेष आकांक्षाओं को परिकल्पित किया है जिन्हें परतः, “गायक-वाद्यनिर्णय” के आधाररूप में भी स्वीकार किया गया।

इन विशेषताओं में प्रथमतः गायक में “कुसारीर” ध्वनि की आवाजा की जाती है। इसका महत्त्व इसके लक्षण से ही स्पष्ट है जो सभी आचार्यों में निविवाद तथा एक-सा हो है—

“बिना किसी अभ्यास के ही, प्रारम्भिक एवं मूक्यादि स्वरसन्निवेश से युक्त तत्सद् रागों की, विस्वरता और संकरता प्रभृति दोषों से बचाकर प्रकट करने की सामर्थ्य से युक्त ऐसी ध्वनि जो शरीर के साथ ही उद्भूत होती है, शारीर के नाम से जानी जाती है।”^४ उपर्युक्त सामर्थ्य एक विशिष्ट स्वरकार का नाम है जो रागाभिव्यक्ति का बीज है जिसके बिना या तो राग का प्रकाशन ही नहीं हो पायेगा अथवा यथाकथंचित् प्रकाशन होने पर निश्चित रूप में बह हास्य का कारण होगा। यह सामर्थ्य अभ्यास से प्राप्त नहीं हो सकती लेकिन विकसित अवयव ही सकनी है।^५

इस शारीर ध्वनि में जब तारस्थान में भी माधुर्य, स्निग्धता, गाम्भीर्य, पार्श्व, रजकता, पुष्टता, कान्तिमत्त्व एवं अनुरण-नात्मकता आदि गुण विद्यमान रहे तो इसे ही सुसारीर के नाम से जाना जाता है। यह सुसारीर ध्वनि, विद्या के दान से तत्पया से अथवा पांडेतीपति भगवान् शंकर की भक्ति से उत्पन्न अत्यधिक आभ्युदय के कारण ही प्राप्त हो सकती है।^६ अन्यथा सामान्यतः संसार में अनुरणनरहितता, क्लृप्ता, रजकताराहित्य, निर्बलता, विस्वरता, काक्त्व (कोए सी आवाज होना), मन्दमध्यतारादि स्थानों में से किसी एक में गायन न कर सकना, ध्वनि का क्लृप्त एवं कर्कश होना आदि दोषों से युक्त “कुसारीर” ध्वनि वाले अनेकशः गायक दुष्टिगोचर होते हैं। यह निश्चित रूप में त्याज्य ही माने जाते हैं।

आचार्य पार्श्वदेव ने भी इन सभी विषयों को अथवा दोषों को माना है परन्तु इनका वर्गीकरण पुष्क-पुष्क किया है जो पूर्वार्थाओं से निश्चित ही इनका मतवैभिन्न्य दर्शाता है। उनके अनुसार शारीरध्वनि के चार भेद हैं (i) कठाल, (ii) मधुर, (iii) पेशा (iv) बहुमञ्जरी। इनका विवरण निम्न प्रकार से दिया गया है—

१. प्रत्यक्ष-अपेक्षकमलातीवृत्त, जय-पराजय व्यवस्था प्रकरण (१६४१) निर्णयसागर अंश।
२. संगीतसमयासर-६२०६.
३. संगीतरत्नाकर—१६७९ सत्कार, आद्वार कान्तिवरी मञ्जरी, स्वररत्नाकरा पदार्थसंग्रहकरण २४-३०.
४. संगीतरत्नाकर ३८२.
५. तुलसीय संगीतवर्णन, १६५२ मञ्जरी पञ्चमेष्ट शौरिपण्ड्य सीरिज ११७-११८.
६. तथा संगीतसमयासर २.३२.
७. संगीतरत्नाकर ३.८२ पर कलिकावादी श्लोक
८. संगीतरत्नाकर ३.८३-८४.
९. तुलसीय संगीतवर्णन ३१८-३१९.
१०. संगीतरत्नाकर ३.८६
११. तुलसीय संगीतवर्णन ३२१.
१२. संगीतरत्नाकर—३. ८४-८५
१३. तुलसीय संगीतवर्णन ३२०-३२१.

(i) कडाल—यन्त्र, यद्य एवं तार इन तीनों स्वरस्थानों में तीक्ष्णता युक्त ध्वनि,

(ii) मधुर—मन्द्र एवं मध्य स्वरस्थानों में मधुरतायुक्त,

(iii) वेदाल—तार में राग प्रकाशक ध्वनि,

(iv) बहुमङ्गली—उपयुक्त तीनों प्रकारों का मिश्रण ।

उपयुक्त चारों प्रकारों में से बहुमङ्गली नामक बहुवर्ण प्रकार के पुनः चार भेद हैं—

(i) कडालमधुर, (ii) मधुरपेयल, (iii) कडालपेयल एवं (iv) शारीरव्यभिचक ।

‘बहुमङ्गली’ ध्वनि को ही कष्टमय गुणों अथवा दोषों के आधार पर पुनः बृष्टप्रकारक कहा गया है । वे आठ प्रकार हैं—

(i) माधुर्य, (ii) आरक्त्य, (iii) स्निग्ध्य, (iv) क्लृप्त्य, (v) स्थानकनयशोभा, (vi) छेदि, (vii) लेणि, (viii) भ्रम शब्द ।

इनमें से पूर्व पांच कष्ट के गुण तथा परवर्ती तीन कष्ट के दोष कहे गए हैं ।¹ इन उपयुक्त वर्गीकृत शारीर भेदों को पूर्वाचार्यों द्वारा वर्णित गुण-दोषों में सन्निहित किया जा सकता है । मात्र ईषत् प्रयास तथा तात्त्विक विवेचन ही इसके लिए अपेक्षित है । क्षतिविस्तराश्रय से इस प्रसंग को यहाँ नहीं कहा जा रहा है परन्तु आचार्य पार्षदेव द्वारा प्रस्तुत वर्गीकरण हमें एक नया रंग देता है ।

इसके अतिरिक्त अल्पस्थानों पर भी आचार्य पार्षदेव गायको के गुण-दोषों का वर्गीकरण प्रस्तुत करते समय पूर्वाचार्यों से मतवैभिन्न्य प्रस्तुत करते हैं । पूर्वाचार्यों में भरत-मुनि के पश्चात् हुए संगीत के सर्वमान्य आचार्य शास्त्रमेव (१३वीं शती) का भी आचार्य पार्षदेव यथावत् अनुसरण नहीं करते हैं । संगीत की, आचार्य पार्षदेव से पूर्ववर्ती परम्परा, जिसका पावन संगीतरत्नाकर तथा संगीतचरण आदि ग्रन्थों के अन्तर्गत रागचरितार्थों में भी किया है, में गायक के गुणदोषों का वर्णन एक क्रम से प्राप्त होता है । इस परम्परा का पालन करने वाले अनुराधाधर षडित्त (१६वीं शती) आदि विद्वानों के होने पर भी संगीतरत्नाकर सद्यः महान् भ्रम की विख्यात ‘सुधाकर’ टीका के रचयिता सिंहभूषण (१४वीं शती) तथा ‘कलानिधि’ टीका के रचयिता कल्लिग द्वारा संगीतसम्पत्कारक के उद्धरणों को अपनी टीका में उद्धृत करते हुए आचार्य पार्षदेव द्वारा विवृत गुण-दोषों आदि विषयों की इस परम्परावादी आचार्यों के मत के साथ-साथ अन्य मत के रूप में स्थापित करना, इनके द्वारा प्रस्थापित वर्गीकरण पर स्वीकृति की मोहर लगाने सद्यः कार्य माना जाना चाहिये । पूर्वाचार्यों द्वारा स्वीकृत गुण निम्नक्रम से हैं :

पावर्ण्य में आर्काक्षित गुण :—

(१) हृद्यशब्द (२) सुशरीर, (३) ग्रहमोक्षविचक्षण, (४) रागरागाद्यभाषाः क्रियायाः प्रोक्तविधि, (५) प्रवर्धमान-निष्णात, (६) विविधालम्बितरचयित्, (७) सर्वस्थानोत्थमकेध्वनायासलसदगति, (८) वयकण्ठ, (९) तालज्ञ (१०) साधधान, (११) जितश्रम, (१२) शुद्धसाधनायामिन्, (१३) सर्वकाकुविशेषयित् (१४) अनेकस्थायसंचार, (१५) सर्वदोषविजित, (१६) क्रियापर, (१७) युक्तलय, (१८) सुषट्, (१९) धारणाक्षित, (२०) स्फूर्जन्निर्ज्वलनः (२१) हारि, (२२) रट कृत्, (२३) भजनादर, (२४) सुसंप्रदाय ।² इन पारिभाषिक-पदों का विवरण निम्नप्रकार से क्रमशः प्रस्तुत है

(१) हृद्यशब्द —

हृद्य, अर्थात् रमणीय शब्द अर्थात् ध्वनि है जिसकी । यही शब्द से ध्वनि ही अभिप्रेत है । वैयकरण भी मनास्तर में ध्वनि को शब्द मानते हैं ।³

(२) सुशरीर —

प्रस्तुत लेख में इसका सर्वमुद्घय मानते हुए वर्णन पूर्व ही किया जा चुका है । उस आधार पर यह कहना अनुचित न होगा कि सुशरीर—ध्वनि से विरहित गायक अच्छा गायक हो ही नहीं सकता ।

(३) ग्रहमोक्षविचक्षण —

ग्रह तथा मोक्ष से क्रमशः गीत को आरम्भ करने वाला स्वर तथा गीत को समाप्त करना, अभीष्ट अर्थ हैं । यही अर्थ संगीतरत्नाकर के दोनों टीकाकारों को भी दृष्ट है । इनमें विचक्षणता अर्थात् ग्रहानलयादि के अनुसार गीत का निर्वाह कर सकता ।⁴

१. संगीतसम्पत्कार—२३३-४३.

२. संगीतसम्पत्कार ३, १३-१८.

३. ग्रहमोक्ष विचक्षण शब्दार्थमशुभाश्रय पदमाहितक ‘अष्टक मुद्रा मा शब्द कार्पणः । शब्दकार्यं य मायकः । इति ध्वनि-सुर्वेक्षणमुच्यते तस्माद्ध्वनिः शब्दः ।’

४. ग्रहमोक्ष संगीतरत्नाकर पर कल्लिगवासी तथा सिंहभूषण टीकाएं क्रमशः संगीतरत्नाकर भाग दो पृष्ठ-१२३ तथा १५४.

(४) रागरागाङ्गनामाङ्गनामिकांगीर्णकोषः—

“राग” पद को सामान्यतः रजन करने वाला राग है (रञ्जनाङ्गायः) इस लक्षण से अभिहित किया गया है। बृहद्वैचीकार आचार्य-मतज्ञ द्वारा कृत “राग” की शास्त्रीय परिभाषा के अनुसार—

“स्वरों तथा वर्णों (गान किया) आदि से विभूषित जनचित्तरज्ज्वल भविष्योद्य को राग कहा गया है।” “रञ्जन करने के कारण राग है” यह इसका व्युत्पत्तिसम्बन्ध अर्थ है।

आचार्य चारुदेव के अनुसार :—

“सञ्जन उसे राग मानते हैं जो स्वरवर्णादि के वैशिष्ट्य अथवा ध्वनिभेद के कारण सञ्जनमनोरञ्जन कर सके।” “रागाङ्ग” पद मूल-रागों के अवयवकथेस का वाचक है क्योंकि इनमें ग्रामप्रकरण में उक्त रागों की छायामात्र दृष्टिगोचर होती है।”

“जिसने समान भाषाओं की छाया का आशय कर लिया जाता है वह स्तुतिकारदिकों के द्वारा येय “भावाङ्ग” कहे जाते हैं।”

जिनमें कथन, उत्साह, शोकादि से उद्भूत किया होती है वह कियाङ्ग तथा—

रागाङ्ग की छाया का अनुसरण करने वाले “उपाङ्ग” कहे जाते हैं।

वास्तव में उपर्युक्त रागाङ्ग यदि सभी राग ही माने जाते हैं परन्तु इनका वर्गीकरण में भेद है राग पद से ग्रामरागों का ग्रहण किया गया अथवा “मार्ग” संगीत में गाए जाने वाले मूलराग “राग” इस अन्तिम से अभिहित है जबकि रागाङ्ग यदि, इन रागों पर आश्रित होते हैं परन्तु इनके ही भेद होकर यह भाव देवी” संगीत पद्धति में गाए जाते हैं। इनको “रञ्जनाङ्गायः” इस सामान्य परिभाषा के अन्तर्गत संनिहित करके राग माना जाता है। इसी प्रसंग में यह स्पष्ट करना भी समीचीन होगा कि अन्तर्गताचार्य ने उपाङ्गों का अन्तर्भाव रागाङ्गों में ही करके उपाङ्गों का पृथक् परिकल्पन नहीं किया है जबकि समीतरत्नाकरकार आचार्य शाङ्गदेव तथा उनकी परवर्ती परम्परा के आचार्यों ने उपाङ्गों का पृथक् परिकल्पन कर इनके रागभेद माना है।

इन सभी उपर्युक्त मार्गों एवं देवी रागों तथा रागभेदों के प्रयोग में निम्नान्त।

(५) प्रबन्धगानचतुर —

संगीतशास्त्र परम्परा में ‘रजकस्वर-संवेगं वाला’ गीत माना जाता है। इसके (i) गान्धर्व, तथा (ii) गान यह दो भेद माने गए हैं। (i) जो अनाधिकालिक संप्रदाय-परम्परा से युक्त है, निष्पन्न रूप में कल्याण करता है वह गान्धर्वों द्वारा प्रयोज्य गीत “गान्धर्व” कहलाता है। इसे ही मार्ग-गीत भी कहते हैं। (ii) जो वाग्मेयकार (संगीत तथा भाषाविद् कवि) के द्वारा लक्षणासुसार जनरजनायं देवी रागादिकों में विरचित रचना होती है उसे “गान” कहा जाता है। इस गान के पुन (i) निबद्ध-गान, तथा (ii) अनिबद्धगान के नाम से दो भेद किये जाते हैं (i) सामान्यतः भाषाबद्ध सांगीतिक रचना को निबद्धगान, तथा (ii) गन्धन-हीन को अनिबद्धगान अथवा आलपित भी कहा जाता है। निबद्धगान के तीन नाम कहे जाते हैं (i) प्रबन्ध (ii) वस्तु, तथा (iii) रूपक। इनमें प्रबन्ध का लक्षण सर्वतः स्पष्ट रूप में संगीतसमयसार में कहा गया है। तदनुसार—

चतुर्विध वस्तुओं तथा बहुविध भ्रमों से बाधा जाने के कारण विद्वानों ने इसे प्रबन्ध कहा है। इन चार धातुओं के नाम हैं—

(१) उद्ग्राह, (२) मेलापक, (३) ध्रुव, (४) आभोग, तथा छह भ्रमों के नाम हैं, (१) स्वर, (२) पद, (३) विषद, (४) पाठ (पाठ)

(५) तेनक, (६) ताल।

१. बृहद्वैची २-१ तथा २-३.

२. संगीतसमयसार १५८

३. शमीतरत्नाकर भाग दो पृष्ठ १५ पर उद्धृत यह पद्य उपलब्ध बृहद्वैची में धनूपलब्ध है। तुलसीय संगीतसमयसार ४, १-३.

४. वही,

५. वही

६. रागविशेष—१.९, शाङ्गारसंस्करण १८५४

७. वही १.७.

८. शमीतरत्नाकर (भाग दो) पृष्ठ १५, पृष्ठ १५३ पर उद्धृत संगीत मूलाकर टीका की दृष्ट्य है।

९. वही पृष्ठ १५।

१०. वही भाग दो पृष्ठ १५ पर कल्लिनाथी टीका।

११. वही प्रबन्धव्याख्य, २ पर कल्लिनाथी टीका।

अन्तः प्राच्य विद्या

इन सब से युक्त प्रबन्ध कहीं-कहीं भेलापक तथा आनोग से रहित भी दृष्टिगोचर होता है। इस प्रबन्ध की पाँच जातियाँ होती हैं जिनके नाम हैं (१) भेदिनी (२) आनन्विनी (३) दीपनी (४) भावनी, तथा (५) तारावली। यह प्रबन्ध (१) अनियुक्त, एवं (२) नियुक्त इन दो भेदों वाला माना जाता है। (१) छन्द ताल आदि के नियमों से बिहीन प्रबन्ध अनियुक्त तथा (२) इनके नियमों में बंधा हुआ प्रबन्ध नियुक्त कहलाता है। प्रबन्ध के पुनः तीन भेद हैं। (१) सूक्ष्म, (२) आसिद्धय, एवं (३) विप्रकीर्ण। संक्षेप में बखित इन प्रबन्धों के गायन में निम्नागत।

(६) विविधालसितस्वमित्ति :—

विविध आलप्तियों के तत्त्व को जानने वाला। आलप्ति का तात्पर्य है राग का आसपन अर्थात् प्रकटीकरण। इसके कुलतः दो भेद हैं—(१) रागालप्ति, तथा (२) रूपकालप्ति।

(१) “रागालप्ति” के स्वरूप का वर्णन करते हुए शास्त्रकारों का कहना है कि जिसमें “रूपक” नामक प्रबन्ध की अपेक्षा करते हुए चार “स्वस्थानों” का प्रयोग किया जाय उसे रागालप्ति कहते हैं। इन स्वस्थानों का विवरण देना आवश्यक है।

बहुजाति स्वरों में से जिस किसी स्वर में राग की स्थापना की जाती है उसे स्थायी अथवा अशस्वर कहते हैं। अशस्वर से षड्वर्णस्वर को “द्वयध” नाम से जाना जाता है तथा स्वादिस्वर से अष्टम स्वर को द्विगुण कहा जाता है। द्वयध तथा द्विगुणस्वरों के मध्यवर्ती स्वर अर्धस्थित संज्ञक होते हैं जब स्थायी अथवा अशस्वर से प्रारम्भ करते द्वयधस्वर से नीचे ही मुखचालन करते राग का प्रकटन किया जाय तो प्रथमस्वरस्थान कहा जाता है। द्वयधस्वर पर्यन्त मुखचालन से राग प्रकटन के पश्चात् स्थायी पर ग्यास (आलपन-स्थानि) द्वितीयस्वरस्थान कहलाता है। द्वयध तथा द्विगुण स्वरों के मध्यस्थित “अर्धस्थित” नामक स्वरों में आसपन के पश्चात् स्थायी पर ग्यास से तृतीयस्वरस्थान कहलाता है, इसमें द्विगुण स्वर का स्पर्श नहीं किया जाता।

द्विगुण स्वर सहित “अर्धस्थित” स्वरों में मुखचालन द्वारा राग-प्रकटन करते स्थायी स्वर पर ग्यास कर देना षड्वर्ण-स्वरस्थान कहलाता है। इस प्रक्रिया का पालन करते समय यह ध्येय होता है कि छोटे-छोटे रागावयव रूपी स्थायी^१ द्वारा बहुविधचातुर्य से अशस्वर की मुख्यता से युक्त करते राग की स्थापना की जाय।

(२) रूपकालप्ति—रूपक प्रबन्ध का ही अन्तर नाम है। रूपक में विद्यमान राग तथा ताल के अन्तर्गत की गई आलप्ति को रूपकालप्ति कहा जाता है। इसके (१) प्रतिग्रहणिका, तथा (२) भजनी यह दो भेद हैं। भजनी के पुनः दो भेद हैं—(i) स्वायम्भंजनी, एवं (ii) रूपकभंजनी। इन सभी प्रकार की आलप्तियों में यह बात ध्यान रखने योग्य होती है कि इनको वर्ण, अलकार, स्थाय, गमक आदि विविध भङ्गिमाओं से चिह्नित करते अयुक्त करना चाहिये।^१ ऐसा करने वाला ही अच्छा गायक माना जाता है।

(७) सर्वस्थानोत्पद्यकेष्वनायाससद्वृत्ति :—

“गमक” पद से स्वर के विविध रंग से कम्पन का वर्णन किया जाता है। यह श्रोतृचित्त को सुख देने वाला माना गया है। उसके पन्द्रह भेद हैं—(१) तिरिप, (२) स्फुरित, (३) कम्पित, (४) नीन, (५) आन्दोलित, (६) बलि, (७) त्रिभिन्न, (८) कुचल (९) आहल, (१०) उल्लासित, (११) प्लावित, (१२) हुकिल, (१३) मुद्रित, (१४) नाभिन, तथा (१५) मिश्रित, यह मूष्य भेद हैं। इनमें से मिश्रित के बहुत से भेद सम्यक् हैं।^१ संक्षेप में यह कहा जाना उचित होगा कि यह गमक जो अपने गायन में सर्वस्थानों अर्थात् सन्द्रव्यतासप्तक-रूपी स्वरस्थानों से उद्भूत गमकों में बिना प्रयत्न के गति कर सकता है वह गुणी गायक है।

(८) आसक्त-वक्ष्यकण्ठ :—

जो गायक अपने कण्ठ से जब जैसी चाहें जैसी ही गायन-विद्या का प्रयोग कर सके, कल्पनाय के अनुसार स्वाधीनस्थिति^१

१. संगीतरत्नाकर प्रबन्धाध्याय १-२३ तथा इन पर कल्लिनाथ तथा सिद्धगुप्त की टीकाएँ।

२. बहो, प्रकीर्णकाव्याय २७०.

३. बहो—१८-२०२.

४. बहो, ८७-८८.

५. संगीतरत्नाकर भाग दो पृष्ठ-१५५.

(६) तासक :—

तास का सम्बन्ध सब से है। इसमें निपुणता गायन के सर्वप्रमुख गुणों में से अवश्य है। याज्ञवल्क्य का कहना है कि बीणावादन तत्त्वज्ञ, श्रुतिज्ञातिविशारद तथा तास का ज्ञाता बिना प्रयास के ही श्रुति को प्राप्त कर लेता है।

“बीणावादनतत्त्वज्ञः, श्रुतिज्ञातिविशारदः
तासज्ञश्चाप्रयासेन शीघ्रमार्थं प्रयच्छति।”

अतः तास अर्थात् सब में निपुणता गायक का गुण माना गया है।

(१०) सावधानता :—

सावधानता की भी गायक का गुण माना गया है। इसका भाव स्पष्ट करते हुए सिंहभूषण कहते हैं कि सावधानता का तात्पर्य है श्रुतिविषय का ज्ञाता।^१ मार्गार्थ यह है कि किस-किस राग में किस-किस श्रुति का प्रयोग होगा यह निश्चित जानने वाला ही “सावधान” पर से अभिहित होगा।

(११) चित्तवृत्ति :—

अनेक प्रकार के प्रबन्धों का गायन करने के पश्चात् भी जिसके कण्ठ में से बकाबट का चिह्न प्रकट न हो वह गुणी गायक “चित्तवृत्ति” नाम से अभिहित है।

(१२) शृङ्खलायालग्निक :—

साधारणतया वह राग जिन पर किसी अन्य राग का प्रभाव नहीं होता शृङ्खला जिनपर अन्य राग का प्रभाव स्पष्ट श्रुतिबोध होता है वह छायालय के नाम से जाने जाते हैं। परन्तु यहाँ सिंहभूषण के अनुसार शृङ्खला का तात्पर्य मार्गीसूत्र तथा छायालय का तात्पर्य सालय सूत्र से है। शृङ्खला प्रबन्ध का ही एक भेद माना गया है जो एला, करण, डेकरी, बर्तनी, ओम्बड, जम्भ, रासक एकताली आदि धर्मों से युक्त होता है जिसको विस्तारमय से यहाँ कहना उचित न होगा। लेकिन यदि शृङ्खला को अन्य राग की छाया से रहित एवं छायालय को अन्य राग की छाया से युक्त यह साधारण अर्थ मान लिया जाय तो भी सिंहभूषण के द्वारा उक्त मत उचित है क्योंकि मार्गी संगीत ही पूर्णतः शृङ्खला रूप में उत्पन्न होता है एवं रागाङ्ग आदि के रूप में उपलब्ध देशी संगीत, मूलसंगीत (मार्गी) की छायाओं को अन्तर्निहित किए हुए जनमवरजनकारकत्व की सामान्यता से रागपदमात्रक होता है। इन दोनों के विषय को सम्यक् प्रकार से जानने वाला शृङ्खलायालग्निक कहलाता है।

(१३) सर्वकाकुचिसेवित :—

“काकु” भारतीय शास्त्री विशेषतः साहित्यशास्त्र में अर्थात् प्रसिद्ध तकनीकी पद है जिसका यहाँ अर्थ होता “मिन्नकण्ठ-ध्वनित्व”। अर्थात् कण्ठ के द्वारा इस प्रकार से शब्द का व्यवहार करना जिससे वह अभिव्यक्ति में अन्य किसी विशिष्ट अर्थ का बोध कराने लगे। इसे ध्वनिचिह्न भी कहा जाता है। संगीतशास्त्र में इसे इसी अर्थ में जाना जाता है।^२ काकु का अन्तर्भाव संगीतशास्त्र में स्वाध्यायों में किया जाता है। इसे छाया^३ भी कहा जाता है। इसके छह भेद कहे गए हैं। वे हैं—(१) स्वरकाकु, (२) रागकाकु, (३) रागाग्निकाकु, (४) देशकाकु, (५) क्षेत्रकाकु, (६) यन्त्रकाकु। सामान्यतया सर्वत्र में विचार करने पर यह नाद का वह गुण है जिसके द्वारा व्यक्तियों तथा यन्त्रों आदि की ध्वनि को सुनकर हम यह ज्ञान कर लेते हैं कि यह “राग है अथवा यह सितार बज रही है, आदि इसी के द्वारा हम तत्तद्देशीय उच्चारणों का भी अनुमान कर लेते हैं।

(१४) अनेकस्वायत्तचार :—

राग के अवयवों को “स्वायत्त” कहा जाता है। इनके प्रयोग में भी ग्राह्यतादि पर विशेषण से युक्तता तथा प्रची स्वर आदि सहित कुछ स्वरों का समूहत्व ध्यातव्य होता है। इनके संकीर्ण तथा असंकीर्ण कोटिपरक ध्वनिभेद भेद माने गए हैं। इनमें से अनेकों में संघरण कर सकने वाला, गुणी गायनाचार्य माना जाता है।

१. सगीतरत्नाकर भाग दो पृष्ठ १५४.
२. यही।
३. सगीतरत्नाकर प्रबन्धभाष्य २३ का उतरार्ध २४ का पूर्वार्ध।
४. यही, प्रकीर्णकाव्याय कल्लिनामी टीका, पृष्ठ १०४.
५. यही, १२० के उतरार्ध से १२६ के पूर्वार्ध तक।
६. यही, प्रकीर्णकाव्याय, ६०-११२ पूर्वार्ध तक।

(१५) सर्वसौधचिन्तितः :-

प्रायः शास्त्रकारों ने गायन में पञ्चीस दोष माने हैं वे संक्षेप उद्घुष्ट आदि दोष माने बर्णित किए जावेंगे उन सर्वविध दोषों से रहित ।

(१६) क्रियापर :-

कलितनाथ एवं सिंहभूपाल^१ इन दोनों के अनुसार क्रियापर से तात्पर्य अभ्यासतन्त्र गायक से है जो सदा अभ्यास करने में स्थिरतालस्य हो परन्तु आचार्य सिंहभूपाल ने इस विषय को अधिक स्पष्ट करते हुए संगीतसमयसार का भी उद्धरण^२ देते हुए कहा है कि :-

“मार्गों तथा वैसी द्विविध संगीत का शास्त्रानुसार निर्दोष गायन करने वाला क्रियापर है ।^३ वास्तव में तो अभ्यास के बिना व्यक्ति संसार में साधारण पठन-पाठन में भी कभी-कभी कलितनाथ की प्राप्ति करता जाता है फिर संगीत वैसी नादब्रह्मात्मक विद्या का तो कहना ही क्या है । इसमें तो अभ्यास ही सर्वप्रकारक-यावश्यक अथवा चातुर्य का मूल है, परन्तु कलितनाथ तथा संगीतसमयसार इन दोनों के द्वारा प्रस्तुत “क्रियापर” पद की व्याख्या में भूलभूत अन्तर है । यदि शब्द से उद्भूत व्युत्पत्तिनाम्य अर्थ का ग्रहण किया जाय तो “क्रियायां परः” इस विग्रह से किया अर्थात् गायनक्रिया में सदा लीन यह कलितनाथाभिमत अर्थ ही अधिक सतत प्रतीत होगा । अस्तु क्रियापर होना सुगायन माना जाता है इसमें कोई विवाद नहीं है ।

(१७) युक्तलय :-

संगीतशास्त्र में ताल की कालक्रियमान अर्थात् काल या समय की गति का मापन कहा जाता है (१) यह समनत, तथा (२) हस्तगत भेदों से द्विविध है ।^४ काल का मापन करने के निम्ने प्रत्यक्षतः हस्तगत क्रिया का आलम्बन मूढज्ञादि के द्वारा अथवा मान हस्त से ही किया जाता है । हस्त के आघातों में जो अन्तराल बन जाता है उसे लय कहते हैं क्योंकि बहु धो आघातों के अन्तर लीन हो जाता है इसके तीन भेद हैं । (१) द्रुत, (२) मध्य, एवं (३) विलम्बित । “युक्तलय” पद के शब्दार्थ का विवेचन करने पर जो लय में युक्त अर्थात् जुटा हुआ है अथवा लय से युक्त है यह सामान्यार्थ प्राप्त होगा है जिसके अनुसार सर्वविध तालगति में निष्णात गायक युक्तलय माना जायेगा । परन्तु सिंहभूपाल^५ के अनुसार “गायक की प्रसिद्धि में रजनकारी गायन” युक्तलयता का तात्पर्य है । विचार करने पर इससे उपर्युक्त शाब्दिक अर्थ की संगति इस प्रकार बैठती है कि जो गायक विभिन्न कालगतियों अर्थात् लयों (दोषुण तितुन आदि) का प्रदर्शन अत्यंत निष्णातता से एवं प्रसिद्ध अनुसार करे वह “युक्तलय” गुणान्वित गायक कहा जायेगा ।

(१८) सुषट :-

जिस भी विधि से गायन में सौन्दर्य आ सके ऐसा प्रयत्न करने वाला सुषट कहलाता है । इसे ही भाषा में “सुषट” कहते हैं ।^६ कलितनाथ के इस माध्यम अर्थ के अनिश्चित संगीतसमयसार का शास्त्रीय पक्ष भी देखना उचित होगा जिसके अनुसार—

वह गायक जो स्वर, वर्ण तथा ताल इन तीनों गीत के प्रयोग को स्पष्ट रूप से घटित-व्यक्त करता है तथा सुन्दर ध्वनि से युक्त कण्ठ वाला (हृद्यशब्दः) भी होता है ।^७ तत्त्वतः इन दोनों मतों में कोई अन्तर नहीं । संगीतसमयसार में सुषटत्व में बाष्पनीय सुन्दरध्वनि को संगीतरत्नाकर में हृद्यशब्दत्व के द्वारा पहले ही कहा जा चुका है । भूल बात तो गायन के सुन्दर रूप से संघटन की है जो दोनों मतों में समान है ।

(१९) धारणाभिन्तः :-

धारणा शक्ति का संगीतशास्त्रीय अर्थ संगीतसमयसारकृत आचार्य पार्षदेव ने निम्न प्रकार से दिया है कि—

१. संगीतरत्नाकर भाग दो पृष्ठ १५४ तथा १५५.
२. वही, पृष्ठ १५५.
३. दशमीय संगीतसमयसार, ९.३६ उत्तर, ५७ पूर्वाभि ।
४. संगीतसमयसार, ८.२.
५. वही, ८. १७.
६. संगीतरत्नाकर भाग दो, पृष्ठ १५५.
७. वही, पृष्ठ १५४, कलितनाथी टीका ।
८. संगीतसमयसार, ९.५९—६०.

“अनुसार से परवर्ती स्वरों में एक ध्रुतिप्रस्फुरन (स्वर का कम रह जाना) आदि होते पर भी जिस गायक की ध्वनि की गाढ़ता-सघनता कम नहीं होती है उसे बारम्बार शक्ति के नाम से संगीतशास्त्रियों ने स्वीकार किया है।”

सामान्य रूप में यदि इसे यूँ कहा जाय कि जिस गायक की “अनुसार” गायन में भी ध्वनि कमबोर न पड़े वह बारम्बार गायक होता है। बाह्य इस गायन में राग का अभीष्ट स्वर न लग रहा हो :

(१०) स्तब्धनिर्जनन :-

“निर्जनन” पद की व्याख्या दो प्रकार से प्राप्त होती है। सामान्यतः जो अर्थ सर्वमान्य है वह है “अप्रतिहतगतिव”।^१ इसका एक अपर स्वरूप संगीतसमयसार ने दिया है वह है “श्रवासा पर विजय प्राप्त करने के गाना निर्जनन कहलाता है।”^२ ये दोनों व्याख्याएँ गायकनिष्ठ हैं। शास्त्रनिष्ठ अथवा प्रबन्धनिष्ठ व्याख्या के अनुसार “के स्वाय जिनमें स्वर क्रमशः अतिसूक्ष्मस्वरूप को प्राप्त करता जाता है, सरलता, कोमलता तथा रक्षितमत्त्व गुणों से युक्त होता है, निर्जननाम्नित स्वाय कहे जाते हैं।”^३

तत्त्वदृष्ट्या विचार करने पर यह भी गायकनिष्ठ वस्तु हो जाती है—“जो गायक स्वायों का प्रयोग करते समय स्वर में सरलता, कोमलता तथा रक्षितमत्त्व को बनाए रखकर स्वर को क्रमशः अतिसूक्ष्मता की ओर ले जाता है वह निर्जननाम्नित है और यह कार्य स्वायसंशय है अतः इस कार्य के लिये अप्रतिहतगतिव एवं जितशवास्व आवश्यक है।

(११) हारि :-

जिसका गायन मन को हरण कर लेने वाला हो।

(१२) रहःकृत :-

इस पद की व्याख्या में संगीतरत्नाकर के दोनों टीकाकारों का मत भिन्न है। सिंहभूषण के अनुसार “रहःकृत” का तात्पर्य बेग से गायन करना है।^४ जो वास्तव में “निर्जनन” के वर्णन के प्रसंग में कस्तिनाथ द्वारा स्वीकृत अर्थ है। कस्तिनाथ के अनुसार “रहः” पद का तात्पर्य श्रोतृजनमोहन^५ है अतः श्रोतृजनमोहनकारक गायक को रहःकृत कहना चाहिये। वास्तव में यह अर्थ भी मूल में उक्त “हारि” पद के द्वारा प्रकट हो चुका है। या तो कस्तिनाथ ने हारि को पृथक् न मानते हुए “हारिरहःकृत” यह एक पद मानकर इसका तात्पर्यार्थ श्रोतृजनमोहन ले लिया है अन्यथा “हारि” का भी अर्थ मनोहारि करना तथा पुनः रहःकृत से भी श्रोतृजनमोहन अर्थ प्रकट करना अवश्यतः द्वन्द्वकार आचार्य शाङ्गदेव तथा अन्य आचार्यों को भी अभीष्ट न होगा क्योंकि यह मात्र पिष्टपेषण ही है। इसी प्रकार “निर्जनन” तथा “रहःकृत” इन दोनों पदों का अर्थ बेग से गायन करना भी पिष्टपेषण ही है। इन सभी प्रकार के अर्थों को एक तरफ रखकर यदि हम एक अन्य दृष्टि से विचार करें तो पाते हैं कि रहःकृत का तात्पर्य मैथुन अथवा रति होता है।^६ अतः जिस प्रकार कोई मानव रथयै उपस्थित स्त्री के साथ स्नेह से व्यवहार करता है उसी प्रकार गायनविधा के प्रकटन के समय स्वरों, वर्णों आदि के साथ स्नेहित व्यवहार करने वाला “रहःकृत” हो सकता है। आचार्य यह है कि गायक को गायन के समय सान्द्रवर्ति का प्रयोग करना चाहिये।

(१३) अजनोद्धर :-

सुसारीर ध्वनि के कारण राग की सुन्दर समभिव्यक्ति को अजन कहा जाता है।^७ इसमें उरकट अर्थात् प्रबल प्रवीणता बाला। इसी अजन का उपलब्ध संगीतसमयसार में अजबका के नाम से उल्लेख किया गया है।^८

(१४) सुखप्रदाय :-

जिसका सुप्रतिष्ठित सप्रदाय से संबंध हो। यही सप्रदाय परम्परा समस्त परवर्ती एवं आधुनिक काल में चरानों के नाम से जानिहूत की गई है।

१. संगीतसमयसार, ३.६२ (हरण के नाम से उक्त है)
२. संगीतरत्नाकर भाग दो, पृष्ठ १२४ कस्तिनाथी टीका।
३. संगीतसमयसार, ३.५८ (निर्जनन के नाम से उक्त है)
४. संगीतरत्नाकर प्रकीर्णकाव्याय, १४२-४६.
५. संगीतरत्नाकर भाग दो, पृष्ठ १२६ सिंहभूषण की टीका।
६. यही, पृष्ठ १२४, कस्तिनाथी टीका.
७. इन्धिरा द्विती विमलती द्वारा योके कीर कर्त्त.
८. संगीतरत्नाकर भाग २. सिंहभूषण टीका, पृष्ठ १३६.
९. संगीतसमयसार, ३.८८.

और प्राच्य विचार

इन गुणों वाली गायकों को अच्छे, इनमें से कुछ गुणों से हीन परन्तु दोषरहित गायकों को मध्यम तथा एक भी दोष से युक्त गायक बाह्य सर्वगुणसम्पन्न व्यक्तियों ही उन्हें अथवा गायक माना जाता है।^१

गायक के मूलतः पांच प्रकार हैं।^१ (१) शिखाकार, (२) अनुकार, (३) रसिक, (४) रंजक तथा (५) भावक। इनका विवरण निम्न प्रकार से किया जा सकता है :—

(१) शिखाकार—बिना किसी न्यूनता के सर्वविध गायन विधाओं को सपदि शिथिल कर सकने वाला। इसी को इस प्रकार भी विवृत किया जा सकता है कि जो—

“सूत्र अर्थात् गायी तथा मास्य अर्थात् वेदो सुखो को सीधता से विषम एव प्राचल गीत को सिखा सकता है।”^१

(२) अनुकार—दूसरे गायकों की गान भङ्गिमाओं का अनुकरण करने वाला।

(३) रसिक—गायन समय में गीत के रस से आविष्ट होकर रसपूर्ण गायन करने वाला। ऐसे समय में वह आनन्द-सुखकीर्ण तथा पुलकित भी हो सकता है।^१

(४) रंजक—जनमनोरम करने वाला। संगीतसमयसार में इसका सुविस्तृत वर्णन यों किया गया है कि जो—

“मनभाजन गीत के द्वारा श्रोता का मनोभाव समझकर गीत में मादृश के बस को भी सम्मिलित करके उसे अधिकतर रंजक बना देना है वास्तव में उसे रंजक कहते हैं।”^१

भावक

श्रोता के अभिप्राय को जानकर नीरस को सरस तथा आबहीन को भावान्वित करके गाने वाला भावक कहा जाता है।^१

ब्रह्मय्य है कि इस सम्पूर्ण गायक भेद प्रसंग में कल्लिनाथ तथा सिंहभूषण इन दोनों की टीका उपलब्ध नहीं है। सिंहभूषण इस प्रकरण में भाष संगीतसमयसार को उद्धृत करके व्याख्या करते हैं।^१

गायन की समता के अनुसार गायक को पुनः तीन भेदों में बांटा गया है : (१) एकलगायक, (२) यमनगायक, (३) द्वन्द्वगायक। इनका विवरण नामानुसारी है—

(१) एकलगायक—वह गायक जो एकाकी गायन में सक्षम है, इसी को आत्मभाषा में Solo Singer कहते हैं।

(२) यमन—जो दो गायक मिल कर गा सकते हो उन्हें यमनगायक कहते हैं। आत्मभाषा में आजकल इस विधा को Duet कहा जाता है।

(३) द्वन्द्वगायक—जो गायक समूह के साथ गायन में सक्षम हो। गायन की इस विधा को आत्मभाषा में Choral Singing कहा जाता है।

गायन में सृष्टि के आरम्भ में ही स्त्रियाँ भी प्रयुक्त भाग लेती रही हैं। जब गायकों के उक्त वर्णित गुण अथवा दोष वायिकाओं में भी यथावत् समझे जाने चाहिये परन्तु गुणों की संख्या कम्पे पर जो गुण उनमें अधिक होने चाहिये वे हैं—

१. संगीतरत्नाकर प्रकीर्णकाव्याव, १-१६.

२. वही, १६-२०.

३. वही, २०.

४. संगीतसमयसार, ६. ६१-६२.

५. संगीतरत्नाकर, प्रकीर्णकाव्याव-२१.

६. संगीतसमयसार, ६. ६२-६३.

७. संगीतरत्नाकर, ३. २१.

८. संगीतसमयसार, ६. ६४-६५.

९. वही, ६. ६३-६४.

१०. संगीतरत्नाकर भाष-२, पृष्ठ १४६.

११. वही, प्रकीर्णकाव्याव-२२, २३.

(१) कपस्थिता, (२) यौवन, (३) चातुर्यवृत्ति, (४) चतुराई, (५) चतुरप्रियात्व, ६ तथी वायिकाएं उत्तम कही जा सकती हैं।

इन आठ गुणों की पूर्वाचार्यपरम्पराद्वारा परिगणना के पश्चात् आचार्य पार्श्वदेव के द्वारा स्वीकृत गुणगणना का विशेषण करने पर हम यह पाते हैं कि प्रायः इन्हीं, कुछ इनसे अतिरिक्त तथा कुछ इन्हीं में से अन्य नामों से गुण आचार्य पार्श्वदेव ने स्वीकार किये हैं। उदाहरणार्थ—

क्रियापत्रत्व, सुष्ठुत्व, भावकत्व, शिक्षाकारत्व, रविकत्व, रजकत्व, ग्रहयोगदक्षता, स्थानत्रयप्रयोगदक्षता, विविधासक्ति-चातुर्य, तालज्ञता, गम्भीरमधुरद्वयनित्य, रागरागाङ्गमयहारकौशल, जितश्रमत्व, बरबलप्लव, अवधारणाशक्तित्व, सद्गुणप्रदायप्रदा-शिक्षात्व (पुत्रप्रदायत्व) आदि कुछ गुण दोनों ओर समान रूप में प्राप्त हैं, जबकि निम्न विशेषताएं संगीतसमयसार में अधिक गिनाई गई हैं वे हैं—गुरेखाता, क्रमस्थत्व, गतिस्थत्व, मुसक्तत्व, परगीतिज्ञत्व, रीतासत्व (वितासत्व), सुगन्धत्व, अनियमत्व, चौपटत्व, विबन्धत्व, मिश्रत्व। इन अतिरिक्त विशेषताओं का वर्णन करना अत्यन्त आवश्यक है—

गुरेखाता—सम्भव विविधस्वरसमूहों (स्थाओं) के प्रयोग के द्वारा श्रोतृचित्त में विभिन्न प्रकार के रेखाभिन्न उत्पन्न कर देना अथवा सुन्दर रेखा अर्थात् शरीर वाला होना अर्थात् नेत्रानन्दकायक शरीर वाला होना ही गुरेखाता से अभिप्रेत है क्योंकि आचार्य पार्श्वदेव ने इसका मात्र परिगणन ही किया है, विवरण नहीं दिया है।

क्रमस्थत्व—उल्लसोत्तमसूड आदि सर्वविधसूडों को क्रमशः प्रतिरूपकपथेन गाने की क्षमता होना। इस लेख में प्रबन्ध का वर्णन करते हुए उसमें तीन भेद कहे गए हैं—सूडग्य, आसिधय, विप्रकीर्ण। सूड का लक्षण निम्न प्रकार से किया जाता है—

एला, करण, डेङ्की, बर्ननी, झोम्बड, लम्ब, रासक, एकताली, इन आठ प्रकार के गायन प्रबन्धों को सूड के नाम से अभिहित किया जाता है।^१

अन्य आचार्यों द्वारा अनिर्मित एक विशिष्ट वर्गीकरण प्रस्तुत करते हुए आचार्य पार्श्वदेव ने सूड के पांच भेद कहे हैं।^२ (१) अतिजग्य, (२) जग्य, (३) मध्यम, (४) उत्तम तथा (५) अप्युत्तम अथवा उन्मोत्तम। विस्तारभय से इन सबका सङ्क्षेपण मात्र किया जा रहा है। इन सभी प्रकार के सूडस्व प्रबन्धों को रूपक (प्रबन्ध के एक भेद) तक गाने की क्षमता रखने वाला क्रमस्थ कहलाता है।^३

गतिस्थ—कण्ठ के यश में होने के कारण जो गायक सर्वाधिक गमकों को पुष्क-पुष्क लक्षणानुसार प्रदर्शित कर सके।^४

सुसंघ—प्रसरण-शरीर द्वयनित का रवामी होने के कारण तत्तद्गानों की आनन्दित करने में समर्थ जो गायक अनायास ही गीत को जान लेता है वह सुसंघ कहलाता है।^५

पररीतिज्ञ—गीत तथा शरीर ध्वनि की चेष्टाओं का आलम्बित में अनुकरण करने वाला एवं गीत सम्बन्धी उत्तम गुणों वाला पररीतिज्ञ कहलाता है।^६

१. संगीतरत्नाकर प्रतीयकाव्याय-२४.

२. वही, प्रथमाध्याय, २१-२४.

३. संगीतसमयसार, ५. १०-१२.

४. वही, ६. ५७, ५८.

५. वही, ६. ५८, ५९.

६. वही, ६. १०-११.

७. वही, ६. १५-१६.

रीताक (विताक)—जिसके अन्तिम एवं शरीर में गानादेवीशरीरियाँ (स्वरव्यवहारप्रकार) प्राप्त होते हैं वह रीताक कहा जाता है।¹

गुणक—विषय तथा प्रबंधों के गान प्रबंधों का चिरकाल तक गाने हुए भी जिसके कंठ का माधुर्य क्षीण नहीं होता उसे गुणक कहते हैं।² यह गुणप्रकार शास्त्र में सुशरीरव्यन से संयुक्त व्यक्ति में प्रबन्धगाननिष्ठाता, बन्धकण्ठ, हृद्यसम्बन्ध आदि गुणों की समष्टिरूप में उपस्थिति की कल्पना है—ऐसा मानना उचित होगा।

अभिध्व—यद्यपि आचार्य पार्श्वदेव ने अभिनय का परिचयान तो किया है परन्तु उपलब्ध ग्रन्थ में इसका विवरण नहीं दिया गया है। फिर भी सभी गुणों का तात्त्विक दृष्टि से विचार करने पर अभिध्व से यह समझा जा सकता है कि जो गायक किसी निश्चित गायन प्रकार (प्रबंध, जाति, आलपति आदि) के भीतर बंधा न रहे तथा समय एवं वातावरण के अनुसार गायनरस आदि का विचार करके राग एवं गायन प्रकार का चयन करे वह अभिध्व से अभिवृत्त किया जाना चाहिये (स्वमत)।

चौपद—गुच्छ एवं छायालय श्रेणी के रागों में आलपतिपूर्वक गीत गा सकने वाला।³

मिश्र—ध्वनि में (गायनकाल में) विभिन्न गतिमात्रों का चिन्तन करने वाला।⁴ इससे निश्चित रूप से भावार्थ यह है कि जो गायन समय में विभिन्न लयों का प्रदर्शन करता है तथा विभिन्न छन्द जिसके गायन से कंठ-कंठ कर उभर रहे हो (आधुनिक काल में अही शब्द संगीतज्ञों तथा रसिकों में प्रयुक्त किया जाता है)।

मिश्र—जिना किसी दोष का अवकाश दिये जो एक राग में अन्य राग की छाया को मिश्रित कर सकता है वह अत्यन्त आधुनिक गायक मिश्र के नाम से जाना जाता है।⁵ यहाँ यह ध्यातव्य है दोषवर्णन प्रकरण में सभी आचार्यों में मिश्रक नाम से अन्ध गायक की कल्पना की है। मिश्रक नामक गुण एवं मिश्रकत्व नामक दोष होता है, यह यहाँ स्पष्ट करना आवश्यक है। दोनों की प्रक्रिया में कोई अन्तर नहीं है। अपितु मिश्रण की कोटि का अन्तर है। यदि मिश्रण इतना अधिक कर दिया जाय कि मूलराग की अपेक्षा मिश्रण, राग प्रधान हो जाय तो वह गह्वरीय-दोष है परन्तु यदि राग में रागान्तर की छायाभाज आधुनिक से मिश्रित करके रसिक, श्रोतृमुख को चमकृत कर दिया जाय तो वह मिश्रण एक प्रशस्त गुण होगा।

स्त्रियों में से इन सभी गुणों अथवा वर्ण्य-दोषों की यथावत् कल्पना करके आचार्य पार्श्वदेव उनमें कुछ अतिरिक्त विशेषताओं को अत्यन्त मुखरित लेखनी से निरूपित करते हुए कहते हैं कि,

“पुरुषो एवं स्त्रियों की प्रधानता का निर्णय करते समय यह निश्चित जान लेना चाहिये कि गायन में सदा ही स्त्रियों का प्राधान्य है तथा पुरुष तो अपवादरूपेण स्त्रियों से अधिक प्रशस्त हो सकते हैं।⁶ स्त्रियों की चेष्टाएं प्रीतिकर होती हैं, उनकी गानपाठादि क्रियाओं में बिस्वरता नहीं होती तथा अङ्गविशेषित एवं कठमाधुर्य भी स्त्रियों में ही स्वाभावतः विद्यमान रहता है जबकि पुरुषों में सर्व-विशदीष्ट भ्रम्यास एवं अभ्यास के नित्यकरण तथा मरुतय से अजित होता है इसलिये स्त्रियों में पुरुषाश्रित प्रयोग बाहुल्य से करने चाहिये।⁷ इसी प्रसंग में आदिभरत के मत का भी उल्लेख किया गया है। जिसके अनुसार विशेष बात यह है कि यदि स्त्रियों में बाध अथवा पाठ गुण तथा पुरुषों में गान-सुधुरत्व दिखाई दें तो यह समझना चाहिये कि यह उनका अलङ्कारभूत गुण है न कि स्वाभाविक।⁸

प्रायः देखा गया है कि देवमन्दिर, पारिव, सेनापति तथा मुख्य-मुख्य अन्य पुरुषों के भवनो में पुरुषमहिल एवं स्त्री संचालित प्रयोग होते हैं।⁹

१. लघुलघ्वयन्तर, ६. ७०-७१.

२. गही, ६. ११-१७.

३. गही, ६. १६-७०.

४. गही, ६. ७१-७२.

५. गही, ६. ७१.

६. गही, ६. १०६-१०७.

७. गही, ६. ११२-११५.

८. गही, ६. १०८.

९. गही, ६. १११.

इस सम्पूर्ण उपर्युक्त विवरण से उत्तम मायक के बाह्य गुणों की परिगणना के अनन्तर वर्ण-दोषों का भी विवरण आवश्यक है अतः सभी आचार्यों ने अपने मत इस विषय पर प्रस्तुत किये हैं। इन आचार्यों ने गुणों की भाँति दोषों की संख्या पर भी मतभिन्नता वृष्टिगोचर होती है। एक ओर तो संगीतरत्नाकर की परम्परा वाले आचार्य दोषों की संख्या निम्न प्रकार से पञ्चवीस मानते हैं^१ :

(१) संबध्, (२) उच्चुध्, (३) सूत्कारि, (४) भीत, (५) बहिःकृत, (६) कम्पित, (७) करासी, (८) विकल, (९) काकी, (१०) विताल, (११) करम, (१२) उध्मट, (१३) क्षोम्बक, (१४) तुम्बकी, (१५) बकी, (१६) प्रसादी, (१७) विभिमीलक, (१८) विरल, (१९) अपस्वर, (२०) अव्यक्त, (२१) स्थानघ्न, (२२) अव्यवस्थित, (२३) मिथक, (२४) अन-बधान, (२५) सानुनासिक।

दूसरी ओर आचार्य पार्षदेव ने उपर्युक्त ये से,

(१) विकल, (२) करम, (३) तुम्बकी, (४) विरल, (५) अपस्वर, (६) अव्यक्त, तथा (७) स्थानघ्न—इन सात दोषों का नामांकन नहीं किया है, अन्य अठारह को भी यथावत् न मानते हुए उनके विवरण में कहीं-कहीं अन्तर करते हुए उच्छुकी नामक एक नवीन दोष का उल्लेख किया है। संगीतरत्नाकरकार आदि ने जिस दोष को क्षोम्बकी के नाम से माना है उसी विवरण वाले दोष को संगीतसमयसाकृत ने क्षोम्बक के नाम से स्वीकार किया है। संगीतरत्नाकरकार द्वारा स्वीकृत उच्चुध् नामक दोष को आचार्य पार्षदेव ने उध्मट नाम से विदित किया है।

इस प्रकार आचार्य पार्षदेव ने दोषों की संख्या मात्र उन्नीस मानी है,^१ सम्प्रति उपर्युक्त सर्वविध दोषों का विवरण प्रस्तुत है—

१. संबध्—दांत पीस कर गाने वाला,
२. उच्चुध्—मीरत उध्मट करने वाला,

नोट—“संगीतरत्नाकर के “आध्याय संस्करण” में “विस्रोद्धोषः” पाठ दिया गया है जो उचित प्रतीत नहीं होता। तुलना किये जाने पर “मद्रास सरकार ऑरियण्टल मीरीज” से प्रकाशित संगीतवर्णकार के द्वारा दिये गए विवरण से ज्ञात होता है कि वास्तव में “विरतोद्धोषः” पाठ समुचित है तथा प्रस्तुत प्रकरण में सगत भी है।

३. सूत्कारि—गायन समय में लू-लू शब्द करने वाला,
४. भीत—भय युक्त होकर गाने वाला,
५. बहिःकृत—बहुत भी घटा में गाने वाला,
६. कम्पित—स्वभावतः ही कण्ठ, मुख एवं शब्दों को कम्पन कराते हुए गाने वाला। यहाँ विशेष बात जान लेनी चाहिये कि कम्पन ममक को भी कहते हैं परन्तु यह मार्बनिक नहीं अपितु स्थानसापेक्ष होनी चाहिये।
७. करासी—विकराल रूप में मुख का उच्चाटन करके गायन करने वाला,
८. विकल—स्वर की निश्चित भृतियों से कम अथवा अधिक भृतियों को गाने वाला,
९. काकी—अंसा कि नाम से ही स्पष्ट है—कीए के समान स्वर गायन करने वाला,
१०. विताल—ताल से विभ्युत हो जाने वाला—वेताल,
११. करम—कण्ठ तथा गवनें ऊँची करके गाने वाला,

१. संगीतरत्नाकर, ३. २४-२७.
तुलनीय संगीतवर्ण, १२७.
२. संगीत समयसार, ६. ७६ (पूर्वार्ध).

१२. **उद्धव**—धारीही अथवा अबरही स्वरों में कल्पित होना “बहनी” नामक स्थान का लक्षण है।^१ बहनी का गायन अज की तरह ठोफी हिलान-हिलान करने वाला अघम कोटि का गायक उद्धव के नाम से जाना जाता है। इसी को आचार्य पार्षदेव ने उद्धव कहा है। उनके अनुसार यह गायक उपहास के योग्य है।^२
१३. **श्रोम्बक**—गायन समय में जिसके माथे, मुख एवं शीघा की शिराएँ फूल जाएं तथा मुखादि रक्तमय लाल हो जाएं,
१४. **तुम्बकी**—तुम्बे के समान शीघा फुलाकर गाने वाला। आचार्य पार्षदेव ने इसी को श्रोम्बक के नाम से माना है। उन के अनुसार जिसका गला, नासिका एवं नयन गायन समय में फूल जाएं वह श्रोम्बक होता है।^३ संगीतशास्त्र के अनुसार प्रत्येक सप्तक स्थान के स्वरों के उद्भावन का स्थान शारीरवीणा में निश्चित है। इस क्रम के अन्यथा हो जाने पर व्यर्थ ही शारीरिक बल का प्रयोग करना आवश्यक हो जाता है। शारीरिक बल का अतिप्रयोग जब गायन में होने लगता है तब गायक के गले, नासिका, घाल आदि की नय-नाडियां फूल जाती हैं जो देखने में अच्छा नहीं लगता। अतः इन्हें दोष माना गया है। आचार्य पार्षदेव इन दोनों दोषों को एक ही समाहित करना चाहते हैं, ऐसा तत्त्वदृष्ट्या विचार करने पर उनकी भावना जात होती है।
१५. **बकी**—गले को टेढ़ा करके गाने वाला,
१६. **प्रसारी**—संगीतरत्नाकरकार के अनुसार हाथ-पाव अधिक फैला-फैला कर तथा गीतादि का अत्यधिक प्रसार करके गाने वाला प्रसारी कहलाता है। सतीतदर्पणकार ने मात्र शरीर के प्रसार से प्रसारी दोष का महापन किया है तथा संगीत-समयसारकार के अनुसार गीत का इतना अधिक प्रसार कर देने वाला कि गेय वस्तु मुत्तर तथा सरस होते हुए भी “सीमात उपयोगिता” के द्वारा अन्त में श्रोता को उबाने वाली बन जाय “प्रसारी” दोषयुक्त गायक है।^४
१७. **बिजिबीलक**—गायनकाल में नेत्र मूंद लेने वाला,
१८. **विरस**—रसहीन गायन करने वाला। यहा यह स्पष्ट करना अपेक्षित है कि “उद्धुष्ट” नामक दोष में गायक की कण्ठानुध्वनि नीरस होती है जबकि “विरस” नामक दोष में गायक द्वारा प्रश्रुवमान गायन किसी अन्य कारणवश बहुत श्रोतृभर्य को नीरस प्रतीत होता है।
१९. **अपरस्वर**—राग के प्रयोग में राग में वजित विवादी-स्वर जो राग के सन्धु के समान माना जाता है^५ का प्रयोग कर देने वाला,
२०. **अव्यक्त**—गद्यदध्वनि से अव्यक्त वर्णों वाला अर्थात् जिसके शब्दादि समझ में आ सके,
२१. **स्थानछद्म**—जो मन्द्र, मध्य तथा तार इन तीनों सप्तकस्थानों का प्रयोग करने में सक्षम न हो,
२२. **अध्यवस्थित**—स्थानों का अध्यवस्थित प्रयोग करने वाला,
२३. **मिथक**—मुद्ध अथवा छायाभंग रागों का परस्पर अत्यधिक एवं अवाछनीय सीमा तक मिथन कर देने वाला,
२४. **निरवधानक**—राग के अवयवभूत स्थायों के प्रयोग में सावधान न रहने वाला,
२५. **सानुनासिक**—गेय वस्तु के गान में नासिका का अत्यधिक साहाय्य लेने वाला।

१. संगीतरत्नाकार, १. ११४-११५.

२. संगीतसमयसार—९. ८५.

३. बही, ९. ८१.

४. बही, ९. ८२.

५. रागविबोध, १. ३८.

उपर्युक्त क्रम से वर्णित दोषों के अतिरिक्त आचार्य पार्षदेव द्वारा गृह्य रूप में उद्भावित “उच्छुद्धी” नामक दोष का विवरण निम्न है—

उच्छुद्धी—“गायन-समय में उच्छु की तरह बैठना हुआ गायक”। उच्छु बैठने समय अपनी चारों टांगों को उल्टा मोड़ कर बैठता है। मनुष्य के लिये ऐसे बैठना न केवल अस्वास्थ्यकर है अपितु कुछ लोग इसे अपराधमयी भी मानते हैं।

आचार्य पार्षदेव के अनुसार सर्वगुणयुक्त गायक उत्तम, द्विज गुणों से हीन मध्यम एवं चार या पांच गुणों से हीन अधम कहलाता है।^१ यहाँ संगीतरत्नाकरकारादि से पार्षदेव का मत भिन्न है। अधम गायक की कल्पना करते हुए संगीतरत्नाकर आदि ग्रन्थों में दोषयुक्त गायक को अधम कहा गया है। चाहे अन्यथा वह सर्वगुणसम्पन्न ही क्यों न हो। इस विषय में तत्त्ववृष्ट्या विचार करने पर उन दोनों मतों में एक मूलभूत अन्तर दृष्टिगोचर होता है। जहाँ संगीतरत्नाकरकारादि के द्वारा एक आदर्शस्थिति की कल्पना की गई है वहाँ संयीतमयमात्र ने उस आदर्श को व्यवहार का स्पर्श देते हुए गुणों के आधिक्यन्यून्य के द्वारा ही उत्तममध्यममधम गायकों की परिकल्पना कर दी है।^२ अर्थात् यह आवश्यक नहीं कि दोषयुक्त गायक ही अधम होना।

जैसा कि प्रस्तुत लेख में पहले कहा जा चुका है कि प्रस्तुत सर्वत्र में उपर्युक्त गुण-दोषों को दृष्टिगत रखते हुए गायन-श्रमता के अनुसार गायकों का यह वर्गीकरण ही आचार्य पार्षदेव की स्वयं में एक अनूठी देन है। इस गायन-श्रमता के अनुसार ही एकल, यमक एवं बृन्दगायको में से एकल गायक को प्रमत्ततम, यमक को प्रमत्ततर एवं बृन्दगायक को प्रमत्तस्य मान ही माना गया है।^३ इस गायन-श्रमता के आधार पर ही पूर्वोक्त उत्तममध्यममधम श्रेणी के गायकों का पुन तीन-तीन भागों में विभाजन किया गया है। वह विभाजन विवरण पूर्वक निम्न रूप में प्रस्तुत है—

(१) उत्तमोत्तम, (२) उत्तममध्यम, (३) उत्तममधम, (४) मध्यमोत्तम, (५) मध्यममध्यम, (६) मध्यममधम, (७) अधमोत्तम, (८) अधममध्यम, (९) अधममधम।^४

- (१) **उत्तमोत्तम**—शुद्ध तथा छायात्मक द्विविध गीत का आलम्बितपूर्वक मन्त्रमध्यतार इन तीनों स्वरस्थानों में गा सकने वाला,
- (२) **उत्तममध्यम**—उपर्युक्त प्रकारक गीतों का किन्हीं दो स्वरस्थानों में ही आलम्बितपूर्वक गा सकने वाला,
- (३) **उत्तममधम**—इन्हीं गीतों को आलम्बितपूर्वक केवल एक ही स्वरस्थान में गाने की क्षमता वाला,
- (४) **मध्यमोत्तम**—शुद्ध गानों के गीतों को आलम्बितपूर्वक तीनों स्वरस्थानों में गा सकने वाला,
- (५) **मध्यममध्यम**—शुद्ध गानों के गीतों को आलम्बितपूर्वक किन्हीं दो ही स्वरस्थानों में गा सकने वाला,
- (६) **मध्यममधम**—शुद्ध गानों के गीतों को आलम्बितपूर्वक किसी एक ही स्वर स्थान में गा सकने वाला,
- (७) **अधमोत्तम**—छायात्मक प्रकार के गान में सम्यक् आलम्बितपूर्वक गीत का तीनों स्वरस्थानों में गायक,
- (८) **अधममध्यम**—इसी प्रकार के गीत को मात्र दो स्वरस्थानों में गा सकने वाला,
- (९) **अधममधम**—इसी प्रकार के गीत को केवल एक ही स्वरस्थान में गा सकने वाला।^५

१. संगीतसमयसार ६. ८५.
२. वही, ६. ६३-६४.
३. संगीतरत्नाकर, ३. १६.
४. संगीतसमयसार, ६. ६०.
५. वही, ६. ८६.
६. वही, ६. ८५.
७. वही, ६. ८५-१०१.

इस विवरण से स्पष्ट है कि "स्वानम्रष्ट" नामक शेष (जिसमें गायक तीनों स्वरस्थानों का प्रयोग करने में असमर्थ होता है) से युक्त गायक भी उत्तम कहला सकता है चाहे उसमें से उसकी कोई भी ओगी क्यों न हो। अतः गायन की समतायात्र से ही उत्तममध्यमाचममिधारीण आचार्य पार्षदेव को अभीष्ट है।

इन सम्पूर्ण युक्तियों, ओगी, समता आदि का तारतम्य सम्यक् प्रकार से जानकर वादी-प्रतिवादियों में से जो अधिक गुणवान् अथवा प्रशस्ततर हो उसे विजयी घोषित करना सम्भावित का कार्य है।¹ उस तारतम्य का निश्चय करने के लिये गायकों के पारस्परिक बाध में उभय पक्षी गायकों को कुछ रागों में गायन के लिये एकादिबिषमसूत्र, तादृशीहीआलपित तथा एकादशाङ्गुल स्थाय का प्रयोग करने के लिये कहना चाहिये। छायालय रागों में झुआदि तथा बिषम सूत्र, तादृशी आलपित एवं दशाङ्गुलस्थाय का प्रयोग करने के लिये निश्चय देना चाहिये।² गायिकाओं के पारस्परिकबाध में इन समस्याओं का ध्यान रखते हुए ही उनके लिये पुष्कं परीक्षण-प्रबन्ध निम्नरित किए गए हैं। तत्पुनः उन्हीं कुछ रागों में सूत्र, आलपित आदि पूर्ववत् बेकर स्वायी परीक्षण के लिये अनुबेदाङ्गुल स्वायी देनी चाहिये। छायालय में भी सूत्र एवं आलपित गायकों के समान ही बेकर द्वादशाङ्गुलसम्मत स्वायी प्रयोगार्थ देना अभीष्ट माना गया है।³

अन्त में वादी-प्रतिवादियों को एक चेतावनी देनी आवश्यक है कि वह इस प्रकार के गायन से बचे जो ऐसे बेबल गीत से युक्त हो जिसमें ताल एवं पाठ अलसित हो, गमक की अधिकता हो, रुसता हो या विषमता हो। इस प्रकार के गीत प्रतियोगी को अवश्य प्रिय होते हैं क्योंकि यह प्रयोक्ता की छवि को बिराड़कर प्रतियोगी की विजय का मार्ग प्रशस्त कर देते हैं।

निष्कर्ष रूप में प्रस्तुत लेख द्वारा वादी-प्रतिवादियों के मध्य उद्भूयमान विवाद का निर्णय करने के जो निर्देश, आचार्य पार्षदेव सम्मत अथवा अन्य पूर्वाचार्यों द्वारा रचित विषयों पर आधारित स्वकथानुसार प्रस्तुत किये गए हैं वह निश्चय ही किसी भी संगीत के दक्षिक तथा जिज्ञासु अथवा अधिकारी विद्वान् के द्वारा अवश्य ही श्रुतस्व है इसमें किञ्चिन्मात्र सन्देह का अवकाश नहीं होना चाहिये, ऐसा मेरा मत है।

संगीत और साहित्य

संगीत और साहित्य में घना सम्बन्ध है। साहित्य संगीत को वाणी देता है। संगीत उसे अपनी लय पर तरंगित कर विवात को भर देता है। साहित्य शब्द और चिन्तन प्रधान है, संगीत स्वर और नादप्रधान। साहित्य को संगीत मुखरित करता है, परन्तु संगीत को समीक्षित बिबेकाबिबेक की भूमि साहित्य प्रस्तुत करता है, उसे शास्त्रीय व्याकरण और विधान प्रधान करता है। संगीत का प्राण उसका नाद है, परन्तु साहित्य उसका कलेवर है। नाद वाणी की रूपरेखा में, उसकी मधुर सीमाओं में बँधता है। वाणी साहित्य का विलास है।

ध्वनि भाग को संगीत नहीं कहते। श्रवण उसका माध्यम होता हुआ भी उसके परिचयात्मक अवयव साहित्य प्रवृत्त हैं। भजन, कीर्तन, मार्ग, देशी, दरबारी, ग्राम, झुपदीय, फिल्मी, धार्मिक, कामुक, उत्तरी, कर्नाटकी सब प्रकार के गीतों को साहित्य में शब्द और वाणी को काया दी है। ललित पदावलिर्वाय उसकी शब्दभूमि हैं। भक्ति और तत्सम्बन्ध के भारत की संस्कृति में मध्य काल में एक क्रांति उपस्थित कर दी थी। उस काल के सामाजिक समन्वय द्रष्टा ऋषियों के पद से भक्ति और तत्सम्बन्ध के आन्दोलन मुखरित हुए। कबीर और रैदास, भिखारी और दादू, मीरा और सूर, तुलसी और सिख गुरु सभी ने अपनी-अपनी रीति से समाज, रहस्य और अनुचित के प्रतिकार के उपाय को देखा, वाणी में ध्वनित किया और संगीत उसे अपने पंख पर झाल दिवन्त को भे उड़ा। चैतन्य और चंड़ीदास उतने ही ध्वनि-सम्पन्न पदकार थे जितने जयदेव और बिद्यापति रहे थे। कालिदास ने विक्रमोर्वशीय के चौथे अंक में अयध्रंश के गीत लिखकर उसके गाने के राग भी सुझा दिये। जयदेव ने गीतगोविन्द के प्रत्येक गीत पर राग को सूचित कर दिया। बिद्यापति ने बाहरमासे गाने, ब्रूसरू ने कयाल, रहीम खानखाना ने बरबई। तीनों साहित्य के प्रबल स्तम्भ थे। मीरा, सूर और तुलसी के पद गाने के ही लिए थे। अनेक साहित्यकार और कवि स्वयं गीतकार भी थे, गायक भी। ब्रूसरू, मीरा और तानसेन, हुसेनशाह बार्की, रूपमती और बाजबहादुर इसी परम्परा के थे। और जैसे उत्तर में हुआ वैसे ही दक्षिण में भी हुआ। बिबेककर दैण्यव प्रकृते ने तो अपने पदों के संगीत से दक्षिण का बायुमयल भर दिया। लवारी ने दक्षिण में बहूँ किया जो उत्तर में भवत पदकारों ने किया। साहित्य और संगीत एक प्राण दो काया हुए। □□□ मयवतमरण अज्याय, भारतीय कला और संस्कृति की भूमिका, १५०-१५२ से साधार

१. संगीतमयवहार, ६, १०४-१०५.

२. वही, ६, १०१-१०४.

३. वही, ६, ११६-११७.

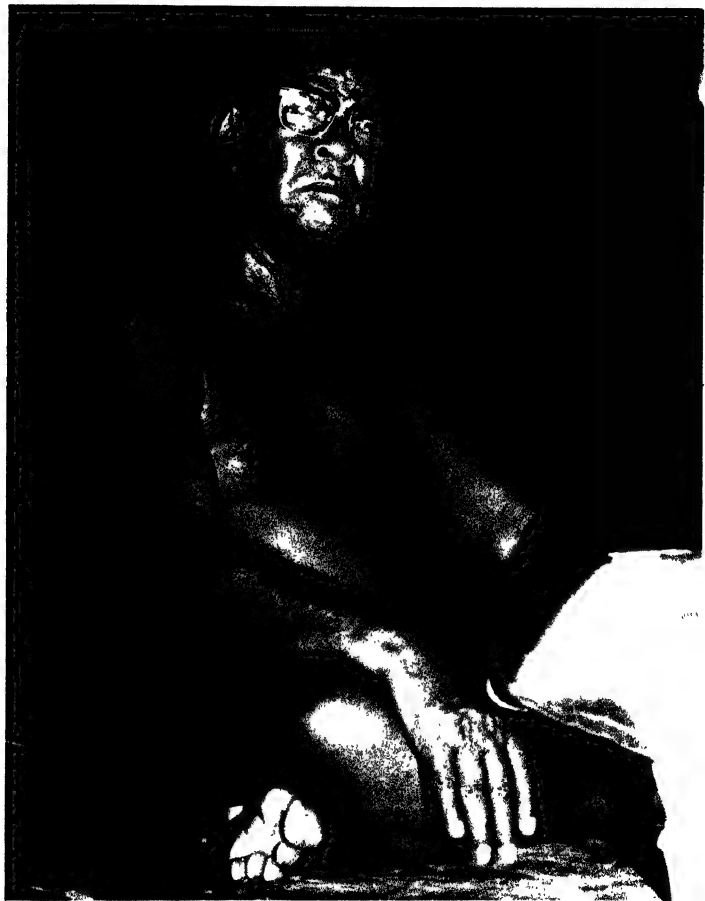
जैन साहित्यानुशीलन



जैन साहित्य
 अनुशीलन
 का
 प्रथम
 अंक
 १९६०

जैन साहित्य
 अनुशीलन
 का
 प्रथम
 अंक
 १९६०

वाचनार्हाणं यं भूयुः संमुदृतं दिनायं वाहिरमुक्तं
 विद्यया ननु गता संवत् १९६० मसि
 हनुनेहं नुनो गते पनेन हि मुदिनो दुनो रागमहि



दिगम्बरत्व के प्रतिमान
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

भगवान् श्री जिनेन्द्र देव के मुखारविन्द से निःसृत और गणधर के द्वारा स्मृति के माध्यम से निबद्ध जिनवाणी को ही श्रुत कहते हैं। जैनधर्म की सैद्धान्तिक मान्यताओं से श्रुत-पूजन की प्रकारांतर से श्री जिनेन्द्रदेव के पूजन के समान माना गया है। जैन मन्दिरों के दैनिक पूजा-विधान के अन्तर्गत श्रुत साहित्य की भावपूर्वक बन्दना की जाती है। श्रुत साहित्य की प्राचीन परम्परा और उसके विराट् रूप का बोध जैन भावकों द्वारा श्री मन्दिर जी में पूजा के समय प्रयुक्त निम्नलिखित स्तुतिपरक वाचा से लगाया जा सकता है—

पयाणि सुभारहू कोटि सयेण । तुलस्य विरासिय जुत्ति-भरेण ॥

सहस्र अट्ठावण पंच वियाणि । सया पणमामि जिणिवहू वाणि ॥

इकावण कोटिउ लसख अडेव । सहस्र बुभसीदिय सा उमकेव ॥

सठाइयबोसह गन्ध-पयाणि । सया पणमामि जिणिवहू वाणि ॥

अर्थात् द्वादशांग वाणी में एक सौ बारह करोड़ तिरासी लाख अट्ठावण हजार पाँच पद हैं, जिसके एक-एक पद में इक्ष्वाबन करोड़ आठ लाख चौरासी हजार छह सौ साढ़े इक्कीस सन्मपद (३२ अक्षरप्रमाण अनुष्टुप श्लोक) हैं—मैं उस जिनवाणी को सदा नमस्कार करता हूँ। कालप्रवाह में अधिकांश आगम-साहित्य विच्छिन्न अवस्था लुप्त हो गया। मनुष्य की बुद्धि के क्रमिक ह्रास का अनुभव करते हुए भाषाव्यंजक श्रुतन ल्पामी (ई० ३८-१०६) ने श्रुतज्ञान की कठगत परम्परा को निषिद्ध करने का निर्णय किया और अपने विन्यासपत्र लिख्य मुनि द्वय की पुण्यवन्त (ई० ६६-१०६) और श्रुतबली (ई० ६६-१५६) को गुप्त-परम्परा से प्राप्त एकदेश अंग के ज्ञान में पारंगत किया और तदनन्तर उन्हें परम्परा से प्राप्त श्रुतज्ञान को लिपिबद्ध करने का आदेश बैकर आगम साहित्य की लेखन परम्परा का शुभारम्भ कराया। प्रस्तुत लेख में विशाल जैन वाङ्मय के प्रथमानुयोग से सम्बन्धित साहित्य के कतिपय पक्षों पर संक्षेप में विचार-विमर्श किया जायेगा।

(अगम संस्कृति लोककल्याणमयी रही है। इसीलिए परमकारुणिक भगवान् महावीर ने अपनी धर्मदेशना के लिए जनसाधारण की भाषा अर्धमागधी का चयन किया। उनके द्वारा प्रणीत धर्म को जन-मानस में लोकप्रिय बनाने के लिए प्रारम्भिक जैन सन्तों ने लोकभाषा प्राकृत को अभिव्यक्ति का माध्यम बनाया। इसीलिए प्राचीन जैन साहित्य की अधिकांश रचनाएँ प्राकृत भाषा में उपलब्ध होती हैं।) भारतीय संस्कृति, साहित्य एवं इतिहास की दृष्टि से प्राकृत साहित्य के महत्त्व पर अपने सारगर्भित विचारों को अभिव्यक्त करते हुए भारतीय गणराज्य के प्रथम राष्ट्रपति डॉ० राजेन्द्रप्रसाद ने २३ अप्रैल १९५६ को बैलासी में 'प्राकृत अनुसन्धानशाला' के शिलान्यास के अवसर पर राष्ट्र के विद्वानों का मार्गदर्शन करते हुए कहा था—

“प्राकृत साहित्य के महत्त्व और उसकी विशालता के सख्त में दो शब्द कह देना आवश्यक जान पड़ता है। जहाँ पालि साहित्य की परम्परा अधिक से अधिक सात शताब्दियों तक चली, वहाँ प्राकृत की परम्परा की अवधि करीब पन्द्रह शताब्दियों तक चलती रही। भाषा-विज्ञान की दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि इंडो-आर्यन परिवार की भारतीय भाषाओं का पालि की अपेक्षा प्राकृत से कहीं अधिक निकट का संबंध है। बाल्तास में इस देश की आधुनिक भाषाएँ पूर्व मध्य गुप्त में प्रचलित विभिन्न प्राकृतों तथा अपभ्रंश की ही उत्तराधिकारिणी हैं। हिन्दी, बंगला, मराठी आदि किसी भी भाषा को सीधिए, उसका विकास किसी न किसी प्राकृत से ही हुआ है। विकास काल में कुछ ऐसे ग्रन्थों की रचना भी हुई जिनका वर्गीकरण निहायत कठिन है, अर्थात् जिनके संबंध में सहसा यह कह देना कि उनकी भाषा प्राकृत है अथवा किसी आधुनिक भाषा का पुराना रूप, आसान काम नहीं। इस दृष्टि से देखा जाय तो आधुनिक भाषाओं की उत्पत्ति और पूर्ण विकास समझने के लिये प्राकृत साहित्य का सम्यक् ज्ञान आवश्यक है। अपनी परम्परा के अनुसार जैन भाषाएँ एक स्थान में तीन-चार सहस्रों से अधिक नहीं ठहरते थे और बराबर प्रमग करते रहते थे। उन्होंने जो उपदेश दिये और जिन ग्रन्थों की रचना की वे देश भर में बिखरे पड़े हैं। सीधाय से उनमें से अधिकांश हस्तलिखित आलेखों के रूप में जहाँ-तहाँ वे आज भी सुरक्षित हैं। ये ग्रन्थ सौराष्ट्र-गुजरात, राजस्थान, कर्नाटक और उत्तर तथा पूर्व में अनेक स्थानों में पाए गये हैं। इन सबको एकज करना और आवश्यक अनुसन्धान के बाध आधुनिक ढंग से उनके प्रकाशन की

व्यवस्था करना एक आवश्यक कार्य है। जैन आचार्यों और विद्वानों की एक और विशेषता उनकी रचनाओं की व्यापकता है। प्रायः सभी की भाषा प्राकृत है, परन्तु उनकी साहित्यिक परिधि महावीर स्वामी के उपदेश और धार्मिक विषयों के विवेचन तक ही सीमित नहीं। जैन श्रमणों ने लोक भाषा को साहित्य का बाहुन बनाया था। उन युगों की देश की लोकभाषा प्राकृत थी। इस कारण प्राकृत भाषा में आज किपुज साहित्य मिल रहा है, शिनालेख मिल रहे हैं, सिक्के मिल रहे हैं। मुनते हैं कि इस भाषा में छोटे-बड़े, प्रत्येक विषय के मिलाकर एक हजार के करीब ग्रन्थ हैं। महावीर के उपदेश सबंधी धार्मिक ग्रन्थसूत्र निर्मुक्तिया, जूणिया, भाष्य, महाभाष्य, टीका आदि के ३०० से ३५० ग्रन्थ हैं। धार्मिक साहित्य के अतिरिक्त लौकिक साहित्य भी, जैसे काव्य, छन्द, नाट्य, कोष, गणित, मुद्राशास्त्र, रत्नपरीक्षाशास्त्र, ऋतुविज्ञान, जातीय विज्ञान, भूगोल, ज्योतिष, शिल्प कदाहिन, चरित्र कथानक, प्रवास कथा आदि मानव जीवन में सबंध रखने वाले सभी विषयों पर उत्तम-उत्तम ग्रन्थ जैन श्रमणों ने प्राकृत भाषा में लिखे हैं, और जो भी उन्होंने लिखा, बड़ी बारीक छानबीन के साथ विस्तार से लिखा है।"

संस्कृत की भांति प्राकृत भाषा को संस्कारित करने के लिए व्याकरण शास्त्र की आवश्यकता का अनुभव किया जाने लगा। ऐसी स्थिति में लोकभाषा अपभ्रंश ने किन्ही कारणों से राष्ट्रीय भाषा का रूप ग्रहण कर लिया। जैन साधकों ने धर्मप्रचार के लिए अपभ्रंश को उदारतापूर्वक मान्यता दी और इस प्रकार जैन मुनियों की पावन वाणी एव मेधा का सम्पूर्ण पाकर अपभ्रंश समग्र राष्ट्र की साहित्यिक भाषा बन गई। मध्यकालीन भारतीय समाज में अपभ्रंश भाषा एव काव्य की लोकप्रियता का अनुमान डॉ० हरिवंश कोष्ठक के निबन्ध 'अपभ्रंश नाट्य साहित्य' की प्रस्तुत पंक्तियों से लगाया जा सकता है—

"राजशेखर (१०वीं शताब्दी) ने राजभाषा में संस्कृत और प्राकृत कवियों के साथ अपभ्रंश-कवियों के बैठने की योजना भी बनाई है।

इससे स्पष्ट होगा कि उस समय अपभ्रंश कविता भी राज-सभा में आदृत होती थी। उसी प्रकरण में भिन्न-भिन्न कवियों के बैठने की व्यवस्था बताते हुए राजशेखर ने संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश कवियों के साथ बैठने वालों का भी निर्देश किया है। अपभ्रंश कवियों के साथ बैठने वाले चित्रकार, जोहरी, मुनार, बड़ई आदि समाज के मध्यम कोटि के मनुष्य होते थे। इससे प्रतीत होता है कि संस्कृत कुछ थोड़े से पण्डितों की भाषा थी, प्राकृत जानने वालों का क्षेत्र अपेक्षाकृत बड़ा था। अपभ्रंश ज्ञानने वालों का क्षेत्र और अधिक विस्तृत था एवं उनका सम्बन्ध जन-माधाराण के साथ था। राजा के परिचारक वर्ग का 'अपभ्रंश भाषण प्रणव' होता भी इसी बात की ओर संकेत करता है।"

अपभ्रंश भाषा की जीवन समता, उदारता, निष्पक्षता, व्यापकता, लोकप्रियता आदि की दृष्टिगत करते हुए गुजराती के सुप्रसिद्ध साहित्यकार श्री कन्हैयालाल माणिकलाल मुन्शी ने अखिल भारतवर्षीय हिन्दी साहित्य सम्मेलन के ३३वें अधिवेशन (उदघाटन पत्र १६/६) के अवसर पर अध्यक्षीय भाषण में यह सुझाव दिया था कि "जैसे अपभ्रंश के सत्ताईस रूप थे, वैसे ही मुक्त में इसके (हिन्दी के) भी सत्ताईस रूप हों।"

ऐतिहासिक एवं साहित्यिक साक्ष्यों के आधार पर यह स्वीकार किया जा सकता है कि अपभ्रंश का साहित्य किसी समय प्रचुर मात्रा में रहा होगा। वर्तमान में उपलब्ध अपभ्रंश साहित्य का अधिकांश भाग जैन साहित्यकारों की देन है, अतः यह मानना उचित होगा कि अपभ्रंश के साहित्यकारों का प्रधान लक्ष्य धर्म के प्रचार-प्रसार का रहा है।

धर्मप्राण अपभ्रंश कवि प्रायः सिद्धपुरुष रहे हैं। सासारिक सुखों एवं प्रलोभनों में वे बहुत दूर थे। इस सम्बन्ध में महापुराण की पूर्व-पीठिका में एक सुन्दर कथानक मिलता है—

महापुराण के रचयिता महाकवि पुण्ड्रित नन्दनवन ने विभ्राम कर रहे थे। वो धर्मागुरागी श्रावकों ने बन्धता करते हुए निवेदन किया—“हे पाप के अणु को नष्ट करने वाले महाकवि, आप इस उपवन में एकान्तवास क्यों करते हैं?” यह सुनकर महाकवि पुण्ड्रित ने आत्मविवेक में मग्न दिग्भ्रम मुनि के अनुकूल उत्तर दिया—“पहाड़ की गुफा में वास था जेना अच्छा है किन्तु कुलुषपाय से अकित दुर्जनों की टेढ़ी मोढ़ी देखता अच्छा नहीं है।”

स्वामीमान मेरु महाकवि पुण्ड्रित का सटीक उत्तर तत्कालीन अपभ्रंश साहित्यकारों की निष्पक्षता का द्योतक है। महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने महाकवि स्वयम्भू के अनाथ पादस्थ एवं कविस्थ शक्ति की मुक्त कठ से साराहना करते हुए 'मेरी जीवन यात्रा' (सन् १९४४) में एक स्थल पर लिखा है—

"पुण्ड्रित कवियों की कृतियों को देखते-देखते मैं ८वीं सदी के महान् कवि स्वयम्भू की रामायण (पञ्चमखण्ड) को पढ़ने लगा। मुझे पढ़ते-पढ़ते बहुत आश्चर्य और आनंद होने लगा। आश्चर्य इसलिए कि इतने बड़े महान् कवि को मैं जानता नहीं था—विछले तेरह सौ वर्षों के हिन्दी काव्य क्षेत्र में स्वयम्भू के जोड़ का कोई कवि नहीं हुआ—सूरदास और तुलसीदास को लेते हुए भी। मैं तो समझता हूँ, भारतीय राष्ट्र-मन के १२ कवि-भूयों में स्वयम्भू एक हैं।"

किन्तु महाकवि स्वयंभू ने विनम्रतापूर्वक अपनी अत्यन्तता को पञ्चमचरित्र संक्षिप्त १/३ में इस प्रकार अभिव्यक्त किया है—“मैंने व्याकरण तो कभी जाना ही नहीं; और न मैंने वृत्ति, सूक्तों की व्याख्या की है। और न ही मैंने प्रत्याहारों में पूर्णता प्राप्त की है। सन्धियों के ऊपर भी मेरी बुद्धि कभी स्थिर नहीं रह सकी। न तो मैंने सात प्रकार की विभक्तियाँ सुनी और न छह प्रकार की समास उचितता। मैंने छह कारक, दस लकार, बीस उपसर्ग और बहुत से प्रत्ययों को भी नहीं सुना। मैं सामान्य भाषा में यत्नपूर्वक कुछ आगम-युक्ति गढ़ता हूँ और बाह्यता हूँ कि ग्रामीण-भाषा से हीन, मेरे यही सुवचन सुभाषित बचन हों।” वाल्मीय परम्परा एवं व्याकरण शास्त्र का समुचित पालन करते हुए भी अपभ्रंश के कवियों ने अपनी रचना को भी विनम्रदेव की कृपा का प्रसाद माना है। महाकवि पुण्यवन्त ने महापुराण (संक्षिप्त ३८/६) में भक्तिपूर्वक निवेदन किया है—

‘मञ्जु कदम्बजु जिणपद्मभक्तिहि परसह पाठ गियऔ विम्वित्तिहि’ अर्थात् जिनपद भक्ति मेरा कवित्व है, अपनी जीविका-वृत्ति के लिए यह प्रसारित नहीं होता।

अपभ्रंश भाषा द्वारा साहित्यिक रूप ग्रहण कर लेने पर हिन्दी तथा अन्य प्रादेहिक भाषाओं— राजस्थानी, पंजाबी, गुजराती, ब्रज, अवधी आदि का उदय हुआ। हिन्दी भाषा एवं साहित्य के क्रमिक विकास की वास्तविक जानकारी के लिए अपभ्रंश भाषा की साहित्यिक शक्तिविधियों का परिचयान अत्यावश्यक है। हिन्दी साहित्य के आदिकाल पर जैन एवं बौद्ध प्रभाव को स्वीकार करते हुए सुप्रसिद्ध साहित्यकार एवं कवित्व डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने लिखा है—

“वस्तुतः आरम्भिक हिन्दी साहित्य में जो भी मिल जाता है, उसके पीछे निश्चित रूप से एक दीर्घ परम्परा रहो है। बौद्ध और जैनों के बिखरे हुए अपभ्रंश साहित्य में उन बातों का मूल पाया जा सकता है, जो आगे चलकर योगपरक रूपको, ग्रंथलिका जैसी लगने वाली उलटबांसियों, निर्गुण और निराकार देवता की स्तुति गाने गाने पदों, जाति-नासि की सकीर्णता का खण्डन करने वाले दोहों और गानों में उन मूल तत्वों का मिल जाना बौद्ध आश्चर्यजनक घटना नहीं है। निर्गुण संतो की साधना यद्यपि भक्ति द्वारा प्रभावित हो गई थी तथापि मूलतः वह ब्राह्मण-बिरोधी सम्प्रदायों में प्राप्त होने वाली साधना का ही विकसित रूप है। इसी प्रकार सगुण भक्तों के साहित्य में जितनी भी गीतियाँ, जितने भी काल-एक और जितने भी छन्दो-विधान पाए जा सकते हैं, उन सब का कुछ-न-कुछ मूल पूर्ववर्ती साहित्य में मिलना चाहिए।”

योगपरक जैन साधना का नाथ सम्प्रदाय के संतों पर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। इसीलिए नाथ सम्प्रदाय के साहित्य में प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष रूप से जैन प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। नाथ सम्प्रदाय का ऐतिहासिक विवेचन करते हुए डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने लिखा है—

“बादनाथ सम्भवतः वह प्रथम सिद्ध थे जिन्होंने गोरक्षमार्ग को स्वीकार किया था। इसी शाखा के नीमनाथी और पारसनाथी नेमिनाथ और पारसनाथ नामक जैन तीर्थंकरों के अनुयायी जान पड़ते हैं। जैन साधना में योग का महत्त्वपूर्ण स्थान है। नेमिनाथ और पारसनाथ निश्चय ही गोरक्षनाथ के पूर्ववर्ती हैं। उनका यह सम्प्रदाय गोरक्षनाथ योगियों में अन्तर्भूत हुआ है। यह कहना व्यर्थ है कि जैन मत वेद और ब्राह्मण की प्रधानता नहीं मानता।”

हिन्दी साहित्य के भक्तिकाल पर अपभ्रंशकालीन जैन कवियों के प्रभाव का साधिकार विवरण देते हुए सुप्रसिद्ध समालोचक डॉ० रामसिंह सोमर ने महादेवी वर्मा अभिनन्दन ग्रन्थ में संकलित अपने ‘अपभ्रंश के चरित काव्य’ शीर्षक निबन्ध में ज्ञानवर्धक एवं उपयोगी सामग्री प्रस्तुत करते हुए लिखा है—

“(अपभ्रंशकालीन) चरित काव्यों को दृष्टि में रखकर हिन्दी साहित्य का अध्ययन करते समय हमारा ध्यान हिन्दी के आरम्भिक काल में मिले गए इस प्रकार के चरित काव्यों की ओर जाता है। हिन्दी साहित्य के इतिहास में इस प्रकार की कृतियाँ कुतुबन की ‘मृगावती’, मन्नन की ‘मधुसालती’, और जायसी की ‘पद्मावती’ हैं। ‘...प्रेम, चमत्कारपूर्ण वर्णन, सरल और सरस काव्यमय वर्णन तथा कहीं-कहीं आध्यात्मिक संकेत इन रचनाओं की विशेषता है। ब्राह्मणवरण (अर्थात् छंदमय) इनमें समान हैं। तीनों के विषय में बहुत समानता है।” × × × × जायसी ने ‘श्री पद्ममी’ व्रत का उत्सव किया है, जैन कृतियाँ प्रायः किसी-न-किसी व्रत के माहात्म्य के दृष्टान्त के रूप में लिखी कही गयी हैं। भविष्यदत्त कथा ‘श्रुतपद्ममी’ व्रत का दृष्टान्त है। सुदर्शन चरित भी पंचमी व्रत का दृष्टान्त है। और भी रचनाएँ इस प्रकार की अनेक हैं। × ×

१. डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी, ‘हिन्दी साहित्य का सांस्कृतिक महत्त्व’ शीर्षक लेख, मैथिलीभारण मुद्रित अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० ६४।

२. नाथ सम्प्रदाय, पृ० ११५

अपभ्रंश बरित काव्यों एवं मध्यकालीन बरित काव्यों में कुछ बाह्य समानताएँ भी रोचक हैं। अपभ्रंश काव्यों में मंगलाचरण, देश, नगर तथा राजा-राज्ञी के बर्णन बड़े सरल रूप में मिलते हैं। देश, नगर के बर्णन ग्राम्य सरलता को लिए हुए बहुत ही भौतिक कल्पनाओं से युक्त होते हैं। बसहर बरित और पद्मावती के इस प्रकार के बर्णन एक समान ही सुन्दर हैं। दुर्जन तथा भाषा के सबसे में अपभ्रंश कावियों ने कृतियों के आदि में लिखा है और यह हमें तुलसी के 'मानस' में भी मिलता है। × × × × इनके अतिरिक्त सबसे बड़ा प्रभाव जो अपभ्रंश बरित काव्यों का हिन्दी के बरित-काव्यों पर पड़ा है वह है काव्य के परिचयान्छन्दों के प्रयोग में। × × × ×

अपभ्रंश बरित काव्यों में पञ्चटिका, अष्टिम्बा, रङ्गा तथा अन्य कई छन्दों का प्रयोग हुआ है, प्रधानता पञ्चटिका की है। इन छन्दों की कुछ पंक्तियाँ रखकर एक चत्ता जोड़कर एक कवचक पूरा होता है। कभी-कभी कवचक के प्रारम्भ में हेला, दुर्वा, वस्तु आदि छन्द भी प्रयुक्त हुए हैं। ऐसे कवचक एक सन्धि में कई होते हैं। प्रायः 'चतुष्पदी' वर्गों के छन्दो का प्रयोग हुआ है लेकिन अपभ्रंश कावियों ने विपरीत के समान उनका प्रयोग किया है। उर्ध्व-काव्यो इम पद्धति को हिन्दी के बरित-काव्य रचयिताओं ने अपना लिया है। चत्ता के स्थान पर दोहा रखा है, लय तथा लोकप्रियता के कारण तथा सिद्ध-अपभ्रंश साहित्य के प्रभाव स्वरूप भी।

लोक भाषाओं के अतिरिक्त जैनाचार्यों ने प्राजल, ग्रीड, उदात्त संस्कृत और नाना जनपदीय भाषाओं—तमिल, कन्नड, गुजराती एवं तेलुगु में विज्ञान साहित्य की रचना की है। आचार्यों जिनसेन स्वामी का आदिपुराण संस्कृत साहित्य की उत्कृष्ट रचनाओं में माना जा सकता है। आदिपुराण (पर्व १/७५) में 'रससिद्ध कवियो से अपेक्षा करते हुए आचार्यों जिनसेन ने लिखा है कि बुद्धिमानों को शास्त्र और अर्थ का अच्छी तरह अध्ययन कर तथा महाकवियों की उपासना करके ऐसे काव्य की रचना करनी चाहिए जो धर्मोपदेश से युक्त हो, प्रसंसीय हो और मम को बढ़ाते वाला हो। इस प्रवर्ग में महाकवि के यशस्वी स्वरूप का विवेचन करते हुए आचार्यों जिनसेन ने जो प्रमत्ति की है उसका भाव यह है—

प्रतिभा जिसकी अद्भुत है, माधुर्य, ओज, प्रसाद आदि गुण जिनकी उन्नत जाड़ाएँ हैं और उत्तम शब्द ही जिसके उज्ज्वल पते हैं
ऐसा यह महाकविरूपी दूध यशस्वी पुष्पमञ्जरी को धारण करता है। बुद्धि ही जिसके किनारे हैं, प्रसाद आदि गुण ही जिसकी लहरें हैं, जो
गुणरूपी रत्नो से भरा हुआ है, उच्च और मनोहर शब्दों से युक्त है, तथा जिसमें गुह्यसिध्य परंपरा रूप विज्ञान प्रवाह चला आ रहा है ऐसा
यह महाकवि समुद्र के समान आचरण करता है।

जैन साहित्यकारों ने भूगोल परिस्थितियों का अनुभव करते हुए संस्कृत में उत्कृष्ट साहित्य की रचना की और अनेक प्राकृत ग्रन्थों का संस्कृत में पद्यानुवाद किया। इसके विपरीत जैनतर समाज ने एक भी संस्कृत धर्मग्रन्थ का प्राकृत में अनुवाद नहीं किया।

अनेक जनपदीय भाषाएँ—कन्नड, तमिल, तेलुगु, गुजराती आदि जैनाचार्यों की मूल्य हैं। उपरोक्त सभी भाषाओं के आरंभिक काल की अधिकांश रचनाएँ जैन कवियों की देन हैं। कन्नड साहित्य के स्वर्णयुग में महाकवि पद्म, पोन्न, रत्न, नागभट्टों का अविस्मरणीय योगदान रहा है। इन कवियों ने रामायण एवं महाभारत के कथानकों को लेकर कन्नड साहित्य का अमूल्य भूगार किया है। प्रतिपक्ष के कर्ण एवं दुर्योधन का इतना सजीव चित्रण भारतीय साहित्य में अन्यत्र नहीं मिलता। महाकवि पद्म की कृति 'विक्रमावर्जुन विजय' को कर्ण रसायन भी कहा जाता है। इस ग्रन्थ के अध्याय १२/२१७ में कर्ण की प्रशंसा में कहा गया है कि महाभारत के पात्रों में यदि किसी का स्मरण करना है तो वह कर्ण का ही चरित्र है। कर्ण की सच्चाई, त्याग और वीरता का उत्कृष्ट रूप अन्यत्र नहीं मिलेगा। कन्नड साहित्य के स्वर्ण युग की परंपरा को प्राणवान् बनाने में जैन साहित्यकार दुर्योधन, नयसेन, नागचन्द्र, नैमिचन्द्र, जन्न, रत्नाकर वर्षा का विशिष्ट योग रहा है। कन्नड साहित्य की भाँति तमिल साहित्य की प्रारम्भिक साहित्यिक गतिविधियों का अंश भी जैनाचार्यों को है। जलप्लावन से पूर्व सप्तकाल की एकमात्र उपलब्ध रचना तोल्काप्पियर कृत व्याकरण 'तोल्काप्पियम' एक जैन मुनि की ही देन है। कुरल काव्य में प्रयुक्त 'मलरमिड योमिनान' और 'येनगुनम्बान' जैन शब्दावली हैं, जिनका अर्थ क्रमशः 'जो कमल पर चलता है' (भगवान् का एक अतिशय) और 'आठ गुणसहित' है। जिदेयी बिद्धान् जेम्स डी० बी० बिबल ने सन् १८७५ में प्रकाशित 'तमिल काव्य' में तिरुवल्लवर को जैन कवि माना है। तमिल साहित्य की महत्त्वपूर्ण रचना 'नालवियार' भी सन्तो की देन है। तमिल साहित्य में पांच महाकाव्य हैं—शिलप्पविकारम्, कलयाणपति, चित्तमार्गि, कुण्डलकेशी और मणिमेखले। इनमें प्रथम तीन जैन लेखकों की कृतियाँ मानी जाती हैं। तमिल के पांच विख्यात लघुकाव्य भी जैन साहित्यकारों की देन हैं—नीलकेशी, चूडामणि, यशोधर कावियम्, नागकुमार कावियम् तथा उदयगन कर्षे। प्राचीन जैन तमिल कृतियों में मेरुमन्दर पुराण, भीरुप्राण, कलितुत्तुप्परनि, पाय्यल्लालम्कारिके, नैमिनाथम्, नन्नू नू, तिरुनृत्तिदि, तिरुक्कलम्बगम आदि उल्लेखनीय हैं।

तमिल और कन्नड की भाँति तेलुगु भाषा के आरम्भिक साहित्य की अधिकांश रचनाएँ जैन मुनियों की थी, किन्तु धार्मिक चित्रण के कारण इन रचनाओं की जला दिया गया। श्री बालगोपी रेड्डी ने 'तेलुगु साहित्य' नामक पुस्तक में उपरोधी जानकारी देते हुए अनेक जैन साहित्यकारों का अद्यावृत्त उल्लेख किया है। उनकी दृष्टि में महाकवि नलम्ब भट्ट के द्वारा महाभारत के प्रणयन से पूर्व निश्चित रूप से

तेलुगु में उसम काव्यों की रचना हुई होगी। आज उस साहित्य के उपलब्ध न होने के कारण का विवरण देते हुए उन्होंने लिखा है—

“भीम युग के पश्चात् आन्ध्र ने बौद्ध एवं जैन धर्मों का उत्कर्ष हुआ। उस समय तेलुगु में जैन तथा बौद्ध साहित्य रचा गया। किन्तु सामिक विशेष के कारण यह सब जला दिया गया।” गुजराती काव्य के प्रथम चरण में भी जैनान्ध्रों का विशिष्ट योग रहा है। डॉ० के० पी० पटेल ने अपने ‘गुजराती काव्य साहित्य की संक्षिप्त रूपरेखा’ शीर्षक निबन्ध में लिखा है कि, “१२५० से १६५० तक पुरानी गुजराती का प्रवाह बहुधा ही रहा। इसका यस जैन मुनियों को है। × × × जैनो का सर्वज्ञ धर्मनगरी रहा है। फिर भी उन्होंने तत्कालीन समाज का दर्शन कराया है। मासिभद्र कृत ‘धर्मेस्वर बाहुबलि रास’ वीररस का प्रबन्ध काव्य है। ‘बन्धुसामि चरित’ और ‘नेमिनाथ चतुष्पादिका’ उस युग की विशेष उल्लेखनीय रचनाएँ हैं। गुजराती भाषा में विनयचन्द्र का ‘नेमिनाथ चतुष्पादिका’ सबसे पहला श्रुत काव्य है। इन कवियों ने अपने रचनाओं में धर्मयुक्त सांसारिक चित्र, श्रृंगारिक वर्णन, प्राकृतिक दृश्यों का वर्णन किया है। अनेकों ने ‘रासों’ लिखे हैं और कई ने ज्ञान, नीति एवं वैराग्य के गान रचे हैं। जैन मुनियों ने गुजराती के साहित्य प्रवाह की धारा अखंड रूप से बहाई।”

जैन धर्म के प्रथमानुयोग के साहित्य में जैसठ शलाका पुरुषों की कथा का विवेचन मिलता है—२४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलभद्र, ६ बासुदेव और ६ प्रति बासुदेव। मर्यादा पुरुषोत्तम भगवान् राम की गणना बलभद्र में की जाती है। पौराणिक मान्यताओं के अनुसार बलभद्र ऊर्ध्वगामी होते हैं और मोक्ष जाते हैं। भगवान् राम के दिव्य गुणों का स्मरण करके राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त ने सहज रूप से कहा था—

राम तुम्हारा चरित स्वयं ही काव्य है।

कोई कवि बन जाए सहज सम्भाव्य है!!

महाकवि मैथिलीशरण गुप्त द्वारा व्यक्त की गई इस भावना को जैन साहित्यकारों ने शताब्दियों पूर्व साधक कर दिया था। प्यारहूबीं जाती के कल्लड कवि नागचन्द्र (अभिनव पम्प) ने एक पद्य में कहा है—

नायक नन्यमागे कृति बिभत्तभागमुदात्त राघव

मायकनागे विष्णुतमनेषुदु बिस्मय कारिबसतु का।

भावसहि बिनिमिसिध कठिके काचनमासेयंमुपा

देय मेनिक्कुने विषयमोष दीडाकुदुनोपसाकुम॥

अर्थात् नायक यदि दूसरा हो तो कृति बिभुत नहीं होगी, यदि राघव नायक हो तो बिभुत होगी। लोहे की कड़ी काचनमाला बनेगी। विषय उत्तम हो तो कृति भी उत्तम होगी।

राष्ट्रीय चेतना के प्रतीक जगन्नाथ राम के आदर्शों के प्रति श्रद्धा समर्पित करने की भावना से जैन पुराणकारों ने संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, कन्नड आदि भाषाओं में महाकाव्य, महापुराण एवं चरित का प्रणयन किया है। श्री बिमलसुरि कृत प्राकृत ‘पद्मचरित’ ११८ अधिकांशों में विभक्त है जिनमें कुल मिलाकर ८६५१ पाद्याएँ हैं जिनका मान १२ हजार श्लोक प्रमाण है। आचार्य रविचंद्र कृत संस्कृत ‘पद्मपुराण’ में १२३ पर्व हैं जिनमें अनुष्टुप मात्र १८००३ श्लोक हैं। स्वयंभू कृत अपभ्रंश ‘पद्मचरित’ में १२ हजार प्रम्याद्य हैं, जो १२६६ कवचों, ६० सन्धियों और पाच काँधों में विभाजित हैं।

जैन रामकथा की विशेषता उसके चरित्रों के मानवीय चित्रण में है। इन कवियों ने रामायण के उपेक्षित अथवा अप्रसिद्ध पात्रों के चरित्र-चित्रण में भी सहृदयता दिखाई है। जैन रामायण में प्रतिपक्ष के प्रधान योद्धा रावण के चरित्र के साथ न्याय करते हुए उसकी रास-वृत्ति की प्रशंसा मान्यता का खण्डन किया गया है। इन कवियों की दृष्टि में रावण एक महत्त्वपूर्ण पात्र है और उसमें अनेक विशिष्ट गुण हैं। इस दृष्टि से उनके द्वारा रावण के लिए प्रयुक्त विशेषण—‘आदित्यमण्डलोपमदर्शन’, ‘कोशपि महान् नर’, ‘साधुना प्रणतः’, ‘प्रणतेषु दयाशील’, ‘सम्यग्दर्शनभाविता’ आदि अवलोकनीय हैं। जैन रामकथा के वैविध्यपूर्ण विवरण से भारतीय रामकथा का साहित्य निश्चित रूप से प्रभावित हुआ है। प्रसिद्ध आलोचक डॉ० नामवर सिंह ने जैन कवि स्वयंभू के ‘पद्मचरित’ के संबंध में तोचक जानकारी देते हुए राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त अभिनन्दन ग्रंथ के अन्तर्गत ‘अपभ्रंश का राम-साहित्य’ शीर्षक मेख में लिखा है—

“हिन्दी रामकथा के अध्येताओं के लिए विशेष रूप से स्वयंभू की रामायण में पर्याप्त सामग्री मिल सकती है। जो लोग रामकथा की केवल बाह्य-परंपरा तथा उस परंपरा में भी केवल एक टुकड़े से परिचित हैं, वे यदि अपभ्रंश की जैन रामकथा से परिचय प्राप्त करें, तो उनकी आंख खुल जायेंगी और आंधों के सामने पौराणिक काव्यानों के कमिक निर्माण की सारी प्रक्रिया तथा उसके पीछे काम करने वाली प्रवृत्तियों का सम्पूर्ण चित्र स्पष्ट हो जायेगा।”

जैन राम साहित्य का भारतवर्ष की विभिन्न भाषाओं में लिखे गए राम-काव्य पर व्यापक प्रभाव पड़ा है। डॉ० जगदीश गुप्त ने 'गुजरात में राम की परम्परा तथा रामचरित का प्रचार' शीर्षक लेख में स्वीकार किया है कि "मध्यकाल से पूर्व गुजरात में जो भी महत्त्वपूर्ण राम-काव्य प्राप्त होते हैं, वे सभी जैन-विचारधारा से सम्बद्ध हैं और उनमें वर्णित रामकथा वाल्मीकि रामायण पर आधारित होती हैं और जो अनेक जगहों में उससे भिन्न है। इसी प्रकार श्री दिनेश चन्द्र सेन ने कलकत्ता से प्रकाशित 'बगला रामायण' में जैन रामायणकारों का बंबाल के राम काव्य पर विशिष्ट प्रभाव का उल्लेख किया है।

स्वतन्त्र भारत में जैन राम काव्य के विविध पक्षों पर पर्याप्त शोध कार्य हुआ है। विद्वान् अब यह अनुभव करने लगे हैं कि जैन साहित्य में रत्नों का भण्डार भरा पड़ा है। हिन्दी साहित्य के इतिहास में जैन साहित्यकारों और उनकी कृतियों के प्रति धार्मिक एवं साम्प्रदायिक साहित्य कहकर उपेक्षा करने वाले सुधी समाजोत्प्रेक्षकों के दृष्टिकोण में भी परिवर्तन आया है। प्रथमानुयोग से सम्बन्धित जैन राम काव्य की विशेषता एवं गुणवत्ता को दृष्टिगत करते हुए हिन्दी के मूर्धन्य समालोचक डॉ० मनेन्द्र ने 'जैनाचार्य कृत-पद्मपुराण और तुलसी-कृत रामचरित मानस' ग्रन्थ की प्रस्तावना में लिखा है—“जैनकाव्य के पुनर्मूल्यांकन में अब साम्प्रदायिक दृष्टि अबरोध उपस्थित नहीं करती। उसके प्रति विद्वानों का दृष्टिकोण मात्र साम्प्रदायिक न रहकर गहन अनुसन्धान और जिज्ञासा का बनता जा रहा है। × × × जैन-परम्परा के अनुसार रामायण के पात्रों का जो स्वरूप सम्मुख आता है वह आत्मा एवं परंपरा में पोषित विचारकों की किञ्चित् भिन्न एवं अग्रग्राही भी प्रतीत हो सकता है—किन्तु सद्य भी भावधूमि में पल्लवित आधुनिक मनीषा को वह कुछ अधिक आकृष्ट करता है। प्रति पात्रों में नायकीय महद् गुणों की परिकल्पना तथा उपेक्षित पात्रों के प्रति सहानुभूति, जो आधुनिकता का गूण कहा जा सकता है, जैन रामकाव्य परंपरा में हम दोनों तत्वों का स्पष्ट आभास मिलता है।”

जैन साधुचर्या में पदयात्रा का विशेष विधान है। पदयात्राओं के माध्यम से जैन साधु लोक सत्कृति में परिचय प्राप्त कर लेता है। देशाटन के द्वारा साधु को देश-देशान्तर्गत की भाषा को समझने का अवसर मिलता है। जैन साधु परंपरा से श्रावकों के कल्याण के निमित्त उपदेश देते आए हैं। उनके उपदेशों में कथा साहित्य एवं लोकगीतों का अद्भुत सम्मिश्रण है। मृगसिद्ध कथाकार द्वय—सप्तदास गणि और धर्मदास गणि की धर्मकथा 'बसुदेव हिष्टी' के १०० लम्पक में २८००० श्लोक प्रमाण सामग्री है। इन कथा ग्रन्थ में कृष्ण के पिता बसुदेव की १०० वर्ष तक कठिन भ्रमण यात्रा और १०० रात्रियों से विवाह का उल्लेख मिलता है। जैन कथा साहित्य का उद्देश्य धार्मिक है और इसीलिए कथाकारों ने जैन धर्म शास्त्र में निहित धर्मवाद, सत्य, प्रत, उपवास, दान, पर्व, तीर्थ आदि के माहात्म्य का प्रमाणान करने के लिए अगणित कहानियों की कल्पना की है। जैन कहानियों का कथानक भी वैविध्यपूर्ण है जिसमें नीतिकथा, पशुपती कथा, परीकथा, लोककथा, धर्मकथा, पुरातन कथा, वृष्टांत कथा आदि विभिन्न विषयों का समावेश है।

(कथा साहित्य की भाँति लोक अनुग्रह की भावना से जैनाचार्यों ने रास साहित्य एवं लोकगीतों के स्वरूप को निर्धारित करने में भी महत्त्वपूर्ण योग दिया है। डॉ० दशरथ बोझा ने 'पुरानी हिन्दी में रास साहित्य' शीर्षक लेख में जैन मुनियों के अवदान की चर्चा करते हुए लिखा है—

“जन-भाषा में रचना करने वाले जैन मुनि संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश के परम विद्वान् होते हुए भी चरित्राकाशी बाल, स्त्री, मूढ़ और बूढ़ों पर अनुग्रह करके जन-भाषा में रचना करते थे। रास ग्रन्थ उन्हीं जन-कुलानु सर्बहिनाकाशी मुनियों और कवियों के प्रयास का परिणाम है। अतः इसकी भाषा जन-भाषा थी जिसका स्वरूप अपभ्रंश, पचिमी राजस्थानी एवं ब्रज भाषा के सम्मिश्रण से निर्मित हुआ था।”

जैन धर्म की आवश्यक सहिता में चार प्रकार के दान का उल्लेख है—आहार, अघय, ओषध और सास्त्र। शास्त्रदान से जिनवाणी के प्रचार-प्रसार को बल मिलता है। आज से लगभग एक हजार वर्ष पूर्व तैलप नरेश के महावज्रनायक नागदेव की धर्मपत्नी अतिमम्बे की जिनेन्द्र भवित एव शास्त्रदान की प्रवृत्ति को इस सम्बन्ध में एक उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया जाता है। इस धर्मेतरायण नारी की उपमा एक कवि ने गया और बर्फी-सी सफेद कई से की है। ध्वस्तकीर्ति से युक्त उस महिला ने जिन शासन की वृद्धि के लिए स्वर्ण, हीरे तथा माणिक्यों की १५०० प्रतिमाएँ बनवाकर विभिन्न जिनालयों में प्रतिष्ठित कराईं, दानशालाएँ खुलवाईं तथा कलश महाकवि योगिन के शास्त्र-पुराण की एक हजार प्रतिस्तिपिया कराकर विभिन्न शास्त्र भट्टारों में वितरित कराईं। शास्त्र दान को यह वीरवाशाली परम्परा जैन समाज में लोकप्रिय रही है। इसी कारण भारतवर्ष के जैन मुनियों में आज भी प्राचीन हस्तलिखित धर्म ग्रन्थ बड़ी संख्या में उपलब्ध हैं।

जैन समाज को परंपरा से प्राप्त इन समृद्ध शास्त्र भट्टारों के लिए अपने पूर्वजों का ऋणी होना चाहिए। किन्तु देखने में यह आता है कि वर्तमान जैन समाज अपनी साहित्यिक सम्पदा की समुचित सुरक्षा के प्रति उदासीन है। विगत दो सताव्दियों में समुचित रख-रखाव की

कभी एवं असावधानी के कारण अनेक अमूल्य कृतियां नष्ट हो गई हैं और कितनी ही महत्त्वपूर्ण रचनाएं दीमक एवं बूढ़ों का आहार बन गई हैं। जैन समाज की इस उदासीनता को दृष्टिगत करते हुए माननीय श्रीधर रामकृष्ण भाण्डारकर ने अपनी पुस्तक 'राजस्थान मे संस्कृत साहित्य की खोज' में लिखा है—

“श्री ए० कनिंघम ने १८७२ मे बीकानेर के निकट एक गढ़ी मे १० या १२ फीट लम्बा और ६ फीट चौड़ा कमरा हस्तलिखित ग्रन्थों से आधा भरा हुआ देखा था। १८७४ मे श्री ब्रह्मर को उस स्थान पर ताड़पत्तियों हस्तलिखित ग्रन्थों का संग्रह नहीं मिला, फिर भी उन्हें ८०० हस्तलिखित ग्रन्थों का संग्रह दिखाया गया।”

प्रो० श्रीधर रामकृष्ण भाण्डारकर ने मन् १६०४-५ मे इस स्थान का निरीक्षण किया। शास्त्र भण्डार की अव्यवस्था को देखकर वह दुःखी हो गए। उन्होंने अपने विचारों को लेखबद्ध करते हुए कहा है—

“मैंने यहां जो कुछ देखा वह एक बड़ी सन्तूक थी जो कागज पर लिखे हस्तलिखित ग्रन्थों से भरी हुई थी। कुछ पुस्तकें कपड़े मे बंधी थी, कुछ खुली हुई और अव्यवस्थित रूप मे थी। यह गढ़ी बिल्कुल बुरी अवस्था मे है। × × × × किले मे जहां सन्तूक रखी थी वह स्थान भी बिल्कुल गन्दा और अष्ट-सा था। इस हस्तलिखित ग्रन्थ संग्रहालय का उत्तराधिकारी एक छोटा बालक है जो कि मे समझता हूँ पटियाला मे पड़ रहा है।” इसी प्रकार उज्जैन एवं मन्सौर के शास्त्र भण्डारों का निरीक्षण करने के उत्तरागत उन्होंने अपनी अन्तर पीड़ा को इस प्रकार व्यक्त किया है—

“एक मे बहुत पुरानी हस्तलिखित पुस्तकें होने पर भी उनका क्रम बहुत अस्तव्यस्त था। हस्तलिखित ग्रन्थों मे एक का भी पृष्ठ पुरा नहीं था। उसका मार्गिक जो बहुत बृद्ध था टप्पी बजह से लग्जा के मारे पहन ना हस्तलिखित पुस्तक दिखाने मे सकोच करता था, दूसरा, संग्रहालय बूढ़ों, दीमकों जैसे पुस्तकभक्षी कीटों की दया पर आधित था।”

भारतवर्ष का जैन समाज, विशेषतः दिगम्बर जैन समाज, बीसवीं शताब्दी से पूर्व के कुछ समय मे जैन धर्म के प्रचार-प्रसार के प्रति उदासीन रहा है। एक कठिनाई समाज की प्राति जैन धर्मानुयायियों ने निष्काम भाव से समर्पित अपने धर्म प्रचारकों के प्रति भी स्थाय नहीं किया। भारतीय नवजागरण के अग्रदूत स्वामी विवेकानन्द अमरीका मे जैन धर्म के प्रचार मे मूलम श्री चौरचन्द गांधी की धर्मप्रभावना से सन्तुष्ट थे। किन्तु उन्होंने नवम्बर १८६४ मे श्री हरिरास बिहारीदास देसाई को एक पत्र लिखकर जैन समाज द्वारा धर्मप्रचारकों की उपेक्षा के दृष्टिकोण की इस प्रकार से आलोचना की थी—

“श्री चौरचन्द गांधी शीतकाल मे निरामिष भोजन करते हैं और अपने देशवासियों एवं धर्म का दृढ़ता से समर्थन करते हैं। यहां के लोगों को वे बहुत अच्छे लगते हैं, परन्तु जिन लोगों ने उन्हें भेजा, वे क्या कर रहे हैं?—वे उन्हें जातिष्पुत्र करने की चेष्टा मे लगे हैं।”

भारतवर्ष का दिगम्बर जैन समाज अपने धर्मग्रन्थों के मुद्रण एवं प्रकाशन का प्रारम्भ से ही विरोधी रहा है। हमारे देश मे सर्वप्रथम सन् १५५६ मे पुर्तगाली उपनिवेश योआ मे छापखाने का प्रवेश हुआ। किन्तु जैन समाज की उदासीनता के कारण ३०० वर्षों तक कोई भी धर्म ग्रन्थ प्रकाश मे नहीं आ पाया। कुछ प्रगतिशील तत्त्वों के प्रयास से सन् १८५० मे श्री बनारसीदास कृत 'साधु बन्दा' का प्रकाशन सम्भव हो पाया। आरम्भ मे प्रकाशित जैन साहित्य को दिगम्बर जैन समाज ने अपने मन्दिरा को पुस्तकालयों मे स्थान भी नहीं दिया। मुद्रित पुस्तकों द्वारा श्री मन्दिर जी मे दैनिक पूजा-पाठ करने वाले श्रवकों को हेय दृष्टि से देखा जाता था। इसके विपरीत श्वेताम्बर जैन समाज ने अपने धर्म ग्रन्थों के मुद्रण मे उदारता दिखाई। सन् १८७० से १८६० के मध्य मे अनेक श्वेताम्बर ग्रन्थ प्रकाश मे आए। उन्नीसवीं शताब्दी का उत्तरार्ध भारतीय साहित्य के इतिहास मे बेतना के युग के रूप मे स्मरण किया जाता है। उन दिनों मे अनेक पाश्चात्य विद्वान् एवं प्राध्यापिक भारतीय विद्याओं के सांस्कृतिक मूल्यांकन के लिए समर्पण प्राप्त से काम कर रहे थे। दिगम्बर जैन समाज द्वारा अपने धर्मग्रन्थों का मुद्रण एवं प्रकाशन न कराए जाने के कारण विदेशी विद्वानों को जैनधर्म संबंधी जानकारियों के लिए मुद्रित श्वेताम्बर साहित्य पर निर्भर रहना पड़ा और उनके सभी निकर्ष श्वेताम्बर साहित्य के आधार पर ही प्रस्तुत किये गए। इस प्रकार दिगम्बर जैन समाज ने अपना प्रकाशित साहित्य न होने के कारण सम्यक् मूल्यांकन और धर्म-प्रचार का स्वर्णिम अवसर गवा दिया।

जैन धर्मानुयायियों ने अपने आचरण एवं जीवन संबंधी व्यवस्थाओं के विकास मे उदार दृष्टिकोण अपनाया है। राष्ट्र की मुष्णधारा को अनुप्राणित करने मे उन्होंने सदैव सहयोग दिया है। जैनधर्म एवं दर्शन मे ईश्वर के अस्तित्व और वेदों को भगवान् की वाणी न मानने के कारण उन्हें यदा-कदा अन्धेलना का शिकार भी होना पड़ा है। भारतीय विद्याओं के महान् केन्द्र काशी मे कुछ कट्टरपथियों ने जैन धर्मानुयायियों की नास्तिक एवं वेद विरोधी मानकर उनके साहित्य एवं जिनालयों के प्रति उपेक्षा भाव दिखाया था। सन् १७६६ मे लेफ्टिनेन्ट बिर्केट्ट महोदय को 'निशोक वर्णन' नामक जैन ग्रन्थ की पांडुलिपि कही से मिला गयी थी। उन्होंने उस पुस्तक के सार को समाजने के लिए

ब्राह्मण पंथियों की सेवाएं आमन्त्रित कीं किन्तु साम्प्रदायिक द्वेष के कारण पंथियों ने प्रन्थ का सार बताने से अस्वीकार कर दिया। तदुपरान्त विस्फोट महोत्सव ने स्वयं संस्कृत भाषा का अभ्यास किया और 'त्रिलोक धर्म' पर एक साररगमित निबन्ध लिखा जो किसी भी विदेशी लेखक का जैनधर्म की कृति पर सम्भवतया सर्वप्रथम निबन्ध है। काशी में जैनधर्म विरोधी बातवार्ता को प्रत्यक्ष रूप में अनुभव करते हुए राष्ट्रभाषा हिन्दी के महाकवि भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने ३६ पद्यों में 'जैन-कुतुहल' नामक काव्य की रचना करके ब्राह्मण एवं जैन समाज में परस्पर सद्भाव स्थापित करने पर बल दिया था।

भारतीय साहित्य, भाषा एवं लेखन कला के समग्र इतिहास को प्रस्तुत करने के लिए जैन साधकों द्वारा रचित विशाल साहित्य का पुनर्मूल्यांकन अत्यावश्यक है। जैन धर्म की विशाल ग्रन्थ राशि की अब तक धार्मिक एवं साम्प्रदायिक साहित्य कटकर और उपेक्षा की गई है। महापंडित राष्ट्र संस्कृत्यायन ने भारतीय भाषाओं विशेषतः हिन्दी भाषा के प्राचीन स्वरूप की जानकारी के लिए जैन शास्त्र ग्रंथों में प्रतिष्ठित साहित्य के अध्ययन पर बल दिया है। उन्होंने 'मेरी जीवन यात्रा भाग-४' में अनुसन्धाताओं का मार्ग-दर्शन करते हुए लिखा है— 'मेरी धारणा है, सभी जैन बस्तियों में अनिवार्य से रहने वाले पुस्तक भण्डारों के हस्तलिखित ग्रंथों में हिन्दी गद्य-पद्य की रचनाओं के मिलने की सम्भावना है, अपभ्रंश के भी अज्ञात ग्रंथ बहा हो सकते हैं। यहाँ के लक्ष्मी पुस्तकालय में साढ़े चार हजार ग्रंथों में से अधिकांश हस्तलिखित हैं। × × 'छड़ी बोली के अपने क्षेत्र मेरठ और अम्बाला कमिशनरी तथा बिजनौर जिले की जैन-बस्तियों के पुस्तक-भण्डारों से हिन्दी के प्राचीन गद्य-पद्य मिलने की सम्भावना है। बहुत सम्भव है, वह छड़ी बोली के साहित्य को १:बी-१४वीं शताब्दी तक ले जाएं। बौद्ध और जैन लोक-भाषा को अपने धर्म के प्रचार का सबसे बड़ा साधन मानते रहे। पालि, प्राकृत और अपभ्रंश की इतनी ग्रंथ राशि जो मिली है, वह इसी प्रेम के कारण। अपभ्रंश के बाद जब छड़ी बोली कुश-जागल के जिलों में था उपस्थित हुई, तो उन्होंने उसमें भी धार्मिक ग्रन्थ लिखे होंगे।'

भारतवर्ष के जैन समाज के लिए यह गौरव का विषय है कि जैन साधकों द्वारा रचित अनेक दुर्लभ पाटुलिपियां आज देश-विदेश के संग्रहालयों एवं पुस्तक भण्डारों की गोभा बड़ा रही हैं। कसी विद्यान ग० बोदार्ग-लेविन तथा डॉ० बिगासिन ने 'भारत की छवि' नामक पुस्तक में लेनिनग्राद स्थित राजकीय पब्लिक लाइब्रेरी में १४० जैन पाटुलिपियों की विद्यमानता का उल्लेख किया है।

इसी प्रकार जैन विद्या विशारद श्री छोटेलाल जैन ने देश-विदेश के संग्रहालयों में उपलब्ध जैन शास्त्रों के विषय में ज्ञानोपयोगी जानकारी दी है। और देवा मन्दिर, दरियापज, नई दिल्ली द्वारा प्रकाशित जैन बिब्लियोग्राफी (भाग एक) की तात्कालिक संख्या ५० से १४४ के अन्तर्गत देश-विदेश में उपलब्ध हजारों महत्त्वपूर्ण पाटुलिपियों का साधकार उल्लेख किया गया है।

बस्तुतः भारतवर्ष के सांस्कृतिक इतिहास के निरूपण के लिए जैन धर्म ग्रन्थों में उपलब्ध विपुल सामग्री की उपादेयता अब निर्विवाद रूप से स्वीकार की जाने लगी है। हमारे ब्रह्मा वेद के गौरवमय अतीत को उद्घाटित करने के लिए जैन साहित्य की व्यापक पृष्ठभूमि पर विचार-विमर्श करना आज के सन्दर्भ में अत्यन्त आवश्यक है। प्रस्तुत 'जैन साहित्यानुशीलन' खंड में इस दृष्टि से जिज्ञासुओं को रोचक जानकारी मिलेगी। इस खंड के सम्पादन में डॉ० पुष्पा गुप्ता का भरपूर सहयोग मिला है।

३ सी-१४ नई रोहतक रोड,
करील बाग, नई दिल्ली-११००४४

—डॉ० रमेशचन्द्र गुप्त
सुमनप्रसाद जैन

संस्कृत में प्राचीन जैन साहित्य

डॉ० शिवचरणलाल जैन

वास्तव में बीसवीं शताब्दी से पहले जैन संस्कृत-साहित्य विद्वानों की दृष्टि से बिल्कुल ओझल था। किसी को मालूम ही नहीं था कि जैन साहित्य में संस्कृत ग्रन्थों के रूप में अमूल्य निधियाँ छिपी पड़ी हैं। सबसे पहले जैन संस्कृत ग्रन्थों की प्रकाश में लाने का श्रेय जर्मन विद्वान् डॉ० जेकोबी को है, जिन्होंने अथक परिश्रम करके जैन संस्कृत ग्रन्थों को जैन शास्त्र-भण्डारों से खोज कर निकाला और उनका सम्भीर अध्ययन करके प्रकाशित किया। इसके बाद डा० हर्टेल, कीच और विष्टरनिट्ज आदि पाश्चात्य विद्वानों ने भी जैन ग्रन्थों का अपने ग्रन्थों में वर्णन किया है। इसका कारण जैनियों में संस्कृत विद्वानों की कमी थी, क्योंकि ब्राह्मण विद्वान् जैनियों को नास्तिक समझ कर संस्कृत नहीं पढ़ाते थे। बाद में श्री पूज्यपाद गणेशप्रसादजी वर्णी ने बनारस में तथा पूज्यवर गुरु गोपालदास बरैया ने मोरैना (व्यासियर स्टेट) में जैन संस्कृत विशालय स्थापित किये, जिनमें पढ़-पढ़कर अनेक जैन विद्वान् निकले और उन्होंने जैन ग्रन्थों का सम्पादन करके उन्हें प्रकाशित करवाया। यद्यपि अब तक अनेक जैन संस्कृत ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं, फिर भी अनेक ग्रन्थ-रत्न अप्रकाशित हैं।

भगवान् महावीर ने भी कुछ भगवान् के समान 'सर्वजनहिताय' की भावना से प्रेरित होकर अपना उपदेश सारे उत्तर भारत में समझी जाने वाली अर्धमागधी भाषा में दिया था और उन्हीं का अनुसरण करने वाले जैन आचार्यों ने अपने ग्रन्थ अर्धमागधी भाषा में लिखे थे, किन्तु जिस प्रकार महायानी बौद्धाचार्यों ने बाद में मागधी या पाली भाषा को छोड़कर संस्कृत को ग्रन्थ-रचना के लिए अपनाया, उसी प्रकार छठी शताब्दी में लेकर जैनाचार्यों ने भी अपने ग्रन्थों के लिए संस्कृत को अपना लिया और अपनी सुन्दर तथा महत्त्वपूर्ण रचनाओं से संस्कृत-साहित्य की समृद्धि में अपना योगदान किया।

यद्यपि साहित्य शब्द संस्कृत में केवल काव्य, नाटक, चम्पू, आख्यायिका, कथा, गेयपद, स्तोत्र तथा सूक्त-ग्रन्थों के लिए ही प्रयुक्त होता है, किन्तु आधुनिक समय में साहित्य के अन्तर्गत वे सब पुस्तकें आ जाती हैं जो उस भाषा में लिखी गई हों। इसलिए प्राचीन जैन संस्कृत साहित्य के अन्तर्गत वे सभी ग्रन्थ आते हैं, जिनको जैन आचार्यों ने अथवा जैन विद्वानों ने प्राचीन काल में लिखा था—चाहे वे काव्य-नाटकानि हो अथवा जैन दर्शन, सिद्धान्त, व्याकरणादि विषयों के हों। इसलिए इस लेख में भी पहले प्राचीन जैन काव्यादि का और तत्पश्चात् अन्य प्राचीन जैन संस्कृत ग्रन्थों का वर्णन किया जाएगा।

संस्कृत साहित्य की कोई भी ऐसी विधा नहीं है, जिसमें प्राचीन जैन विद्वानों ने रचना नहीं की। यद्यपि उन सम्पूर्ण ग्रन्थों का परिचय इतने छोटे लेख में नहीं दिया जा सकता, फिर भी संक्षेप में दिखाने कराया जाता है।

प्राचीन जैन संस्कृत काव्यों के अन्तर्गत महाकाव्य, खण्डकाव्य, आख्यायिकाएँ, कथाएँ, नाटक, चम्पू, पुराण, स्तोत्र तथा सूक्ति-ग्रन्थ आते हैं। प्राचीन जैन संस्कृत काव्यों में श्री हरिविचन्द्र महाकवि द्वारा रचित धर्मसामान्युपदेश, आचार्य श्री बीरनगद द्वारा रचित बन्धप्रवचनितम्, श्री विजय सूरि द्वारा रचित मलिननाथचरितम् तथा मुनिमुक्तचरितम्, श्री कमलप्रभ सूरि रचित प्रबुद्धचरितम्, पार्श्वनाथचरितम्, पुण्डरीकचरितम् आदि जैन संस्कृत महाकाव्य नैषध, शिशुपालवध, किराताजुनीय, कुमारसम्भव, रघुवध आदि संस्कृत काव्यों के समकक्ष हैं। इनमें काव्य के भावपक्ष तथा कलापक्ष दोनों का ही सुन्दर समन्वय है। इनमें बहुत ही सुन्दर वर्णन-शैली तथा काव्यों में का अनुसरण किया गया है। इसी श्रेणी के अन्य महाकाव्यों में श्री हेमचन्द्राचार्य का नायिकाचरितम्, सुभशील गणी का विक्रमचरितम्, जयशेखर सूरि का जैनकुमारसम्भव, जिनहर्ष सूरि का वन्पुत्रचरितम्, कुमारपालचरितम् तथा अन्य जैन कवियों द्वारा रचित जम्बूत्सामचरितम् तथा शान्तिनाथचरितम् आदि अनेक जैन संस्कृत महाकाव्य उल्लेखनीय हैं।

खण्डकाव्यों में पार्श्वाम्बुदय, विदामण्डन, युधिष्ठिरविजय, वीरपदी-स्वयंवर, क्षत्रचूडामणि, पवनदूत, जैन मेघदूत आदि अनेक खण्डकाव्य गिनाये जा सकते हैं। नैमिचरित अथवा नैमिचरिण काव्य में तो प्रसिद्ध मेघदूत काव्य के प्रत्येक श्लोक के प्रत्येक चरण की समस्या-पूर्ति बड़े रोचक तथा बर्णनीय विधायानुकूल ढंग से की गई है।

शेष साहित्यपुराणोपनिषद्

प्राचीन जैन संस्कृत काव्यों में इयर्थक अथवा इयर्थक काव्यों का अपना गिराला ही स्थान है। श्री धनञ्जय महाकवि द्वारा रचित द्विस्तम्भान महाकाव्य में रामायण तथा पाण्डवकथा विलिख्य रूप में साथ-साथ वर्णन की गई है। इसी प्रकार श्री हरिवंश सूरि के राघव-नैषधीय महाकाव्य में श्रीराम और महाराज नल—दोनों कथाओं का विलिख्य रूप में वर्णन है। तथा राघवपाण्डवीय काव्य में श्रीराम और पाण्डवों की कथाएँ साथ-साथ विलिख्य रूप में चलती हैं। यद्यपि महाकाव्यों में दो-चार सर्गों में यमकालंकार का प्रयोजन अवश्यमात्र है, किन्तु पाण्डवीयकाव्य का कोई भी श्लोक ऐसा नहीं है जिसमें यमकालंकार न हो। यही नहीं, श्री मेघविजय सूरि के सप्तसंस्थान नामक महाकाव्य में सात कथाएँ विलिख्य रूप से वर्णित की गई हैं।

जैन साहित्य में प्राचीन संस्कृत आख्यायिकों की गणना में जैनकवि श्री बाहिराजसूरि रचित गद्यचिन्तामणि तथा श्री धनपाल कवि-रचित तिलकमञ्जरी, कादम्बरी तथा दशकुमारचरित की समकाल रचनाएँ हैं। इनके अतिरिक्त नर्मदासुन्दरीचरित, श्रीशान्तिनाथचरित, चन्द्र-केवलचरितम्, सुवन्धनानुकेवलचरितम्, पृथ्वीचरित, वीरचरित कथा, गियकर नृपकथा, आदिभरतेश्वर वृत्ति, बृहत्काकोष, चन्द्रचवलनूप-कथा आदि यद्यप्य आख्यायिका-ग्रन्थ जैन कवियों के द्वारा रचे गये हैं और वे संस्कृत गद्यकाव्य के भण्डार की सुशोभित करते हैं।

जैन साहित्य में यद्यप्य कथा-साहित्य की भी कमी नहीं है। अपराजितकथानकम्, जैनकाकोष, चित्रसंभूति कथा, पर्वकथा संग्रह, त्रिविषयकथा, भूतदेवकथा आदि कथाग्रन्थ जैन साहित्य के संस्कृत पद्यमय कथा-साहित्य के उदाहरण हैं। गद्य-पद्यमय सुन्दर शैली में लिखे गये चम्पू-काव्यों की भी प्राचीन जैन संस्कृत साहित्य में बड़ी ही सुन्दर रचनाएँ हुई हैं। श्री मोमदेवसूरि-रचित यशस्तिलक चम्पू, श्री हरिश्चन्द्र महाकवि विरचित जीवचर चम्पू तथा अन्य जैन संस्कृत कवियों के द्वारा रचित पुरुषदेव चम्पू आदि ग्रन्थ जैन चम्पू-काव्यों के सुन्दर नमूने हैं और सुलभा में वे जैनैतर संस्कृत चम्पूकाव्य—नलचम्पू, भारतचम्पू—आदि के समकाल रखे जा सकते हैं। बल्कि यशस्तिलक चम्पू तो राज-नीति का सुन्दर काव्य समझा जाता है।

(प्राचीन जैन संस्कृत-साहित्य में सुन्दर जैन संस्कृत-नाटक भी विद्यमान हैं, किन्तु मर्यादा में काफी कम हैं। श्री हस्तिमल्ल कवि द्वारा रचित—विक्रान्तकोरव तथा मैथिलीकल्याण नाटक बहुत ही सुन्दर नाटक है। इसी प्रकार कवि नागदेव का मदनपराजय तथा अन्य जैन कवियों के मकरव्याज-पराजय, मुक्तिबोध, मुक्ति कुमुदचन्द्र, प्रबोध-चन्द्रोदय आदि नाटक मनोभावों का मानवीयकरण बड़े ही सुन्दर रूप में प्रस्तुत करते हैं।)

(प्राचीन जैन संस्कृत साहित्य में सुभाषित-रत्नसंग्रह, नीति-वाक्यामृत, उपदेशतरणिणी आदि नीति-ग्रन्थ भी विद्यमान हैं, जिनको हम सूक्तिकाव्यों में रख सकते हैं।)

प्राचीन जैन कवियों में सुन्दर काव्यमय शैली में जैन स्तोत्र भी रहे हैं, जिनमें श्री मधनभद्राचार्य का देवागमस्तोत्र तथा स्वयम्भू-स्तोत्र बड़ी ही सुन्दर दार्शनिक शैली के स्तोत्र हैं। देवागमस्तोत्र के ऊपर तो आत्मसीमासा वृत्ति तथा अष्टसाहस्री महाभाष्य लिखे गये हैं। इसमें जिनेंद्र भगवान् को सर्वज्ञ सिद्ध किया गया है। इनके अतिरिक्त भक्तामर, कल्याणमन्दिर एकीभाव, विद्यापहार, ऋषि मङ्गलस्तोत्र, जिन चतुर्विंशतिस्तोत्र, अकलस्तोत्र आदि अनेक स्तोत्र काव्यमय शैली में लिखे गये हैं।)

यदि यहाँ जैन पुराणों का परिचय नहीं दिया जाय तो यह लेख अधूरा ही मयमा जायेगा। प्राचीन जैनान्तर्यामियों ने जैन पुराणों को लिखने में भी काव्यमय शैली का ही अनुरक्षण किया है। सबसे पहला जैन संस्कृतपुराण पद्मपुराण है जिसे हम जैन रामायण भी कह सकते हैं। इस पुराण की रचिष्याचार्य श्री विमल सूरि के प्राकृत महाकाव्य 'पद्मचरित' के आधार पर संस्कृत में श्लोकबद्ध किया था। इसमें श्रीराम और रावण की बंशवृत्ति का इतिहास भी दिया गया है। तत्पश्चात् जिनमेताचार्य ने हरिवंश पुराण की रचना की और इसके बाद काव्यमय शैली में महापुराण लिखा गया। आचार्य श्री जिनसेन ने इसे प्रारम्भ किया और वे इसके आदिपुराण भाग को ही पूरा कर पाये। इसके शेष भाग की इनके प्रधान शिष्य श्री गुणभद्राचार्य ने उत्तरपुराण के रूप में पूरा किया। आदिपुराण में प्रथम तीर्थंकर श्री ऋषभदेव तथा उनके पुत्र भरत चक्रवर्ती का वर्णन है तथा उत्तरपुराण में शेष २३ तीर्थंकरों, चक्रवर्तियों, नागयण, प्रतिनारायण तथा बलमन्त्रों का वर्णन है। इनके अतिरिक्त पाण्डवपुराण, पार्ष्वपुराण आदि अन्य पुराण भी जैन आचार्यों ने संस्कृत पद्यों में लिखे।

उपर्युक्त संस्कृत काव्य-साहित्य के अतिरिक्त जैनान्तर्यामियों ने अलंकार-ग्रन्थ भी लिखे, जिनमें श्री धनञ्जय कवि का दशरूपक नाटकों के ऊपर तथा श्री अजितसेनाचार्य रचित 'अलंकारचिन्तामणि' अलंकारों के ऊपर सुन्दर ग्रन्थ हैं। इसके अतिरिक्त श्री वारभट्टाचार्य का काव्यानुशासन तथा भाग्यमालाकार, श्री हेमचन्द्राचार्य का काव्यानुशासन आदि अलंकार-ग्रन्थ भी बहुत प्रसिद्ध हैं। इनके साथ-साथ काव्य-कल्पतरुनाम, प्रबन्धचिन्तामणि, प्रबन्धकोष आदि ग्रन्थ काव्यरचना के शिक्षा-ग्रन्थ हैं। श्री धनञ्जय कवि की 'धनजयनामाला' नाम का जैन कोष-ग्रन्थ भी जैन संस्कृत साहित्य में विद्यमान है।

प्राचीन जैनान्तर्यामियों ने संस्कृत व्याकरण-ग्रन्थ भी लिखे। इनमें श्री वाकटायनाचार्य का शाकटायन व्याकरण, श्री गुणनन्दि आचार्य का जैनेन्द्र व्याकरण तथा उनके ऊपर शम्भुवर्माचन्द्रिका, जैनेन्द्र-महावृत्ति तथा जैनेन्द्र-प्रक्रिया आदि संस्कृत-व्याकरण के सुन्दर ग्रन्थ हैं। जैन सिद्धान्त के ऊपर प्राचीन ग्रन्थ यद्यपि शून्यत्व में अर्धमागधी प्राकृत भाषा में रचे गये थे, किन्तु बाद में उनकी भाषाओं को संस्कृत छायाकृत

में परिणत कर दिया गया; इसलिए इन छाया-ग्रन्थों की गणना संस्कृत ग्रन्थों में की जा सकती है। ऐसे ग्रन्थों में गोमटस्वामि द्वारा रचित गोमट्टशा जीवकाण्ड में जीवों का तथा गोमट्टसार कर्मकाण्ड में कर्मों का विस्तृत वर्णन है। नेमिचन्द्राचार्य के 'द्रव्यसंग्रह' में पञ्चद्रव्यों का, पञ्चभारतिकाचार्य के कालद्रव्य के अतिरिक्त पाँच द्रव्यों का वर्णन है। 'निलोकप्रकाश' में तीनों लोकों का भौगोलिक वर्णन दिया गया है।

जैन संस्कृत आचार-ग्रन्थों में श्री समस्तमहाचार्य का रत्नकरणध्यावकाचार, श्री अमृतमति आचार्य का पुरुषार्थसिद्धयुगाय, श्री आचार्यरत्न स्वामी का सागरधर्माभूत तथा अनयाधर्माभूत आदि प्रसिद्ध ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं। इन ग्रन्थों में श्रावकों के तथा मुनियों के आचरण-सम्बन्धी विधितिलेखमय नियमों, आचारों तथा क्रिया-कलापों का वर्णन है। इनके साथ-साथ जैनाचार्यों ने संस्कृत में वैष्णविक ग्रन्थों की भी रचना की जिनमें आत्मा-परमात्मा का, अनित्यादि भावनाओं का समाधिभरणादि का चिन्तन है। ऐसे ग्रन्थों में स्वामि-कांतिकेयानुपेक्षा, आत्मानुशासन, समयसार, प्रवचनसार आदि ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं। तत्त्वार्थसूत्र अथवा मोक्षशास्त्र जैन सिद्धान्त का संस्कृत सूत्र-शैली में लिखा गया मूल ग्रन्थ है। भिन्न-भिन्न विषयों के ऊपर इसमें दस अध्याय हैं जिनमें सारा जैन सिद्धान्त विषय समाविष्ट है। इसके ऊपर सर्वार्थसिद्धि, राजवातिक, ह्योक्तवातिक आदि बड़े-बड़े भाष्य भी संस्कृत में लिखे गये हैं। संस्कृत भाषा में लिखे गये जैन दर्शनशास्त्रों की तो जैन साहित्य में बहुलता है। जैन न्यायदीपिका, आत्ममीमांसा, आत्मपरीक्षा, जैन तत्त्वानुशासन, अष्टसाहस्री आदि अनेक जैन दर्शन-शास्त्र ओजस्वी भाषा में लिखे गये, जिनमें अन्य दर्शनों की मान्यताओं तथा सिद्धान्तों का स्पष्ट और अपने सिद्धान्तों का स्पष्ट अकाट्य युक्तियों द्वारा किया गया है। विशेषतः इनमें बौद्ध सिद्धान्तों का स्पष्टन है।

जैन तर्कशास्त्र का मूल, सूत्ररूप में लिखा गया संस्कृत-ग्रन्थ 'परीक्षामुख' है। इसके ऊपर प्रमेयरत्नमाला छोटा तथा प्रमेयकमल-मार्तण्ड बड़ा भाष्य है।

इसके अतिरिक्त जैन साहित्य में अनेक मन्त्रगान्ध, उपातिथशास्त्र तथा औषधशास्त्र भी संस्कृत में लिखे गये हैं।

इस प्रकार साहित्य शब्द के व्यापक रूप में जैन संस्कृत ग्रन्थों का यद्यपि पर सन्निधित परिवचन प्रस्तुत किया गया है, जिससे हमें ज्ञात होता है कि जैनाचार्यों तथा विद्वानों का संस्कृत भाषा तथा साहित्य में कितना बड़ा और व्यापक योगदान है।

सांसारिक वैभव की असारता का वर्णन करते हुए आचार्य कहते हैं—

आमुषाभित्तुरस्तरंग तरलं समापवः ससवः

सर्वेऽपीन्द्रिय गोचराण्य बहुलाः संभ्याभरागाविभत् ।

मिथ स्त्री स्वजनविस्मयमुक्तं स्वप्नेन्द्रजालोपमं

तर्किं वस्तु भवे भवेहि नुभासालम्बनं वस्तुतान् ॥

मनुष्य का जीवन हवा के शोकों से सहराती हुई लहरो के समान 'बचल' है। सम्पत्ति विपत्तियों से घिरी हुई है। सुख दुःख से लगा हुआ है। जीवन का हर नाटक दुःखान्त है। कान-नाक-जीम आदि इन्द्रियों को सुख प्रतीत होने वाले विषय सध्या-काल के आकाश की अरुणिमा (तालिमा) की भाँति कुछ क्षण-भर ही टिकने वाले हैं। और मित्र-स्त्री-स्वजन-पुत्र आदि विषयों के मिलन का सुख ऐसा है जैसे जाड़ूर का तेल हो, या कोई मधुर स्वप्न हो। ससार की प्रत्येक वस्तु जब ऐसी क्षण-विनाशिनी है, अनित्य है, तब विवेकी पुरुष के लिए, वस्तु के परिणाम को समझने वाले ज्ञानी के लिए, ससार में ऐसा क्या है, जिसके सहारे, जिसके आलम्बन से, उसे कुछ शाश्वत सुख की अनुभूति हो ? —अर्थात् ऐसा कुछ भी नहीं है जो हमें शाश्वत सुख दे सके। अतः भव्य जीवों को अपने एक-एक पल का सदुपयोग करते हुए श्री जिनेन्द्र भगवान् द्वारा प्रतिपादित धर्म को धारण करके नित्य-निरन्तर आत्म-कल्याण की भावना करनी चाहिए।

(—आचार्यरत्न श्री देवभूषणजी महाराज-कृत उपवेशसारसंग्रह, प्रथम भाग, पृ० ११)

जैन संस्कृत महाकाव्यों में रस

डॉ० (श्रीमती) पुष्पा गुप्ता

यद्यपि काव्यशास्त्रियों ने 'काव्य' की परिभाषा के विषय में पर्याप्त मतभेद है, फिर भी यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि काव्य में 'रस' की प्रधानता है।

प्रस्तुत लेख में जैन संस्कृत महाकाव्यों में 'रस' का आलोचनात्मक अध्ययन किया गया है। जैन कवियों द्वारा संस्कृत में लिखे गए महाकाव्यों को उनकी भाषा-शैली के आधार पर निम्नलिखित श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है।

(१) वे महाकाव्य जिन्हें पुराण कहा गया है लेकिन जहाँ उनमें महाकाव्य के सभी लक्षण दृष्टिगोचर होते हैं, मत. महाकाव्य की श्रृंखला में सम्मिलित किए गए हैं जैसे रविचैनाचार्य का पद्मपुराण, जिनसेनाचार्य का हरिवंशपुराण और आदिपुराण तथा गुणभद्राचार्य का उत्तरपुराण। इनके लेखक भी अपनी रचनाओं को 'महाकाव्य' ही सत्ता देते थे,^१ परवर्ती विद्वानों ने भी इस तथ्य को स्वीकार किया है।^२

(२) वे काव्य जिनकी भाषा अवलुप्त है और जिनके शीर्षक में भी 'महाकाव्य' शब्द जुड़ा हुआ है जैसे वनञ्जयकृत विसृष्टान महाकाव्य, वीरनन्दिकृत चन्द्रप्रभञ्जितम्,^३ भावसेनाचार्यकृत प्रद्युम्नचरितम्, हरिचन्द्रकृत धर्मशर्माम्युदयमहाकाव्यम्, बाविराजसूरिकृत पार्वनाथचरितम् एवं यशोधरचरितम्, बाभ्रुकृत नेमिनिर्वाणमहाकाव्यम्, अभयदेवसूरिकृत जयन्तविजयमहाकाव्यम्, बालचन्द्र सूरिकृत वसन्तविलास महाकाव्यम्, अर्हदासकृत युतिसुव्रतमहाकाव्यम् और अमरचन्द्रसूरिकृत पद्मानन्दमहाकाव्यम्।

(३) वे काव्य जो महाकाव्य कहलाते हैं परन्तु उनकी भाषा-शैली पौराणिक है जैसे विनयचन्द्रसूरिकृत मल्लिनाथचरितम्, उदयप्रभसूरिकृत धर्माभ्युदय महाकाव्यम्, आश्वदेवसूरिकृत पार्वनाथचरितम् और मुनिभद्र कृत शान्तिनाथचरितम्।

सुविधा के लिए प्रस्तुत लेख में इन महाकाव्यों का इनकी श्रेणी के द्वारा उल्लेख किया गया है।

यद्यपि जैन संस्कृत महाकाव्यों में शान्त रस का प्राधान्य है और यह अस्वाभाविक भी नहीं है क्योंकि इन काव्यों के लेखकों का मुख्य उद्देश्य जैन दर्शन के तत्त्वों को रोचक, सरल व सरस शैली में जनसाधारण के लिए प्रतिपादित करना ही था। लेकिन फिर भी यह जैन कवियों की काव्य-प्रतिभा की ही इंगित करता है कि अन्य सभी रसों का निश्चय भी उन्होंने उसी कुशलता से किया है। जैसा कि निम्नलिखित विवेचन से स्पष्ट हो जाएगा।

शृंगार रस

जैन संस्कृत महाकाव्यों में संभोग और विप्रसम्भ दोनों ही प्रकार का शृंगार दृष्टिगोचर होता है।

संभोग शृंगार

संभोग शृंगार व। वर्णन प्रायः तीर्थंकरों के पूर्वजन्म के प्रसंगों व राजाओं के वर्णनों में प्राप्त होता है। नायक और नायिकाओं के विषय में यह सब प्राप्त होता है जब वे हिन्दू पौराणिक कथाओं से लिये गए हैं। दूसरी श्रेणी के महाकाव्यों में नायक-नायिकाओं के प्रेम का

१. महापुराणसम्बन्धि महाकाव्यनामधरेण।

विशेषफलसम्बन्धि महाकाव्यं तथ्यस्यते ॥ भाविपुराण, १/६६

२. (क) 'पद्यचरित' एक संस्कृत पद्यबद्ध चरित-काव्य है। इसमें महाकाव्य के सभी लक्षण हैं। परमानन्द शास्त्री, जैन धर्म का प्राचीन इतिहास, भाग २, पृ० १३७

(ख) हरिवंशपुराण व केवल कथाग्रन्थ है अपितु महाकाव्य के गुणों से युक्त उच्च कोटि का महाकाव्य भी है। हरिवंशपुराण, प्रस्तावना, पृ० ६; भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी, १९६२

(ग) भाविपुराण उच्च दर्जे का संस्कृत महाकाव्य है। परमानन्द शास्त्री, जैनधर्म का प्राचीन इतिहास, भाग २, पृ० १८०

३. 'चरितम्' शब्द महाकाव्य का ही शीतलक है।

वर्णन व्यक्तित्व रूप से न करके सामूहिक रूप से, उनके नामों का उल्लेख किए बिना ही किया गया है।

'त्रिविष्टलालाकापुरुष' की श्रेणी में आने वाले महापुरुषों के बारे में भृंगार रस बल-रस ही मिलता है। इसका कारण सम्भवतः जैन कवियों द्वारा उनकी आधार की दृष्टि से देखा जाना था। इन कवियों द्वारा तीर्थंकरों के प्रेम का बहुत सीमित वर्णन व्यञ्जना शक्ति द्वारा ही किया गया है, अथवा द्वारा नहीं।

आचार्य जिनसेव ने अपने आदिपुराण में आदि तीर्थंकर बुधमन्वज का अपनी प्रियाओं, सुनन्दा और यशस्वती के प्रति प्रेम का व्यंग्यमयक चित्रण बहुत ही सुन्दर 'उत्प्रेक्षा' द्वारा किया है।¹ यहाँ पर कवि ने रानी सुनन्दा और यशस्वती के शरीर के रूप में कामदेव के दुर्ग की कल्पना करके अपनी मौखिक प्रतिभा का ज्वलन्त उदाहरण दिया है। 'दुर्गाभित' पद में श्लेष ध्वनित है। पहले भी कामदेव ने 'सिख' पर आक्रमण करने के लिए 'दुर्गा' (पार्वती) का आश्रय लिया था और अब भी बुधमन्वज को अपने पुण्यसायकों द्वारा शीघ्रने के लिए 'दुर्ग' (किले) का आश्रय लिया है।

इसी प्रकार भावदेवसूरि ने अपने पार्ष्णनाथचरित में पार्ष्णनाथ तीर्थंकर की अपनी प्रिया प्रभावती के साथ सुनन्दा बादल और बिजली से की है,² जो उनके पारस्परिक विरहस्थायी प्रेम को ध्वनित करता है। इतना ही नहीं, जिस प्रकार बादल स्वयं ही सुन्दर होता है और यदि अनायास बिजली भी उसमें कौंच जाए तो उसकी सुन्दरता में चार चाँद लग जाते हैं, उसी प्रकार भगवान् पार्ष्णनाथ यद्यपि स्वयं साध्व्ययुक्त हैं परन्तु प्रभावती के साथ तो उनका सौन्दर्य अचरणीय ही हो जाता है। इसके अतिरिक्त जिस प्रकार विद्युतयुक्त बादल सबको प्रसन्नता देता है, उसी प्रकार उन दोनों का विवाह सबको आनन्द व सुख देने वाला था। और भी बिजली और बादल की उपाय उन दोनों के पवित्र और निमल प्रेम को भी दृष्टित करती है। एक छोटे से 'अनुष्टुप्' द्वारा इतनी अधिक बातों को ध्वनित कर कवि ने अपनी काव्य-प्रतिभा की द्योतित किया है।

अन्य त्रिविष्टलालाकापुरुषों का प्रेम भी इसी प्रकार बहुत सुखितपूर्ण ढंग से चित्रित किया गया है।

पद्मपुराण ने रविशेणाचार्य द्वारा राम और सीता के पुनर्मिलन का निरूपण अत्यन्त सस्वर मधुर लेकिन ओजस्वी पद्यावली द्वारा किया गया है।³ यहाँ पर राम और सीता की तुलना रावी और राक, रति और कामदेव, अहिंसा और धर्म एवम् सुभद्रा और भरत से की गई है जो क्रमशः उनकी सुल-सम्पत्ति, रूप-साधव्य, पवित्रता और परस्पर निष्ठा का निदेश करता है। यहाँ पर कवि ने बल्लू की एक आदर्श वर और बल्लू के शुभों को प्रतिपादित किया है। यह सर्वविविध है कि कन्या सुन्दर, माता धनी, पिता शिष्ट और सगे-सम्बन्धी कुलीन वर की आकांक्षा करते हैं जबकि अन्य लोग केवल मिष्टान्न आदि की इच्छा करते हैं।⁴ यहाँ यह उल्लेखनीय है कि पद्मपुराण के प्रस्तुत उदाहरण में ऐश्वर्य रावी और इन्द्र के द्वारा सा साधव्य रति और कामदेव के द्वारा ध्वनित किया गया है लेकिन यहाँ शिक्षा के बदले धर्म और अहिंसा के अर्थात् सच्चरित्रता पर अधिक बल दिया गया है क्योंकि सच्चरित्रता के बिना ऐश्वर्य और सौन्दर्य का क्या लाभ? इस प्रकार रविशेणाचार्य ने वर और बल्लू के सबसे महत्त्वपूर्ण गुण का समावेश भी करके अपनी व्यावहारिकता का परिचय दिया है।

यह उल्लेखनीय है कि दूसरी श्रेणी के महाकाव्यों ने जैन पुराणों (प्रथम श्रेणी के महाकाव्य) की अपेक्षा भृंगार रस के वर्णन में परम्परा का अधिक निर्वाह किया है क्योंकि इनमें श्वेतु, पुण्यावचय, जलकीडा, दोलाकीडा, चन्द्रोदय आदि का परम्परागत रूप में विस्तृत वर्णन किया है। सम्भवतः इन्होंने काव्यशास्त्रियों द्वारा दी गई महाकाव्य की परिभाषा की शर्तों को पूरा करने के लिए ही ऐसा किया है। जबकि दूसरी और पुराणों के लेखकों ने नायक-नायिकाओं के प्रेम का सामूहिक रूप से आवश्यक वर्णन न करके परम्परा का अन्धानुकरण नहीं किया है। इन्होंने संयोग भृंगार का प्रयोजन ही समावेश किया है और वह भी बहुत ही सक्षिप्त ढंग से।

दूसरी श्रेणी के महाकाव्यों में सभी भृंगार का बहुत ही अनावश्यक, अवाञ्छित और विस्तृत वर्णन तीन-चार सयों में किया गया है। कभी-कभी तो यह वर्णन बहुत ही अशिष्ट, अवर्चिकर, अश्लील और मर्यादाविरुद्ध भी हो गया है और इससे कथानक का विकास भी अवच्छेद हो गया है। इस विषय में पुराणों के लेखक वास्तव में श्रेय और प्रशंसा के पात्र हैं। इनमें केवल त्रिविष्टलालाकापुरुषों का ही नहीं,

१. जनसेवने सन्ममनेमो. प्रथिमान् भुजुः।

दुर्गाभित इवानगो विधावैम स्वधावैम ॥ आदिपुराण, १५/६८

२. शारोङ्गाह इति स्वामी नीलरत्ननिधस्तथा।

श्रीरांया भुजुमैज्जस्य विष्टु प्रेय भान्मन् ॥ भावदेवसूरिकृत पार्ष्णनाथचरित, ६/५८

३. अर्षीय सयता लक रतिवर्गं सुदमायुधम्।

निवर्धनमहिंसा न् सुभद्रा भरतेवचम् ॥ पद्मपुराण, ७६/५७

४. कन्या वरपते कथ माता पिता सुतम्।

भाप्रथाः सुममिषज्जित मिष्टान्नमिदरे वना ॥

काविसङ्कतं कृतासम्भव, सं ५ के श्लोक ७१वें पर जलिननाथ-आश्रय।

अन्य पात्रों का भी प्रेम-वर्णन बहुत मर्यादित एवं सुचित्रपूर्ण है।^१

दूसरी श्रेणी के महाकाव्यों में सर्वप्रथम धनञ्जय ने अपने द्वितन्त्रान् महाकाव्य में संभोग शृंगार का वर्णन करने के लिए गुण-वचन, जलकीड़ा, चन्द्रोदय, चम्बुवन, आलियन, अधरपान और अन्य प्रेम-कीड़ाओं का तीन सर्गों में विस्तृत वर्णन किया है।^२ मछपान जो जैन दर्शन में व्यसन माना गया है, उसका भी संकेत यहाँ प्राप्त होता है।^३ यद्यपि चन्द्रप्रभाचरित के रचयिता वीरनन्दि ने इस परम्परागत वर्णन को प्रसंगानुकूल बनाने का प्रयत्न किया है लेकिन तत्परचात् यह भी परम्परागत ही हो गया है।^४ धर्मशर्माभ्युदय के लेखक हरिचन्द्र ने तो २१ में से ५ सर्गों में परम्परागत शृंगार रस का अनावश्यक रूप से विस्तृत वर्णन^५ किया है। यहाँ तक कि ऊर्ध्व और अधोवस्त्रों के उतारने का वर्णन भी बिना किसी हिचकिचाहट के, बेरोकटोक किया गया है और मछपान का वर्णन तो बहुतायत से प्राप्त होता है। सम्भवतः इस विषय में जैन कवि अजीन कवियों द्वारा प्रभावित हुए हों। और यह भी सम्भव है कि इस प्रकार का अमर्यादित, उच्छुल्ल व अश्लील वर्णन लेखकों ने शायद जनसाधारण में शृंगार के प्रति अरुचि उत्पन्न करने के लिए किया हो, जो प्रायः जैन दर्शन में इच्छित है। इसी प्रकार के वर्णन वाचि-राजसूरिकृत पार्ष्णीनाथचरित,^६ वाग्भट्ट के नेमिनिर्वाण,^७ बालचन्द्र सूरि के वसन्तविलास^८ में भी प्राप्त होते हैं। इसी कारण इन काव्यों का कथालोक भी अवच्छेद हो गया है।

यह एक ध्यान देने योग्य बात है कि इन कवियों ने भी किसी व्यक्ति विशेष के प्रेम का वर्णन सीमागत, आकर्षक, रोचक और शिष्ट भाषा में ही किया है। केवल अर्हदास ने ही अपने भुनि सुव्रत महाकाव्य में प्रेम-प्रसंगों में गीत, नृत्य और वीणावादन का भी निर्देश किया है।^९

तीसरी श्रेणी के महाकाव्य के रचयिता भी प्रेम-प्रसंगों का विस्तृत और परम्परागत वर्णन करने के पक्ष में नहीं थे। इन्होंने सभी शृंगार का समुदाय रूप में वर्णन नहीं किया है। जहाँ भी इसका उल्लेख है, वह औचित्यपूर्ण और प्रसंग के अनुरूप ही है, अतः कथानक बिना किसी बाधा के नदी-प्रवाह रूप में प्रवाहित होता है। जिनयचन्द्र सूरि ने अपने मल्लिनाथचरित में पद्मलोचना का अपने प्रेमी रत्नचन्द्र के प्रति प्रेम का आकर्षक ढंग से व्यत्यात्मक वर्णन एक सुन्दर उपमा द्वारा किया है।^{१०}

विप्रलम्भ शृंगार

जैन संस्कृत महाकाव्यों में केवल कल्याण्य विप्रलम्भ शृंगार को छोड़कर पूर्वराणाव्य, यानाव्य और प्रभासाव्य तीनों ही प्रकार का विप्रलम्भ शृंगार प्राप्त होता है। इसके अतिरिक्त इनमें विप्रलम्भ शृंगार का एक अन्य प्रकार 'अपहरण' के कारण भी पर्याप्त रूप में मिलता है, लेकिन इस प्रकार के विप्रलम्भ का निर्देश किसी भी काव्यशास्त्री द्वारा नहीं किया गया है।

यह उल्लेखनीय है कि विप्रलम्भ शृंगार महाकाव्यों की अपेक्षा पुराणों में अधिक प्रभावशाली और हृदयस्पर्शी है। पद्मपुराण के लेखक रविशेषाचार्य तो पूर्वराणाव्य विप्रलम्भ के चित्रण में अद्वितीय हैं। जब हरिचन्द्र नामवती को देख लेने पर उसे प्राप्त नहीं कर पाता तो उसे कहीं भी शान्ति नहीं मिलती। रविशेषाचार्य ने बड़ी सुन्दरता से उसकी विरही-अवस्था का वर्णन करते हुए कहा है कि कमल भी उसे शान्ति के समान और चन्द्रकिरण भी उसे अचक्षुषी के समान प्रतीत होते थे।^{११}

१. पद्मपुराण ७ / १६७-१६८; आश्विपुराण ७/२४६-२४८, उत्तरपुराण ३८/६४

२. द्विखण्ड महाकाव्य, १३ से १७ सर्ग

३. वही, १७/४८-४९

४. चन्द्रप्रभाचरित, ८ से १० सर्ग

५. धर्मशर्माभ्युदय, ११ से १५ सर्ग

६. वाचिराजसूरिकृत पार्ष्णीनाथचरित, ६ से ८ सर्ग

७. नेमिनिर्वाण, ६ से १० सर्ग

८. वसन्तविलास, ६ से ८ सर्ग

९. अनापवेधा स तलान तानमन्यवेधा स तताह साकम् ।

अवापदह्वलकिन्नामयैधा स वसन्तीरानुजयो द्वितीया ॥ मुनिसुव्रत, २/२७

१०. चन्द्रामप्रतिनेवात्य सुखोत्थित्य वर्जनात् ।

सिन्धवे सर्वान् पथा भिच्छद्यप्रेममन्दिरम् ॥

बालम्यचम्बरीयज्जानिर्जितैर्मनोराग्यैः ।

पथी पथा गृहं प्रैयस्य मार्गैरिवोष्णम् ॥ मल्लिनाथचरित, १/१२०-१२१

११. शारान्मिन्दुहास्तेन पद्मच्छाया निरीक्षिता ।

वज्रसूरीतमास्तस्य बभूवुष्यन्तरमय ॥ पद्मपुराण, ८/३११

रविषेणाचार्य भी एक ऐसे कवि हैं जिन्होंने विप्रलम्भ शृंगार की वस्तु अवस्थाओं का काव्यात्मक वर्णन पर्ववय की विरही अवस्था में किया है जबकि वह अपनी प्रिया अंजना से नहीं मिल पाता ।¹ आदिपुराण में जब भीमती को अपने पूर्ववय के पति ललितान्न का स्मरण होता है तो उस समय का वर्णन कवि जिनसेन द्वारा मौलिक तथा प्रशंगानुकूल बहुत ही सुन्दर उत्प्रेक्षा द्वारा किया गया है ।²

नेमिनिर्वाण महाकाव्य के रचयिता बामभट्ट का नेमिनाथ के अलग होने पर राजीमती की विरहावस्था का वर्णन बहुत ही हृदय-स्पर्शी, मार्मिक व यथार्थ है ।³ 'मूच्छर्त्तन' शब्द पर श्लेष का प्रयोग वर्णन में चार चांद लगा देता है ।

अपने धर्माभ्युदय महाकाव्य में कवि उदयप्रभसूरि, बनवती के अपने प्रियतम 'वन' से वियोग-वर्णन में अद्वैतवाद से प्रभावित हुआ परिलक्षित होता है ।⁴

वस्तुपाल मंत्री की मृत्यु का प्रतीकात्मक वर्णन वसन्तविलास महाकाव्य के रचयिता बालचन्द्र सूरि द्वारा अनुपम, मौलिक व काव्यात्मक ढंग से किया गया है । प्रतीकात्मक वर्णन करते हुए कवि कहता है कि किस प्रकार धर्म की पूर्वी सद्गति वस्तुपाल की कीर्ति को स्वर्ग में गाने जाते हुए देखकर कामदेव के बाणों द्वारा पीड़ित की जाती है ।⁵ यहाँ पर कवि वास्तव में श्रेय का पात्र है कि शार्दूल-विकीर्णित जैसे लम्बे छन्द का प्रयोग करके भी भाषा में ओज, माधुर्य व प्रसाध गुण है । इस प्रकार का वर्णन इतनी रोचकता से केवल इसी कवि द्वारा किया गया है ।

धर्मशार्माभ्युदय महाकाव्य में कवि हरिवचन्द्र ने मानास्य विप्रलम्भ एक इतनी के कथन द्वारा ध्वनित किया है । इतनी कोषित नायक को शान्त करने के लिए नायिका की विरह-अवस्था का वर्णन करती है ।⁶ रमते, मयते, भायते, न्यपिति, अस्ति, वैति और स्मरति ने लट् लकार का प्रयोग मधुर व सगीतमय है ।

जैन संस्कृत महाकाव्यों में 'अपहरण' से उत्पन्न विप्रलम्भ शृंगार के अनेकों काव्यात्मक उदाहरण दृष्टिगोचर होते हैं । जब रावण सीता का अपहरण कर लेता है तो राम का विलाप, जहाँ वह लताओं, पर्वतों, पशु-पक्षियों, बाघ और अन्य वस्तुओं से सीता के बारे में पूछते हैं, बहुत ही करुण व हृदयस्पर्शी है । मनुष्य का तो कहना ही क्या, पक्ष्य भी उसमें प्रवित हो जाए ।⁷ विभिन्न प्राकृतिक वस्तुएं नायक को नायिका के वियोग में उसके अग-प्रत्यग के आंशिक सौन्दर्य की याद दिलाकर विरहाग्नि को बड़ा तो देती हैं, परन्तु कोई भी एक वस्तु अथवा जीव उसे ऐसा नहीं मिलता जो नायिका के सम्पूर्ण सौन्दर्य का प्रतीक बनकर, नायक की वियोग-पीड़ा शान्त कर सके ।⁸ जैन कवियों ने कभी-कभी नायक नायिकाओं के अंगों का सौन्दर्य वर्णन करके भी शृंगार रस को ध्वनित किया है । कवि हरिवचन्द्र ने अपने धर्मशार्माभ्युदय महाकाव्य में रानी सुव्रता के मुख की सुन्दरता का चित्रण एक नवीन और काव्यमयी कल्पना की सहायता से किया है ।⁹

इसी प्रकार रानी प्रभावती की बाणी, मुख, रूप और नेत्रों का आलंकारिक वर्णन भावदेवसूरि द्वारा यथासम्भालकार का प्रयोग कर किया गया है ।¹⁰

आदिपुराण में रानी सुलोचना के मुख-सौन्दर्य को 'व्यस्तितरेकालंकार' द्वारा कमल और चन्द्रमा से भी कहीं बढकर बतलाया गया है ।¹¹

१. पद्मपुराण, १४, ८५-१००

२. इमेऽप्य विषयोऽजस्र निर्वर्तिन मम लोचनान् ।

मद्वृत्तु अचक्षमा इष्टु तपन्वेदुमिषोद्धता ॥ आदिपुराण, ६/१६५

३. स्तुत्या स्तुत्या नेमिमुद्राकुमा कायोर्द्ध काष्ठाद्यधियागमना ।

सकृज्जया केवल नो विपन्थाश्चक्रे बाला मुच्छर्त्तनामास्यमोऽपि ॥ नेमिनिर्वाण, ११/७

४. त्वदेकतामसिन्धुमपि व्यापारितेन्द्रिया ।

त्वया व्यापत अवन् वैति योनिनीव परावत्या ॥ धर्माभ्युदय, १०, ३८

५. वसन्तविलास, १४/१६/३१

६. न रमते मयते न न भायते स्वपिति नास्ति न वैति न किंचन ।

सुभग केवलनस्मितलोचना स्मरति सा रतिवासुरगुणस्य ते ॥ धर्मशार्माभ्युदय, ११/४२

७. पद्मपुराण, ४४/११६-१३८

८. पद्मपुराण, ४८/१४-१८

९. कपोलहेतो बल्लु लोचनधनुषो विविधैर्ध्यातुर्गुणधारक विद्या ।

विशोक्तवामस्य सहाहि ताम्भक्तमन्त्रेण पद्मपाङ्कजलोचनचरणम् ॥ धर्मशार्माभ्युदय, २/४०

१०. सत्त्वमयुक्कपाङ्गिनिविता ह्य यदुर्ध्वम् ।

मुद्रा पाताल धनुषो विविध रज्ज्वा न्येतुःसमुच्चम् ॥ भावदेवसूरिस्तु पावर्त्तनाचक्षरितम्, ५/१४०

११. राक्षसिगुहिकाश्रयोर्ध्वं लघीगुल्लानिवारजम् ।

पूर्वदेव विकास्येव तद्वत्त्वं भावयद्विभुम् ॥ आदिपुराण, ४३/१६४

वस्त्राबंध की नाभि का वर्णन करने में तो कवि जिनसेनाचार्य ने कपाल ही कर दिया है।¹ प्रसंगानुसृत 'उत्प्रेक्षा' का प्रयोग वर्णन की सुन्दरता में बार-बार लगा देता है।

इसी प्रकार अम्बि, ओष्ठ, युवाओ आदि का भी असकृत वर्णन प्राप्त होता है।

शृंगार रस के सन्दर्भ में जैन कवियों ने कान्त कमनीय पदावलि का ही प्रयोग किया है। प्रसाव, माधुर्य व ओज गुण का समावेश है। अभिषा की अपेक्षा ध्वजना शक्ति का ही अधिक आश्रय लिया गया है। परिणामस्वरूप इन महाकाव्यों में शृंगार रस का निष्पन्न सन्निवृत्त एवं मधुर है।

हास्य रस

जैनतर महाकाव्यों की भांति जैन सस्कृत महाकाव्यों में भी हास्य रस यथ-तथ ही प्राप्त होता है।

असंगति के कारण उत्पन्न हास्य रस का सुन्दर उदाहरण जिनसेनाचार्य के आदिपुराण में प्राप्त होता है।² यहाँ पर कवि ने एक ओर तो बूढ़ सोपी की कामभावना का उपहास किया है तो दूसरी ओर युवा श्री वैश्वहीन और जल्यबाज होते हैं। अतः कवि द्वारा 'जरद्वहंस' और 'हंसयुता' शब्द का साभिप्राय प्रयोग किया गया है।

हास्य का एक बहुत ही रोचक उदाहरण महासेनाचार्य के प्रधुम्नचरित में है जहाँ एक पत्नी (सत्यधामा) अपनी ही सपली (शक्तिधारी) की देखी समझकर उससे बरदान मागती है कि उसका पति उसकी सीत से विमुख हो जाए।³

स्वामी नेमिनाथ के रूपबलोकन से भावविभ्रत युवतियों की प्रतिक्रियाओं का हास्यपूर्ण वर्णन कवि बागमट्ट द्वारा नेमिनिर्वाण महाकाव्य में सुन्दर ढंग से दिया गया है।⁴ यहाँ 'असंगति' अलंकार का प्रयोग प्रशस्तनीय है।

दूसरे की श्रृंखलापूर्ण बातों भी पाठकों में हास्य रस का सञ्चार करती हैं। हरिवंशपुराण में रुद्रवत द्वारा अपने मित्र वाववत को सम्भीरतापूर्वक स्वर्णद्वीप पहुँचने का सुझाव अत्यन्त हास्यप्रव है।⁵

जैन सस्कृत महाकाव्यों में हास्य रस-वर्णन में भ्रान्ति से उत्पन्न अतिशयोक्ति अलंकार अधिकतया प्राप्त होता है। भ्रान्तियुक्त अतिशयोक्ति का एक नवीन प्रयोग धर्मधर्माभ्युदय में प्राप्त होता है, जहाँ ऐरावत हाथी सूरज को सात कमन की भ्रान्ति से पकड़ना चाहता है लेकिन उधम पाकर उसे तुरन्त छोड़ देता है।⁶

प्रधुम्नचरित में महासेनाचार्य ने श्रीकृष्ण द्वारा अपनी पत्नी सत्यधामा से किए गए परिहास का अतिशयोक्तिपूर्ण विवरण दिया है।⁷ कृष्ण का इस प्रकार ताली बजा-बजा कर हँसना 'अनिहंसित' हास्य की श्रेणी में आता है और प्रायः निम्न कोटि के ही पात्रों में दिया जाता है। कवि ने श्रीकृष्ण के हर्षातिरेक को प्रदर्शित करने के लिए ही इस प्रकार का वर्णन दिया है।

१. लघिबावर्त्तनम्भीरा नाभिर्मध्येऽप्य निर्वन्धो ।

नारीदम्भक्रीरोऽथे वारिकातेष हृद्भुवा ॥ आदिपुराण, ६/३८

२. हंसयुताम्रकिञ्चल्करञ्च पिञ्चरिता निजाम् ।

बभू विधुता सोऽप्यप्यक्काकीपिशकाया ॥

सारीर्वन्धोभूतविग्रहा कोककायिनीम् ।

ध्यामोहादन्तुष्टावन्त स जरद्वहंसवत् ॥ आदिपुराण, २६/६८-६९

३. देवतास्तुतिविघातश्च सनिधाम्य विधुमो रसोन्मत्त ।

मृन्मयमग्नहतावलो हसन् निर्वन्धो बभूवराजकन्याकाम् ॥ प्रधुम्नचरित, ३/६३

४. अञ्जनीकृत्य कन्दूरी कुन्दुमीकृत्य वायकम् ।

काचिन्निमित्तनेपथ्या सखीभा हास्यतामगात् ॥ नेमिनिर्वाण, १२/४१

५. अनिलवध वना ग्राह्य रुद्रदंशोऽन्वतादर ।

वाववत् ॥ यमून् हत्वा ऊत्वा प्रभाप्रवेशनम् ॥

आस्वहे नव नो द्वीपे च-रुद्रावप्यवपुष्टका ।

मृहोत्वाऽन्विषवोभेन पथिषा प्रशिपन्ति हि ॥ हरिवंशपुराण, २१/१०४-१०५

६. रत्नोत्पल हस्तपथविजम्बि तीरे शिशोस्त स रुद्रमिति त्रिशङ्खिपेन्द्र ।

निम्ब विहृष्य सहस्रः तपनस्य मुञ्चन्मुञ्चन्कर दक्षि वकार न कस्य हास्यम् ॥ धर्मधर्माभ्युदय, ६/४४

७. सा प्रवीर्य तदन मृगेशणा भास्य प्रति मिलेय सुन्दरम् ।

स्व बभुन्तस्वलोऽस्य केशवत्ता जहास करालतमुष्णकै ॥ प्रधुम्नचरित, ३/४७

जैन महाकाव्यों में कई विस्तृत वर्णन कवि द्वारा परिहास के लिए न देकर पूर्ण आभूषण से लिए गए हैं परन्तु आधुनिक पाठक इन विवरणों को केवल कवि की कल्पनामात्र मानकर हास्यपूर्ण समझ सकता है। क्योंकि वर्तमान परिस्थितियाँ और समय सर्वथा भिन्न है। उदाहरणार्थ, पद्मपुराण में कुम्भकर्ण की निन्दा का वर्णन^१ और हरिश्चन्द्रपुराण में गौतम और कालोदधि द्वीप के निवासियों का वर्णन।^२ वास्तव में ये काव्य जैन कवियों ने जैन दर्शन के गूढ़ तत्त्वों को, सरल और सुबोध भाषा में, जनसाधारण तक पहुँचाने के लिए ही लिखे थे। परिणामस्वरूप हास-परिहास का प्रचन ही नहीं उठता था। फिर भी कवियों ने यत्र-तत्र हास्य रस का समावेश करके अपने मौखिक ज्ञान और काव्य-प्रतिभा का प्रमाण दिया है।

करण रस

जैन संस्कृत महाकाव्यों में करण रस अन्य रसों की अपेक्षा कहीं अधिक स्वाभाविक व यथार्थ है। ऐसा प्रतीत होता है कि इन कवियों के कण्ठ से यह करण वाणी स्वयं अनायास ही फूट पड़ी। इसका कारण सम्भवतः यह ही हो सकता है कि जैन धर्म, ब्रह्मण और बौद्ध धर्म के समान इस सत्कार के विषय-भोगों को दुःखमय ही मानता है।^३

इन काव्यों में पुत्राभाव से उत्पन्न अनल्प दुःखों का वर्णन कवियों द्वारा अत्यन्त विस्तृत, प्रभावशाली और काव्यात्मक ढंग से किया गया है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि जैन दर्शन में सतानाभाव कभी भी कण्टदायक नहीं समझा गया है। लेकिन जैन कवियों ने दर्शन की इस भावना की उपेक्षा की है। परन्तु पुराणों के लेखक इसके अपवाद हैं। इसका कारण पुराणों की रुढ़िवादिता ही है जो जैन दर्शन से अधिक सामीप्य रखती है।

चन्द्रप्रभवर्तित मे रानी श्रीकाला पुत्र न होने के कारण स्वयं को ही दोषी मानती है।^४ उसकी मानसिक व्यथा की प्रतीति कवि बीरलान्द ने फलरहित लता-वर्णन के द्वारा कराई है।

धर्मसर्माश्रुदय ने कवि हरिश्चन्द्र ने एक पुत्र का महत्त्व सुन्दर, यथार्थ, प्रभावोत्पादक और सजीव उपमाओं द्वारा निरूपित किया है।^५ यहाँ चार अलग-अलग उपमान, जो चार अलग-अलग उपमेय से प्राप्त होते हैं, उन सब को एक पुत्र के अनिवार्य गुण (प्रताप, लक्ष्मी, बल, कामति) बतानाकर यह 'मालोपमा' और भी प्रभावशाली व हृदयस्पर्शी कर दी गई है। इसका व्यंग्यार्थ यह है कि उपरिलिखित चार गुणों से युक्त पुत्ररहित कुल उतना ही दुर्भाग्यशाली है जितना कि ऊपर ही गई चारों घटनाओं का एक साथ ही घटित हो जाना।

जयन्तविजय महाकाव्य में राजा विक्रम की दृष्टि में पुत्र ही सबसे बड़ी सम्पत्ति है।^६ कवि ने बहुत ही आकर्षक ढंग से पुत्ररहित कुल की तुलना अग्निपुस्त बूझ से करके यह स्पष्ट किया है कि जिस प्रकार अग्निपुस्त बूझ दूर से व बाह्य रूप से चाहे कितना भी फल, फूल, पत्तों आदि से युक्त क्यों न हो, उसका बिनाश निश्चित ही है, इसी प्रकार पुत्ररहित कुल की—सुख-सम्पत्ति एवं धन-व्याय-ऐश्वर्यादि से युक्त होने पर भी—समाप्ति निश्चित ही है।

इसी प्रकार मुनिसुव्रतमहाकाव्य में पुत्राभाव मे रानी पद्मावती की पीडा कई उपमाओं द्वारा प्रकट की गई है।^७ सभी उपमाएँ रानी की व्यथा का मनोवैज्ञानिक, स्वाभाविक व यथार्थवादी चित्रण करती हैं।

शांतिनाथचरित मे कवि विनयचन्द्र सूरि ने भी पुत्राभाव मे धनदत्त की मनोव्यथा का बहुत ही चित्ताकर्षक वर्णन किया है।^८

१ पद्मपुराण, २/२३२-२३६

२ हरिश्चन्द्रपुराण, ४/४७१-४७६

३ बुद्धचरित्तर्क विवेचन। योगसूत्र, २/१२

४ ता. मधिका पुत्ररहितपुत्रंमुण्या दुप्य तथा कपधिवर्जितमुद्रादिति।

ता. सर्वभौकरिनिमित्तमन्यलाभा वन्द्या लता इव वृक्ष न विधानि लोके ॥ चन्द्रप्रभवर्तित, ३/३१

५ मधो विमोक्षेन नयेन विक्रमो वन मुग्धेन विमोक्षितवन्द्या।

प्रतापलक्ष्मीवलकामिनिहानिना विना न पुत्रेण च कालि न कुलम् ॥ धर्मसर्माश्रुदय, २/७३

६ अमनसाशरत्नवर्षचोदुर्ध्वं मुर्धं सदा दुर्मेनिनोऽपि मानव।

अनुजलज्जम्भवाधिधाधितो न कोटराग्निवदपीथ नन्दति ॥ जयन्तविजय, २/२२

७ आधुनिकापि विक्रमेव रत्नावपट्टि लेभेव नायकतापि ज्येष्ठमृत्वा।

काले किंतापि धनराजिरवर्षमेव निम्या वधामि हतकुशिमदृष्टकोका ॥ मुनिसुव्रत, ३/२

८ नेपथ्याजलमज्जित तिलक विनेव शील विनेव चित्तं युक्त कलशम् ॥

प्राज्ञादलज्जमिद कलश विनेव कांथ सुवदमपि बाधरत्न विनेव ॥

पुत्र विना न जयन पुत्रका वधाति चन्द्र विनेव मग्न समुद्रवसारम् ॥

शिर्षं विनेव विपिन विनसत्ताप ओल स्वरूप कश्चित् पुत्र्य विनेव ॥ शांतिनाथचरित, ४/४०-४१

यद्यपि सभी उपभाषाएँ दैनिक जीवन से ही सी गई हैं, लेकिन सबका अपना-अपना महारण है। सबमें कुछ न कुछ नवीनता है और सभी बनवर के हार्दिक दुःख को प्रकट करती हैं। ये उपभाषाएँ साहित्यिक और दार्शनिक भी नहीं हैं अतः एक साधारण व्यक्ति भी इन्हें समझकर आनन्द प्राप्त कर सकता है।

कभी-कभी जैन कवियों पर ब्राह्मण वर्ण का प्रभाव भी स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है जैसा कि अथर्ववेद सूत्रकृत 'अयन्तविजय' से प्रमाणित होता है।^१

जैन कवियों ने कवण रत्न ५.१ बहुत ही सुन्दर, मार्मिक व हृदयस्पर्शी वर्णन किसी ग्रिय व्यक्ति से वियोग हो जाने पर भी दिया है। जब शक्तिणी के नवजात पुत्र प्रद्युम्न का अपहरण हो जाता है, तो उसके विलाप का वर्णन गुणमहाचार्य ने अपने उत्तरपुराण में बहुत ही मर्मस्पर्शी व हृदयवार्जक ढंग से किया है।^२

प्रद्युम्नचरित में मेवत शक्तिणी ही नहीं, बल्कि श्रीकृष्ण भी, जो ब्राह्मण-साहित्य में 'यगवान्' और जैन साहित्य में 'नारायण' माने गए हैं, अपने पुत्र के अपहरण पर फूट-फूटकर रोते हैं।^३

उत्तरपुराण में अपनी पुत्रवधू सुतारा के अपहरण पर स्वयम्भवा का कवण कन्वन नवीन और मर्मस्पर्शी उपमाओं का प्रयोग कर गुणमहाचार्य ने किया है।^४ चार उपभाषाएँ स्वयम्भवा के दुःख की चार अवस्थाओं की प्रतीति करवाती हैं। प्रथम उपमा स्वयम्भवा के दुःख और उसके परिणामस्वरूप उसकी क्रियाविहीनता, दूसरी उसके हृदय की अवर्णनीय पीड़ा और कान्तिविहीनता, तीसरी उसकी बेचैनीमुक्त भावबिह्वलता और अन्तिम उसकी पूर्ण विवशता की तरफ संकेत करती है।

१६ वर्षे व्यतीत हो जाने पर भी प्रद्युम्न के न आने पर कवि उदयप्रभ सूरि ने धर्माभ्युदय महाकाव्य में शक्तिणी के विलाप का सुन्दर वर्णन किया है।^५ यथास्थान अनुप्रास का प्रयोग वर्णन के सौन्दर्य में और भी वृद्धि कर देता है। 'वेध' और 'विध' में 'ए' का अभाव है। 'आभरण' और 'रत्न' में 'आ' की अनुपस्थिति है तथा 'भवन' और 'वन' में 'म' नहीं है। अतः यह अनुप्रास स्वयं ही किसी अभाव (पुत्रवियोग) का संकेत करता है। शब्दों द्वारा ही अर्थ को प्रकट करने के कारण कवि निस्संदेह प्रसन्न का पात्र है।

जैन संस्कृत महाकाव्यों में किसी ग्रिय व्यक्ति की मृत्यु पर बहुत ही सजीव व स्वाभाविक कवण वर्णन प्राप्त होते हैं। पद्मपुराण में अपने भाई लक्ष्मण की वृष्णरूप राम का विलाप बहुत ही हृदयस्पर्शी व कवणास्पद है। वह अपना सारा विवेक खो देते हैं और उन्मत्त लोगों की तरह विलाप करते हैं।^६

इसी प्रकार हरिवंशपुराण में अपने अनुज श्रीकृष्ण की मृत्यु के बारे में सुनकर बलदेव अपने कानों पर भी विश्वास नहीं कर पाते। जिनसेनाचार्य का यह वर्णन बहुत ही कार्ष्णिक, यथार्थ, सजीव, स्वाभाविक व मर्मस्पर्शी है।^७ वह भी पागलों की तरह इस प्रकार की किन्नाएँ करते हैं जो पाठकों के हृदय को भी बीध देती हैं।^८

१ अनेयपुत्रस्य यतिने ऽभिज्ञे अथ प्रयाति क्लमन्वन् कीर्तयन् ।

इति प्रथाः। अतु कु सद् सनामपुत्रिणा भूप विजोष्य सम्प्रदाय् ॥ अयन्तविजय, २/२४

२ सम्पत्तिर्षी चरितस्य दयाभावविवाजिता ।

कार्यकार्यविचारेषु मन्वन्मेव तेमूषी ॥

वेधमालेध कायेन निर्वसज्जलसत्तया ।

नामभाते गते प्राणे नव भवेत्तुप्रसा तनो ॥ उत्तरपुराण, ७२/६३-६४

३. प्रद्युम्नचरित, ४/११-१२

४ तदात्किंमहाहृषपरित्यानलोपया ।

निर्वाणाभ्यर्चनीयस्य शिष्येन विमतप्रभा ।।

भूतशत्रुद्वन्द्वमज्जानकसहस्री शोकिनी ।

स्याद्वाहाविध्वस्त-दुःश्रुतिविकलाकुला ॥ उत्तरपुराण, ६२/२४८-२४९

५ अयान् व्यसन वेधो विपदाभरणम् रणम् ।

भवन च वन जात विना वन्देन मेऽनुना ॥ धर्माभ्युदय, १३/१४४

६ पद्मपुराण, ११६-११८ मर्म

७ मार्तिद मार्जवमुलेन पाणिना सम्यक् मुचमुनीकते मुदा ।

शेडि विप्रति विमृष्टवीधेय श्रीहृदिच्छति विनाम्यमूढतमम् ॥ हरिवंशपुराण, ६३/२२

८ हरिवंशपुराण, ६३ मर्म

रावण की मृत्यु पर लंकावासियों के शोक का वर्णन आचार्य रविवैभ ने बहुत ही सुन्दर उत्प्रेक्षा द्वारा किया है।^१

इसी प्रकार के अनेको वर्णन 'आदिपुराण', 'उत्तरपुराण', 'अर्धाम्बुद महाकाव्य', 'पद्मानन्द महाकाव्य', 'शान्तिनाथचरित' तथा 'मल्लिनाथचरित' में भी प्राप्त होते हैं।

इन काव्यों में कई ऐसे कल्याणस्पद वर्णन भी प्राप्त होते हैं जो पाठको के हृदय को भी झ्रित कर देते हैं। पद्मपुराण में गर्ववती अम्बुजना, किसी गलतफहमी के कारण न केवल अपने पति द्वारा ही; बल्कि सब सम्बन्धियों द्वारा भी त्याग दी जाती है, तो रविवैभनाचार्य द्वारा किया गया यह वर्णन कि किस प्रकार असहाय और काम्तिहीन होकर वह बनो में नंगे पैर ब्रूमती है, सभी पाठको को अश्रुपूरित कर देता है।^२ एक स्थल पर कवि ने वास्तव में एक ही व्यक्ति (अम्बुजना) में एक साथ अग्नि, जल, आकाश तथा पृथ्वी के गुणों का वर्णन कर अपनी मौलिक काव्यात्मक प्रतिभा को प्रदर्शित किया है।^३ इस प्रकार एक बहुत ही सुन्दर व मूलत उत्प्रेक्षा द्वारा उसके असीम दुःख का वर्णन मार्मिक ढंग से किया गया है।

कवि धनंजय ने अपने द्विसप्तान महाकाव्य में राम और युधिष्ठिर की, बन में रहते हुए, दिन व्यतीत करने की अवस्था के वर्णन को, भूतकालिक अवस्था से तुलना करके और भी अधिक काव्यमय बना दिया है।^४

केवल जैन संस्कृत महाकाव्यों में ही नहीं, अपितु अन्य संस्कृत साहित्य में भी विनयबन्ध सूत्रिकृत मल्लिनाथचरित में राजा हरिश्चन्द्र का अपनी प्रतिभा को पूर्ण करने वर्णन बहुत ही हृदयावर्जक है। एक राजा की बेवसी, जो अत्यधिक भूख से पीड़ित अपने छोटे से पुत्र राजकुमार रोहिताश्व को लब्ध भी न दे सका, पाठको के हृदय में भी हाहाकार उत्पन्न कर देती है।^५ इसी प्रकार महारानी सुतारा भी अपने मार्मिक से अपने पुत्र को भी साथ ले चलने की प्रार्थना और याचना का, और उसके मार्मिक का उसके बेटे को पैर मार कर पृथ्वी पर गिराए जाने का वर्णन कठोर से कठोर हृदय को भी झ्रित कर देता है।^६

इसी घटना का भावदेव सुरि ने अपने पार्ष्वनाथचरित में और भी अधिक मार्मिक और हृदयविदारक रूप से वर्णन किया है।^७ एक छोटे और भोले-भाले बच्चे का भूले होने पर भी मोदक की अपेक्षा अपनी मा के साथ रहना अधिक पसन्द करना सारे वर्णन को और भी अधिक करुण बना देता है।^८ कवि ने यहाँ बलूची बहुत स्वाभाविक व सजीव ढंग से एक बच्चे की मन-स्थिति का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया है।

१ लकाया सर्वभाक्त्व माण्डुकिनकारिण ।

भोकेनैव श्वलोचनं महात् कटुि माण्यि ॥ पद्मपुराण, ७८, ४४]

२. आदिपुराण, ४६/२३-२६६

३. उत्तरपुराण, ४८/६२

४. अर्धाम्बुद महाकाव्य, ६/४८-४९ और ६/६८-६९

५. पद्मानन्द महाकाव्य, ४/७६-१००

६. शान्तिनाथचरित, ५/१०१-१०३

७. मल्लिनाथचरित, १/१६-१७२

८. पद्मपुराण, १६-१७ सर्व

९. तेजोवीच सनापाज्जनाग्नेबाधु भुजने ।

भुजत्वा पनान्नेव पायिवोकास्मिन्मत् ॥ पद्मपुराण, १६, १६

१०. अपि कीरिका दितोऽम्बुजन्तुं चामीकराश्वधुनोज ।

कुनुनैरपि यस्य पीडना सयने शार्ङ्गमध्यमेत स ॥

सप्तसारसुगन्धवाचिण हृदयशैरुपकेऽन्नु पायित ।

स किमुष्य बनेत्यनापिबालनोऽन्तोऽन्तसमुत्थित पपी ॥ द्विसप्तान, ४/३६-४०

११. रोहिताश्वस्ततः ग्राह्य तात । तात । भुषादित ।

अयोधे पूर्ववत् राजा देहि पुत्राय भोक्तुम् ॥

तेषीं सुतारा भुषेवमन्तर्वाहकर बचः ।

किमिव भावसे स्वाभिन् स्वजट्टद्वयम् हहा ॥ मल्लिनाथचरित, १/३६०-६१

१२. मल्लिनाथचरित, १/२६२-६४

१३. सत्पापं पटुदेव्युक्ते तात । पुत्रं किना मम ।

अपिता हृदयं देहा पक्षेवार्थपान यथा ॥

मम प्रसादमाशायं गृहामीनं महापहातु ।

अविनाशं शरीरं सत्तां माग्ना कुर्वते यतः ॥ भावदेवसूत्रिकृत पार्ष्वनाथचरित, १, ४०१-२

१४. भावदेवसूत्रिकृत पार्ष्वनाथचरित, ३, ७७१-७३

इसी प्रकार रोहिताश्व की मृत्यु हो जाने पर सुतारा द्वारा स्वभान का 'कर' लिए जाने की असमर्थता का विषय भी बहुत हृदय-स्पर्शी है।¹

कहण रस के प्रसंग में जैन कवियों ने बहुत ही सरल, सरस सुबोध और प्रभावशाली शैली का प्रयोग किया है। कान्त कमनीय पदावली का प्रयोग वर्णनों में बार-बार लाया जाता है। पहली बार पढ़ने से ही सारा अर्थ स्पष्ट हो जाता है।

अन्त में यह कहना आवश्यक है कि तीर्थंकर के विषय में कहण रस कहीं भी प्राप्य नहीं है क्योंकि वे दुःख और सुख की अनुभूति से ऊपर हैं।

रीढ़ रस

जैन संस्कृत महाकाव्यों में रीढ़ रस प्रायः राजाओं के वर्णन में ही वृद्धिगोचर होता है। जब एक राजा दूसरे राजा के ऊपर किसी भी प्रकार अपना प्रभुत्व जमाना चाहता है और दूसरा राजा इसका विरोध करता है तो इस प्रकार के वर्णनों में इस रस की निष्पत्ति होती है। एक राजा का दूसरे राजा से 'कर' मागना या उसकी भूमि की हड़पना या उसकी पत्नी या पुत्री का अपहरण कर लेना या उसका निरादर करना रीढ़ रस के मुख्य प्रेरक हैं।

पद्म पुराण में कुम्भकर्ण द्वारा वैश्ववर्ण की नगरी को लूटने पर और वैश्ववर्ण द्वारा रावण से उसकी शिकायत करने पर रावण के कोपयुक्त उत्तर का वर्णन रत्नविद्याचार्य द्वारा 'श्वेनायते', 'सरभायते', 'हन्द्रायते' जैसी नामधातु क्रियाओं के प्रयोग से और भी प्रभावशाली हो गया है।²

आविपुराण में कवि ने बहुत ही आकर्षक ढंग से भरत चक्रवर्ती के अन्धे क्रोध का प्रभावशाली वर्णन किया है जब उसके अपने भाई ही उसके स्वाभिमुख को अपने ऊपर स्वीकार नहीं करते।³

इसी प्रकार जब राजा मधुसूदन, सुप्रभ बलभद्र व नारायण के ऊपर अपना अधिकार जमाना चाहता है तो उनकी कोषाग्नि का वर्णन उत्तरपुराण में सरल भाषा में होने पर भी बहुत ओजस्वी व प्रभावशाली बन पड़ा है।⁴

रावण द्वारा सीता का अपहरण कर लिये जाने पर रावण के प्रति राम का प्रदीप्त क्रोध गुणभद्र द्वारा बहुत ही प्रभावशाली ढंग में प्रस्तुत किया गया है।⁵ कठोर व समुक्त शब्दों का तथा लम्बे समासों का प्रयोग रीढ़ रस के अनुकूल है।

धर्मान्धुष्य महाकाव्य में 'कवि उदयप्रभासूति' ने भरत चक्रवर्ती की विभिन्नजय के प्रसंग में उसके द्वारा स्व-नामांकित बाण को मगध नरेश के राज्य में गिराये जाने पर, मगध नरेश की मन स्थिति की प्रक्रिया को बहुत ही सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया है। कवि ने दो लक्षित श्लोकों में ही कई उपमाओं का प्रयोग किया है। अन्तिम उपमा बहुत ही मौलिक व प्रभावशाली है।⁶

इसी प्रसंग का वर्णन कवि अमरभद्र सूरि द्वारा अपने पद्मानन्द महाकाव्य में भी बखूबी किया गया है। शब्दों द्वारा ही मगध

१. भाववैभक्तिरूपेण पार्श्वनाथचरित, ३/६६०-६८

२. कोऽशी वैश्ववर्णो नाम को वेगः परिभाषते ।

अस्मद् गोशब्दनायाता नगरी येन वृक्षते ।

सोऽथ श्वेनायते काक मृगान् सरभायते ।

हन्द्रायते त्वधुत्वात् नित्येन पुरषाद्यः ॥ पद्मपुराण, ८/१८१-१८२

३. आविपुराण, ३४/५८-६०

४. सुप्रबोधिं प्रभाजालं विकिरन् दिव्यं वसुधां ।

प्रभावावलिमिव कोशापावर्णचित्तरागम् ॥

त वातः क करो नाम कि करो येन वृक्षते ।

त वास्याम् स्फुरच्छद्यं किरसाऽशी प्रदीपजम् ॥ उत्तरपुराण, ६०/७४-७५

५. पितृनेषार्थनाम्नाय वदोक्तः पृथोक्तः ।

अन्तकस्याकारोऽहं त मकेन कि भञ्जति ॥

शस्त्रस्य विह्वोलेन किं विरोधेऽस्ति जीविका ।

सत्यमात्मन्युत्पन्नां सत्तों विभ्रमन मते ॥ उत्तरपुराण, ६८/७६२-६३

६. विभ्रमः को हरेरेन्द्री ? क भेदा व्यजने परम् ?

भ्रातारपट्टवर्कारमभ्ये क. कुम्भे करम् ?

क एव मयि नि मेघवास्तविस्तकीकाले ।

अविशमार्गान् मृदुपार्श्वार्गान्द. ७वम् ॥ धर्मान्धुष्य ४/२२-२३

नरेश के क्रोध को ध्वनित किया गया है। बाबा में महाप्राण, संयुक्त और कठोर शब्दों का तथा लम्बे समासों का प्रयोग वर्णन की सीमा को विधुनित कर देता है।¹

बाहिराज बुरिष्ठत पार्ष्णाचर्चित में केवल मयच नरेश ही नहीं, बल्कि उनके सिपाही भी क्रोधानि में जलते लगते हैं।²

और संस्कृत महाकाव्यों में अज्ञानवश उपेक्षित किए जाने पर नारद मुनि के क्रोध का वर्णन अनेक स्थलों पर प्राप्त होता है— पद्यपुराण में सीता के प्रसंग में³, हरिवंशपुराण में सत्यभामा के प्रसंग में⁴, तथा उत्तरपुराण में अपराधित और अनन्तवीर्य के प्रसंग में नारद मुनि का क्रोध रूपक, उपेक्षा तथा उपमाओं द्वारा चित्रित किया गया है। उत्तरपुराण में कवि ने सीधे उपमाओं द्वारा नारद के क्रोध की तीन अवस्थाओं का निरूपण बहुत कुशलता से किया है।⁵ पहली उपमा में क्रुद्ध नारद मुनि की बाह्य आकृति का, दूसरी में उनकी मानसिक अवस्था का तथा तीसरी उपमा में उनके चेहरे की भाव-व्यंग्यमायों व प्रतिक्रियाओं का वर्णन कवि की काव्य-प्रतिभा का परिचय देता है।

केवल पद्यपुराण में ही हनुमान द्वारा, अपने पिता बज्जामुच का नाश किए जाने पर लकेल सुन्दरी के क्रोध का स्वाभाविक एवं विस्तृत वर्णन किया गया है।⁶ केवल इसी उदाहरण में किसी स्त्री का क्रुद्ध में रौद्र रूप विलसाया गया है।

क्रमशः अपने शत्रु राम और कृष्ण के समीप आने पर क्रमशः रावण और जरासन्ध के क्रोध का एक साथ वर्णन कवि धनञ्जय ने अपने द्विसंभान महाकाव्य में किया है।⁷ रावण और जरासन्ध की युवाकृति में सुरत ही वदित होने वाले शारीरिक परिवर्तनों का वर्णन कवि की मनोवैज्ञानिक विवेचन करने की प्रतिभा को सूचित करता है।

पुनः इसी काव्य में कवि ने द्वयर्थक शब्दों द्वारा राम/कृष्ण के दूत हनुमान/भीमों के द्वारा राम/कृष्ण के साथ क्रुद्ध न करने का संदेश दिए जाने पर रावण और जरासन्ध की कोपवर्द्धि का वर्णन अत्यन्त काव्यात्मक व सुन्दर ढंग से किया है। समास-बहुला व महाप्राण संयुक्त अक्षर-युक्त भाषा वर्णन के सीधे को बढ़ा देती है।⁸

आदिपुराण में जब राजा अकम्पन की पुत्री सुसोचना स्वयंवर में अजकुमार का वरण कर लेती है तो एक अन्य वक्त्रवर्ती के पुत्र अर्ककीर्ति का क्रोध भटक उठता है। कवि के द्वारा प्रयुक्त सभी शब्द व उपमाएँ उसके मिथ्या घमण्ड व अन्धक्रोध को ध्वनित करती हैं।⁹

इन काव्यों में रौद्र रस असाहय व कमजोर व्यक्तियों की सहायता करने के प्रसंग में भी विनित किया गया है। द्विसंभान महाकाव्य में साहसगत के अत्याचारों तथा क्रूरताओं को सुनकर राम का क्रोध प्रदीप्त हो जाता है। कवि धनञ्जय ने बहुत ही सक्षिप्त लेकिन प्रभाव-शाली ढंग से राम को यम, मीमंसा, अग्नि तथा सूर्य से भी अधिक पराक्रमी बतलाया है।¹⁰ सारा वर्णन ओजगुण से युक्त है।

१. धृगोपनिर्वृद्धरश्मवत् प्रवक्ष्यातात त विशिखमवेष्टव मागव्यम् ।

सोदेषमुद्विग्नराजमात्रपटु प्राकुप्यन् कलितबभू रतो नू रौद्र ॥

कुञ्जान्त अवमज्ज सुख सुखे क विहाय प्रविहितान् रुडेन यष्टिन् ।

ज्वालाभिज्वलित वने भृगु ज्वालानो जम्बके चरणनिवेशन विवज्ज ॥

तस्याह हर्षितहर्षितन प्रभूत शोभभूत मयमपहर्तुं मुक्तसोऽस्मि ।

इत्येव स्फुरदधर क्रुद्धा ज्वलन्मत्सरो वुरत इव स्थिते विवडे ॥ पद्यान्व, १५/७१-७३

२. बाहिराजबुरिष्ठत पार्ष्णाचर्चित, ७/५५-६०

३. पद्यपुराण, २८/१७-१८

४. हरिवंशपुराण, ४२/२७-३२

५. सूर्याचरमती रीहिकेयां वा जलितामृच ।

नृतासपात्कुमाराम्नां क्रूर कोऽविहितावर ॥

आज्यस्वभानकोपाविनिज्वालसतःकामाग्न ।

कर्मोद्धुरिष मग्नाऽ ज्वाला भुजिषगमात् ॥ उत्तरपुराण, ६२/४३२-३२

६. पद्मपुराण, ५२/११-३४

७. तत तमीये वनमस्य विष्णो मृन्मा बल सप्रमदमस्यम् ।

क्रुद्धा हसन्लोष्मदिर मलक गाढ विषासनिभ सनिमुष्ण ॥

तद्वृक्षसीताचररायसमाधिरासमाहस्तसुपावयेन ।

पिप्प्लोऽनू'दोवत्ततमुमराजिनं प्राविशेत् (युधमन्युकेतुः ॥ द्विसंभानमहाकाव्य, १६/१-२

८. द्विसंभानमहाकाव्य, १३/२१-२२

९. बाहिराज, ४६/१४-१६

१०. पद्मनिबध दूरः शत्रुमूलसनिभ व मुहुः ।

निगसनिबध दिशाचक्षमुद्विग्नसनिभ पावकम् ॥

संहरनिबध मृत्तानि कृतातो विहरनिबध ।

श्रीधामन्यवर्षपार्यन् वतुर्ध इव कम्पन ॥ द्विसंभान, ६/११-१२

श्रीम साहित्यामुनीसम

कभी-कभी द्वेष-ईर्ष्याभाव भी रौद्र रस को प्रेरित करते हैं। हरिवंशपुराण में जरासन्ध की कोषान्ति अपने शत्रु यावर्षों की हानि को सुनकर झड़क जाती है।^१

अत्यन्तविजय में सिंहलनरेश अपने ही भूत के मुख से राजा विक्रमसिंह के पराक्रम को सुनकर दुरन्त आघबहूला हो जाता है।^२

कभी-कभी परिवार में सबलों का मतभेदत्व भी कोष भड़का देता है। पद्मपुराण में वन जाते समय एक ब्राह्मणी राम, लक्ष्मण और सीता की भोजन व आशय देती है लेकिन उसके पति को यह बिल्कुल भी पसन्द नहीं आता और वह केवल उनको ही नहीं निकास देता, बल्कि अपनी पत्नी पर भी अत्यधिक क्रुद्ध होता है।^३

इसी प्रकार का उदाहरण मुनिव्रत-रचित धामिनाथचरित में भी प्राप्त होता है जहाँ रत्नसार वणिक् अपने पुत्र वनव से इस कारण रष्ट है क्योंकि उसने सहस्र सुवर्ण-मुद्राएँ देकर एक सौको-पत्र खरीद लिया था।^४

सागरवाही के कारण एक बहुत ही बिस्मयोत्पादक और असाधारण कोष का उदाहरण वादिराजसूरी के यशोधरचरित में मिलता है। यहाँ राजा यशोधर का हस्तिपालक, अपने ऊपर आसक्त उसकी महारानी अमृतवती के साथ, उसके पास निश्चित समय से बोंडा बिलम्ब से आने के कारण, उस पर (रानी पर) अविश्वसनीय रूप से कोषित होता है। उसके द्वारा रानी के साथ किया गया दुर्व्यवहार उसके रौद्र रूप को प्रकट करता है।^५

पद्मपुराण में विषयेषाचार्य ने एक नवीन प्रकार के कोष का वर्णन किया है। जब राम को ज्ञात होता है कि सीता बीसा से रही है और देवताओं ने इस कार्य में उसकी सारी बाधाएँ दूर कर दी हैं, तो वे देवताओं पर अत्यधिक क्रुद्ध होते हैं।^६ किसी अन्य जैन साहित्य में भी इस प्रकार का वर्णन प्राप्त नहीं होता।

बृषभध्वज के तीर्थंकर के जन्म पर स्वर्गलोक में जब इन्द्र का सिंहासन हिलता है, तो उस समय इन्द्र किस प्रकार कोपवर्द्धि में जलने लगता है—इसका काव्यात्मक व प्रभावोत्पादक वर्णन पद्मानन्द महाकाव्य में किया गया है।^७ नेत्रों का लाल हो जाना, भुक्तियों का तन जाना, दातों द्वारा अक्षरों को काटना, शरीर में कम्पन हो जाना, पशुने का बहना आदि सभी अनुभावों का एक साथ समावेश अमर-चन्द्रसूरी द्वारा इस वर्णन में बड़ी चालुरी से किया गया है।

रौद्र रस के अनगणित उदाहरण इन काव्यों में दृष्टि-पथ आते हैं, लेकिन यहाँ पर केवल कुछ ही हमें समीक्षा की गई है।

उपरिनिर्दिष्ट उदाहरणों से कुछ ऐसा प्रतीत होता है कि जैन कवियों ने, एक साधारण अनुप्य की मनःस्थिति का मनोबैज्ञानिक अध्ययन कर, अपने काव्यों के मुख्य पात्रों में रौद्र रस बिखित किया है, जो जैन दर्शन के सर्वथा विपरीत है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि इसी

१. हरिवंशपुराण, ५०/५

२. अत्यन्तविजय, ६/५०

३. वृद्धा तान् क्षुप्तिरात्यन्तभृष्टदीकुटिलानन ।

उवाच ब्राह्मणी वाचा तज्जानिब मुनीध्वजा ॥

अथि पापे किमपिषाभिह दल प्रवेक्षन् ॥

प्रयच्छाम्यह मे दुष्टं वन्ध गोपि तुस्तहम् ॥ पद्मपुराण, ३५/१३-१४

४. धामिनाथचरित, ६. २६-३०

५. बिलम्ब काल नरा।पचलीमृपन्मिता अमृदितप्रकोपः ।

आकृष्य क्षम्यहमेन धीर जघान वारः स बभूव वृद्धा ॥

निहृष्यशपा। युधि तेन पद्मं मनीमतेन।कुनिध्रमपा ।

हस्तलोडमानमेषे कांक्षि निर्विषयमाना दिवि वन्द्यकान्ति ॥ यशोधरचरित, २/५२-५३

६. पद्मपुराण, १०५. ८७-८८

७. ततः कम्प ननो कम्पमानाश्चानवाक्षतान् ।

तक्ष्मात्मिब सङ्घः सौधमधिपतिर्दंष्ट्री ॥

सहस्रनवनस्थास्तु शोणा नयनरश्मयः ।

ज्वाला इक्ष्वाण्यदीपकोपागैर्निर्गता बहिः ॥

इक्ष्वाणे ममस्ततः कोपवशसे ज्वलिते द्रुतम् ।

अभिमानतोस्तस्य चक्षुष्येऽधरपक्षयः ॥

रक्तो जलाटपट्टाऽसु स्वेदबिन्दुकुटुम्बितः ।

अभिवृष्य भृकुट्वाऽसु श्लिष्ट कलितकम्पया ।

अये कोऽप्यमकामेऽपि कालेनाथ कटाक्षितः ।

यो भयकम्पवग्भृकुटकी कक्षीवासनम् ॥ पद्मानन्द, ७/५१२-४१६

कारण से साहित्यिक दृष्टि से कथानक का अभिन्न अंग होने पर भी काव्य के अध्ययन के पश्चात्, उसका विवेचनात्मक विश्लेषण करने पर पाठक कुछ असमाधान-सा अनुभव करता है।

धीर रस

जैन संस्कृत महाकाव्यों में युद्धवीर, धर्मवीर और दानवीर के साथ-साथ बयावीर के उदाहरण भी प्राप्त होते हैं।

युद्धवीर

इन काव्यों में युद्धवीर प्रायः राजाओं के वर्णनों में ही प्राप्त होता है। वे राजा यद्यपि अहिंसात्मक दृष्टिकोण रखते थे, लेकिन फिर भी अपनी और अपने राज्य की रक्षा के लिए हमेशा युद्ध-तत्पर रहते थे। यद्यपि वे स्वयं युद्ध में पहल नहीं करते थे लेकिन शत्रु द्वारा युद्ध के आह्वान पर ईंट का जबाब पत्थर से देने में अदृष्ट विश्वास रखते थे। एक मोट्टा का युद्ध में विजय प्राप्त करना या लड़ते-लड़ते मृत्यु की गोद में सो जाना, परम कर्त्तव्य समझा जाता था।^१

यह उल्लेखनीय है कि महाकाव्यों की अपेक्षा पुराणों में धीर रस का वर्णन अधिक विस्तृत तथा प्रभावशाली है। जैन महाकाव्यों में युद्धवीर के उदाहरण कवियों द्वारा, किसी राजा के पराक्रम-वर्णन, उसकी सेना के वर्णन, युद्ध में वीरता-प्रदर्शन तथा युद्ध-अंत के वर्णन में अधिकतर प्राप्त होते हैं।

बैश्वज्य द्वारा लका पर आधिपत्य जमा लेने पर विभीषण द्वारा अपनी गिराव और निःसहायिता माता कैकसी को, अपने भाई रावण के पराक्रम का वर्णन कर सांत्वना दी गई है।^२ यहाँ प्रयुक्त रूपकालकार रविशेषाचार्य की अद्भुत कल्पनाशक्ति का उद्घोष करता है।

केवल पद्मपुराण में ही एक स्त्री के युद्धकोशल का वर्णन दिया गया है। अपने पति नभूष की अनुपस्थिति में सिंहाका न केवल आक्रामक राजाओं को ही पराजित करती है बल्कि अन्य राजाओं को भी अपने वश में कर लेती है।^३

रविशेषाचार्य ने 'सांख्यकाशकार' का प्रयोग करके, सरल भाषा में एक छोटे-से 'अनुष्टुप्' द्वारा युद्धोत्तर में रावण के पराक्रम का विस्तृत वर्णन किया है।^४

कवि धनञ्जय ने एक ही श्लोक में रावण और जरासन्ध की, युद्धोत्तर में वीरता का वर्णन किया है। यह कवि की आभासीत कल्पनाशक्ति और प्रतिभा का सूचक है।^५

दूसरी श्रेणी के महाकाव्यों में कवियों द्वारा दिए गए अपने नायकों के पराक्रम-वर्णन में अनेक प्रकार की मौलिक और नवीन कल्पनाओं का कुशलता से प्रयोग किया गया है।

राजा महासेन के पराक्रम का वर्णन कवि हरिश्चन्द्र ने अपने धर्मशर्माश्रुय महाकाव्य में बहुत ही अलंकारिक भाषा में किया है।^६

कवि पुनः महासेन की तलवार का वर्णन करने में कल्पनाम्बर के उड्डात हुआ सा प्रतीत होता है। विस्तृत तथ्यों का वर्णन इतने अल्प शब्दों में करना, संस्कृत भाषा के प्रयोग पर उसका आधिपत्य प्रमाणित करता है।^७

पुनः यह सीधा-सादा सा वर्णन करने के लिए कि महासेन राजा के शत्रु उसकी तलवार द्वारा किस प्रकार छोटे-छोटे टुकड़ों में काट दिए गए, कवि पुनः नवीन कल्पना का आश्रय लेता है। 'डिज' शब्द पर श्लेष है। इस वर्णन में कवि ने कृत्रिम और कुबोब भाषा का

१. वरामे अस्त्रपातजगत्तन्मलमालके ।

वर प्राग्वर्तस्वामी न तु प्रतिनानतिः ॥ पद्मपुराण, २/१७७

२. राजाचार्यो यथापश्य स्तम्भी भुवनमेभ्यः ।

अमृतो बर्षदुलस्य न ज्ञातायस्य तै भुजौ ॥ पद्मपुराण, ७/२४६

३. पद्मपुराण, २२/११६-११८,

४. ईरित कोपधानेन बहानतनूमपात् ।

अस्त्रज्वालाकुलः शत्रुर्हीनकोऽभ्यङ्गमत ॥ पद्मपुराण, ८/२१६

५. एभिः विरोधित्वीक्षितपादवीर्यं दृष्ट्वाभरणवज्रवर्षनपूजहारः ।

तु कंसमातुल इहार्चय कृताय दत्ताय तद्विभागं समन्वयात् ॥ वित्तज्ञान, ११/३८

६. विरोधय कर्णोत्पन्नवज्रवधिया कृपाभक्त्योपगमे समित्पुङ्गे ।

प्रतापवीरा अमिता विरोधिनामहो सत्तया नमस्तमे तिस्र्य ॥ धर्मशर्माश्रुय, २/१२

७. विपीतमातनयपदाद्यमोक्षिता दृष्ट्वाबभूवा दुरताधिभिर्भटे ।

किम प्रतापनामयासत्तल्लिसामुद्रमत्वातिलतात्ममुद्रये ॥ धर्मशर्माश्रुय, २/१५

प्रयोग किया है।⁹

लेकिन ऐसा नहीं है कि कवि ने हमेशा अलंकारिक और कठिन भाषा का ही प्रयोग किया है। कभी-कभी कवि की भाषा सरल और सुबोध होने पर भी ओजस्वी और प्रभावशाली है। कवि ने युद्धक्षेत्र का वर्णन नवीन कल्पना द्वारा किया है।¹⁰ यहाँ 'पुष्करिणी' और 'शिलीमुख' पर श्लेष है। लेकिन एक सुन्दर श्लेष का प्रयोग करने की उत्सुकता ने कवि यह बूल गया कि कमल समुद्र में उत्पन्न नहीं होते।

नेमिनिर्वाण महाकाव्य में कवि बाणभट्ट ने राजा समुद्रबिजय की वीरता का वर्णन उसके अनुकूल ही भाषा-शैली में किया है। इसमें श्रुतिकार, संयुक्त, अद्वैत, कठोर और महाप्राण अक्षरों का प्रयोग हुआ है। लम्बे-लम्बे समासों तथा ओज गुण का प्रयोग वर्णन के सौन्दर्य में चार पाद लगा देता है। कवि, शब्दों द्वारा ही अर्थ की प्रतीति कराने में सफल हुआ है।¹¹

अधमदैवसूरि ने अपने जयन्तविजय महाकाव्य में राजा विक्रमसिंह के पराक्रम का वर्णन एक उपमा द्वारा किया है। उसकी कृपाण की यम की जिह्वा से तुलना, कवि की मौलिक प्रतिभा का उदाहरण है।¹²

धर्माश्रम्यय में कवि उदयप्रभसूरि ने बाहुबलि की वीरता का वर्णन एक निराले व्यतिरेक द्वारा दिया है। कवि शास्त्र में प्रशंसा का पात्र है कि इतनी सरल और और प्रवाहमयी भाषा का प्रयोग करने भी उसने इतना ओजस्वी और प्रभावशाली वर्णन किया है।¹³

पद्यानन्द महाकाव्य में अमरचन्द्रसूरि का, अद्वितीय और नवीन 'मालोपमा' की सहायता से, बाहुबलि के अनुपम बल का वर्णन, उसके विस्तृत अनुभव और काव्यचातुरी का सूचक है।¹⁴

शत्रु द्वारा चुनौती दिए जाने पर, इन काव्यों के नायक स्वाभिमान को प्रशंशित करने के लिए आत्म-प्रशंसा करने में भी नहीं हिचकिचाते थे। आदिपुराण में जब भरत चक्रवर्ती अपने भाई बाहुबलि के पास या तो उसका आधिपत्य स्वीकार करने या युद्ध करने का संकेता भेजता है, तो बाहुबलि का स्वाभिमान तुरन्त जाग्रत हो जाता है। वह या तो युद्ध में लड़ने हुए वीरगति प्राप्त करने में या विजय प्राप्त करने में ही बिम्बास रस्ता है। एक राजा के लिए इन दो मार्गों में से एक को ही चुनना सोभा देता है।¹⁵

इसी प्रकार 'चन्द्रप्रभचरित' में वीरलम्बी कवि ने, राजकुमार अजितयम के मुख द्वारा ही उसकी अव्युत्त वीरता का परिचय करवाया है, जब वह अज्ञानबल एक पर्वत पर चढ़ जाता है और पर्वत देवता उसे इराने-धमकाने का प्रयत्न करता है।¹⁶ अत्यापु होने पर भी वीरता उसमें कूट-कूट कर भरी हुई है।

बसन्तविलास महाकाव्य में जब राजा शंख का दूत, वस्तुपाल मंत्री को चुनौती देता है तो उसके उत्तर में मंत्री, 'रूपकासकार'

१. लघोपनिर्विजयसहित्ये तुभे बभारिपानस्युत्तरराजमन्त्रम् ॥

निमज्ज्य धारासन्निभे स्वपुष्पकैर्बुध्बिजये प्रविजय विधिः ॥ सर्वशर्माश्रम्यय, २/१६

२. वृक्ष यत्र यत्रासीपुष्करिणी रणामुधो ॥

निपेतुस्तत्र योधाना तत्र तत्र शिलीमुखा ॥ सर्वशर्माश्रम्यय, १६/६४

३. अतउज्ज्वलद्विगजकर्णकीर्णवैतिरिवाभासु मदा प्रवीत ॥

धरापरिपुङ्गववसाहे प्रतापवह्नि, पटुता बभार ॥ नेमिनिर्वाण, १/५०

४. यस्याहो वैरिगेन्द्रकुम्भस्थलीयललाकरम्भतां ॥

देवं कृपापारिकुलं विभीषीर्यस्य विह्वलं सन्तपसि ॥ जयन्तविजय, १/५१

५. पटाब्जलेन केदं भानुखाद्यः स्यात् नम्यच्छवि ॥

सर्व ज्वालादुषो बह्निर्भवेदं शास्त्रस्य मृष्टिना ॥

तवानुजस्तथाप्यैव स्थापितं ॥ बट्टचन्द्रभूषते ॥

उत्कृष्टिपोषो भाग्यैर्जितुं शक्य सुरैरपि ॥ धर्माश्रम्यय, ४/२६४-६६

६. पञ्चाननस्येधकटासिधसा पराक्रम की मृगमर्देन ?

अचम्बवायोरचलानुकुला चलान बल कि मृगचर्मनेन ?

अर नरस्यानमिमूय लोभ किमद्भुत बोधविमोषणेन ?

देवस्य कि दिव्यजेन बाहुर्वैजय केदं बाहुकलिततोऽसौ ॥ पद्यानन्द, १७/१४-१६

७. स्वर्दोमकल श्लाघ्य यत्किञ्चन मरतिभयान ॥

न चातुरन्तमार्गैश्च परञ्जुलनिकाफलम् ॥

परजोषहता लक्ष्मी यो बभूवैत्तं पाषाणोपि सन् ॥

सोऽप्यार्ययति तांमृषि सप्रीतिमिषि बुम्भ ॥ आदिपुराण, ३४/११२-१३

८. चन्द्रप्रभचरित, ६/२१-२२

९. दूत १ २ वणिषण्ण रहट्टं विभूतोऽसि पुनसा कलयासि ॥

मोनिभाष्यपटलानि रिपूनां स्वर्गभेतनयो धितरामि ॥ बसन्तविलास, ६/४४

द्वारा जो कुछ भी कहता है, वह कवि की अपनी ही मौलिक कल्पना है। इस प्रकार का अद्वितीय, अनुपम, दुर्लभ व आश्चर्यपूर्ण काल्पनिक वर्णन न तो किसी अन्य जैन और न ही किसी जैनैतर साहित्य में प्राप्त होता है।

जैन संस्कृत महाकाव्यों में युद्धों के वर्णन में भी वीर रस अधिकता से प्राप्त होता है। पद्यपुराण में सरस भाषा के प्रयोग के बावजूद यह वर्णन कि किस प्रकार एक योद्धा दूसरे योद्धा को घेरित कर रहा है, बहुत ही आकर्षक, हृदयग्राही और प्रभावशाली है।^१ मध्यम पुष्प, लोट् लकार का प्रयोग वर्णन-शोभा को बढ़ाता है। छिन्धि, चिन्धि, क्षिप, उत्क्षिप्त, तिष्ठ, शरय, धारय, भूर्णय, नाशय, सहस्व, इतस्व उच्छ्रय कल्पय मे 'अनुप्रास' भाषा को संगीतमय बनाकर श्रुतिमय भी बना देता है। लेकिन ऐसा नहीं कि यह वीर रस के अनुचित है। क्योंकि ओज गुण उसी प्रभावशाली ढंग से विद्यमान है।

जिनसेनाचार्य ने जयसुमार की दुर्लभ युद्ध-शक्ति को बहुत यथार्थ व सजीव उपमा द्वारा चित्रित किया है।^२ तिरोहित सर्प, निस्सदेह छिपे हुए शत्रु सैनिकों की तरफ संकेत करता है।

चन्द्रप्रभचरित के रचयिता वीरनन्दि काँ राजा पद्मनाभ और राजा पृथ्वीपाल के युद्ध का चित्रण एक साथ बलनी, बलनी, स्थानी, बलनी: और वञ्चनी- के प्रयोग से और भी सुन्दर बन पड़ा है।^३

मल्लिनाथचरित में विनयचन्द्रसूरि द्वारा प्रस्तुत युद्ध-वर्णन संक्षिप्त होते हुए भी बहुत प्रभावशाली है। कवि ने अल्प शब्दों में ही युद्ध की समस्त बातों का वर्णन कर 'गागर मे सागर' की उन्मत्त को चरितायाँ किया है। यद्वा इत्यादन्ति, सङ्गासङ्गि तथा तुष्पातुषि का प्रयोग वर्धनीय है।^४

कवि बालचन्द्रसूरि ने वसन्तविलास महाकाव्य में राजा शल और वस्तुपाल मन्त्री के मध्य हुए युद्ध का विस्तृत वर्णन इतने प्रभावशाली ढंग से किया है कि केवल पढ़ने मात्र से युद्ध-ओज का समस्त दृश्य हमारी आँखों के सामने उभरेगा जो त्यों भूम जाता है। लम्बे-लम्बे समासों, मुक्तिकटु, महाप्राण और सयुक्त शब्दों तथा ओज गुण की उपस्थिति वर्णन की शोभा को भीन्ना कर देती है।^५

इन महाकाव्यों में सेना के प्रस्थान के वर्णन में भी वीररस प्राप्त होता है। वनञ्जय ने रावण/जरासन्ध की सेना का राम/कृष्ण की सेना के प्रति प्रयाण का बहुत ही सुन्दर चित्रण अपनी अद्भुत काव्य-प्रतिभा से किया है।^६

इसके विपरीत गुणवद्राचार्य ने राम की सेना का लका के प्रति प्रयाण का वर्णन विस्तृत रूप में किया है।^७ इसके प्रत्युत्तर में रावण के सैनिक भी उतने ही शौर्य और उत्साह से आगे बढ़े।^८

जैसा कि पहले भी निर्देश किया जा चुका है कि वीर रस के वर्णन में कवि वीरनन्दि ने अपनी अद्भुत कल्पना शक्ति और प्रतिभा का प्रकाशन किया है। इसी प्रकार का एक वर्णन राजा पद्मनाभ के सैनिकों के विषय में दिया गया है जब उन्हें पता चलता है कि उन्हें पुनः युद्ध के लिए प्रस्थान करना है।^९

इसी प्रकार बालचन्द्रसूरि द्वारा अपने वसन्तविलास महाकाव्य में विराटबल की सेना के पराक्रम तथा उत्साह का चित्रण बलूनी

१. महाप. प्रहरावण्ड अहि व्यापायोद्विर ।

छिन्धि चिन्धि क्षिपोत्क्षिप्त तिष्ठ शरय धारय ॥

बधान स्फोटवाक्यं युञ्ज्य भूर्णय नाशय ।

सहस्व इत्यत्र नि सर्प सन्ध्यास्फोरय कल्पय ॥ पद्यपुराण, ६२, ४०-४१

२. तथा रत्नाङ्गं बभूवुः सत्प्राणमाराधनम् ।

स रेके ध्रुवसन्नाह प्राङ्मुखेऽथ इधाम्बुद ॥

तन्मुक्ता विमिषा दीपा रेखिरे समराणि ॥

इष्टं तिरोहिताग्नाग्नां योषिका इव योद्धता ॥ काव्यपुराण, ३२, ६६-७०

३. बलनीर्बलनी, स्थानीर्बलनीर्बलनीर्बलनी ।

सवीरमुखमुद्ग दूतदोर्बन्धनपथो ॥ चन्द्रप्रभचरित, १५, १२३

४. गजा गजैरमुद्यत दीपा योषि रया रथै ।

इत्यादन्ति सङ्गासङ्गि तुष्पातुषि यथाक्रमम् ॥ मल्लिनाथचरित, २/१६९

५. वसन्तविलास महाकाव्य, ५/५०-५३

६. व्रिस्तधान महाकाव्य, १९/८

७. उत्तरपुराण, ६८/४०१-४०२

८. उत्तरपुराण, ६८/४१७-४१८

९. हृष्यवसता सद्यः स्फुटमुदरमवर्णै ।

वीरवीररताविष्टैः सन्धुक्षमुपचक्रमैः ॥ चन्द्रप्रभचरित, १५, ५

किया गया है।¹

युद्ध के पक्षपात युद्ध-क्षेत्र के दुस्व का वर्णन चन्द्रप्रमथरित ने कवि बहुत ही आकर्षक और सजीव ढंग से करता है।²

एक सुन्दर रूपक के प्रयोग से कवि उद्यमप्रभूरि का युद्ध-क्षेत्र-वर्णन बहुत ही नवीन व प्रभावशाली बन गया है।³

जैन सस्कृत महाकाव्यों में भीर रस के प्रसंग में अस्त्र और शस्त्र दोनों का ही उल्लेख मिलता है। युद्ध में प्रायः धनुषबाण और तलवार का ही प्रयोग किया जाता था। कभी-कभी दण्ड, चक्र, गदा, छुराण, तोमर, मुद्गर, लङ्ग व तुण्ड का निर्देश भी मिलता है। केवल हाथी और घोड़े का ही युद्ध-क्षेत्र में प्रयोग किये जाने का उल्लेख अनेकशः मिलता है।

धर्मवीर

इन काव्यों में श्रेष्ठ लोग अपने प्राणों को देकर भी अपनी प्रतिज्ञा को पूरा करने में विश्वास करते थे।

सीता का पतिव्रत धर्म सर्वविदित ही है। पञ्चपुराण में जब रावण साम और दान द्वारा भी सीता का मन राम से विमुख नहीं कर पाता तो वह 'दण्ड' का आशय लेता है। विभिन्न कष्टप्रद और असहनीय यातनाओं को भी सीता हँसते-हँसते सह जाती है, लेकिन अपने पति राम के अतिरिक्त किसी भी अन्य पुरुष के विषय में सोचना भी पाप समझती है।⁴

इसी प्रकार गुणभद्राचार्य ने भी सीता का अपने पतिव्रत में दृढ़ विश्वास का वर्णन इतनी सुन्दरता से किया है कि रावण की बहिन शूर्पणखा भी सीता का उत्तर सुनकर आश्चर्य-चकित हो जाती है।⁵ जब विद्याधरी उमको बार-बार रावण से विवाह के लिए अनेकों आलस्य भी देती है, डराती-धमकाती भी है और अनेक यातनाएँ भी देती है, तो सीता न तो डोलने और न ही अन्न-जल ग्रहण करने की प्रतिज्ञा कर लेती है।⁶

महान् लोग अपने कुल के यश की रक्षा के लिए अपने प्रिय व्यक्ति या वस्तु का त्याग करने में भी नहीं हिचकिचाते। यद्यपि राम का सीता के प्रति अगाध प्रेम और विश्वास है, लेकिन फिर भी रावण के यहाँ रहने के कारण, शूक कुछ लोगों ने उसकी पवित्रता की तरफ उगती उठाना प्रारम्भ कर दिया, अतः राम ने अपने कुल-मर्यादा की रक्षा के लिए उसे जगत् में निष्कासित कर दिया।⁷

धर्मोन्मुख महाकाव्य में किसी विशेष सिद्धि को प्राप्त करने के लिए, अपराजिता देवी को प्रसन्न करने के लिए, एक योगी, अनंगवती नामक राजकुमारी की जब बलि देना चाहता है, तो राजा अभयकर अवानक बहा पहुच जाता है और उस अनगनी राजकुमारी को योगी के चमूबू से छुड़ाने के लिए, वह स्वयं को समर्पित कर देता है। जैसे ही वह अपना सिर स्वयं काटने के लिए तत्पर होता है, उमके हाथ निश्चेष्ट हो जाते हैं। देवी प्रसन्न हो उसे एक वरदान मागने को कहती है। इस पर राजा जो उत्तर देता है, वह वास्तव में अपनी प्रतिज्ञा को पूरा करने का नवीन, अनूठ और अद्वितीय उदाहरण है, जो अन्यत्र किसी भी साहित्य में दुर्लभ है।⁸

कहीं-कहीं निम्न कोटि के पात्रों में भी धर्मवीर प्राप्त होता है। उन्नतपुराण में एक किरान मास न खाने की प्रतिज्ञा अग करने की अपेक्षा अपने प्राणों का त्याग करना ज्यादा समझता है।⁹

दानवीर

इन महाकाव्यों में इन प्रकार का वीर रस दो प्रसंगों में प्राप्त होता है। एक तो कवियों द्वारा दिए गए राजाओं के दान देने के

१. बलसम्पत्त महाकाव्य, ५/१७

२. स्वधित्तपत्तपत्तम् स्वधित्तपत्तमहारम् ।

स्वधित्तमिन्मालीसदुत्तु सवार रणाविरम् ॥ चन्द्रप्रमथरित, १५/६०

३. दूनामूर्ता दूनामूर्त विरोधिन्म सितित्तु ।

छातान्तिकराश्वकुर्दंशकान्तुकोत्तुम् ॥ धर्मोन्मुख, ५/२६४

४. पञ्चपुराण, ४६/६४-१०१

५. उत्तरपुराण, ६८/१७५-१७८

६. उत्तरपुराण, ६८/२१६-२२४

७. पञ्चपुराण, ६७/१८-२१

८. यदि सम्प्रतिमोऽपि जीवकोऽस्य जीवि ।

वह तर्हि १ को नाम मृत इत्यभिधीयताम् ॥

ततस्त्व यदि मुष्टाऽसि तस्यार्हाह् विधाऽऽजतम् ।

सिरस्तेषासमोऽपि विधाऽप्यनी यथा स्वयम् ॥ धर्मोन्मुख, १/२७६-२७७

९. उत्तरपुराण, ७४/३६७-४००

गुण-वर्णन में और दूसरे जहाँ कोई अपनी अभीष्ट वस्तु को भी बिना हिचकिचाहट के दूसरे के द्वारा मांगे जाने पर दे देता है। बर्माभ्युदय में राजा अभयंकर अपने मंत्री सुमति के बार-बार मना करने पर भी, बहुत प्रयत्नपूर्वक प्राप्त की गई अपनी 'बद्धमसिद्धि विद्या' राजा नृसिंह को दे देता है और अपने अनात्म्य को भी दान का महत्त्व बतलता है।¹

शान्तिनाथचरित में मेघरथ एक विविद्या को शिकारी के चमूज से बचाने के लिए अपने खरीर का मांस उते दे देता है।²

'दानवीर' का दूसरी प्रकार का उदाहरण बर्माभ्युदय महाकाव्य में राजा महासेन के दान-पत्र को उजागर करने के लिए दिया गया है।³

महासेनाचार्य ने यही वर्णन राजा उपेन्द्र के विषय में अधिक काव्यात्मक तथा अलंकारिक ढंग से किया है।⁴

दयावीर

इन काव्यों में 'दयावीर' एक ही प्रसंग में मिलता है जबकि कोई महान् पुरुष अजनबी लोगों को आपत्ति को देखकर दयाई हो जाते हैं और अपने जीवन को भी खतरे में डालकर, उसकी रक्षा करते हैं। इस प्रकार का एक उदाहरण पद्मपुराण में प्राप्त होता है जहाँ रत्नचूला विद्याधरी अञ्जना और वनमाला के ऊपर, एक भयानक सिंह द्वारा आक्रमण किये जाने पर, दयाप्रवृत्त हो, अपने पति विष्णुभूष से उनको बचाने की प्रार्थना करती है, यद्यपि उन दोनों स्त्रियों से वह बिलकुल अपरिचित है।⁵

इसी प्रकार मेनिनाथ तीर्थंकर, अपने विवाह के अखतर पर मारे जाने वाले पशुओं के कारुणिक रोदन को सुनकर करुणाभिभूत हो जाते हैं और विवाह किए बिना तुरन्त ही दीक्षा ले लेते हैं।⁶

अनुरूप भाभा-सौरी, पदावली तथा ओज गुण का प्रयोग करने के कारण, वीर रस का सौन्दर्य कहीं अधिक बढ़ गया है।

भयानक रस

जैन सस्कृत के महाकाव्यों में भयानक रस प्रायः पशुओं, ऋतुओं, वनों, युद्धों, भयानक आकृतियों, प्रेतात्माओं और नरक के प्रसंग में चित्रित किया गया है।

रविवेधाचार्य ने बहुत ही स्वाभाविक और सजीव चित्रण द्वारा एक खेर की भयकरता का वर्णन किया है जो वन में अचानक ही अञ्जना और उसकी सखी वनमाला के समक्ष भय की साक्षात् मूर्ति बन कर उपस्थित हुआ। कवि द्वारा प्रयुक्त 'सवेहासंकार' का प्रयोग वास्तव में बहुत ही सुन्दर है। कवि का यह वर्णन इतना सजीव और यथार्थ है कि पाठक का मन भी भय से काप उठता है। श्रुतिकण्ड, संयुक्त महाप्राण वनों का तथा लम्बे-लम्बे समासों का प्रयोग वर्णन की शोभा में और भी अधिक वृद्धि कर देता है।⁷

एक अन्य स्थल पर भी एक भयंकर खेरनी का वर्णन उतना ही सजीव तथा बलवत्पादक है। कवि की कल्पना भी प्रसंगानुरूप है।⁸

बिद्युत्तप्त द्वारा एक बन्दर को मार दिए जाने पर इसी प्रकार का भयप्रद व स्वाभाविक वर्णन पुनः कवि ने अन्य बन्दरों द्वारा

१. बर्माभ्युदय, २/१४०-१४२

२. शान्तिनाथचरित, १२/२०

३. भयस्तमाकारानिनीलपावपि क्षणादभीष्टार्थकृताभितानिन ।

कुतविचारातिथ्यविशय कर्मयोगे तस्य वेहीति दुराखण्डयम् ॥ धर्मभर्माभ्युदय, २/१३

४. भयोरगानामिकि विलोच्य स्वांग वहीय वयते हिताय ।

कल्पवृक्षीक्षितया विलिखे तथा यथाधावि न जन्मताम् ॥ प्रह्लादचरित, १, ४३

५. पद्मपुराण, १७/२४४-२४५

६. हरिकण्ठपुराण, ४४/८८-८९; उत्तलपुराण, ७१/१६१-१६४

७. भय भूतेष्वकीलान्मोक्षकैरतन्वयः ।

मृत्युपक्षाग्निलिङ्गायां मुकुटितं कुटिलां वधत् ॥ पद्मपुराण, १७/२२४

× × ×

भीषाकर्षा कुसाकारां वध्यां तीक्ष्णाप्रसकरान् ।

कुटिलां धारयत् तीक्षां मृत्योरपि भयकराम् ॥ पद्मपुराण, १७/२२७

× × ×

मृत्युदण्डं कुताग्नौ नु प्रतेषो नु कलिं क्षय ।

भयानकस्यात्मको नु स्वात्स्व भान्करो नु तत्पनपात् ॥ पद्मपुराण, १७, २३०

८. पद्मपुराण, २२/८६-८८

बहला लेने के प्रसंग में भी किया है।^१

कवि गुणभद्र द्वारा उत्तरपुराण में दिया गया कालीय नाग का वर्णन भी बहुत औचित्यपूर्ण तथा पाठक के हृदय को भी बहला देने वाला है।^२

पुराणों की अपेक्षा महाकाव्य में पशुओं की भयंकरता का वर्णन कम है। चन्द्रप्रबचरित में 'शजकेति' नामक हाथी का वर्णन कवि वीरजन्म द्वारा किया तो गया है, लेकिन यह हृदय पर अभिष्ट छाप छोड़ने वाला नहीं कहा जा सकता।^३

धर्माभ्युदय महाकाव्य में कवि उदयप्रभसूरि ने लम्बे समारोहों, कठोर, समुक्त व महाप्राण अश्वों का प्रयोग कर एक शेर की भयानकता का वर्णन अधिक कुशलता से किया है।^४

शत्रुओं की प्रचण्डता का वर्णन पुराणों में कहीं भी प्राप्त नहीं होता। वाविराज सूरि ने ग्रीष्म शत्रु की प्रचण्डता का काव्यात्मक और प्रवाहमय वर्णन किया है। वर्णन पढ़ने मात्र में ही सबके द्वारा अनुभव किए जाने वाले, ग्रीष्म शत्रु के दुःखों, कष्टों व पीड़ाओं का अहसास हो जाता है।^५

अभयदेव सूरि ने प्रसवानुकूल भाषा व समासों का प्रयोग कर ग्रीष्म शत्रु के वर्णन को साहित्यिक दृष्टि से भी अधिक प्रभावशाली बना दिया है।^६

भरत चक्रवर्ती की सेना को पीड़ित करने के लिए किरातों द्वारा की गई भीषण शर-वर्षा का वर्णन कवि उदयप्रभसूरि ने बहुत ही स्वाभाविक और सजीव रूप से प्रस्तुत किया है।^७ इसी प्रकार बघा की भयकरता का वर्णन भावदेव सूरिकृत पाश्चनाचचरित में भी प्राप्त होता है। यहां कवि की कल्पना अपेक्षाकृत अधिक सुन्दर है।^८

कवि रविषेण ने हृदय को कंपा देने वाला, जन की भयकरता का चित्रण अपने पद्यपुराण में किया है।^९ इसी प्रकार एक-दूसरे स्थान पर भी हर्षमय वन में रहने वाले, अनेकों भयकर पशुओं की भयकरता का निरूपण भी कवि दाग काव्यात्मक रूप में दिया गया है। शब्दों द्वारा ही कवि अर्थ की प्रतीति कराने में सफल हुआ है।^{१०}

कवि बनज्जय ने अपने द्विसप्तान महाकाव्य में 'अतिसायोक्ति अलंकार' प्रयोग कर एक तरफ राम-लक्ष्मण और लव-कुश में होने वाले और दूसरी ओर अर्जुन, भीम और कौरवों के मध्य होने वाले युद्ध की भयकरता का बहुत ही सुन्दर वर्णन, एक नवीन व प्रसवानुकूल उपमा द्वारा किया है।^{११}

युद्ध समाप्त हो जाने पर, सेनाओं द्वारा किए गए भारी बिनाश का वर्णन भी उसी काव्य में दिया गया है। कवि की कल्पना और उचित विशेषणों के प्रयोग से वर्णन के सौन्दर्य में वृद्धि हो गई है।^{१२}

१. पद्यपुराण, ६/२४५-४७

२. उत्तरपुराण, ७०/४६७-६९

३. चन्द्रप्रबचरित, ११/८२-८३

४. धर्माभ्युदय, ११/४१६-१८

५. वाविराजसूरिकृत पाश्चनाचचरित, ४/६७-६८

६. विरिचामलदण्डवनीश्वर भ्रमति अस्मत्पति विलोकिताम् ।

अगति बहिर्जनैरिष्य बाधुमिवैव इवोष्म शत्रोरगनीपते ॥

अरुणो वधिभिः परितापितैः प्रभुपतिरिव अण्डसमाधौ ।

अनिलतो विलसति विरेचमुनि कलितपाकपलाशवतीपमम् ॥ अवलम्बित, १८, १३-१४

७. रक्ततो विरल मेधा मुक्त बाधं बली समम् ।

उदमसो म्यधोम्यत बाधबाणि लज्जन्मलात् ॥

आरामुज्जलपातेन चण्डवत् इव ललितम् ।

राक्षसा इव तेजुर्बलं बला भीषणमूर्तेव ॥ धर्माभ्युदय, ४/८३-८४

८. भावदेवसूरिकृत पाश्चनाचचरित, २/१४६-४८

९. पद्यपुराण, ७/२४८-२९

१०. वही, ३३/२३-२६

११. द्विसप्तान महाकाव्य, ६/१६-१७

१२. पतितलक्ष्मणस्य तम कीर्तिरिमेता वनततिरिष्य तन्मा लक्ष्मणैः विरासीत् ।

मिहतरिवल्लेखा स्वायत्तेषावतये कथमपि रिपुशुभीरेकमुष्णा लतेव ॥ द्विसप्तान, १६, ८२

प्रद्युम्नचरित में महासेनाचार्य द्वारा युद्धजीन की भयानकता कुशलतापूर्वक पूर्ण रूप से विवित की गई है।¹

हरिवंशपुराण में श्रीकृष्ण को मारने के लिए अचानक प्रकट हुई ताण्डवी नामक राक्षसी का भयोत्पादक वर्णन बहुत कुशलता से, कवि जिनसेन ने किया है।²

इसी प्रकार एक प्रेत की भयानक आकृति का वर्णन शान्तिनाथचरित में भी प्राप्त होता है।³

रावण के कठोर तप को देखकर, यक्षों द्वारा उस पर डारई गई भयानक विपत्तियों का वर्णन रविवेणाचार्य ने पद्मपुराण में बखूबी किया है।⁴

उत्तरपुराण में गुणभद्र ने राजा वसु के झूठ बोलने पर, चारों तरफ हाहाकार और भय उत्पन्न करने वाली प्राकृतिक दुर्घटनाओं एवं राजा पर डारई हुई विपत्तियों और उसके सहित उसके सिंहासन का रसातल को चले जाने का वर्णन बहुत ही हृदयस्पर्शी व सुन्दर ढंग से किया है।⁵

जैन संस्कृत महाकाव्यों में महापुरुषों द्वारा दिए गए उपदेश में जनताधारण को अनुचित कार्य करने से रोकने के लिए, नरक की भयानकताओं व यातनाओं का वर्णन, कवियों द्वारा बहुत ही रोमञ्चकारी ढंग से दिया गया है। पद्मपुराण में नरक में दिए जाने वाली असंख्य यातनाओं का वर्णन कवि रविवेण द्वारा इतने विषाद, स्पष्ट और प्रभावोत्पादक ढंग से किया गया है कि कोई स्वप्न में भी नरक में न जाने वाले कानों को करने के लिए सोचना भी नहीं।⁶

जिनसेनाचार्य के आदिपुराण में भी इस प्रकार का नरक का भयोत्पादक वर्णन प्राप्त होता है।⁷

महाकाव्यों में इस प्रकार के वर्णन बहुत कम प्राप्त होते हैं। तीर्थंकर जब उपदेश के दौरान विभिन्न गतियों का वर्णन करते हैं तो उनमें प्रसंगवश नरक निवासियों का भी वर्णन संक्षेप से करते हैं। इसी कारण, प्रद्युम्नचरित, वसन्तविलास, जयन्तविजय और धर्माभ्युदय महाकाव्यों में भूमि जैन दर्शन के सिद्धान्तों का प्रतिपादन नहीं किया गया है। अतः इस प्रकार के वर्णन भी प्राप्त नहीं होते।

धर्मशार्माभ्युदय में नरक-वर्णन संक्षिप्त होने पर भी प्रभावशाली है। एक ही अनुष्टुप् में पाययन्ति, ज्मन्ति, बज्मन्ति, मज्मन्ति तथा दारयन्ति का प्रयोग दर्शनीय है।⁸

मीता की अग्नि-परीक्षा के लिए प्रज्वलित प्रचण्ड अग्नि का वर्णन 'सदेहासकार' के द्वारा रविवेणाचार्य ने इतने सुन्दर ढंग से किया है कि उनके पढ़ने मात्र से ही पाठक के दिल में भी भय का समावेश पूर्ण रूप से हो जाता है। कवि की कल्पनाएं भी नवीन हैं।⁹

हरिवंश पुराण में मद्य के नशे में जब यादव राजकुमार तपस्याजीन मुनि ईर्ष्यायन को पीट देते हैं तो बदला लेने की इच्छा से मुनि किस तरह सारी द्वारका नगरी को उसके निवासियों सहित, क्रूरतापूर्वक अग्नि में भस्म कर देते हैं, इसका सजीव, पयार्थ व भयोत्पादक वर्णन कवि जिनसेन द्वारा अपने हरिवंशपुराण में दिया गया है।¹⁰

त्रिषष्टि शलाका-पुरुषों में भयानक रस का वर्णन कहीं भी प्राप्त नहीं होता। इस रस की निष्पत्ति प्रायः भयोत्पादक वर्णनों में ही हुई है। किसी व्यक्ति विशेष में, व्यक्तिगत रूप में इस रस का वर्णन बहुत कम है। भाषा-शैली का प्रयोग भी इस रस के अनुरूप ही है।

१. मैनेग्रहार्थे पाणिने कुम्भरीर्षेऽम्भारि स्यात्तन्त्र्याणि धर्मी ।

अल्पकाला केकतैर्यद्रूपैर्बर्तायेत्तन्धुमीप्रमासीनटदिभ ॥ प्रद्युम्नचरित, १०/१६

२. हरिवंशपुराण, ३४/६६

३. शान्तिनाथचरित, ११, ११७-१२०

४. पद्मपुराण, ७/२८६-३०८

५. उत्तरपुराण, ६७/४२६-४३३

६. विष्णुसनातिकाकर्मसंग्रहवाचविधिहृत् ।

कुम्भीपाके नियुज्यन्ते वातमोगितवतिव ॥

प्रदीह्यन्ते च दन्तं च कुराराक्षे च विहृत् ।

गुनः शैले च मिहन्ते तीक्ष्णेषु विरसत्स्वरा ॥ पद्मपुराण, २६/८७-८८

और भी वैबल्य पद्मपुराण, २६/६१-६३

७. भाविपुराण, १०/३६-४०

८. पाययन्ति च निमिज्जा प्रतलकमल मुहुः ।

ज्मन्ति बज्मन्ति मज्मन्ति कर्णैर्धारयन्ति च ॥ धर्मशार्माभ्युदय, २१/३०

९. पद्मपुराण, १०४/१७-२०

१०. हरिवंशपुराण, ६१/७४-७६

बीभत्स रस

जैन संस्कृत महाकाव्यों में बीभत्स रस प्रायः दमघान-भूमि के वर्णन और युद्धोपरान्त युद्धक्षेत्र के वर्णन में ही प्राप्त होता है। कहीं-कहीं किसी भूषास्पद आकृति के वर्णन में भी बीभत्स रस को चित्रित किया गया है।

पद्मपुराण में रविबेणाचार्य ने दमघान-भूमि का प्रभावशाली वर्णन किया है।^१ इसी प्रकार का वर्णन एक-दूसरे स्थल पर भी प्राप्त होता है।^२ वर्णन को पढ़ने मात्र से पाठक के मन में भी भूषा उत्पन्न हो जाती है।

आदिपुराण में दमघान-भूमि के वर्णन के प्रसंग में आचार्य जिनसेन ने नाचते हुए कन्वयो, इधर-उधर घूमती हुए डाकिनियों, उल्लू, भीषट् आदि अशुभ जीवों के चिल्लाते का भी वर्णन किया है।^३

निःसन्देह अभयदेवसूरि ने अपने जयन्तविजय महाकाव्य में दमघान-भूमि में प्राप्त होने वाली प्रत्येक वस्तु का अत्यन्त प्रभावशाली वर्णन कर अपनी प्रतिभा का परिचय दिया है। लम्बे समासों व सयुक्त अक्षरों का प्रयोग बीभत्स रस के पूर्णतया अनुरूप है। यहाँ कवि ने वक्त्र, चिल्लाहट व भूत-प्रेतों का वर्णन किया है जिनका प्रत्यक्ष सम्बन्ध ज्ञानेन्द्रियों नाक, कान व चक्षु से है। इस प्रकार कवि ने एक व्यक्तित्व में उत्पन्न होने वाली प्रतिक्रियाओं को मूलतः ढंग में ध्वनित किया है।

इसी प्रकार का विशद, स्पष्ट और सजी में भूषा उत्पन्न करने वाला दमघान-भूमि का वर्णन भावदेव सूरिकृत पारवनाथचरित में दिया गया है। सयुक्त, युक्तिकटु और महाप्राण अक्षरों का प्रयोग शब्दों द्वारा ही अर्थ का बोध करवाता है।^४

मल्लिनाथचरित में भी कवि विनयचन्द्र सूरि ने दमघान-भूमि का सरल भाषा में सुन्दर वर्णन किया है।^५

युद्धोपरान्त युद्धभूमि का प्रभावशाली भूषोत्पादक वर्णन पद्मपुराण में रविबेणाचार्य ने सुन्दर ढंग से किया है।^६

द्विसप्तम महाकाव्य में एक तरफ राम-लक्ष्मण और लरवूषण के और दूसरी तरफ भीम, अर्जुन और कीरव सेना के मध्य हुए बीचघ युद्ध के उपरान्त युद्धक्षेत्र के बीभत्स दृश्य का कवि धनञ्जय ने रोमांचकारी वर्णन किया है।^७ किस प्रकार राक्षसिया अपने बन्धुओं की पैरों पर लिटाकर, मृत योद्धाओं के खून और मांस का अवलेह बनाकर उनको खिला रही थी, कवि को यह कल्पना नमीन है व वर्णन को और भी भूषास्पद बना देती है।^८

इसी प्रसंग में कवि ने पुनः नवीन कल्पना करते हुए युद्धक्षेत्र का बीभत्स दृश्य पाठकों के नेत्रों के सम्मुख चित्रित कर दिया है।

१. पद्मपुराण, २२/६७-७०

२. वही, १०६/६३-६४

३. आदिपुराण, ३४/१=१-२२

४. मूलकोटिकरामकव्येवमश्रुतुः कसहयन्मभरावहे ।

अभिमन्त्रागतमप्यहम् दुर्ध्ववतिदुरभितस्यैति सूच्यते ॥

मिलवर्णमिवाकृतैकैर्ध्वस्तमुक्यङ्कपुद्गितमूर्द्ध्वम् ।

अधिकपूषणमतिवृत्तं इवमतितातरवन्मृगामति ॥

भूतविमलसुतु अवहृष्टैर्विकृतवैषम्यवर्णमन्त्रैः ।

अचुराक्षसमृत्पिशाचैर्मयैकैर्ध्वस्तैरिव गुणैश्च नृणाम् ॥

विपुलमांसवसानविरोधम् विलसत्कलकेसवस्त्रमम् ।

अमति अथ सताम्रवहाकिनीकुलमकालमृतेरिव सागरम् ॥ जयन्तविजय, ४/१-१२

५. भावदेवसूरिकृतपारवनाथचरित, ३/६०४-७

६. मल्लिनाथचरित, १/३४७-४५८

७. विश्वम्भार्थभूषाकाव्यिकाव्यिचरितमल्लितान् ।

नि सृष्टान्मयान् काव्यिकाव्यिध्वस्तितमस्तकान् ॥

गोमायुधामृतान् काव्यिकृत् कविः काव्यिन्मिवेतिहान् ।

कविता परिवर्णैश्च काव्यिच्छादितविरहान् ॥ पद्मपुराण, ४७/४-५

८. निवीच रक्त सुपुष्पवांसि सित कपाल परिपूर्यं हनुताम् ।

नृतां प्रसस्यन्मर्मैर्नानांमानसार्थाचोर्ध्वं रक्षसां सति ॥

प्रसायं पावावधिर्योऽथ बाहूक विधाय बभ्रुःश्लिष्यममना ॥

अवेष्टामास वसा महीक्षितां प्रकम्प्य लीच पित्तिलागितां वनं ॥ द्विसप्तम, ६/३७-३८

यद्यपि 'स्रग्' साधारण पक्षियों का निर्वेस करता है लेकिन कवि ने यहाँ 'स्रग्' सम्बन्ध का गिद्ध, चील आदि के लिए प्रयोग किया है।¹

जिनसेनाचार्य द्वारा आदिपुराण में युद्धक्षेत्र का वर्णन करने के लिए यद्यपि एक नवीन और सुन्दर उपमा का प्रयोग तो किया है लेकिन कवि यह मूल गया कि नाब कीचड़ में कदापि नहीं चस सकती।²

चन्द्रमचरित में कवि बीररत्नपि ने भी राजा पृथ्वीपाल और राजा पद्मनाभ के युद्ध के पश्चात्, युद्ध-क्षेत्र का वर्णन एक उत्प्रेक्षा द्वारा किया है।³

कवि बालचन्द्र सूरि ने भी अपने वसन्तविलास महाकाव्य में युद्ध की समाप्ति पर, मृत योद्धाओं के मांस को खाने वाले गिद्ध और चीलो का तथा झून की नदियों में जलफोड़ा करती हुई पिशाचिनियों का चित्रण कर बीभत्स रस का वर्णन और भी प्रभावशाली बना दिया है।⁴ पद्मपुराण में रविवेणाचार्य के, कुलवन्ता नामक लड़की की बीभत्स आकृति के वर्णन में पाठकों में भी उसके प्रति असीम घृणा उत्पन्न हो जाती है।⁵

गुणभद्र ने अपने उत्तरपुराण में बसिष्ठ नामक मुनि का अत्यन्त बीभत्स वर्णन दिया है, जो अन्य लोगों के मन में भी घृणा की भावना उत्पन्न करता है।⁶

रविवेणाचार्य ने सर्वस्य शिशु के वर्णन में भी बीभत्स रस का चित्रण किया है।⁷

बादिराज सूरि ने अपने यशोधरचरित में बण्डमारी देवी को बलि देने के स्थान का भी प्रभावशाली ढंग में घृणास्पद वर्णन दिया है।⁸

इन महाकाव्यों में बीभत्स रस का वर्णन यन्त्र-सत्र ही प्राप्त होता है, लेकिन जहाँ भी प्राप्त होता है, वही कथानक का एक अभिन्न अंग बन जाता है। इस रस के प्रयोग में पिशाच, राक्षस, प्रेतात्मा, गीदड़, गिद्ध, उल्मु, कुत्ते, साप, मुण्ड, अर्धदण्ड शरीर, रक्त, मांस, दुर्गन्ध आदि मन्त्री का वर्णन इस रस को और भी सजीव, प्रभावशाली और काव्यात्मक बना देता है।

अदभुत रस

जैन मत्स्य महाकाव्यों में अदभुत रस प्रायः त्रिषष्टि शतकापूर्वको, अनौकिक और पौराणिक वर्णनों के अतिरिक्त, अत्यधिक सौन्दर्य के प्रयोग में भी प्राप्त होता है।

जैन दर्शन में तीर्थंकर अद्भुत अनौकिक शक्ति में युक्त माने गए हैं, जो मनुष्यों के दुःखों और कष्टों को दूर करने में समर्थ हैं। हरिवंशपुराण में मेनिनाथ तीर्थंकर के आसीर्वाद में अन्धे देवने लगते हैं, बधिर सुनने लगते हैं, मूक बोलने लगते हैं और पशु चलने लगते हैं। उनको उपस्थिति मात्र में ही सर्वत्र कल्याण ही कल्याण व्याप्त हो जाता है।⁹

पुनः कवि ने वृषभद्रम भक्त द्वारा, मुनि मुञ्जत्त तीर्थंकर के हाथ पर खीर रखे जाने का वर्णन किया है जो उनके असंख्य शिष्यों के

१. बभो मरुत्सोहितमम्भुन सः प्रपीयमान तटशर्तितः खने ।

यमन रक्तं विनिवीर्यं रेहिनामशोणैर्मूर्त्तीर्यमिवातिपातत ॥ शिवघान, ६/४२

२. चकतचट्टु सपिष्टशबासुमासकर्मने ।

रथचट्ट्याश्वरान्ति रथं मन्त्रावधौ भव्यपोतवत् ॥

३. चन्द्रमचरित, १५/४७-४८

४. बमलविलास, ५/६०-६१

५. सा चित्ता पिपिटा व्याधिरातगुल्लुबिबुहा ।

कचभिरकर्मसयोगात्मकोष्णिकटैर्न कोविता ॥

दुष्प्रेक्षा दुर्गन्धा कक्षा स्फुटितांगा कुमूर्खजा ।

उत्साह्यात्मना लोकेन तेने सा तमं न स्वर्षित् ॥ पद्मपुराण, १३/५७-५८

६. अष्टाकलापसम्भूतसिन्धाम्कापिषट्टनम् ।

सत्ततस्माक्षलम्भजटास्तनून्तमीनकान् ॥ उत्तरपुराण, ७०/३२६

७. पद्मपुराण, ३६/११५-१६

८. रस्तासयाजिना रस्ता मित्य वस्ताजिरसिति ।

प्रसारितेष जिह्वोन्मैर्द्व्यं रस्तासवेच्छया ॥

मक्षिस्तृणा-स्वय वक्ष मक्षिकापटलावृता ।

छदिताश्चन्द्रमार्यैव बहुपक्षयबुञ्जरा ॥ यशोधरचरित, १/४२-४३

९. हरिवंशपुराण, ४६/७७-७८

द्वारा भरोपेट खा लेने के बाद भी समाप्त नहीं हुई।¹ इसी प्रकार का वर्णन महाभारत में भी प्राप्य है।

आदिपुराण में कुबेरप्रिय व्यापारी के बक्षःस्थल पर तलवार से किया गया प्रहार भी मणिहार में परिवर्तित हो जाता है।²

गुणमश्राचार्य के उत्तरपुराण में भी अपहृत एवं प्रताडित, राजा चेटक की पुत्री चम्पना, महावीर स्वामी के आने मात्र से केवल उनकी भक्ति होने के कारण, सभी बातनाओं से मुक्त हो गई।³

तीर्थंकरों की अतीव शक्ति केवल मनुष्यों को नहीं, अपितु पशु-पक्षियों को भी प्रभावित करती है। इसका सुन्दर और सजीव वर्णन जिनसेनाचार्य ने अपने आदिपुराण में गुणमध्वज स्वामी के सदर्भ में दिया है।⁴

केवल चेतन प्राणी ही नहीं अपितु अचेतन प्रकृति भी तीर्थंकरों की उपस्थिति से प्रभावित होती है।⁵

तीर्थंकर, अन्तर्यामी व तीनों कालों के द्रष्टा होते हैं। प्रद्युम्नचरित काव्य में जन्म होने के तीन बप्ते पश्चात् ही अपहृत प्रद्युम्न के विषय में, नेमिनाथ स्वामी पहले ही बतला देते हैं कि वह 16 वर्ष पश्चात् स्वयं ही आ जाएगा और उसके आने पर प्रकृति में भी भारों तरफ अद्भुत घटनाएं घटेंगी।⁶

तीर्थंकरों की भाति मुनि भी पंचपरमेष्ठी माने गए हैं। वे भी अद्भुत दैविक शक्तियों से युक्त होते हैं। पद्यपुराण में किसी मुनि के 'वरणोदक' के द्वारा एक हंस की काया ही पलट गई।⁷

'आदिपुराण' में बाहुबलि मुनि के आने मात्र से ही सर्वत्र बहार ही बहार छा गई।⁸ इसी प्रकार 'धीवर' मुनि के आगमन से भारों और कितना विविध, निराशा और शान्त वातावरण व्याप्त हो गया, इसका सुन्दर वर्णन बीरनन्दी ने अपने चन्द्रप्रभचरित में दिया है।⁹ इतना ही नहीं, किसी पवित्रात्मा द्वारा किए गए कार्य भी विस्मयोत्पादक होते हैं। पद्यपुराण में, अपने बीमार पति 'मधुव' को सिद्धिका द्वारा अपने पतिव्रत धर्म के कारण ही स्वस्थ करने का विवरण दिया गया है।¹⁰

रावण के घर में रहने के पश्चात् अपनी पवित्रता को प्रमाणित करने के लिए, पतिव्रता सीता द्वारा दी गई अग्नि-परीक्षा तो सर्वविदित ही है।¹¹

गुणमश्राचार्य ने उत्तरपुराण में श्रीकृष्ण के जेल में जन्म से लेकर उनके नन्द के घर पहुँचने तक का वर्णन सुन्दरता से किया है।¹²

आग्नेदेवभूरि कृत पावर्षनाथचरित में, अपनी सत्यता की परीक्षा में सफल होने के बाद सब कुछ पूर्ववत् पाकर राजा हरिचन्द्र के विस्मयातिरेक का वर्णन 'सन्वेहानकार' द्वारा काव्यात्मक व प्रतिभाशाली ढंग से प्रस्तुत किया गया है।¹³

१. हरिचन्द्रपुराण, १६/५१

२. तस्य बक्षःस्थले तत्र प्रहारो मणिहारतः॥

आप सीतवतीं वनतस्माह्लस्यगर्भवर्धते ॥ आदिपुराण, ४६/३२४

३. उत्तरपुराण, ७४/३४४-४६

४. कष्टकालमहाभाषाचमरीम्ब अरीमुखा ।

नरवरे स्वीरुहो व्याघ्राः शान्कम्प व्ययीषमम् ॥

प्रसूताना महाम्याघ्रीत्येव मुक्तावका ।

स्वजनव्याख्याया स्वीर वीला नृ मुक्तावकाते ॥ आदिपुराण, १८/८३-८४

५. आदिपुराण, १३/८

६. प्रद्युम्नचरित, ४/६४-६६

७. पादोदकप्रभाषेण शरीरं तस्य तल्लजम् ।

रत्नराशिजलं जातं परोक्षं चित्ततेजसा ॥

पातो हेमप्रभो पक्षो पादो नैकुप्यसन्निधौ ।

नागारलम्बविर्देहश्चन्द्रबुद्धिद्विप्रभा ॥ पद्यपुराण, ४१/४४-४६

८. आदिपुराण, ३६/७४-१०६

९. चन्द्रप्रभचरित, २/१३-२३

१०. पद्यपुराण, २२/१२४-१२६

११. गौरी, १०४/२६-४६

१२. उत्तरपुराण, ७०/३६१-६७

१३. प्रतीहारम्बप्रभाषान् विजिह्वयिषुन् वनात् ।

हूरोऽनमः प्रेक्ष्य क्षिप्रमेतदभित्यजम् ॥

किं नृ स्वप्नो मया नृष्टः किं वा मे मनसो प्रभ ।

किं वा कस्याऽपि देवस्य चित्तमेष्टं विभूजितम् ॥ पावर्षनाथचरित, ३/१०१-११

इन महाकाव्यों में अत्यन्त अनौकिक शक्तियों द्वारा किए गए कार्य भी अद्भुत रस का संचार करते हैं। पद्यपुराण में रावण ने तपस्या के द्वारा अपने को किसी भी रूप में परिवर्तित करने की अद्भुत शक्ति प्राप्त कर ली थी।¹

भारती विद्या की सहायता से, उत्तरपुराण में, राजा अश्विनीधर ने स्वयं को अनेकानेक प्रतिबिम्बों में दर्शा कर, गन्धर्वों को विस्मित कर, सरलता से पराजित कर दिया।²

जयन्तविजय महाकाव्य में 'पञ्चपरमेष्ठी' मन्त्र के स्मरणमात्र से ही राजा विक्रमसिंह का भयंकर अंगरी जानवर, दावानल एवं राजस आदि भी कुछ अहित नहीं कर पाए।³

मल्लिनाथचरित में किसी देवी द्वारा दिए गये रत्न के प्रभाव से सारी गन्धर्व-सेना युद्ध-क्षेत्र में ही गहरी नींद में मो गई।⁴

धर्मसुन्दर महाकाव्य में देवी अपराजिता की अद्भुत शक्ति के अद्भुत प्रभाव का उल्लेख, वृद्धप्रतिभ राजा अभयकर के प्रसंग में प्राप्त है।⁵

पीराणिक वर्णनों के प्रसंग में अद्भुत रस पुराणों में ही अधिक प्राप्त होता है।

जिनसेनाधाय द्वारा रचित हरिवंशपुराण में, शक्ति को बल में करने के लिए विष्णुकुमार मुनि द्वारा बौने का रूप धारण कर, तीन पगों में तीनों लोकों को नाप लेने का पीराणिक वर्णन सर्वज्ञात है।⁶

पुनः कवि ने जम्बू बृक्ष का अद्भुत वर्णन किया है।⁷

पद्मानन्द महाकाव्य में कवि अमरचन्द्र सूरि ने, अपने पुण्य कार्यों द्वारा श्रीभक्त विमान में पहुँच जाने पर, राजा महाबल के विस्मय का वर्णन 'शुद्ध सन्देशालकार' का प्रयोग करके दिया है।⁸

आदिपुराण में जिनसेन के इच्छापूर्ति करने वाले कल्पवृक्षों का वर्णन दिया है।⁹

इन काव्यों में भाभी तीर्थंकरों के जन्म से पहले ही इन्द्र द्वारा, उनकी गर्भवती माताओं की सेवा-सुखा हेतु भेजी गई अप्सराओं का वर्णन अनेक बार मिलता है। धर्मसामोन्मुख्य में कवि हरिवंशचन्द्र ने स्वर्ग से नीचे उतरती हुई अप्सराओं का सुन्दर वर्णन, राजा महासेन और उसके राजकर्मचारियों के तर्क-वितर्क में 'निश्चयगर्ग सन्देशालकार' द्वारा किया है।¹⁰

आदिपुराण में वृषभध्वज तीर्थंकर के जन्म पर इन्द्र द्वारा रूप बदलकर किए गये नृत्य का सुन्दर वर्णन है।¹¹

मुनिमुद्रतमहाकाव्य में कवि अर्हदास ने मेरावत हाथी का बिस्कुत नवीन और आश्चर्योत्पादक वर्णन किया है।¹² इसमें एकावली अलंकार दर्शनीय है।

अत्यधिक सौंदर्य-वर्णन के प्रसंग में अद्भुत रस पुराणों की अपेक्षा महाकाव्यों में अधिक प्राप्त होता है। हरिवंशपुराण में

१. पद्यपुराण, ८, ८७-८८

२. उत्तरपुराण, ६२, २७८-७९

३. जयन्तविजय, २, २७

४. मल्लिनाथचरित, १, २७२-७४

५. अश्वनिधाय द्विपञ्चदशिकाऽपि न शक्तिः ।

बाहुबलं भूषणं खड्गधापारणधाम ।

बाहुस्त्वमेव तेनाश्वमेधेन सत्तापचाम् नृपः ।

मन्थानिग्रहमापन्नं पद्ममेन्द्र इवाभवत् ॥ धर्मसुन्दर, २, २४७-४८

६. हरिवंशपुराण, २०, ४३-४४

७. बही, ४, १७७-८३

८. सुधर्मोत्थित इव पद्मनिमित्तं चित्तं सोऽयं चित्तवाक्ता,
किं स्वयं ? किं माया ? किमिन्द्रमायम् ? किमिन्द्रगिरिम् ?

मातृद्विष्य किमेतत् प्रवर्तते प्रीतिकारि सतीतम् ?

परिवारोऽयं त्विनयो स्वामीयति मां सम्यक् किम् ॥ पद्मानन्द, ४, १२-१३

९. आदिपुराण, ६/४१-४८

१०. तावदा स्म नु विचोचित्तसो विष्वक्तोऽपि न विष्वक्तमन्वदे ।

स्वाप्येधसि न बह्व्यो महर्त्तात्कमेतदिति दत्तविस्मयाः ॥ धर्मसामोन्मुख्य, ४, २

११. आदिपुराण, १४/१३०-१३१

१२. आश्विनास्थानि मूर्धोऽप्यहता दन्तेऽधिरावन्ति विलिनी विलिन्त्याम् ।

आश्विनास्थानि वलानि चान्ते आश्विनास्थिरावन्त्येवम् ॥

जिनसेनाचार्य ने बुधभञ्ज तीर्थकार के शारीरिक सौन्दर्य की अपेक्षा गुणों पर अधिक महत्त्व दिया है।¹

चित्र में चित्रित शक्तिपी के सौन्दर्य को देखकर श्रीकृष्ण के विस्मय का वर्णन, महासेनाचार्य ने अपने प्रद्युम्नचरित में 'सन्नेहासंकार' द्वारा किया है।²

इसी प्रकार 'धर्मधर्माभ्युदय' महाकाव्य में अपनी भावी पुत्रवधू को चित्र-लिखित देखकर राजा महासेन के आश्चर्य का चित्रण, कवि हरिश्चन्द्र ने 'धृषाक्षरन्याय' की कल्पना द्वारा किया है।³

पुनः स्वामी धर्मनाथ के सौन्दर्य को देखकर विदर्भ स्त्रियो ने उनके चन्द्रमा/कामदेव/कृष्ण और कुबेर होने का सन्देह उत्पन्न होता है। लेकिन भूक्ति ये सभी दोषयुक्त हैं और धर्मनाथ दोष-रहित हैं, अतः उनके प्रति इन सबके सन्देह का निवारण कर दिया गया है।⁴ यद्यपि ये चारों कवयः पवित्रता, सौन्दर्य, पराक्रम और ऐश्वर्य के प्रतीक हैं, लेकिन कवि ने इनके लिए ऐसे शब्दों का प्रयोग किया है जो इनके दोष को स्वयं ही सूचित करते हैं। यद्वा पर 'व्यतिरेकासंकार' वर्णन की शोभा को बड़ा देता है।

बसन्तविलास महाकाव्य में बसन्तपाल मन्त्री का असाधारण सौन्दर्य बन्देवताओं में भी उसके इन्द्र, सूर्य, चन्द्रमा या कामदेव होने का भ्रम उत्पन्न कर देता है।⁵

शान्तिनाथचरित में जनकजी को गुणवर्मा स्वयं 'ब्रह्मा' द्वारा 'धृषाक्षरन्याय' की भांति रचित रचना प्रतीत होता है।⁶

उसी काव्य में इन्दुवेष और बिन्दुवेष 'श्रीकान्ता' की अतुलनीय सुन्दरता को देखकर उभे उर्वशी, पार्वती और लक्ष्मी समझ बैठते हैं।⁷

कवि कीरनन्दि ने अपने चन्द्रप्रभचरित में राजा अजितसेन के सौन्दर्य के वर्णन में अपनी अद्भुत कल्पना-शक्ति का परिचय दिया है। 'उत्प्रेक्षालकार' का प्रयोग अद्वितीय एवं मौलिक है।⁸

धर्माभ्युदय महाकाव्य में कवि उदयप्रभसूत्रि ने, कुबड़े होने पर भी राजा नल द्वारा एक भयकर और मयमस्त हाथी को बध में करने के वर्णन में अद्भुत रस का रचाकर किया है।⁹

केवल प्रयत्नरूप में ही कला-चातुरी के प्रसंग में अद्भुत रस दृष्टिगोचर होता है। शत्रुओं में भ्रम उत्पन्न करने के लिए कला-कारों ने राजा जनक और राजा दशरथ के पुत्रों इतनी कुशलता और सूक्ष्मता से बनाये कि वे और वास्तविक राजा सभी दृष्टियों से बिल्कुल एक-जैसे थे, सिवाय इसके कि एक सजीव थे तो दूसरे निर्जीव।¹⁰

भाषा की सुबोधता और प्रसंगानुकूल उत्प्रेक्षा, अतिशयोक्ति और सन्देहालकार का प्रयोग रस के सौन्दर्य को द्विगुणित कर देता है।

शान्त रस

जैन दर्शन के अनुसार विषय-भोगों का भोग किए बिना कोई 'रत्नत्रय' प्राप्त नहीं कर सकता। अतः अन्य रसों का भी जैन कवियों ने विस्तृत चित्रण तो किया है लेकिन फिर भी ये काव्य शान्तरस-प्रधान ही हैं। पहले वर्णित रस मनुष्य-जीवन का पूर्वपक्ष को द्योतित करते हैं तो शान्तरस उत्तरपक्ष को।

१. हरिश्चन्द्रपुराण, २/१४८-४

२. धुरेन्द्रराजा किम्बु किलरागना किमिनुकाना अमराच ध्रुवताम् ।

नभःसर्वो ह्यो उत सख्यकथा वृत्तिः क्षमाभीरयः पारतो रतिः ॥

किमप्यधीतिः किम्बु नायनायका चित्तायकाताचनिकाति चित्रती ।

यनु कृता नैकपद विकल्पिनो मनेति केव बह तात मुन्दरी ॥ प्रद्युम्नचरित, २/३१-३२

३. धर्मधर्माभ्युदय, २/३४-३५

४. किमेषकेतु किमतावयव कृष्णोऽपरा कि कियतो कुबेर ।

शोकेऽपराभी विकलांगमोषा कोऽप्यन्य एवैव निर्बोधितयोः ॥ धर्मधर्माभ्युदय, १७/१०१

५. बसन्तविलास, १३/३८

६. शान्तिनाथचरित, १६/४३-४६

७. मही, २/६३-६६

८. अयोध्यासहस्रकरागुणिविवाहपुष्पमन्या निवाह निषमूर्ध्वेति वृन्धवाणा ।

तर्जुनायकविभक्तो हृदये स्वरस्य माणस्यतोऽरुणविश्लेषतो रराव ॥ चन्द्रप्रभचरित, ७/८७

९. धर्मभ्युदय, ११/४३१-४३२

१०. पद्मपुराण, २३/४१-४४

रविशेषाचार्य ने बहुत ही सुन्दर ढंग से विषय-भोगों के स्वभाव का चित्रण करते हुए कहा है कि वे बाह्य रूप में चाहे कितने ही मधुर और मीठे क्यों न प्रतीत हों, परन्तु अन्त में भयकर परिणाम वाले ही होते हैं।¹

आदिपुराण में आचार्य जिनसेन ने बहुत ही काव्यात्मक ढंग से विषय-भोगों की आकर्षण-शक्ति के बारे में बतलाया है कि किस प्रकार वे मनुष्य को अपनी तरफ आकृषित कर उसे अनुचित मार्ग पर ले जाते हैं।²

कवि ने पुनः मौलिक व प्रसवानुकूल 'मालोपमा' का प्रयोग कर सांसारिक विषय-भोगों में आसक्त मनुष्य की कटु आलोचना की है।³

पुन कवि द्वारा व्यावहारिक, सजीव व यथार्थ उपमा देकर मनुष्यों की विषय-भोगों के पीछे भागने की स्वाभाविक प्रवृत्ति को सुन्दर ढंग से चित्रित किया है।⁴

धर्मशर्मामुद्रय में कवि हरिवचन ने इन सांसारिक भोगों की तुलना भ्रममरीचिका से करके यह प्रमाणित किया है कि केवल एक भूल ही इनमें आकषित हो सकता है, बुद्धिमान नहीं।⁵

कवि अमरचन्द्रसूरि ने स्वाभाविक और सुन्दर 'मालोपमा' द्वारा प्रारम्भ में सुन्दर लगने वाले, लेकिन बाद में मनुष्य को नष्ट करने वाले विषय-भोगों का चित्रण किया है।⁶

कभी शान्त न होने वाली मनुष्य की तृष्णा, अभयदेवसूरि के अनुसार, केवल वैराग्य का आश्रय लेकर ही शान्त की जा सकती है, अन्यथा नहीं।⁷

इन महाकाव्यों में लक्ष्मी की कटु आलोचना की गई है। यह तो एक वेदवा के समान अविश्वसनीय एवं मनुष्य को प्रताड़ना देने वाली है।⁸

धर्मामुद्रय महाकाव्य में कवि उदयप्रभसूरि ने बहुतों के द्वारा भोग कर छोड़ी गई लक्ष्मी के स्वभाव का अनुप्रास-मिश्रित उपमा द्वारा बहुत सुन्दर, सजीव व काव्यात्मक वर्णन किया है।⁹

अमरचन्द्रसूरि ने अपने पद्यानन्द महाकाव्य में लक्ष्मी की चञ्चलता व अस्थिरता का एवं किसी के द्वारा भी उसे बच में न किए जा सकने का वर्णन बहुत प्रभावशाली ढंग से किया है।¹⁰

शान्त रस के प्रसंग में जैन कवियों द्वारा स्त्रियों की भी कटु आलोचना की गई है। पद्यपुराण में रविशेषाचार्य ने एक सुन्दर 'रूपक' द्वारा स्त्रियों की भस्मना की है।¹¹

उत्तरपुराण में भी गुणभद्राचार्य ने स्त्रियों के मध्य में स्थित जम्बुकुम्भार की मानसिक अवस्था का वर्णन सुन्दर और प्रभावशाली

१. बलिचारायस्त्वस्वस्वतम विषयम सुखम् ।

इन्धे चन्दनवद्विष्य चकिरां सचिपान्वत् ॥ पद्यपुराण, १०/१/१८०

२. आदिपुराण, ४/१२८-२९

३. बहो, ११/१७४-२०३

४. प्राविशोऽव्यसङ्गदुःख भोगैस्तानि वारधे ।

घतेज्जलाशितोऽप्यङ्गि मातास्या एव बालकः ॥ आदिपुराण, ४६/२०३

५. अहेरिवासासमभोरलेषु भोगेषु न विषयसिन्धः कचचित् ।

भुवः सत्त्वो भुवगुण्यहासु प्रतापे होयधिया न धीमान् ॥ धर्मशर्मामुद्रय, ४/४४

६. भवतको मांसकणैर्भवानि व्याध. सुवीताधिर्मयैर्वाग्ध ।

सुताधियो मांसकणैर्वकीष कुरो मृदुस्तिप्रकर्नैराग्ध ॥

मूर्धः कुपस्मैरि रोगभोगिनो मृदु कुबोधिरेव मृदुधीमृताम् ।

आपातरम्यैः परिणामदाक्यैः क्षिरमाति मोहो विषयैः शारीरवः ॥ पद्मानम्ब, ३/४०-४१

७. विषयविषयभोगामूरितुल्या अमरहृदय भवावधिप्रकाश ।

जनयति हवि तापमित्यमय प्रकम नित्यसुखानुवास्तैस्तान् ॥ बयलशिवम्, १२/४५

८. आदिराजसुखित्त वार्षन्यचचारित, २/२८

९. अहमस्या. पतिः देव सर्ववैत्यधिवानि ।

मुखा शीवाग्निः के ना वैरमयेव न चञ्चलः ॥

वक्त्राशीव शशीय भूयसा त्यस्ता महात्पति ।

विमुक्त मुञ्जते मुग्धैः कुक्कुरैरिव ठम्कुरैः ॥

१०. पद्मानम्ब, ६/२७-३१

११. पद्मपुराण, १४/१७८-८०

‘मासोपमा’ द्वारा यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि एक बार स्त्रियों के चंगुल में फंसा मनुष्य, अपना नाश किए बिना, बाहर नहीं निकल सकता।⁹

‘जयन्तविजय’ में अभयदेवसूरि ने स्त्री की तुलना पतंगों का विनाश करने वाली शमा से की है।¹⁰ ‘मल्लिनाथचरित’ में विनयचन्द्र सूरि द्वारा, वे बाह्य रूप में ही सुन्दर बतलाई गई हैं।¹¹

प्रद्युम्नचरित में महासेनाचार्य ने उपमाओं द्वारा विषय-भोगों की निरर्थकता को दर्शाया है। सभी उपमाएँ इन भोगों की क्षण-संचरता, सारहीनता और निरर्थकता की ओर संकेत करती हैं। कवि ने एक सक्षिप्त से श्लोक द्वारा इतनी अर्थयुक्तियों को व्यक्तित किया है।¹² कवि हरिदचन्द्र ने ‘धर्मशार्माशुद्ध’ में उल्लास-भात देखकर राजा महामेन का राज्य में विमुक्त हो जाने का वर्णन मनीष और अनूठे ढंग से ही किया है।¹³

नेमिनिर्वाण महाकाव्य में वाग्धट्ट द्वारा स्वामी नेमिनाथ के सुखारविन्द से जनसाधारण को विषय-भोगों में दूर रहने का उपदेश करवाया गया है।¹⁴

हरिवंशपुराण में जिनसेनाचार्य ने सब सासारिक वस्तुओं की क्षणसंचरता का वर्णन किया है। जब पुण्यात्मा देवता भी अपने प्रियजनों से विछुट जाते हैं तो मनुष्य का तो कहना ही क्या ?¹⁵

कवि धनञ्जय ने तो अपने ‘द्विसंधान’ महाकाव्य में विषय-भोगों, लक्ष्मी और आयु की अस्थिरता और चञ्चलता का वर्णन मौलिक, सजीव और प्रभावशाली उपमाओं द्वारा किया है, जो अन्य किसी भी साहित्य में दुर्लभ है।¹⁶

‘धर्मशार्माशुद्ध’ महाकाव्य में कवि हरिदचन्द्र ने एक बहुत ही अनूठी और काव्यात्मक उपमा देकर युवावस्था की अस्थिरता का वर्णन बहुत ही रोचक ढंग से दिया है।¹⁷ यहाँ ‘आकर्णपूर्ण’ शब्द का अपना महत्त्व है। यह अत्यधिक सौन्दर्य को ध्वनित करता है। बूढ़ावस्था की स्त्रियों की तुलना सरिताओं से की गई है क्योंकि वे आकृति व रूप में उनके समान होती हैं। सरिताओं के निरन्तर प्रवाह से, बूढ़ावस्था के आने पर सौन्दर्य का शीघ्र ही नष्ट हो जाना चोखत होता है।

‘शान्तिनाथचरित’ में मुनिमद्राचार्य दो सक्षिप्त पद्यों में सामारिक विषय-भोगों के अस्थायी, क्षणिक और नष्टकर स्वरूप को चित्रित करते हैं।¹⁸

सब उदाहरण जैन दर्शन में वर्णित बारह भावनाओं में से ‘अनित्यभावना’ के अन्तर्गत समाविष्ट हैं।

इन काव्यों में शान्त रस के कुछ ऐसे भी उदाहरण प्राप्य हैं जिनमें जैन दर्शन की ‘समार-भावना’ परिलक्षित होती है।

रविवेणाचार्य ने एक छोटे से अनुष्टुप् द्वारा ससार के स्वरूप का सुन्दर चित्रण अपने ‘पद्मपुराण’ में किया है।¹⁹ ‘उपमा’ अपने आप में अनेक बातों को सूचित करती है। जिस प्रकार अरघट्ट में कुछ बास्तियाँ पूरी भरी होती हैं तो कुछ आधी भरी होती हैं तो कुछ अन्य

9. कथकार्त्तु कुमार न तासा मयमधिष्ठितम् ।

विद्युन्ममाणसदृष्टि पञ्जरस्वमिषाण्वजम् ॥

जालसर्पमणोत्त वा मद्र वा कुञ्जरासिम् ।

अपारकदंशे मन सिंह वा लोहपञ्चरे ॥ उत्तरपुराण, ७६/६४-६४

10. जयन्तविजय, १०, ४४

11. मल्लिनाथचरित, ४/१६८-२०१

12. स्वप्नेनचालतेनमुमुक्षुः शोभनायवत् ।

सर्वेषां सम्पत्तयस्तु जीवितं च क्षीरिणिम् ॥ प्रद्युम्नचरित, १२, ४६

13. निमग्नं यदाश्रुतेऽपि पातितं तपोदयात्प्राग्महर्षिकल्पवत् ।

दिवन्धनं तद्विषयेऽपि निष्कृतं मनो वनायैव ममाद्य क्षयति ॥ धर्मशार्माशुद्ध, १८, ७

14. नेमिनिर्वाण, १३, २४

15. हरिवंशपुराण, १६/१७-२८

16. तथाहि भोगा स्तनविरमुत्तलिना गजाननायुतपञ्चमसा विव ।

निमाथिनाविन्यमकण्डनादिकल्पसाक्षत व स्थिरमायुरिणिम् ॥ द्विसंधान, ६, ४४

17. आकर्णपूर्णं कुटिलात्तलीमि रपाज लावण्यसरो वदते ।

मल्लिनाथारण्यमिषोरणीभिः प्रवाह्यते तपञ्जरसो नरस्य ॥ धर्मशार्माशुद्ध, ४, ४८

18. शान्तिनाथचरित, १३/४४१

19. वरघट्टपद्योपलसद्भा प्रापशरणिः ।

शब्दपञ्चमहाकृपे प्रमग्नस्यस्तदुःखिता ॥ पद्मपुराण, ६/८२

पूरी ही खाती होती हैं और उनका यह क्रम निरन्तर चलता ही रहता है। यहां मृत्यु की तुलना खाली बाल्टियों से की जा सकती है और और भारी हुई की जीवन से। जिस प्रकार ये बाल्टियां खाली होती रहती हैं और फिर भरती रहती हैं, उसी प्रकार इस ससार-रूपी कुएं में मनुष्य जन्म और मृत्यु के चक्कर में निरन्तर ही घूमता रहता है।

कवि ने पुनः 'परम्परित रूपकारणकार' का प्रयोग कर संसार-रूपी समुद्र के सभी पक्षों को सुन्दरता से उभारा है।¹

स्वामी वृषभनाथ के मुसलारविन्द से उदयप्रभसूरि ने 'धर्माभ्युदय' महाकाव्य में संसार की तुलना एक घन से करवाई है।²

कवि ने पुनः उसी काव्य में ससार को वन-सदृश मानकर उसमें व्याप्त जन्म-मृत्यु, कषाय, यम, बीमारी, आद्य, विषय-भोगों आदि सबका परम्परित रूपको द्वारा कलात्मक वर्णन किया है।³

जो उत्पन्न हुआ है, उसकी मृत्यु भी अवश्य ही होगी। इन काव्यों में इस प्रकार के उदाहरण जैन दर्शन की 'अशरण भावना' के अन्तर्गत सम्मिलित किए जा सकते हैं।

पद्मपुराण में जब राजा सगर अपने पुत्रों के भ्रम कर दिए जाने पर काशिक विनाश करते हैं तो उनके अमात्य यम के जघन से किसी के भी न बचने का वर्णन कर मान्दना देते हुए उन्हें शोकमुक्त करने का प्रयास करते हैं।⁴

जिनसेनाचार्य ने आदिपुराण में यम व उसकी सेना का वर्णन करने में निस्संदेह अपनी कल्पना-शक्ति का अद्भुत परिचय दिया है।⁵

प्रद्युम्नचरित में महासेनाचार्य का यम द्वारा विवेकग्रहित होकर सभी को ग्रसित करने का वर्णन प्रभावशाली बन पड़ा है।⁶ इसी प्रकार का ममान वर्णन हरिश्चन्द्र ने धर्मसर्माभ्युदय महाकाव्य में भी किया है।⁷

इन काव्यों में धर्म का प्रयोग करने वाले पद्य जैन दर्शन की 'धर्म-मावना' में आते हैं। धर्म ही इस संसार को धारण कर रहा है और निर्वाण-प्राप्ति करताया है। जिनसेनाचार्य ने आदिपुराण में धर्म को ही सर्वस्व माना है।⁸

अमरचन्द्रसूरि के अनुसार तो धर्मयुक्त मनुष्य ही वास्तव में मनुष्य कहालाए जाने योग्य है।⁹ सभी उपमाओं का अपना-अपना महत्त्व है। मरल भाषा एवं कमनीय तथा कान्त पदावली का प्रयोग वर्णन को और भी रोचक बना देता है।

यद्यपि धर्म में दल गुणों का समावेश किया जाता है।¹⁰ परन्तु इन काव्यों में विशेष रूप से सत्य, संयम और तप पर ही अधिक बल दिया गया है।

मल्लिनाथचरित में जिनयचन्द्रसूरि ने सत्य का महत्त्व एक 'भानोपमा' द्वारा दर्शाया है।¹¹

निर्वाण-प्राप्ति के लिए अपनी इन्द्रियों और मन को बंध में रखना अत्यावश्यक है। रविवेणाचार्य ने एक सुन्दर 'रूपक' का प्रयोग

१. पद्मपुराण, ३१.८६-८८

२. मोहचिन्तेनपन्नीष तदिदं भवकालनम् ।

पुन्यरत्नहरेः कुरेश्वरेः रत्नाभिर्नमः ॥ धर्माभ्युदय, ३/३४२

३. धर्माभ्युदय, ८/१४-१६

४. पद्मपुराण, ५/२०१-०३

५. अश्वमेधी अराजका. पार्ष्णिप्राहान्तरत्विन ।

कषायादधिकं साह्यं यमराट्कमरोक्षम् ॥ आदिपुराण, ८/७२

६. बाल कुमारमल्लिकार्जुन विराट् मेघादिन विषमसौमसम्भो मुनीन्व ।

धृर न कातरान् मयस्यकाण्डं नेनीयते निश्चितनानुगुण हि मृत्यु ॥ अष्टाव्यचरित, १३/१३

७. धर्मसर्माभ्युदय, २०/२०

८. आदिपुराण, ५/१७-१८

९. तौत्तेव सरः प्यिवेव विमृता तेनेव मुत्सामिना

अपिनेव कन्धवर कसधर्मं पीव कृत्तिधिया ।

प्रासादस्तिवसाधनेव सरसःपिनेव काण्ड प्रियः

प्रेम्णेव प्रसिमाते न हि धिता धर्मेव जनु क्वचित् ॥ पद्मपुराण, १४/१६६

१०. उत्तमसाधनार्थावधारणीयमन्यस्यमत्तपत्स्यायाकिञ्चन्यद्वद्वाचार्णि धर्मं । तत्प्राबन्धुव, १/६

११. यथा पुच्छं न रामया वषसाभ्योव विमुच्यते ।

यथा सपात्राहिनं पूषते पूषान्तवत् ।

यथा व ओषते काव्यं कार्यया पक्षव्यया ।

तथा सत्येन मनुष्यं द्वाभ्युक्तं विराजते ॥ मल्लिनाथचरित, ७/१३-१४

कर इन्द्रियों को नियन्त्रण में रखने का उपदेश दिया है।¹ यहाँ कवि पर कठोपनिषद् का प्रभाव परिलक्षित होता है।²

पद्मपुराण में तप और संयम को निर्वाण-प्राप्ति का साधन बतलाया गया है।³ तो प्रब्रह्मचरित में तप को संसार-रूपी भवसागर को पार करने का साधन बतलाया गया है।

बहिषा पर इन काव्यों में प्रब्रुत बल दिया गया है। यहाँ तक कि हिंसा के बारे में सोचने-मानने से ही मनुष्य के सारे पुण्य नष्ट हो जाते हैं।⁴

'रत्नत्रय' जैन दर्शन की अपनी अनुपम देण है। यह सम्यग्दर्शन, सम्यग्चारित्र्य व सम्यग्ज्ञान का प्रतीक है। जैन संस्कृत महाकाव्यों में भी 'रत्नत्रय' को अनन्त सुख और मोक्ष को देने वाला माना गया है। लेकिन ये तीनों एक-दूसरे के पूरक ही हैं। पहले के बिना दूसरा अधूरा है तो दूसरे के बिना तीसरा।⁵

इन महाकाव्यों में अनेक स्थलों पर भौतिक शरीर के प्रति घृणित भाव परिलक्षित होते हैं जो जैन दर्शन की 'अधुचि-भावना' के अन्तर्गत आते हैं। पद्मपुराण में लक्ष्मण की मृत्यु हो जाने पर, विश्वामित्र राम को शरीर की अपवित्रता के बारे में बतलाकर डाइस बंधाते हैं।⁶ आदिपुराण में जिनसेनाचार्य ने शरीर के प्रति अपने जुगुप्सित भावों को काव्यात्मक रूप से प्रस्तुत किया है।⁷

इसी प्रकार धर्माभ्युदय महाकाव्य में भी इस गम्भीर शरीर को मलमूत्र-आदि घृणित पदार्थों का सग्रह बतलाया गया है।⁸

इन काव्यों में चार कथाओं की आलोचना भी की गई है। चन्द्रप्रभचरित में कवि वीरनन्दि ने इन कथाओं के स्वल्प तथा इनको दूर करने के उपाय का वर्णन एक सुन्दर रूपक द्वारा किया है।⁹

पद्यानन्द महाकाव्य में भी स्वामी वृषभध्वज ने इन कथाओं का तथा इनसे प्राप्त होने वाली गतियों का वर्णन किया है।¹⁰ प्रत्येक पंक्ति में 'चतु' का प्रयोग वर्धनीय है।¹¹

इसी काव्य में कवि अमरचन्द्रसूरि ने पुनः सांसारिक विषय-योगों और वास्तविक सुखों का परस्पर विरोध रोचक शैली द्वारा प्रतिपादित किया है।¹²

इन महाकाव्यों में शास्त्र रस के प्रसंग में, अपने आस-पास के वातावरण से अनभिज्ञ, तप में लीन महात्माओं का भी सुन्दर व सजीव वर्णन प्राप्य है। आदिपुराण में तपोलीन राजा महाबल केवल 'परमात्मा' को ही देखता है, सुनता है व उसी के नाम का उच्चारण करता है।¹³

१. परत्नीकपञ्चत्वेन विभ्रागा सोमप्रसूतम् ।

भवो हृषीकेशुरता वृत्तमोहमहाभवाः ॥

शरीररश्म्युन्मत्ताः पाशपाति कुबल्यसु ।

चित्तप्रवृत्तस्तन् योग्यं कृपत तत्पुङ्गव ॥ पद्मपुराण, १६/१२३-२४

२. कठोपनिषद्, १/३/३-४

३. पद्मपुराण, ३६/१२६

४. प्रब्रह्मचरित, १३/२४

५. तनोतु ज्योः भवस्तथासि वषासु वामानि निरतटाभि ।

कटोति वेत् प्रविषधेऽथलाप व्यर्थासि सर्वाभ्यासि तासि तस्य ॥ नेमिनिर्वाण, १३/१८

६. चन्द्रप्रभचरित, ७/४१-४२

७. पद्मपुराण, ११७/१३

८. निरततमयोत्कीर्णमहारशरीरकम् ।

कृतिपुञ्जविताप्रस्मयिन्नादिष्ठ विनश्चरम् ॥ आदिपुराण, ४३/१६०

९. धर्माभ्युदय, ६/७५-७६

१०. कथायसारेणनवद्वयपदतिर्गमान्वितसु गतः समुत्थितः ।

यं शास्त्राभावाति भुक् परिव्रजस्तन् वृद्धं क्षान्तवर्त्तनिर्विष्यते ॥ चन्द्रप्रभचरित, ११/१६

११. चतुष्कवादीः स्वर्णिताः पुण्यं पुण्यं

चतुर्विधैः समञ्जसनाविषेदतः ।

चतुर्धा तत्त्वप्रमथाः सर्वेऽस्मिन् ।

प्रवर्तिता मानसचतुष्टयं पद्मम् ॥ पद्यानन्द, १२/४०

१२. तुभ्यासिस्कार्त्तव्येऽपि पितृलोऽस्ति तुषोऽयः ।

वाचस्पत्यामेते तेषां तावानयमवेक्यते ॥ पद्यानन्द, १६/२१६

१३. यमस्यै परमात्मानमवष्टास्यस्य शोभतः ।

मयोष्टां परमं मोक्षं विज्ञातवानपठत् ॥ आदिपुराण, ४/२४६

धर्मसर्माम्युदय में कवि हरिवचन्द्र द्वारा तपस्याशील धर्मनाथ स्वामी का वर्णन सजीव होने के साथ-साथ काव्यात्मक भी है।^१ इसी प्रकार का वर्णन बाहुबलि के प्रसंग में, अमरचन्द्र सूरि द्वारा पद्यानन्द महाकाव्य में भी दिया गया है।^२

इन महाकाव्यों की एक विशेषता यह भी है कि सांसारिक भोगों से विरक्त का कारण अचानक ही किसी घटना का घटित हो जाना है। इनमें से 'उल्कापात' वैराग्य उत्पन्न करने का मुख्य प्रेरक बना है।

धर्मसर्माम्युदय महाकाव्य में स्वामी धर्मनाथ अचानक 'उल्कापात' को देखकर संसार से विमुख हो जाते हैं। यहाँ जीवन की क्षणमग्नुरता की तुलना पथपत्र की नोक पर स्थित पानी की बूद से करते, कवि ने अपनी मौलिक प्रतिभा का प्रमाण दिया है।^३

कभी-कभी आकाश में लुप्त होता हुआ बादल^४, बुढ़ावस्था^५ तथा कमल में बन्द मृत भौरा^६ भी विरक्ति का कारण बना है। चन्द्र-ग्रहण और अनलकृत शरीर भी वैराग्य का प्रेरक बना है।

केवल पद्यानन्द महाकाव्य में ही कवि अमरचन्द्रसूरि ने 'मोक्षावस्था' का वर्णन किया है।^७ यह पद्य जैनदर्शन की 'निर्वाण-भावना' के अन्तर्गत आता है।

इस प्रकार यद्यपि शान्त रस का वर्णन भरत द्वारा अपने नाट्यशास्त्र में नहीं किया गया था, लेकिन बाद में इसे जोड़ दिया गया। इससे शान्त रस की स्वीकृति के बौद्ध और जैन दर्शन का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है।

जैन महाकाव्यों के कवियों ने शान्त रस के प्रसंग में, जैन दर्शन में वर्णित लगभग सभी १२ अनुप्रेक्षाओं या भावनाओं का वर्णन अपने काव्यों में किया है।

इन महाकाव्यों में सभी रसों का विश्लेषण करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि इनके लेखकों ने मनुष्य-जीवन के चारों पुरुषार्थों पर समान बल दिया है, यद्यपि प्रधानता शान्त रस की ही है।

प्रस्तुत लेख में उन्नीस जैन संस्कृत महाकाव्यों का रस की दृष्टि से आलोचनात्मक विवेचन प्रस्तुत किया गया है। यहाँ पर कुछ इने-पिने पद्यों को ही उद्धृत किया गया है। स्थानाभाव के कारण, सभी रसों का जलग-जलग विभाग-उपविभाग बनाकर उल्लेख किया जाना सम्भव नहीं हो सका। लेकिन इन काव्यों में किम प्रकार सभी रसों का काव्यात्मक निरूपण जैन कवियों द्वारा कितनी सुन्दरता से किया गया है, इसका केवल दिव्यदर्शन मात्र ही पाठकों को करवाया गया है। विस्तृत जानकारी, समीक्षा व आलोचना के लिए लेखिका द्वारा लिखित शोध-प्रबन्ध पढ़ें।^८

१. धर्मसर्माम्युदय, २०/४१

२. पद्यानन्द, १७/१६३

३. वाताण्डोलत्पिनीपल्लवाग्रो विन्मुण्डाग्रगुर जीवितम्यम्।

तत्सत्कारासौख्याय कम्पाजनुत्साम्यविधौकीचलय ॥ धर्मसर्माम्युदय, २०/१४

४. हरिवचनपुराण, १६/४५, वाविराजसुरिकृत शास्त्रनाथचरित, २/६५-६६

५. पद्यपुराण, २६, ७३ पद्य ३२/६६; हितवाच, ४/१-६

६. वायव्यविजय, १८/५२, चन्द्रमंथचरित, १/६८

७. पद्यपुराण, ५/३११, वाविराजपुराण, ८/७२

८. मोक्षापीठ न बरा नागिनं म्याधिर्न मुक्षो न कीः।

न मुल्लुं परावृत्तिः प्राप्यते पुनरात्मना ॥ पद्यानन्द, १४/२०३

८. "Rasa in the Jaina Sanskrit Mahakavyas" From 8th to 15th Cent. A.D;

Deptt. of Sanskrit, University of Delhi, 1977

(इस शोध-प्रबन्ध का प्रकाशन अपेक्षित है।)

The Jaina Contribution to Indian Poetics

Dr K Krishnamoorthy

I

A number of studies are available giving an idea of the number of Jaina authors on *Alankarāśāstra*. The object of this paper is not to add to their number by mechanically cataloging them in a historical order. I would like to highlight a few points which are solid contributions by Jaina thinkers to the mainstream of Indian thought on poetry and which are in the nature of new watersheds or new turns given to conventional ideas.

II

It is long known to scholars that the earliest reference to nine *rasas* of "kavya" (*nava kāvyarasa*) is to be found in *Anuogaddāra*, an early canonical text. It is also realised that the first mention of *śānta* under the name *paśānta* (Skt. *praśānta*) is to be had here; and *Velanao* (Skt *vṛīḍanaka*) is reckoned here in place of *bhayanaka* (Vide, Āgamodaya Samiti Series Edition, p 134). But what is not usually emphasized is the fact that *Kaluno* (Skt *Karuna*) is used here in a special sense, viz. that of *Karunā*, i.e. pity or compassion and not in the usual sense of 'sorrow' (*śoka*). The word has a masculine ending as it agrees in gender with its substantive in masculine gender, viz. *rasa*. But its meaning was not 'sorrow' as it was commonly understood in the tradition of Bharata's *Nāṭyaśāstra*. That is why, while listing the names of *rasas* in the chapter on *Nāṭya* in his famous lexicon *Amarakośa*, the Buddhist lexicographer states the following synonyms all of which refer to 'pity', 'pathos', 'compassion' etc. and not even one which means 'sorrow' or 'suffering':

Karunyam karuṇa-ghṇā
kṛpā dayā-anukampā syāt
anukrośo'pi (Loc. cit. VIII. 226)

This new tradition is corroborated by the first Jaina author in Kannada on poetics, viz. *Kavirā-jamārga* (9th century A.D.), who more than once, uses the expression *karuṇa-rasa* instead of *karuṇa-rasa*; and who recommends the literary quality of *Mṛdualā* or 'softness' of heart as most appropriate for its delineation in poetry. That he was following the Jaina tradition is clear also by his use of the name '*praśānta*' instead of *śānta* in his enumeration of *rasas* (Loc. cit. II. 100). The example cited for *karuṇa-rasa* by this author, (Nṛpatuṅga or his protege, Śrīvijayadeva, as sometimes averred) describes the love-born condition of a heroine and calls upon the hero to show pity on her (III. 191); there is no question of 'eternal sorrow of bereavement' consequent upon death of the beloved here.

The Jaina shift in emphasis from dourright misery of characters to situations involving human sympathy or pity is a major turn from the perspective of literary criticism.

It is a major turn because it changes the very goal of literature too, centred on man. The Jaina view of worldly life or *saṃsāra* is such that it encourages the rise of renunciation (*vairāgya*) conducive to *prānta-rasa* on the one hand and to pity (*karuṇā-rasa*) on the other. 'Poetry for poetry's sake' is ruled out; only poetry for religion's sake gets priority. The Jains have an infinitely vast story-literature in Sanskrit, Prakṛta, Apabhraṃśa and modern Indian languages. But they are always *dharma-kathā*; or religious stories or legends; and they inculcate the highest spiritual value in a sugar-coated way through. This point is made explicit in the very invocatory verse of Hemacandra's *Kāvyaṇuśāṅga* :—

*Akṣrīma-svādu-padām
paramārthabhidhāyinīm
sarvabhāṣāparīṇatāṃ
Jainīm Vācamupāsmāhe*

In explaining the above verse in his auto-commentary, Hemacandra further observes :—

*Vairāgyopajananamitīṣṭam prastūyate
ityavadātakathanena vairāgyaheturvād
dharmakathāyāḥ parama puruṣārthabhi
dhāyakaṃvāṃ asti.*

The religious myth or story or poem contributes indirectly to the achievement of the *summum bonum* or ultimate enlightenment as it engenders a sense of revulsion to worldly pleasures. This view may be puritan; but that is the Jaina view of man. Man deserves pity of the wise or the Enlightened saints for his indulgences due to ignorance! This reminds us of the famous English remark :—"Life is a tragedy to those who think and a comedy to those who feel!"

III

The Jaina idea of the Goddess of learning or Sarasvatī also deserves our consideration. We have already seen her description by Hemacandra as *sarvabhāṣā-parīṇatā* or embodiment of all languages on earth. Māṇikyacandra, the Jaina author of the earliest commentary, viz *Sanketa* on Maṃmaṣa's *Kāvya-prakāśa* makes this much more explicit. According to him, the speech of *Arhat* Himself is that Sarasvatī, not any other goddess associated with any individual god as in Hindū mythology. She dwells in the mouth of *Arhat* and is the Mother of all humanity. Without her grace, nothing can dawn upon the minds of even the learned! Hence though people widely differ on the issue of praiseworthy divinities, there is an exceptionally complete consensus among one and all about the praiseworthiness of Sarasvatī! Nor is it surprising, because *She* upholds Wisdom :—

*Stutyam tanuṣṭī nūnam
jagatī na janatā yatra bādham vidadyāt
anyonya-spardhino'pi
tvayi tu nūti-vidhān vādino nīrvivādaḥ
yat tatcitram na kiñcit
sphurast matimatām mānase viśvamātāḥ
brāhmi tvam yena dhatse
sakalanāyamayam rūpam arhanmukhashthā
(Op. cit. Mysore edn , 1974, p. 7)*

Thus it is that we can appreciate Namisādhu (writer of a prestigious commentary on Rudrata's *Kāvya-lankāra* when he postulates 'ultimate wisdom' (*samyagjñāna*) as the *sthāyibhāva* of *śānta-rasa* (Op. cit. XVI. 15). This idea came to be adopted later by the highest Hindū authorities also like Abhinavagupta. Bhoja in his *Sarasvatikanṭhaharāṇa* (*Kāvya-mālā* series, Bombay, 1925, p. 524-5) regards a *dhīra-śānta* (Lit. 'heroically tranquil') type of hero in this light itself when he postulates *dhīrti* or "steadiness of heart" as the ruling sentiment fostered by reflection of the highest Truth :

*Kasyacidupaśāntaprakṛteḥ
dhīra-śānta-nāyakasya
vastutātva-locanādibhiḥ uddīpyamānaḥ...*

This is why the Jaina pontiff (chief priest) pāyākīrti is quoted by Rāja-śekhara in his *Kāvya-mīmāṃsā* (Gaekwad Oriental Series Edn., 1934, p. 46) as saying that 'to a lover sporting in his beloved's company and passing the whole night like a moment, the moon might appear cool ; while to another man love-lorn and suffering pangs of separation from his sweetheart, the same moon light be veritably a scorching fire like a comet. But to a monk like me, who has no wife, and no separation either, the moon is but a round mirror in shape, neither hot nor cold :-

*Yeṣāṃ vallabhayā samaṇ
ksanamiva sphārā kṣapā kṣīyate
teṣāṃ śītataṛaḥ śaśi
virahimūlkeva santiṭpakṛt
asmākaṃ na tu vallabhā
na virahāḥ tenobhayabhramiṇīnām
indū rājati darpanā
kṛtīrayaṇ noyo na vā śītalaḥ*

IV

Jaina writers like Māṇikya-candra also furnish authentic information about lost works in Indian poetics. We know that all works on poetics before Bhāmaha's *Kāvya-lankāra* have been lost by the ravages of time. When Bhāmaha refers to a view of earlier thinkers as in—

*Rūpakāḍimalankāram
bāhyamācaksate pare... (I. 14)*

"Others observe that figures of speech like metaphor are 'external', because they hold grammatical accuracy of nouns and verbs to be the first norm of figurative beauty !". How are we to know who these 'others' are ? Māṇikya-candra in his *Saṅketa* (*Kāvya-prakāśa*, Mysore edn., pt. I, p. 485) states unambiguously :—

*Gauḍa matameṣaḥ
'This is the view of Gauḍas'.*

That this is not a wild surmise, but a statement of fact is proved by Bānabhaṭṭa's testimonia to this very view :—

*Gauḍeśvakṣaraḍambaraḥ
(Harṣacarita 1.7)*

Similarly, when Mammaṭa quotes a Prākṛta Gāthā (Kāvya-prakāśa, VII. 218, Mysore edn., pt. II p. 80)—
Jam parihariṇī tīra...

Māṇikyacandra, like a modern scholar, adds the source in all detail :—

Ānandavardhantya-pañcabānālīkākaśāgāthāheyaṃ

In one word, he has told us that it is a verse in Prakrit *gāthā* metre ; the name of the poem is *Pañca-bānā-līlā* ; and that it belongs to the literary form of *Kāthā* or verse-poem. The value of such precise information to research scholars is inestimable.

V

Jaina writers have also given us very objective literary judgements. We might cite here one impartial judgement of the prestigious biography of Harṣa by Bānabhaṭṭa who is usually adored as an incarnation of Sarasvatī Herself ! Māṇikyacandra states that having introduced the topic of Harṣa's warlike glory in the work, Bāna had no business to stray far away into a long irrelevant excursion on his autobiography. This has spoilt the unity of the work :—

*Harṣakhyāyikayān 'jayati jvalad...' ityādina Harṣotkarsavad-vijaya-bijamupakṣīpya
anupayogi-Bānāvayasya Varnanam.*

(Loc. cit., II, p. 177)

VI

We might close this article by indicating a line of critical survey of concepts, thoroughly attempted only by Jaina writers, on Poetics, like Hemacandra and Māṇikyacandra. The development in the concept of *gunas* from Bharata to Mammaṭa, undergoing substantial variations in Bhāmaha, Daṇḍin, Udbhaṭṭa, Vāmana and Maṅgala—is laid bare at great length in the works of both these authors. Judging from the style of this first-band material, it appears as if they have given us the lost chapter of Rājasekhara himself on the subject of *gunas* from his *Āṅgīrṣaṇīnāmāśā*. It is only a hypothesis, yet to be proved on more solid evidence.

Yet the foregoing considerations would show how the contribution of Jainas to the development of Indian poetics is both substantial and significant.

जैनाचार्य एवं जनभाषा

जैनाचार्य जहाँ भी गये, उन्होंने वहाँ की जनभाषा को अपनाया और उसे प्रभावकारी माध्यम के रूप में समृद्ध किया। उनके लिए भाषा एक माध्यम मात्र थी। उन्होंने भाषा को अभिव्यक्ति का माध्यम बनाया। उनका उद्देश्य, सामाजिक जन-मानस को सद्-आचरण के लिए शिक्षित करना था ताकि समाज को स्थिर आधार मिले। इसीलिए उन्होंने अपनी शक्ति को ऐसे साहित्य के निर्माण में लगाया जो समाज के आचार-विषयक स्तर और नैतिक मूल्यों को उन्नत करे।

— स्व० डॉ० आ० दे० उपाध्ये

Exposition of Śabda-Śaktis by Siddhicandragani

Dr. Satyapal Narang

Siddhicandra, a contemporary of the Emperor Akbar received an epithet 'Khushfaham' from the king due to his extraordinary intelligence. He was not only a renowned commentator on the classical works like Kādambarī, Jain Stotra literature, dictionaries, roots etc. but also wrote original works like Bhānucandra caritam etc. and compiled anthologies of Sanskrit and Prākṛta literature.

His work Kāvyaaprakāśakhaṇḍana, although not original in nature, refutes the renowned work by Mammata i.e. Kāvyaaprakāśa. While refuting Kāvyaaprakāśa he has refuted the uncertain power of words viz. vyañjanā. This refutation is based on logical ground which has a harmony with Jain thought and philosophy.

After accepting three categories of meaning viz. vācya, lakṣya and vyaṅgya, Siddhicandra skips over to saṅketa viz. (साक्षात्कृतं योऽर्थमभिधत्ते स वाचकः । स केनितरवतुर्भेदो जात्यादिर्जानिरेव स) VII. (2) and VIII. Siddhicandra does not quote the original). He has quoted a verse that vācakatva has a power and this power is found in the genus (and not in individual (व्यक्ति) अभितमस्य वाचकत्वं अभितर्जाली परं भवति । The Abhidhā as it is explained by some that it is a desire of the God. That a particular word should convey a particular meaning, in the opinion of Siddhicandra, is incorrect. He thinks that it is absolutely a different substance. (ईदमेच्छाविशेषोऽयं पदार्थान्तरमेव स) ।

Individual or genus : The discussion raised by Siddhicandra is that of connotation of individual or genus. In his opinion, the power should lie with expression that conveys the meaning (वाचकत्वम्). Following this logic the power should lie with individual which expresses the meaning and not with genus. But transgressing this norm of logic he supports the lātvāda and thinks that individual is qualified by the genus. By accepting power in individual, three defects come into existence :

- i. Multiplicity of Individuals.
- ii. Infinitude.
- iii. Fallacious argument.

But where anantya (infinitude) and vyabhicāra defects do not exist, it may be accepted in individual also e.g. the sky where both these defects do not appear. It appears Siddhicandra does not believe in comprehension qualified by genus because it involves a long procedure of comprehension through lakṣaṇa or ākṣepa or vyañjanā which in itself requires a fiction of cause and effect relationship without which it is impossible. Siddhicandra believes in direct comprehension of words and not the indirect fictitious procedure. The follower of the direct procedure, Siddhicandra lays a stress on abhidhā. He accepts the traditional

definition of abhidhā viz. this word shall express this meaning which is associated with the desire of God or a natural and direct meaning associated with the word.

Another problem raised by Siddhicandra pertains to the words which express their meaning through Lakṣaṇā only. Following these two categories of the words i.e. the abhidhā and Lakṣaṇā, there shall be no consistency in reasoning. But in the opinion of Siddhicandra when the word Gaṅgā (e.g. in Gaṅgāyām ghoṣaḥ) expresses the meaning 'stream', it is also the wish of God (īśvarecchā) which is qualified with special form (viśeṣarūpā). Such like words are corroborated by the use of technical grammatical terms also. For example, the terms ghu, ghi ṭi etc. in grammar have no meaning through Abhidhā but their direct meaning is conveyed by the real meaning i.e. dādhāghvadāp (Pāṇ 1.2.20) which qualifies the abhidhā. Similarly the word कर्कश्योः in the notion कर्कश्यो दधि रक्ष्यताम् does not express cow at its first meaning but all the other animals from whom the protection is sought. The word used in plural expresses all of them at first instance and the meaning of the word kākā becomes secondary. Siddhicandra's approach is not to widen the semantic categories of words but to delimit it to the meaning which is desired by the speaker. This approach resembles those of Mīmāṃsakas who associate a new power tātparyā (purport) with the word and reject the other powers viz. lakṣaṇā and vyāñjanā. But in nomenclature Siddhicandra accepts abhidhā whereas Mīmāṃsakas accept tātparyā.

Siddhicandra gives only casual remarks about the categories of Lakṣaṇā.

Process of comprehension in 'Gaurvāhikah'

There is a difference of vocabulary in the comprehension of 'Gaurvāhikah' between Mammata and Siddhicandra. Mammata has quoted the opinion of some scholars (Kecit) in whose opinion the cow qualified by foolishness etc. (Jāḍyamāndya) identifies itself with Vāhika. The instrumentality of identity are the qualities foolishness etc. Siddhicandra has also quoted the opinion of a few scholars. The cow qualified by the qualities of foolishness etc. equates itself with Vāhika consisting of similar qualities. Siddhicandra almost follows Mammata verbatim.

Another opinion quoted by Mammata (*ityanye*) is that in procedure both cow and Vāhika eliminate from the picture and the only remnant object is foolishness. But in the opinion of Siddhicandra cow and Vāhika are not eliminated but it is only through their existence that the word cow expresses Vāhika. It is not only the quality foolishness etc. but the really existent substance that is qualified by the quality foolishness. To illustrate he has quoted another example सुखं चन्द्रः where beauty is expressed and the substance face and moon do not disappear from the picture.

Another opinion quoted by Mammata is that only the qualities like foolishness exist and not the real substance which is an instrument only and does not exist on the picture at all.

In the opinion of Siddhicandra juxtaposition (yogyatā) is a pre-requisite qualification for the identity of knowledge. To join cow with Vāhika, the joining substance is foolishness. Otherwise there shall be no relationship of cow and Vāhika which are absolutely separate entities. Moreover, to elaborate his thesis, Siddhicandra has taken the resort of a dictum (nyāya) that the comprehension of knowledge can be created by the word even if the exact meaning is not communicated by it.¹ It means the words cow and

1. Siddhicandra (K. P. Kh. p. 7.) gives only the line लक्षणायास्तस्मात्प्रमाणसत्त्वात् ।

2. K. P. Khaṇḍana, p. 8. अत्यन्तास्त्यपि ह्यर्थे ज्ञानं सत्त्वं करोति ।

Vāhika definitely communicate their own meaning ; they may or they may not communicate the desired meaning of foolishness which is desired from it. Hence the existence of the substance which is an instrument for the expression of meaning does not at all eliminate from the picture.

Refuting Lakṣaṇā, Siddhicandra has first taken an argument about Sādhya which was used in the Kārikā of Kāvyaprakāśa (II. 12). In his opinion the substitute of Lakṣaṇā is "imposition of meaning" (आहारीरोपाद् वा तत्संवात्). It is not necessary that the possibility of Lakṣaṇā is through "Similarity" (sādhya) only. Beyond similarity or non-similarity, there exists another relationship of cause and effect etc. For example in 'Āyurghṛtaṃ' or Āyurevedam, the relationship of Āyu and ghṛta is that of cause and effect relationship. Their relationship comes into existence not due to an uncertain power but due to an extraordinary definite power.¹

It appears that Siddhicandra is in favour of a definite word power which is related to the words and has its logical and rational explanation. It is not an arbitrary power, which, when applied, conveys any meaning desired by the speaker. This arbitrariness which is communicated by Lakṣaṇā has been refuted by Siddhicandra on the ground of uncertainty in it.

Vyañjanā : Why ? Siddhicandra has refuted vyañjanā on the ground that it has no logical evidence (Pramāṇābhāvāt). The need of vyañjanā has been negated *ab initio* on the ground that whosoever Lakṣaṇāmūlādharma exists, there will be no rational explanation of the words which will result in the expression of a special meaning, e.g. in गङ्गाया घोष the coldness and sacredness which is related to the words through denotation (Lakṣaṇā) shall appear automatically and will express its deeper meaning. If the meaning is communicated through Lakṣaṇā, what is the need of the assumption of Vyañjanā ?

The second ground of refutation of vyañjanā is its application in dramatic literature "For the suggestion of Rasa, Vyañjanā must be accepted" is the opinion in *prima-facie*.²

In the opinion of Siddhicandra, it is a very weak argument. Infact, aesthetic enjoyment comes into existence from the pleasure of dramas etc. directly and has no indirect channel like vyangya interferes in it. The perceptive object is not to be interpreted by an inferential logic.³

In the interpretation of the verses like अथ वस्मिन् वंस्त्रयो and इयं न सन्नति शोचनीयताम्, etc., the meaning that this place is not worth walking shall be obtained by inference (अनुमान) and hence there is no need of vyañjanā. Moreover, in his opinion, the indirect channels like inference and suggestions are not to be brought in this context because the meaning is directly obtained. Moreover, Siddhicandra has corroborated his argument by the Mīmāṃsikas who accept tātparya (purport) as the power of the word and in his opinion there is no contradiction of tātparya with lakṣyārtha. Refuting that vyañjakatā exists in the gestures etc., Siddhicandra propounds that the gestures express their meaning only through inference because each and every gesture has a definite meaning which is attributed to it and is comprehended through inference at a later stage. Siddhicandra does not accept any other power called vyañjanā. Infact, he accepts only six categories of lakṣaṇā which are propounded by Maṃmaṇa (K.P. II, 12). In his opinion vyañjanā is such a deep imagination that may attract the objects other than desired. The argument in

1. *ibid.*, p. 8 अत्रायमेवैकशब्देन चाव्यभिचारेण च तत्कारित्वं कल्पम् ।

2. K. P. Khaṇḍana, p. 9. रसव्यञ्जकतया व्यञ्जनोऽवश्यमावयणीयं ।

3. *ibid.*, p. 9. रसव्यञ्जकतया व्यञ्जकतयाऽवश्यमावयणीयेति तदनीवतुच्छम् अनभ्युपगमरहितत्वात् । वस्तुतस्तु नादयादिवर्त्तन-जन्मस्य विशेषस्त्वेन रसवत्स्य वक्ष्यमाणत्वेन तस्य व्यङ्ग्यत्वाद्वात् । अपितु माहाःकारवियत्वात् ।

prima facie that the power which generates sacredness in the phrases like Gaṅgāyārṇ ghoṣaḥ is vyañjanā. It is different from Abhidhā ; it consists of a relationship of meaning viz. comprehension through binding (bādhitabodhakatva) which is not present in abidhā.

But Siddhicandra refutes it on the ground that the relationship of 'Bādhitabodhakatva' may be derived from the abhidhā itself. The dictum that the imagination of characteristics (वर्णकल्पना) should be lesser than the object itself (वर्णकल्पनातो वर्णकल्पना लघोयसीति न्यायात्). Only the change of nomenclature cannot prove the different object (नामान्तरकरणस्य वस्त्वन्तरासादकत्वात्)

Another argument laid down to prove vyañjanā is that when we use two different expressions "Anenedamuktam" i.e. it has been said by this or vyañjītam i.e. suggested, both of them express different meanings (Prattiyorvailakṣaṇyāt). In other words we have to accept both Abhidhā and vyañjanā as different powers

But in the opinion of Siddhicandra, in both the above cases viz. anenedamuktam or vyañjītam, there is no difference in the comprehension of the meaning. The same meaning can be comprehended if we apply the power Lakṣaṇa or Inference.

Another argument put forth by *prima facie* that if there is no need of vyañjanā and everything is proved by inference (anumāna), the whole of the procedure of comprehension of knowledge should be different. The comprehension is, "ghaṭam ānaya" (bring the jar) should not be through Ākāṅkṣā, yogyatā etc but should have a full procedure following inference only. To explain, the procedure should not be directly related to comprehension of 'a jar' through perception but should be comprehended through inference only in order to establish the harmony in the system.

Siddhicandra has accepted this challenge in order to establish inference. In his opinion juxtaposition (yogyatā) has no special definition and it communicates only an unqualified doubtful knowledge.¹ For the comprehension of knowledge, doubt is an obstruction. Inference in one of the means of removing the doubt when the words are the referents, there is no need of any type of application of vyāpti. In agnānā sificati, there is no semantic juxtaposition and we can infer the incorrectness of the use although grammatically it is correct. In the opinion of Siddhicandra, even by the application of inference we do not reach a different conclusion. So the validity of the comprehension of words through inference is also correct. Hence there is no need of far-fetched power vyañjanā.

Conclusion :

Siddhicandra believes in the direct and definite meaning of speech. The uncertainty of speech in vyaṅgya does not suit him. In his opinion words express definite meaning. The meaning through inference is nearer to the denotative meaning because it has a relevance to the words used whereas vyañjanā has no certainty. The uncertainty in meaning would perhaps, bring anarchy not only in the language but also in the society which would apply it for its own profit and would defeat the fundamental purpose of language by false and incorrect subjective interpretations. It was against the norms of 'satya' in Jain ethics. It appears in order to bring harmony of language with Jain ethics, Siddhicandra preferred to accept 'inference' as the medium for correctness of words and gave up the conceitful expression vyañjanā.

1. K. P. Kharḍana p. 11.

संययसाधारणज्ञानस्य करणत्वात् ।

The Rāmāyana of Vālmīki and the Jaina Purāṇas

- Dr. Upendra Thakur

1

Although there is no sanction for the Brāhmanical way of life in Jainism, the epics nevertheless exert considerable influence on ideas and messages, legends and myths and moral of Jaina mythology. A study of the early texts of Jainism would show that the epics occupied a prominent position among the Jains during the period of the redaction of the Jaina canons. They served them not only as guides in mundane affairs but also as perennial sources of inspiration on ethical and spiritual planes. This resulted in the influx of a number of non-Jaina customs and practices into the Jaina society. The popular appeal of these elements was so great that the Jaina savants had to formally sanction them towards the end of the first millennium A.D.¹ In fact, the epics exerted such a tremendous influence on the minds of the adherents of the faith that it became difficult for the Jaina preachers to win them over, to pure Jainism. They found the epics more inspiring than the Jaina works,² which is confirmed by the fact that the first Jaina Purāṇa, by such a staunch advocate of Jainism as Vimalasūri, relates to the life-story of Rāma, and the Jaina versions of Rāma-biography, by far, outnumber the Purāṇic works on any individual Śaḷakāpurāṇa.³

The influence of the epics has been so great with the protagonists of the Jaina faith that they, directly or indirectly, recognised it "by way of reactions shown against these works in the introductory portions of their Purāṇas".⁴ A close analysis of the reactions of the Jaina authors would make it clear that the Jaina Purāṇas have been considerably enriched by the ideas and plots taken from the epics. The circumstances leading to the borrowing of various ideas and themes by the Jaina authors may be explained by the fact that the majority of the Jains were converts from the Brāhmanical faith, brought up in the Brāhmanical epic-Purāṇic environment,⁵ which is further testified by the elaborate *Dikṣāṇvayakriyā*s to be performed by the converts before they were received into the Jaina faith. In fact, an impartial analysis of the Jaina customs and manners, beliefs and superstitions would clearly prove that they were chiefly moulded by the ideals set forth by the two great epics.⁶ Difference in their religious practices resulting from the change of faith made

1. *Yāstislaka*, BK. VIII, Sec. 34; K. K. Handiqui, *Yāstislaka and Indian Culture*, p. 332.
2. Cf. Ayodhya Prasad Goyaleya, *Rama and Mahāvīra* in *Śrī Mahāvīra Comm. Vol.*, Vol. I (1948-49).
3. V. M. Kulakarni, Introduction to *Paṇḍarīya* (PTS ed.), Canto. II, pp. 5-7.
4. S. D. Jha, *Aspects of Brahmanical Influence on the Jaina Mythology*, p. 13; Also see *Paṇḍarīya*, Canto. II, 105-117; *Paṇḍarīya*, Parva 2, verses 230-35, *JVH*, 45. 150-57; *SPC*, I-10, 1-9; *PMP*, LXIX, 3 3-13.
5. *Mahāpurāṇa*, 39, 1-80.
6. R. C. Majumdar, *The Age of Imperial Unity*, p. 252.

no significant change in their age-old mental frame, and for centuries the epics remained their principal guides which served as a suitable outlet for their emotions and aspirations. This necessitated incorporation of some myths and legends of universal appeal in their corpus, though in somewhat Jainised way.¹

It was probably this state of affairs that led to the inclusion of the *Rāmāyana* and the *Mahābhārata* in the Jaina curriculum of education before the compilation of the Jaina canons.² In the *Anuyogadvāra* the recitation of the two epics is referred to as a compulsory rite to be performed without fail.³ But, the introduction of "that hybrid education produced a reaction which was not conducive to the progress and popularity of the faith, for it began to dampen people's conviction in the Jaina religion in which, the lay adherents could not find any scope for the realisation of their ideals."⁴

A close examination of the methods by the Jaina thinkers to counteract the ascendancy of the epics and "to ensure the unswerving adherence of the lay to the faith"⁵ would show that the Jaina authors adopted the very method of the great epics—the *Rāmāyana* and the *Mahābhārata* which in the beginning they had condemned. The same epic ideas and plots, under the garb of Jainism were reproduced by the Jaina authors, showing clearly that they endeavoured "to provide the common people with some such documents as could serve as suitable substitutes for the Brāhmanical epics and Purāṇas".⁶ Thus, they utilised the epic-Purāṇic tradition in their own pantheon with necessary modifications with the result that almost all the epic-Purāṇic gods and goddesses, Gandharvas and Yakṣas and a host of other mythical figures as well as myths and legends connected with them were fully assimilated in the Jaina religious beliefs and the Purāṇas.⁷ The nature and contents of the Jaina *Caritas* and *Purāṇas* as well as the tone and technique are strikingly similar to those of the epics. "It has been rightly said that with the exception of the *Purāṇas* written in *Prākṛta* and *Apabhraṃśa*, all the *Purāṇas* are composed mainly in *aṃśubha* metre—a favourite metre of the epics—with occasional introduction of later *Kāvya* diction."⁸

II

Coming to the *Rāmāyana*, we find that Vimalasūri's *Paṇḍitacariya* (c.100 A.D.) is the earliest existant non-canonical literary Śvetāmbara work written, according to the poet himself, 530 years after the emancipation (*siddhi*) of Lord Mahāvīra. This Jaina Purāṇa narrates the story of the *Valmiki-Rāmāyana* though "in a Jainised way".⁹ As regards the details there are many points of difference, nevertheless the general run of the narrative makes no significant departure from the traditional accounts of Rāma's exploits. A study of this work, in between the lines, would show that even where changes have been introduced, the similarities are really "far more striking than the differences".¹⁰ The introductory portion of this Jaina

1. S.D. Jha, *op cit.*, p. 16; Also cf. *Uttarādhyāyanasūtra* which is replete with such references.

2. Cf. *Anuyogadvāra*, Su. 25.

3. J.C. Jain, *Life in Ancient India as depicted in the Jain Canons*, p. 171.

4. S.D. Jha, *op cit.*, p. 16.

5. *Ibid*, p. 16.

6. S.D. Jha, *op cit*, pp. 16-17.

7. *Ibid*, p. 17.

8. *Ibid*, p. 17.

9. V.M. Kulkarni, *Paṇḍitacariya*, Intro. pp. 5-6; "The Origin and Development of the Rāma-Story in Jaina Literature" in *Journal of the Oriental Institute*, Vol. IX, No. 2.

10. S.D. Jha, *op. cit.* p. 18.

Purāṇa is quite interesting as it shows how the Jain authors reacted against the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki despite the fact that they have drawn heavily from the great Indian epic.¹

This celebrated poem of Vimalasūri is also known as *Rāghavacaritam*. A study of a few verses of the second chapter of this work marks out clearly his attitude towards the Brāhmanical Rāma-story, represented by Vālmīki. The work undoubtedly shows Vimala's deep familiarity the original *Rāmāyaṇa* of Vālmīki to which he has referred by name, and has also mentioned events, "described in the original version, using almost the same language".² His description of Kumbhakaraṇa and his undisturbed sleep for six months is on the same pattern as we have in the *Vālmīki Rāmāyaṇa*.³ But, as a devout Jain and a firm believer in the doctrine of non-violence he is not prepared to believe that the demons (Rākṣasas) of Laṅkā consumed animal flesh. He calls these Rākṣasas as Vidyādhara, "though sometimes he forgetfully calls them also Rākṣasas"⁴ who are throughout his work portrayed as staunch Jainas. Although he writes the story of Padma (Rāma), he actually eulogises, in the first half of his story, Rāvaṇa who "like Naravāhanadatta, appears in this poem as perfect knight-errant. As a matter of fact, the ghost of Naravāhanadatta looms large in all the literary works beginning from Vimalasūri down to Hemacandra."⁵

Vimala not only shows his full acquaintance with the events narrated in the Sanskrit *Rāmāyaṇa*, he was also thoroughly conversant with its language. Although he criticises the earlier poets by contemptuously calling them *Kukavi* (bad poets), *mūḍhaḥ* (fools), he actually follows in their footsteps and freely borrows phrases and expressions of the original *Rāmāyaṇa*. Moreover, while telling the story of Rāma and Rāvaṇa he also brings in something about different Jain tīrthankaras and other interesting details, obviously a product of his own imagination.⁶

A comparative study of the Sanskrit *Rāmāyaṇa* and the Prakṛta poem of Vimala leaves us in no doubt that the latter, (1st century A.D.), has deliberately followed the original Rāma-story although he has shown his Jain bias here and there.⁷ However, the work of Vimalasūri forms the foundation on which later Jain writers such as Raviṣeṇa, Svayambhū and others "built lofty edifices".

The *Vasudevahiṇḍī* is another non-canonical Śvetāmbara text written by Saṅghadāsagani Vācaka and Dharmasenagani in the Gupta period. It is probably the earliest imitation of the famous *Bṛhalkathā* written by Guṇādhya in the Pāṣāṭi language in the time of the Sātavāhanas. The story of Rāma, as given in this text, is almost entirely taken from the original *Rāmāyaṇa* though, like the *Padmācarita* we come across deviations in respect of certain characters such as Lakṣmaṇa, not Rāma, killing Rāvaṇa. Similarly, a perusal of Haribhadra's *Samarāc-chakavā* leads us to conclude that his only purpose was to ridicule the stories of the Hindu epics and Purāṇas.⁸

The second great work belonging to this category in chronological order, is the *Padmācarita* or

1. *Paṇḍitarīya*, 2. 107-117, 3. 8-16
2. A.K. Chatterjee, *A Comprehensive History of Jainism*, p. 274.
3. *VR.* VI. 60, 27-63 & VI. 61, 28.
4. *Rāghavacaritam*, 2.105; 792. A.K. Chatterji, *op cit.*, p. 27; For details see Hiralal Jain, *Bhāratīya Sanskriti men Jainadharmā Ka Yogadāna*, pp 120-134, 153
5. A.K. Chatterjee, *op cit.*, p. 275
6. For other details see *Ibid.*, pp 274-77.
7. For details see *Ibid.*, p. 278; Nathuram Premi, *Jaina Sahitya aur Itihāsa* (Hindi), Bombay, 1956, pp 87-101; Jagadish Chandra Jain, *Prākṛta Sahitya Ka Itihāsa*, p. 527ff.
8. For other details see Jagadish Chandra Jain, *Prākṛta Sahitya Ka Itihāsa* (Hindi), Varanasi, 1961, pp. 390 ff

Padma-Purāṇa (A. D. 678) of Raviṣeṇa,¹ which is a faithful Sanskrit version of the Prakṛta *Paumacariya* of Vimalasūri. However, the interesting point to take note of in this connection is that Raviṣeṇa imitates Vimalasūri wholesale but makes no acknowledgement of his indebtedness to the latter anywhere, probably because the former was a staunch Digambara, and the latter a devout Śvetāmbara. The introductory chapter of this work also betrays the same critical attitude² towards the *Rāmāyana* of Vālmīki as in the *Paumacariya*. It has been rightly suggested that "the way, in which the reflection is found, is an obvious evidence of the author's anxiety for minimising the fame and popularity of the Vālmīki *Rāmāyana* among the Jaina lay. This undoubtedly proves that the *Rāmāyana* was fairly popular and accurately known and widely studied among the Jains during this period. As regards the accounts of the families of Rāma and Rāvaṇa the Jains had no well-established tradition howsoever to fall back upon. Vimalasūri himself says that the Rāma-story existed in the form of a list of names and was handed down from teacher to his pupil in regular succession.³ The Jaina authors although claim a very old tradition for their legendary narratives, yet there seems to have been an earnest desire on their part to invest their versions with an element of antiquity and authenticity with a view to proving an ancient tradition of the Rāma-story in Jaina mythology

It seems that before the advent of Raviṣeṇa on the literary scene, there flourished one Kirtidhara who attempted to translate the Prakṛta *Kāvya* of Vimala, but the popularity of Raviṣeṇa's work completely overshadowed the poem of Kirtidhara which was almost forgotten in subsequent years. The *Padma-Purāṇa* or *Padmacarita* is not a mere translation, it is a brilliant piece of poetical fervour, and the description of war-preparations and love-scenes remind us of Bāna's style which seems to have inspired all his writings.

The *Raghava-Pāṇḍaviya* or *Dvīsandhāna*, an epic in eighteen cantos, was composed by the well-known Dhananjaya about whose personal life we know nothing except that his father was one Vāsudeva and his mother one Śrīdevī. This work has been highly spoken of by many eminent poets including Rājasekhara. The theme of this work is based on the two Hindu epics—The *Rāmāyana* and *Mahābhārata* and "unlike most Jaina works the characters are not represented as embracing the religion of the Jinas".⁴ Dhananjaya was inspired by the writings of the great Sanskrit poets such as Kālidāsa, Bhāṣavi and Māgha, and he in turn inspired the later Jaina poets and philosophers from 800 A. D. which is evident from a study of their works

The *Hariṣaṇḍa Purāṇa* of Jinaseṇa (A. D. 783) is another great work in this field and is considered to be the earliest known Jaina version of the Brāhmanical *Hariṣaṇḍa*. It is true, Jinaseṇa has introduced many changes as regards the detailed description of the exploits of the members of the Hari-dynasty, nevertheless the main theme does not in the least betray any departure from the original account given by Vālmīki in his *Rāmāyana*. This is particularly true of the gnomic-didactic and descriptive passages containing both ideological and phraseological parallelisms: for instance, verse 77 of the eighth *parvan* of the *Ādi-Purāṇa*⁵ of Jinaseṇa which describes the utter impermanence of the worldly objects is somewhat akin to

1. R. C. Majumdar (ed.), *The Age of the Imperial Guptas*, p. 292.

2. *Padmacarita*, 3.17-27; 8.146-49.

3. *Paumacariya* :

नामावलिपिबद्ध आचरिय परंपरास्य सख्यं ।
शोकाग्निं पञ्चवचसिं अहानुपुच्छं नमसेन ॥

4. A. K. Chatterjee, *op cit*, p. 303.

5. *Ādi-Purāṇa*, 8.77 :

सुखं दुःखानुबन्धीयं सदा समिधं वनम् ।
संयोगा विप्रयोगान्ता विप्रवन्ताश्च सम्पदः ॥

the one, found in the *Vālmiki-Rāmāyaṇa*.¹ When Jināsena describes poetically the autumnal moon-lit night, the influence of Vālmiki can be clearly discerned. Like Vālmiki he also conceives "the starry night with the brilliantly shining moon as a lake abounding in lilies and occupied by a swan".² In fact, the description of the autumn by Jināsena is "an ingenious imitation of the *VR* which has given the former not only a powerful vocabulary of literary terms but also whetted his imaginative brain for the graphic description of several situations".³ The pen-sketch presented by Jināsena of the autumnal bellowing of the excited bulls—enraged at the sight of the counterparts and ready for fight, "with reddened eyes, and scratching ground with their hoofs" is almost similar to the one given by Vālmiki in his *Rāmāyaṇa*.⁴ In other words, if we make a close and careful comparative study of all the *Jaina Purāṇas* on the one hand and the *Rāmāyaṇa* on the other, we shall come across several cases of verbal agreement between them.⁵ Besides the Harī-dynasty, Jināsena, while describing the exploits of Vāsudeva, shows his "ingenuity in inventing new situations by blending together the materials borrowed from the *Vaṇudevahīṇī* and the *Bṛhatkathā*".⁶

Guṇabhadra, like his great preceptor Jināsena, was also an accomplished poet who had composed the last portion of his teacher's great work, the *Ādipurāṇa* and the whole of the *Uttara Purāṇa*.⁷ But, he has also deliberately distorted the story of Vālmiki as given in chapters 67-68 of his work which depicts Daśaratha, like the *Daśaratha Jātaka*, as king of Vārāṇasī, Sītā as daughter of Rāvaṇa and Mandodari, one Subālā as Rāma's mother, and Lakṣmana as son of Kekayi. This story of Guṇabhadra follows closely

1. *VR*. II. 105.16 :

सर्वे सयान्ता निषयाः पतनान्ता समुच्छ्रयाः ।
सयोवा-विप्रयोगान्ता सरनान्त च जीवितम् ॥

2. Cf. the following two verses :

तारकाकुमुदाकीर्णे नयः सरति निमंले ।
हंसायले स्म सीताद्यविसिप्तकरपक्षति ॥

(*Ādi-Purāṇa*, 26 27).

सुप्तकहंसे कुमुदक्षेपे महाहृदस्य सलिल विभाति ।
क्षेत्रविमुक्ते निशिपूर्वचन्द्र तारागणाकीर्णविद्युत्तरिक्षम् ॥

(*Rām. Kiṣk* 30.48).

3. S. D. Jha, *op. cit.*, p. 4.

4. Cf. the following verses :

दपोद्गुरा. क्षुरोत्प्लातयुषः ताम्रीकृतेशणा ।
दृषाः प्रतिपृषाक्षोऽकुपिताः प्रतिसम्बनुः ॥

(*Mahā-purāṇa* of Ādiśeṇa, 26 42).

सर्दपृषात्पायितरुषोभा प्रहृषिता पासुसमुक्षिताङ्गा ।
मदोत्कटाः सम्प्रति युद्धलब्धा दृषा गवां मध्यगता नदन्ति ॥

(*Rām-Kiṣki*, 30.38). Also cf. *Rām. Kiṣk*. 30.47 ff and *Mahāpurāṇa* 26.35 ff.

5. Cf. the following :

न च सकुचितं पन्था येन वाली हतो गतः ।
समये तिष्ठ सुधांश्च मा बालिपथमन्वया ॥

(*Rām*. IV. 30.81).

मा साहसगतेर्मणि राम. सकुचितो न सः ॥

(*Triṣṭiśālikāpuruṣa-carita* of Hemacandra, 7 6. 189 b).

6. S. D. Jha, *op. cit.*, p. 19.

7. Edited published : Bharatiya Jñānapīṭha, Varanasi, 1954. An earlier edition of this work was published from Indore in V. S. 1975.

the story told in the *Adbhuta-Rāmāyana*. Similarly he has brought in many changes while treating the story of the *Mahābhārata*. But, unlike other Jaina poets, Guṇabhadra has the frankness and sincerity to advise his readers to consult the original text for details.¹

The *Dhūrtakhyāna*² of Haribhadra is an interesting composition containing five *ākhyānas* or stories which are full of satirical remarks on the various characters in the *Rāmāyana*, *Mahābhārata* and *Purāṇas*, true to the Jaina tradition of ridiculing the Hindu epics.

Svayambhū's *Paṭmacarīa*³ (C. 700-900 A. D.)⁴ is the third known work on the life-story of Rāma. Written in *aprabhāṃśa*, the work follows Vālmīki more closely than those of his predecessors, and like Vālmīki he has also divided his work into five books, called *Kāṇḍas* which, with the exception of the first *Kāṇḍa*, bear the same names as in the *Vālmīki-Rāmāyana*. As to the nomenclature of the first *Kāṇḍa* it has been rightly suggested that the author has, like the earlier Jaina *Purāṇakāras*, followed the novel tradition of absolving the *Rākṣasas* of the *Vālmīki-Rāmāyana* from their abominable *Rākṣasa*-hood by portraying them as the off-springs of the Vidyādharma race. As the first book deals with the origin of the Vidyādharas, it has been styled as *Vidyādharma-kāṇḍa*. The five *Kāṇḍas* as named by Svayambhū are as follows :

- (i) *Vijjāhara-kāṇḍa* (*Vidyādharma-kāṇḍa*).
- (ii) *Ujjhā-kāṇḍa* (*Ayodhya-kāṇḍa*).
- (iii) *Sundara-kāṇḍa* (*Sumdara-kāṇḍa*).
- (iv) *Jujjha-kāṇḍa* (*Yuddha-kāṇḍa*).
- (v) *Uttara-kāṇḍa* (*Uttara-kāṇḍa*).

Except in the first *Kāṇḍa*, there is no remarkable difference in details so far as other *Kāṇḍas* are concerned. The spirit of the age, which accepted one Supreme Soul of the universe, the Highest Reality (*Parūṣpara*), effected emotional integrity among the various sects of Hinduism, and this trend also seems to have influenced Svayambhū to a large extent. Inspired by the idea of essential unity among the divergent god-concepts, he applies to the Jinas all the popular names and epithets of the gods such as Nārāyaṇa, Dinakara, Śiva, Varuṇa, Hari, Brahmā, Hara, Buddha etc., and these have been used to suggest one Absolute Reality, *albeit* in the form of the *Jina*.⁵

The *Mahāpurāṇa* of Puṣpadanta (950-965 A. D.)⁶ also known as *Triṣaṣṭimahāpuruṣaḡaṇāṅkārā*⁷ is a voluminous book written in *apabhrāṃśa* and follows closely the *Mahāpurāṇa* of Jinasena-Guṇabhadra. As the title shows, the book deals with the life-stories of all the sixty-three great men of Jaina mythology, but the most remarkable thing about the author is that Puṣpadanta, unlike his predecessors, does not criticise Vyāsa : on the other hand, he shows high regards for his reputed literary achievements and his list enumerates the works of Pateñjali as well as the *Itihāsa-Purāṇas*, Bhāravi, Bhāsa, Vyāsa, Kālidāsa, Caturmukha, Svayambhū, Harṣa, Droṇa, Bāna⁸ and others whose thorough study is unavoidably indispensable for one who

1. *Uttara-Purāṇa*, 25.115 For other details see A. K. Chatterjee, "The Bharata Tradition in Jaina Literature, in *JAIF*, Vol. VII, p. 159 ff.
2. Jagadish Chandra Jain, *Prākṛta Sāhitya Kā Itihāsa*, p. 412 ff.
3. Critically edited by H. C. Bhayani and published by Bhāratīya Vidyā Bhavan, Bombay.
4. *Ibid*, Intro pp. 7-9.
5. S. D. Jha, *op cit.*, p. 27.
6. P. L. Vaidya (ed). *Mahāpurāṇa*, Intro. pp. XXXI-XXXV.
7. Ed. P. L. Vaidya and pub. by Manikchand Digambara Jainagranthamala, Bombay.
8. *Mahāpurāṇa* of Puṣpadanta, 1.9.3-5.

wants to become a good poet. This shows that Puspadanta must have been quite conversant with the works of these great authors. "However the sense of spontaneous acknowledgement of Vyāsa's importance later gives way to sectarian prejudices against the immortal poet",¹ as Puspadanta, in the introductory part of his version of the Rāma-Story, betrays the same reaction as is found in the works of other Jaina authors. Surprisingly all his praise for Vyāsa turns into hatred for him and, along with Vyāsa, Vālmiki also becomes his principal target of attack "for deluding people with their (false) teachings".² But, all the popular Epic-Purānic names and epithets of the Brāhmanical trio given by Jinasena to the first Jina further shows how greatly he was influenced by the Indian classics in general and the *Rāmāyana* in particular.

But, Śīlānka, author of the first known Svetāmbara Purāṇa³ (808 A.D.), entitled *Caṣṣṇannamahā-purī-sacariya*, makes a pleasant departure from his great predecessors in this respect. He does not criticise either Vālmiki or Vyāsa, and shows high regards for the *Mahābhārata* to which he alludes as the *Bhāratokathā*.⁴ While telling his Rāma-story, he follows Vālmiki more closely than his Jaina predecessors.⁵ Hemacandra has in most cases hinged together different tales of the epic-origin to suit the taste of the faithful. Some of the epic and Purānic episodes have been interspersed with the purpose of illustrating some points and a few others, mentioned with a view to lending "charm and colour to the contextual description."

In the twelfth century Hastimalla wrote four plays such as *Yikrānta-Kaurava*, *Subhadra-Maitihikalyāṇa* and *Aijāna-Pavanāñjaya*. The first two are based on the themes from the *Mahābhārata* and the last two on the *Rāmāyana* of Vālmiki. The narrative and characters as depicted in this work are modelled on the same pattern as in Guṇabhadra's *Uttara-Purāṇa*, and as such need no detailed mention.

However, we shall be badly mistaken if we believe that this influence was one-sided. As we know, various faiths developed side by side and derived the sap of life from the same sections of people, who also professed the same cult and creed. It is, therefore, natural to expect these religious faiths exercising mutual influences in the field of religion and ethics. In the present study we have simply tried to discuss mainly those elements which were either unknown to, or neglected or even ridiculed by the compilers of the Jaina canons, but were later incorporated into the corpus of the Jaina Purānic literature "under the pressing influences of the Brāhmanical Epic-Purānic tradition".⁶

के सिद्धं यत् सौन्दर्यमपरे पदसौष्ठवम् ।

वाचात्मलक्षिका प्राहृन्द्ध्यर्थं नोपार्तं ममम् ॥

नालंकारमुपाङ्ग-ममुद्धृत-सौष्ठवम् ।

अमुच्छिष्टं सता काव्यं भरस्वत्या मुत्तायते ॥

कितने ही विद्वान्, अर्थ की सुन्दरता को वाणी का अलंकार कहने हैं और कितने ही पदों की सुन्दरता को, किन्तु हमारा मत है कि अर्थ और पद दोनों की सुन्दरता ही वाणी का अलंकार है । सज्जन पुरुषों का जो काव्य अलंकार सज्जन, शृंगारवि श्यों से युक्त, सौन्दर्य से ओत-प्रोत और उच्चैष्ठ्यतराहिन अर्थात् मौलिक होता है वह सारस्वती देवी के मुख के समान आचरण करना है ।

जाबार्जिनसेन, आदिपुराण, पर्व १, श्लोक १५-१६

1. S.D. Jha, *op cit* p. 29

2. *Mahāpurāṇa*, LXIX. 3.11 :

"वर्ममोक्ष-वास वयणिहि गड्डि अण्णाण कुममकवि पड्डि ।"

3. Ed. Amritdak Bhojak and published by Prākṛt Text-Society, Varanasi.

4. *Caṣṣṇannamahāpurī-sacariya*, p. 111.

5. V.M. Kulkarni, "The Rāmāyana Version " in *ABORI*, Vol. XXXVI, pp. 46-53.

6. S.D. Jha, *op cit*, p. 13.

जैन-साहित्य में राम-भावना

डॉ० शशिरानी अग्रवाल

भारत में जैन और बौद्ध धर्मों में से ही प्रमाण न मानने वाले दर्शनों में सबसे प्राचीन तथा विशिष्ट है। “बौद्ध धर्म की अपेक्षा जैन-धर्म अधिक, बहुत अधिक प्राचीन है, बल्कि यह उतना ही पुराना है जितना वैदिक धर्म।”^१

राम-कथा केवल हिन्दू धर्म में ही प्रचलित नहीं, बल्कि बौद्ध और जैन साहित्य में भी बहुत लोकप्रिय रही। वाल्मीकीय रामायण की रचना के उपरान्त राम को केन्द्र बनाकर सस्कृत में विपुल धार्मिक और ललित साहित्य रचा जाने लगा। उसकी लोकप्रियता से बौद्ध और जैन धर्मावलम्बी भी इस और आकृष्ट हुए। हिन्दू धर्म की प्रतिद्वन्द्विता में अपने धर्म का प्रचार और प्रसार करने के लिए उन्होंने पौराणिक चरित-काव्यों की रचना आरम्भ की, जिनमें उन्होंने नूतन धार्मिक चरितों और आख्यानों की उद्भावना की और साथ ही हिन्दू धर्म में प्रतिष्ठित राम और कृष्ण को अपनाया। हिन्दू धर्म की अपेक्षा अपने धर्म की श्रेष्ठता प्रतिपादित करने के लिए उन्होंने इन चरित-नायकों को जैनमतवाचक के रूप में प्रस्तुत किया। इन कवियों का उद्देश्य जैन धर्म के प्रति समाज में श्रद्धा उत्पन्न करना तथा विविध देवताओं को श्रद्धाभवेन की शक्ति के रूप में मानना था। उनकी यह नीति बहुत धार्मिक योजना का एक अंग थी।

जैन साहित्य में राम-कथा की दो धाराएँ विद्यमान हैं—एक विमल सूरि की और दूसरी आचार्य गुणभद्र की। पहली परम्परा का अनुकरण रविरेण और स्वयम्भू ने किया है। कल्ल में भी विमल सूरि की कथाबस्तु को आधार बनाकर रामकथा का निरूपण किया गया।^२ यह वाल्मीकी की रामकथा के बहुत निकट है। श्वेताम्बर सम्प्रदाय में विमल सूरि की राम-कथा ही प्रचलित है, लेकिन श्वेताम्बर सम्प्रदाय में विमल सूरि की परम्परा को अधिक महत्ता देते हुए ही गुणभद्र की परम्परा भी मान्य है। गुणभद्राचार्य की परम्परा में पुण्यवन्त ने ‘पञ्च-पुराण’ की रचना की। विमल सूरि की परम्परा में जैन रामकाव्य श्राव्ह, सस्कृत, अपभ्रंश, राजस्थानी^३ और कन्नड भाषा में प्रणीत हुए हैं। विमलसूरि की धारा पञ्चमचार्य के रचना-काल (प्रथम शताब्दी-परम्परा) से लेकर सप्तम शताब्दी के अन्त तक प्रवहमान रही^४ और गुणभद्र की परम्परा ६वीं शताब्दी ई० से आरम्भ होकर १३वीं शताब्दी ई० तक गतिशील रही।^५ जैन साहित्य की राम-कथा अपने विस्तार की विशेषता के साथ-साथ अन्य अनेक विशेषताओं को सन्निहित है। जैन मान्यता के अनुसार निरन्तर गतिशील कालचक्र की प्रत्येक उत्पत्तिणी और अवसर्पिणी में त्रिषष्टि शलाका-पुरुषों का जन्म हुआ करता है। जैन-पुराण में चरित्र-वर्णन के लिए ये त्रिषष्टि शलाकापुरुष ही मान्य हैं। ये त्रिषष्टि शलाकामहपुरुष ऋषभदेव से लेकर महाभोर तक चौबीस तीर्थंकर, अर्थात् ऋषभदेव तक बारह चक्रवर्ती, नौ बलदेव, नौ शासुदेव और नौ प्रतिशासुदेवों के रूप में प्रत्येक कल्प में होते हैं। पूर्व जन्मों के कर्मों के कारण इनके आगामी जन्म की परिस्थितियाँ, किया-कलाप, शारीरिक लक्षण और रूप-रंग भी निश्चित रहते हैं। वर्तमान अवसर्पिणी के ६३ शलाकापुरुषों का जन्म ही चुका है। अब अगली उत्पत्तिणी के आने तक कोई शलाकापुरुष नहीं उत्पन्न होगा।^६ इस मान्यता के अनुसार राम, मुनिमुच्यत तीर्थ-

१. विमल, रामचारीसिंह सङ्कति के चार अध्याय, पृ० १२६

२. श्री० मुद्रुति : कल्मष साहित्य, पृ० १२७

३. (विशेष प्रिचरण के लिए देखिए :- राजस्थानी भाषा में राम-कथा—जी०म० गुप्त अधिनियम ग्रन्थ, पृ० ८४०-८४१) की सम्प्रत्यक्ष नाहुता में श्वेताम्बर विद्वानों द्वारा रचित १४ और विमल्वर विद्वानों द्वारा प्रणीत २२ रचनाओं का उल्लेख किया है।

४. विमल्वर : कल्मष-साहित्य में राम-कथा-परम्परा (संक्षिप्तचरण गुप्त अधिनियम ग्रन्थ), पृ० ७३१

५. आचार्यजी मुनशी : ‘जैन-परीक्षा’ सं० २०-१७ में लिखित इसी परम्परा की जैन रामायण है।

६. उपरिचित, पृ० ७८

७. उपरिचित, डा० लक्ष्मणराव महाकवि स्वयं, पृ० ४४

कर के तीर्थ-काल में हुए थे।^१

राम-कथा के प्रमुख तीन पात्र—राम, लक्ष्मण, रावण—क्रमशः आठवें बलदेव, वासुदेव तथा प्रतिवासुदेव माने जाते हैं।^२ ये तीनों सबैष समयकालीन रहते हैं। ध्यात देने योग्य है कि जैन-परम्परा में रावण राम के विपरीत प्रति-बलदेव नहीं, बल्कि लक्ष्मण के विपरीत प्रति-वासुदेव है। इसीलिए जैन-ग्रन्थों में रावण का बच राम द्वारा न होकर लक्ष्मण द्वारा होता है। इसी भाँति ब्राह्मण-परम्परा में वासुदेव धंसा बहा विष्णु के अवतार कृष्ण और संभवतः राम की दी गई है^३ तथा बलदेव सभा लक्ष्मण की हो सकती है, बहा जैन-परम्परा में इस क्रम को उलट दिया गया है। जैन-ग्रन्थों में राम ही बलदेव हैं और लक्ष्मण वासुदेव। इस नाम-विपर्यय के साथ ही बर्ण-विपर्यय भी हो गया है। फलस्वरूप जैन लक्ष्मण ध्यात-वर्ण है और राम का 'पद्म' नाम रूढ़ हो गया। जैन-परम्परा में राम पद्म-वर्ण अर्थात् गौर-वर्ण माने गए हैं जबकि ब्राह्मण-परम्परा उन्हें बराबर नील-कमल की तरह स्वयम्-वर्ण मानती आई है। डॉ० रमेश कुन्तल मेघ के अनुसार बर्ण, प्रेम और कृपा—तीनों दृष्टियों में राम मेघ-धर्मा हो गए हैं।^४

जैन-परम्परा में राम-कथा का सबसे प्राचीन क्रम-बद्ध वर्णन 'पद्मचरिय' में मिलता है, जिसके प्रणेता नागिलवशीय स्वधिर आचार्य राहुप्रभ के शिष्य स्वधिर भी विमल सूरि हैं। ईसा से प्रथम शताब्दी पश्चात् इस ग्रन्थ की रचना हुई। पद्म-चरिय के आरम्भ में ही कवि का कथन है कि "उस पद्म-चरित को मैं आनुपूर्वी के अनुसार सक्षेप में कहता हूँ जो आचार्यों की परम्परा में चला आ रहा है और नामावली निम्न है।"^५ "शामावलिनिबद्ध" शब्द से प्रतीत होता है कि विमलसूरि के पूर्व जैन-समाज में राम का चरित पूरी तरह विकसित नहीं हो पाया था।^६ यहाँ एक बार पुनः यह तथ्य उल्लेख्य है कि जिन समय विमलसूरि ने जैन राम-कथा का सविस्तार वर्णन प्रथम बार किया, उनके सामने न केवल जैन साधु-परम्परा में प्रचलित 'शामावलिनिबद्ध' राम-कथा का रूप था, बल्कि पूर्ववर्ती वाल्मीकि रामायण, बौद्ध जातकी और महाभारत के रामोपाख्यान में वर्णित राम-कथा के रूप भी अवश्य वर्तमान रहे होंगे। किन्तु विमलसूरि और परवर्ती जैन कवियों ने म्युनाधिक परिवर्तन के साथ ही पूर्ववर्ती राम-कथा को स्वीकार किया। यह परिवर्तन नामों से आरम्भ होता है।

जैन राम-काव्यों में राम 'पद्म' हो जाते हैं। उनकी भा का नाम भी कीचस्था नहीं रह आता। पद्म-चरिय के अनुसार पद्म (राम) की माता का नाम अपराजिता था और वह असहस्यन के राजा मुकोशन तथा अमृतप्रभा की पुत्री थी। शुक्ल जैन रामायण में भी पद्म की माता अपराजिता दर्यस्थल के राजा मुकोशन और अमृतप्रभा की पुत्री कही गयी है।^७ गुणभद्र के उत्तरपुराण तथा पुण्यदन्त के महापुराण में पद्म की माता का नाम सुजाना माना गया है। पूर्व-जन्म-विषयक कथाओं के अनुसार कोशलया पहले अदिति^८, शतरूपा^९ और कलहा^{१०} थी। राम के पिता का नाम जैन-परम्परा में भी दशरथ है। वाल्मीकीय रामायण, रघुवंश तथा हर्षिवशपुराण के अनुसार अज और दशरथ में पिता और पुत्र का सम्बन्ध है किन्तु पद्मचरिय (पर्व २१-२२) में दशरथ की जो विस्तृत वगावली उल्लिखित है, उसके अनुसार जनरथ के दो पुत्र थे—अनन्तरथ और दशरथ। अनन्तरथ अपने पिता अनरथ के साथ जिन-दीक्षा ले लेते हैं, जिससे दशरथ को राज्याधिकार मिलता है। मुनिश्री शुक्लजी महाराज की रामायण में दशरथ के पिता का नाम वर्णान्तर होकर अणरथ हो गया है।^{११}

जैन धर्म-ग्रन्थों में राम-कथा के प्रचाल पात्रों के पूर्वजन्म की कथाओं को अपेक्षाकृत अधिक महत्त्व दिया गया है। पद्मचरित्त में राम के तीन पूर्व जन्मों का उल्लेख है। जिसके अनुसार राम क्रमशः वधिक-पृथ धनदत्त, विद्याधर राजकुमार नयनानन्द तथा राजकुमार श्री चन्द्रकुमार थे। लक्ष्मण किसी पूर्व-जन्म में धनदत्त (राम) का भाई वसुदत्त था, बाद में वह हरिण के रूप में प्रकट हुआ तथा अन्य

१. जैन, डॉ० वेदवन्धुवारः सपथ म माथा और साहित्य, पृ० ८०

२. धिक्कर, राजशारीसिंह संस्कृति के चार जन्माव, पृ० ३७६, पाण्डित्यणी ०

३. सिंह, मायवर वैश्वीनारयण मृत्त अभिनयन वच, पृ० ६८२

४. पुनसी : आधुनिक नाटयन वे, पृ० ३०३

५. शामावलिनिबद्ध आचरिय पराचय शब्द।

६. गोष्ठानि पद्मचरिय बहावृ दृष्टि समावृण ॥१॥१८

७. प्रेमी, नाथराम : जैन साहित्य और इतिहास पृ० ६२

८. विमलसूरि, २२/१०५-०

९. पृथुसचन्द्र महाराज मुक्त जैन रामायण, पृ० १५८

१०. विमलसूरि, २२/१०५-०

११. पद्मपुराण, उत्तरकाण्ड, अ० २६६

१२. उपरिष्ठ, अ० १०६

१३. शुक्ल जैन रामायण, पृ० १५८

जन्म में यह दशरथ-पुत्र हुआ।^१

गुणभद्र के उत्तरपुराण में राम-लक्ष्मण अपने पूर्व जन्म में अन्तरिम भिन्न थे, भाई नहीं। लक्ष्मण राजा प्रजापति का पुत्र चन्द्रभूत था तथा राम राजर्षी का विषय नामक पुत्र था। दुराचरण के कारण राजा ने दोनों को प्राणवध की आज्ञा दी थी, किन्तु मन्त्री उनको एक महाबल नामक साधु के पास ले गया। साधु ने मन्त्रिणाधी की कि वे बाधुदेव तथा बलदेव होंगे, जिसे सुनकर चन्द्रभूत तथा विषय हीमा नेकर पन करने लगे और स्वयं में क्रमशः मन्त्रिण तथा स्वर्णभूत देवता बन गए। अपने जन्म में वे लक्ष्मण तथा राम के रूप में प्रकट हुए।^२

पुण्यवन्त द्वारा रचित 'महापुराण' या 'सिंहद्वि-महापुरिष गुणाक्षकार' तीन खण्डों में विभक्त है। द्वितीय खण्ड में ६६ से ७६वीं सर्ग तक रामायण की कथा है। इसी की जैन अतावलम्बी पञ्चम-चरिय या पंच पुराण कहते हैं। 'महापुराण' (६५६-६६५ ई०) के राम और लक्ष्मण की पूर्वजन्म-विषयक कथा पूर्ववर्ती रचना गुणभद्र के उत्तरपुराण (नवीं शताब्दी) से पूर्वतः साम्य रखती है। स्वर्णभूत के पञ्चमचरिय (७००-८०० ई०) में भी राम-लक्ष्मण का अन्तर्गत कथन जैन मान्यतापुसार ही है। इसमें स्वर्णभूत का अपने पूर्ववर्ती कथियों से कोई उल्लेख पाद्यक्ष्य नहीं है। राम-लक्ष्मण के अतिरिक्त हनुमान, रावण आदि प्रमुख पात्रों के भी पूर्व भावों का वर्णन जैन-रामायणों में विस्तार से मिलता है। इस प्रकार विमल सूरि, रविचन्द्र, जिनसेन, गुणभद्र, हरिचन्द्र आदि सभी जैन कथियों ने पुनर्जन्म और जन्मचक्र का विस्तृत वर्णन किया है। पूर्ववर्ती जन्म-वर्णन में राम-लक्ष्मण का चरित्र भी अत्यन्त सामान्य मनुष्यों की तरह मानवीय दुर्बलताओं से युक्त दिखाया गया है।

समस्त जैन-साहित्य में राम-जन्म के पूर्व उनकी माताओं के स्वप्नों को पर्याप्त महत्त्व दिया गया है। पञ्चमचरिय के पञ्चवीसवें पर्व में इन स्वप्नों का विस्तार से वर्णन है। राम की माता से स्वप्न सुनकर दशरथ ने कहा था कि ये स्वप्न उत्तम पुरुष का जन्म सूचित करते हैं (इसे वरपुरिष सुचरि पुत्रं निषेण्ति)। पञ्च-चरित के अनुसार भी ये स्वप्न 'महापुरुष-वेदी' (महापुरुष का जन्म सूचित करने वाले) थे। गुणभद्र के उत्तरपुराण में भी राम की माता के सुप्त स्वप्नों का तथा कीकपी के पाँच महाफल देने वाले स्वप्नों का उल्लेख किया गया है। इसमें भी प्रमाणित होता है कि जैन धर्म में राम को अवतारी रूप में नहीं, महापुरुष के रूप में ही चित्रित किया गया है। अवतारवाद के अभाव के कारण ही जैन रामकथाओं में दशरथ के किसी यज्ञ का निर्देश नहीं मिलता है।

जैन धर्मों में पात्रों के पारस्परिक सम्बन्ध भी बाल्मीकि से भिन्न हैं। विमलसूरि के पञ्चमचरिय में सर्वप्रथम भरत और शत्रुघ्न यमस माने गये हैं।^३ परवर्ती कुछ रामकथाओं में भी भरत और शत्रुघ्न सहोदर कहे गये हैं; उदाहरण के लिए संघदास की बसुदेव छिण्डी और गुणभद्र का उत्तरपुराण देखें। जैन उत्तरपुराण में भरत लक्ष्मण के अनुज माने गये हैं। इसी प्रकार सीता भी पञ्चमचरिय तथा अन्य अधिकांश जैन रामायणों में भूमिजा न होकर जनकात्मजा है किन्तु गुणभद्र के उत्तरपुराण और बसुदेव छिण्डी में वे रावणात्मजा हैं। जैन साहित्य के अनुसार जनक की पुत्री में गुण-रूपी प्राण्य (गुणरास्य) का बाहुल्य था, अतः भूमि की समानता होने के कारण उसका नाम सीता रखा गया — 'भूमिसाम्येन सीता' (पञ्च-चरित २६/१६६)।

जहाँ बाल्मीकि के राम 'स्वदार-निरत' हैं और लक्ष्मण सीता के चरणों तक अपनी वृष्टि सीमित रखते हैं, वहाँ जैन मान्यता के अनुसार राम के अनेक विवाह हुए थे। पुण्यवन्त की राम-कथा में राम की सीता के अतिरिक्त सात और लक्ष्मण की सोलह रानियाँ हैं। गुणभद्र के उत्तरपुराण में राम की आठ हजार रानियाँ बताई गई हैं।^४ विमलसूरि के 'पञ्चमचरिय' में भी राम की आठ हजार पत्नियों में से सीता, प्रभावती, रतिनिभा तथा श्रीदासा प्रधान हैं। इन दोनों दम्पत्तियों में लक्ष्मण की सोलह हजार पत्नियों का (जिनमें से विशखा आदि आठ पटरानियाँ हैं) उल्लेख किया गया है। यहाँ पर राम और लक्ष्मण का चरित्र उन साविय राजाओं का है जो युद्ध में विजय प्राप्त करने के पश्चात्तु शत्रु-देश की सभी कुमारियों को अपनी पत्नी बना लेते थे। ऐसे स्थलों पर प्रायः राम स्वयं को पीछे रख लक्ष्मण को आगे कर देते हैं; इसी से लक्ष्मण की राणियों की संख्या राम की अपेक्षा बहुत अधिक है। राम के गृहस्थी रूप का वर्णन भी किया गया है। गृहस्थ धर्म सब धर्मों का परम धर्म कहा गया है। (पञ्चमचरिय, २/१३)। गुणभद्र के उत्तरपुराण में राम का १८० पुत्रों के साथ साधना करने का उल्लेख है।

१. पञ्चमचरिय, पर्व १०३

२. गुणभद्र : उत्तरपुराण, सर्ग ६७, ६० आदि

३. जैन साहित्य में 'पुराण' शब्दीय कथा और 'महापुराण' शब्दीय काल की गहरी कथा का सूचक शब्द है। पुराण में प्राय एक ही महापुरुष का जीवनचक्र होता है, महापुराण में ६३ अज्ञातपुरुषों का चरित्र-वर्णन होता है। पुण्यवन्त के इसी विशिष्टता को दृष्टि के लिए अपने दम्पत्तियों को 'महापुराण' या 'सिंहद्वि महापुरिष गुणाक्षकार' कहा है।

४. विमल सूरि : पञ्चमचरिय, २५/५४

५. उत्तरपुराण, ७०/११/६-१०

विमलसूरि के 'पञ्चमचरिय' में सीता के दो पुत्रों के नाम लवण (अथवा अनन नवण) तथा अकुष (अथवा मन्नाकुल) माने गये हैं (पृष्ठ ६७)।

राम के चरित्र की सबसे बड़ी विशेषता उनके आचरण की सरलता और निष्कपटता है। परम जिन और जैन धर्म में उनकी अपार श्रद्धा है। जैन धर्म के अनुसार मुनियों के वर्णन-साम और उन्हें आहार देने में राम की विशेष रुचि दिखाई गई है। विमलसूरि के राम और लक्ष्मण वनवास की अवधि में वंशस्थवृत्ति नगर में जाकर देशभूषण और कुलभूषण मुनियों के दर्शन करते हैं तथा उन पर अमि-प्रभवेष्ट के द्वारा किये हुए उपसर्ग को दूर करते हैं। राम वशिष्ठ के शिष्यो पर सहस्रो जिन-मन्दिरों का निर्माण करते हैं जिससे पर्वत का नाम वंशगिरि के स्थान पर रामगिरि हो जाता है। आगे चलकर वे सुमुनि और गुप्ति नामक दो मुनियों को आहार देकर पंचाश्वर्य की प्राप्ति करते हैं। निष्ठ पक्षी का पूर्वजब जानकर उसे 'जटायु' नाम देते हैं और रावण द्वारा बाह्यत मरणास्थ जटायु को गर्भोत्पन्न मन्म सुमाकर मोक्षपथ-मायी बना देते हैं। राम और सुग्रीव की मैत्री-साथ भी जिनालय में जिन धर्म के अनुसार होती है।

राम की वन-यात्रा के सम्बन्ध में इन परिवर्तनों से स्पष्ट है कि जैन धर्म का प्रभाव बढ़ाने के लिए ही इन कवियों ने वास्तविक से भिन्नता उत्पन्न की है।

पञ्चमचरिय के अहिंसावादी राम कुम्भकर्ण की बन्दी बनाकर (पृष्ठ ६१) द्रुष्टोपरान्त मुक्त कर देते हैं। इसी प्रकार इन्द्रजित की भी बन्दी बनाकर (पृष्ठ ६१) द्रुष्ट के अन्त में मुक्त कर देते हैं (पृष्ठ ७५)। रामचरित-कथा में ये परिवर्तन मुख्यतः दो कारणों से किये गए हैं—

१. जनधृतियों का प्राधान्य, तथा

२. सकल समाज की श्रेष्ठप्रभेष्ट की शिष्य-परम्परा में परिणत करने का लक्ष्य।

इसलिए आधिकारिक कथा में यज्ञ-तन्त्र जैन धर्म-शिक्षा, जैन दर्शन, साधु धर्म, कर्म-सिद्धान्त और पूर्वजब के वृत्तान्तों का विवेचन मिलता है। उदाहरणार्थ, वनवास में राम सीता को उन सभी वृक्षों का नामपूर्वक संकेत करते हैं जिनके नीचे तीर्थंकरों को केवल-ज्ञान प्राप्त हुआ था।^१

जैन राम अहिंसक अवश्य हैं किन्तु भीरु नहीं। पञ्चमचरिय के अनुसार राम तथा लक्ष्मण ने उन स्नेच्छों को हटा दिया था, जो जमक के राज्य पर आक्रमण करने की तैयारियाँ कर रहे थे (पृष्ठ २७)। बचपन से ही उनमें अपार शक्ति और पराक्रम है।^२ स्वयम्भू के राम की पवन की भाँति वे जिन्होंने अभिमन्यु लक्ष्मण को साथ लेकर शत्रुसेना को ध्वस्त किया था।^३ इसी प्रकार सीता-स्वयंवर के अवसर पर एकम अस्तव्य अभिमानी राजाओं का मान-मर्दन प्रत्यक्षता चढ़ाकर किया था। उन्होंने वनवास के घटना-संकुल जीवन में अनेक दुष्टों का बलन और मान-मत्सर भंग किया था। अनेक सज्जनों^४ का परिचाय भी परोपकारी मान में किया था।

किन्तु इन कवियों ने राम को देव-रूप में नहीं, बरन् मानव-रूप में चित्रित किया है। पद्म रामायण के राम भी उच्चस्तरीय जीव हैं।^५ वे मानवीय गुणों और दुर्बलताओं से युक्त हैं। इसलिए सीता-हरण के अवसर पर सामान्यतः बहुत शान्त, धीर-मज्जीर दिखाई देने वाले राम के स्त्री-परायण हृदय का कोमल पक्ष उद्घाटित होता है। पञ्चमचरिय के राम कुटिया में सीता को न पाकर दुःखित हो जाते हैं।^६ पञ्चमचरिद में भी राम की ऐसी ही कवच स्थिति दर्शायी गई है।^७ लक्ष्मण के शक्ति सपने पर भी आनन्द-विषय की आशा का उन्हें दुःखित कर देती है।^८ मुख्यतः के राम भी वनस्थिति और अन्य जीवों से सीता के विषय में प्रश्न करते हुए बिलाप करते हैं।^९ पञ्चमचरिय (पृष्ठ ६२-६४) के राम को, जनता से सीता की निम्ना सुनकर उसके चरित्र पर सन्देह हुआ और जिन-मन्दिर दिखाने के बहाने अपने सेनापति कुलात्मवन्दन से उन्हें अत्यन्त दन में छुड़वा दिया। परवर्ती जैन साहित्य में—अद्वैतचर की 'कहावली' (११ वीं सं० ६०), हेमचन्द्र की जैन रामायण (१३ वीं सं० ६०), देव विजयपणि की जैन रामायण (१६५६ ६०) में—सीता के त्याग का कारण सपनियों के अनुरोध पर

१. विमलसूरि, पञ्चमचरिय, १२/४-५

२. उपरिचर, २१/५

३. स्वयम्भू, पञ्चमचरिय, २१/७

४. ब्रह्मपुत्रि, कपिल श्राद्ध, महोदर, धनतपोर्ष, अरिदमन, जलप्री, यथादि, विटमुनीन, राक्षसादि, (पञ्चमचरिय)।

५. बचपन, बालविशेष, मुनिवर्ग, जटायु, सुग्रीव, विराडि (पञ्चमचरिय)।

६. मानचरि: पद्म रामायण

७. विमलसूरि, पृष्ठ ४४

८. स्वयम्भू, १६/२/६

९. वही, ६७/२

१०. महापुराण, ७३/४

सीता द्वारा बनाया गया रावण-विज माना गया है। स्वयंभू ने पहले राम में लोकमत के प्रति आदरभाव सीता-अपवाद के प्रबंध से दिखाया है किन्तु मूल बात होने पर राम के अनुत्पत्त का चित्रण भी सुन्दर किया है। इसी प्रकार आचार्य तुलसी के राम भी बाद में पंचात्ताप की अति में झुकते दिखाए गए हैं।^१ जैन साधु ब्रह्म जिनवास, गुणकीर्ति और विनयसुद्ध ने भी इस परम्परा में राम का चरित्रांकन अपने काव्यों में किया है। हिन्दू सम्प्रदाय में रावण आदि को राक्षस कहकर उन्हें निन्दा और अस्तेना का पात्र ठहराया गया है। रावण के बाह्य और आन्तरिक रूपों में जो कुरूपता आ गई थी, जैन कवि उससे अत्यन्त दुःख थे। इसलिए पुण्डरीक ने कहा है कि वाल्मीकीय रामायण और व्यास के बर्णनों पर विपदास करने वाले लोग कुमार्ग-रूपी कुए में गिर पड़ते हैं। (महापुराण, ६६/३/११)। इन कुरूपताओं को दूर करते हुए कुछ जैन कवियों ने तो रावण को नायक पद पर प्रतिष्ठित करते हुए काव्य-रचनाएँ कीं। जिनराज सुरि और मुनि सावध ने पुष्क-पुष्क 'रावण-मन्त्रीदरी-संवाद' नामक ग्रन्थों का प्रणयन रावण-चरित्र की उत्कृष्टता सिद्ध करने के लिए ही किया। बर्तमानियों को यथासम्भव अपने ग्रन्थों में दूर रखने के प्रयास ने और धार्मिक उदार दृष्टिकोण ने जैन रामकाव्यों को अनुपम विशिष्टता प्रदान की है। विद्याधर राक्षस और बानर-बस के प्रति जैनाचार्यों का दृष्टिकोण हिन्दुओं से अधिक सहानुभूतिपूर्ण प्रतीत होता है। इस विषय में जैन धर्म की उदारता की प्रशंसा डॉ॰ हीरालाल जैन ने सुप्तकंठ से की है।^२ वाल्मीकि ने जहाँ इनके बर्णों का वर्णन अपनी कथा के उत्तरार्द्ध में किया है, वहाँ जैन कवियों ने राम-कथा का प्रारम्भ ही इनके विशद वर्णन से करना समीचीन समझा है। विमलसूरि ने पञ्चमचरिय के ११८ उपदेशकों में से २० में, रविचरण ने पद्मपुराण के प्रथम १६ पर्वों में और स्वयंभू ने प्रथम १६ संधियों में राक्षसों, बानरों और विद्याधरों का वर्णन किया है।^३

इन्होंने राक्षसों और बानरों को विद्याधर बस की दो भिन्न मनुष्य जातियाँ कहा है। उन्हें कामरूपता एवं आकाशगामिनी विद्याधर सिद्ध थी। विद्याधरों की उत्पत्ति के विषय में पञ्चमचरिय में सुक्तियुक्त वृत्तान्त मिलता है—भी दूषण (प्रथम तीर्थंकर) ने तपस्या करने के उद्देश्य से ली कुपों में से अरुत को राज्य सौंपकर दीक्षा ली थी। बाद में नमि और विनमि उनके साथ सहृदय और राजनसमी भावने लगे। विविध विद्याधर देकर मध्यप्रभाष ने उन्हें वैताद्वय पर्वत (रविचरण के अनुसार विजयार्ध) अधात् विन्ध्य प्रदेश में अपना राज्य स्थापित करने का परामर्श दिया। ये नमि और विनमि राजकुमार ही विद्याधरों के पूर्वज हैं। भवजाओ और भवन-शिखरों पर बानर-चिह्न रहने के कारण ही विद्याधर बानर कहलाए। मेघबाहन नामक एक विद्याधर की दीर्घ सन्तान-परम्परा में राक्षस नामक ऐसा प्रभावशाली पुत्र हुआ कि उस बस का नाम ही राक्षस बस पड़ गया। हरिभद्र ने धूर्त्तानम् (८वीं शताब्दी ई०) में तथा अमृतमति ने 'धर्म-परीक्षा' (११वीं श० ई०) में वाल्मीकीय रामायण में वर्णित हनुमान के समुद्र-लखन जैसी घटनाओं को असंभव और हास्यास्पद बताया है। ब्रह्म जिनवास ने हनुमतरास तथा सुन्दरदास ने हनुमान-चरित को नया स्वरूप प्रदान किया। इन तर्कसंगत आक्षेपों को लक्ष्य करके ही भी मुनि पुण्यविजय ने कहा है—
 "रामायण के विषय में जैनाचार्यों ने अपनी लेखनी ठोक-ठोक चलाई है।"^४

रामकथा-सम्बन्धी घटनाओं को लौकिक रूप में चित्रित करने का प्रयास करते हुए जैनाचार्यों ने विद्याधर, राक्षस और बानर को एक ही मानवकुल की विभिन्न शाखाएँ बताया। ये आपस में वैवाहिक सम्बन्ध भी करते हैं।^५ इनके वर्णनों में हिन्दू देवताओं जैसे इन्द्र आदि के नाम भी आए हैं—किन्तु जैन रामायणकारों ने उन्हें भी मनुष्य ही माना है और प्रत्येक को कभी न कभी जैन धर्म की दीक्षा ग्रहण करते दिखाया है। पञ्चमचरिय (पर्व १०८) में हनुमान दीक्षा लेकर निर्वाण प्राप्त करते हैं एवं विभीषण अपने पुत्र सुभूषण को राज्य सौंपकर जैन दीक्षा लेते हैं (पर्व ११४)। बालि भी दधानन के साथ जीव-नाशक युद्ध न कर, सुग्रीव को राज्य सौंपकर दीक्षा ले लेता है।^६ रावण की धार्मिक प्रवृत्ति जैन रामकाव्यों में कहीं-कहीं तो गम से भी बड़ी हुई है। युद्ध-काल में राम जिन-मुखा भूल जाते हैं, पर रावण नहीं भूलता। पद्मपुराण का रावण जिन-भक्त है। उसके महान में जितेवधर की पूजा प्रतिदिन होती है। इसके रचयिता ने रावण को महापुरुष के रूप में चित्रित किया है।^७ देव और बानर कुल का वर्णन करने पर यह समभव न होता। इसलिए इन कवियों ने अपने धर्म में प्रधान लक्ष्य को सिद्ध करने के लिए हिन्दुओं के देव और दैत्य कुलों को भी मानव जाति में परिचित करने उनका वर्णन किया है।

इसी लक्ष्य की पूर्ति के लिए जैन राम-कथाकारों ने पात्रों के चित्रण में जिन-बन्धना और जैनधर्मोपदेश-कथन के अवसर बार-बार छूड़ निकाले हैं। सीता भी बाल्यकाल से ही जिन-भक्त हैं। जैनमतावलम्बी राम की सहचरिणी होने के कारण अनेक अवसरों पर वह जिन-

१. पञ्चमचरित, ८३/१५/४

२. आचार्यभीषणजी: अमि-परीक्षा, पृ० ८६

३. जैन, डा० हीरालाल: भारतीय संस्कृति में जैनधर्म का योगदान, पृ० ४-५

४. मुनि पुण्यविजय: रामायण का अध्ययन, 'मैथिलीभाषा गुप्त अभिलेखन-ग्रन्थ', पृ० ६७५

५. डॉ० कामिल भूले: रामकथा, पृ० ६४०

६. स्वयंभू: पञ्चमचरित, १२/१/१

७. नामचन्द्र: पद्मपुराण

अर्चना करती हुई दिखाई गई हैं। अन्ततः केस-युञ्जन करके (सिर के बाल गोंचकर) मुनि से सीखा ग्रहण करती हैं। विमल सूरि की सीता के सीखा-मुद्र सर्वमुक्त नामक मुनि हैं और स्वयम्भू की सीता सर्वमुञ्जण से सीखा लेती हैं। नायक राम के चरित्र से ही ऐसे अनेक उदाहरण लिये जा सकते हैं। सीतावरण के पश्चात् बर घोटने पर राम की जिन-बन्धना (पञ्चमचरित्र २२/१), बन्-नयन की पूर्वं रात्रि में जिनाराधना (पञ्चम चरित्र २३/१०/१), वनवास में चन्द्रप्रभु की प्रतिमा का दर्शन (पञ्चम चरित्र २५/७/६), वनस्थ नगर से मुनियों का उपसर्ग-निवारण आदि ऐसी ही घटनाएँ हैं। पत्नी-विधियों से व्याकुल राम अपने को सात्वता देने के लिए भी जिन-मन्दिर से प्रार्थना करते हैं। (पञ्चमचरित्र, ४०/१८), सीता की प्राप्ति के पश्चात् भी शान्तिनाथ की स्तुति करते हैं। सीता के जिन-दीक्षा लेने के पश्चात् वे तपस्वी हो जाते हैं। रत्न-चूल और यमिचूल नामक दो देवताओं द्वारा सी गई परीक्षा में उत्तीर्ण हो के केवली हो जाते हैं और सत्रह हजार वर्ष तक जीवित रहकर निर्वाण प्राप्त करते हैं।^१ गुणभद्र के राम सुग्रीव, बिभीषण आदि पांच सौ राजाओं तथा १८० पुत्रों के साथ साधना करते हैं और १६५ वर्ष जीवते पर उन्हें निर्वाण प्राप्त होता है। स्वयम्भू के राम लक्ष्मण-विद्योग से आतुर हैं। वे कोटिशिवा पर तपश्चरण करते हैं और निर्वाण को प्राप्त होते हैं।^२ 'पञ्चमचरित्र' की मनोदरी ने सीताहरण के पश्चात् रावण को समझाते हुए जो कुछ कहा है वह समस्त जैन धर्म का निबोध है। शास्त्राधिकता यह है कि जैन साहित्य में 'राम-कथा' एक साम्य मान है, जिसके द्वारा काव्य-प्रणेतारों ने जैन धर्म के मूल-सिद्धांतों का, सारांश तर्कों (जीव, अजीव, आत्म, अन्ध, संवर, निर्जरा तथा मोक्ष) का सम्यक् निरूपण किया है। जैन रामकाव्यों में रावण-वध की भाँति काव्य-वध भी राम द्वारा होती, लक्ष्मण द्वारा होता है (पञ्चमचरित्र, पर्व ४३)। बालि-वध भी लक्ष्मण ही तीक्ष्ण बाण से सिर काटकर करते हैं।^३ वध करने के कारण ही लक्ष्मण चतुर्ध्वंजरक में जाते हैं। इस कल्पना में जैन अहिंसावाद का प्रभाव स्पष्ट है। इससे राम की महत्ता कम नहीं होती। लक्ष्मण की प्रेरक शक्ति और मार्गदर्शक राम ही हैं। सफलता लक्ष्मण को मिलती है, आशीर्वाद राम का होता है। धर्मचर्चा और निःस्वार्थ कर्तव्य-न्यायव्यता में राम लक्ष्मण से आगे रहते हैं। श्रीरोदास नायक के समस्त गुण राम में पाये जाते हैं। राम के चरित्र को एक महान् आदर्श जिन-मस्त के रूप में चित्रित किया गया है।

निष्कर्ष यह है कि रामकाव्य और राम का चरित्र जैन परम्परा में अवतारवाद की आदर्श भावना से मुक्त, यथार्थ एवं सुनिश्चित कथा-प्रणाली पर आधारित, कर्मफलवाद और पुनर्जन्मवाद से पोषित ऐसी सुष्ठु मानवीय गाथा है जिसके रूप-स्वरूप में अनेक धार्मिक, शारीरिक व साहित्यिक भारणार्णव सम्बद्ध हैं। जैन धर्म-ग्रन्थों में राम वर्तमान अवसर्पिणी के नैसर्ग शालाका-पुत्रों में आठवें बलदेव के रूप में समावृत्त हैं। मुनि महेश्वरकुमार का यह कथन पूर्णतः सत्य प्रतीत होता है कि आज के बुद्धि-प्रधान युग में जैन रामायण के बुद्धिगम्यता की विधा में अधिक गम्यता मानी गई है; बल्कि अधिकांश घटनाएँ स्वाभाविक और सम्भव रूप में मिलती हैं।^४

१. विमलसूरि पञ्चमचरित्र पर्व ११-१२

२. स्वयम्भू पञ्चमचरित्र, अधि, ८८/१३

३. गुणभद्र उल्लसपुराण, १८/४६

४. मुनि, महेश्वरकुमार : बालि-परीक्षा, धृति, पृ. ७

महाकवि स्वयम्भू

हिन्दी-साहित्य की चर्चा अन्य प्रमुख भारतीय भाषाओं की भाँति अपभ्रंश-काल से आरम्भ होती है। यह अपभ्रंश-काल ईसा की छठी शती से लेकर ११वीं शती तक माना जाता है। आचार्य चन्द्रधर शर्मा गुलेरी ने 'पुरानी हिन्दी' की संकेत निबन्ध में पहली बार प्रतिपादित किया कि हिन्दी तथा अन्य भारतीय भाषाओं—राजस्थानी, पंजाबी, गुजराती, ब्रज, अवधी आदि—की मा अपभ्रंश है, संस्कृत नहीं। फिर तो आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने 'बुद्ध-चरित' की भूमिका में और पं० केशवप्रसाद मिश्र ने 'कीच आने अपभ्रंश' (इंडियन एण्टीक्वैरी, १९३१) लेख में इसी सिद्धान्त की व्यापक रूप से समझने की चेष्टा की। दूसरी ओर श्री राहुल सांकृत्यायन ने 'हिन्दी काव्य-धारा—१९५५' शिल्लकर अपभ्रंश का साहित्य भी प्रस्तुत कर दिया। हिन्दी में भाषा की दृष्टि से महाकवि स्वयम्भू-कृत 'पञ्चमचरित्र' का नाम सबसे पहले आता है। डॉ० नामवरसिंह के अनुसार वर्तमान हिन्दी की उत्पत्ति सप्तमने के लिए पीछे स्वयम्भू-काल तक जाना अनिवार्य है। साहित्य की दृष्टि से स्वयम्भू निश्चित रूप से अपभ्रंश का सर्वां श्रेष्ठ महाकवि था (पञ्चमचरित्र—प्र० भारतीय विद्या-प्रबन्ध, बम्बई)। भारतीय साहित्य में उसका स्थान बाल्मीकि, कालिदास, चण्ड, बूर और तुलसी की परम्परा में है। श्री राहुल सांकृत्यायन स्वयम्भू को तुलसी से ऊँचे स्तर का कवि मानते हैं।

श्री कृष्णाचार्य के निबन्ध 'हिन्दी पुस्तक जगत' से साभार
(—राष्ट्रकवि 'शैबिली'सारण मुक्त अभिलेखन-ग्रन्थ' पृ० ६८७)

जैन राम-कथा की विशिष्ट परम्परा

डॉ० योगेन्द्रनाथ शर्मा 'अरुण'

रामकथा जैन कवियों द्वारा विशेष म्मान के साथ गृहीत हुई है। बौद्ध धर्मानुयायियों ने राम-विषयक नाम 'तीन' जातक लिखे, किन्तु जैन धर्मानुयायियों ने अत्यन्त व्यापक रूप में संस्कृत, प्राकृत एवं अपभ्रंश भाषाओं में 'राम-कथा' को निबद्ध किया है, जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि धार्मिक से आरम्भ होकर रामकथा सबसे अधिक विस्तार के साथ 'जैन साहित्य' में ही अपनायी गयी। अपभ्रंश में तो राम एवं कृष्ण के पावन चरित्रों को केवल जैन कवियों द्वारा ही कथा-ग्रन्थों का आधार बनाया गया, तथा यह तथ्य विशेष उल्लेखनीय है कि प्रबन्ध-शैली में लिखा गया अपभ्रंश का पहला महाकाव्य 'पद्मचरित' है, जिसके प्रणेता महाकवि स्वयम्भूदेव जैन मतानुयायी थे और 'पापनीय संघ' से सम्बद्ध थे।

जैन-साहित्य में 'त्रिषष्टि शलाकापुरुषों' का स्थान सर्वोच्च है, जिनमें २४ दीर्घकर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलदेव, ६ बासुदेव तथा ६ प्रतिबासुदेव माने गये हैं। जैन-मान्यता के अनुसार निरन्तर गतिमान सृष्टि-चक्र की प्रत्येक 'उत्सर्पिणी' तथा 'अवसर्पिणी' में इनका जन्म हुआ करता है। प्रत्येक 'बलदेव' का समकालीन एक 'बासुदेव' और उसका विरोधी 'प्रतिबासुदेव' होता है। बासुदेव अपने अग्रज बलदेव के साथ मिलकर प्रतिबासुदेव से युद्ध करते उसका वध करते हैं और इसी 'पाप' के कारण बासुदेव 'मरकर' नरक में जाते हैं और अनुज के शोक में बलदेव 'जैनधर्म की दीक्षा' लेकर अन्ततः मोक्ष प्राप्त करते हैं। जैन मतानुसार 'राम' वर्तमान अवसर्पिणी के त्रिषष्टि शलाकापुरुषों में ८वें बलदेव के रूप में समावृत्त हैं और सत्त्वमय तथा रावण कमंडलु में बासुदेव और ८वें प्रतिबासुदेव हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि जैन धर्म एवं संस्कृति में 'राम' को महत्त्वपूर्ण स्थान देकर हिन्दू-परम्परा का रोचक किया गया है।

राम का नाम 'पद्म' क्यों ?

प्राकृत एवं अपभ्रंश में रचित राम-विषयक कथा-ग्रन्थों का नाम संस्कृत की परम्परा के अनुसार 'रामायण' भाषि नहीं मिलता, प्रत्युत प्रत्येक भाषा में रचित जैन-रामकथा में 'राम' का नाम 'पद्म' (पद्म) है और जैन रामायण का नाम तबानुसार 'पद्म-चरित' (पद्म-चरित) है। ऐसा एक 'विशिष्ट' कारण से करना पड़ा है। ६३ शलाकापुरुषों के क्रम में ६वें बलदेव हैं 'बलराम' तथा बासुदेव एवं प्रतिबासुदेव हैं क्रमशः कृष्ण एवं अरावंध। चूंकि ८वें बलदेव 'राम' हैं तथा ६वें बलदेव हैं 'बलराम', अतः नाम-साम्य से सम्भावित गलतफहमी से बचने के कारण ही जैन कवियों ने 'रामचरित' को 'पद्मचरित' (पद्मचरित) कहा है।

इस विशिष्ट परिवर्तन से जैन राम-कथा का रूप प्रचलित हिन्दू रामकथा से पूर्णतः पृथक् हो गया है। यहाँ राम के द्वारा रावण का वध नहीं होता, प्रत्युत सत्त्वमय के हाथों रावण की मृत्यु होती है तथा राम जैन धर्म की दीक्षा ले लेते हैं। स्वाभाविक है कि राम के 'शौल-शक्ति-सीम्वर' वाले रूप की अवधारणा जैन राम-काव्यों में नहीं हो सकी; प्रत्युत उन्हें 'सामान्य मानव' के रूप में 'सीम्वर' का ही अविच्छेदात्ता विश्वास गया है। यही कारण सम्भवतः जैन राम-कथा के प्रचार-प्रसार में भी बाधक बना होगा, क्योंकि 'मानस' की लोकप्रियता के मूल में राम का शौल-शक्ति-सीम्वर वाला रूप है।

जैन कवियों को 'राम-कथा' अत्यन्त प्रिय रही है और इसे खेताम्बर एवं विजयम्बर, दोनों ही मतानुसन्धियों में व्यापक रूप से अपनाया है। जैन राम-कथा की दो धाराएँ मिलती हैं—(१)—महाकवि विमलसूरि प्रणीत 'पद्मचरित' की परम्परा, तथा (२)—पुष्प-महाधार्मिक प्रणीत 'उत्तरपुराण' की परम्परा। महाकवि विमलसूरि ने प्राकृत में अत्यन्त विस्तार के साथ 'रामकथा' को लिखा, जिसका संस्कृत छात्रानुसार रचितेमाधार्मिक में 'पद्मचरित' के नाम से किया है। पुष्पमित्र की परम्परा अधिक नहीं चल सकी और अपभ्रंश में महाकवि पुष्प-चरित के पश्चात् कोई समर्थ महाकवि इस परम्परा को लेकर नहीं चल पाया।

जैन साहित्य में अनेक विभूत कवियों की कृतियाँ संस्कृत, प्राकृत तथा अपभ्रंश में उपलब्ध हैं, जिनमें रामकथा को जैनधर्म, वर्तमान

एवं संस्कृति के प्रकाशन का आधार बनाया गया है। कतिपय श्रेष्ठ कृतियां निम्नोक्त हैं—

| कृति एवं कृतिकार | रचना-काल | भाषा |
|--------------------------------|-------------|---------------|
| १. विमलसूरि-कृत पञ्चमचरित | (तीसरी शती) | —प्राकृत भाषा |
| २. रविशेषाचार्य-कृत पञ्च-चरित | (६६० ईसवी) | —संस्कृत |
| ३. स्वयंभूदेव-कृत पञ्चमचरित | (८वीं शती) | —अपभ्रंश |
| ४. हेमचन्द्र-कृत जैन रामायण | (१२वीं शती) | —संस्कृत |
| ५. जिनवास-कृत राम पुराण | (१५वीं शती) | —मस्कृत |
| ६. पद्मदेव विजयगणि-कृत रामचरित | (१६वीं शती) | —संस्कृत |
| ७. सोमसेन-कृत रामचरित | (१६वीं शती) | —संस्कृत |

उपरोक्त विवरणिका से स्पष्ट है कि लगभग १५ सौ वर्षों तक जैन कवियों द्वारा 'राम-कथा' का व्यापक प्रसार-प्रसार हुआ है। इसका ही नहीं, अपभ्रंश में रचित महाकवि स्वयंभूदेव कृत 'पञ्चमचरित' का तो महाकवि तुलसी-दत्त 'रामचरितमानस' पर विशेष प्रभाव राहुल सांकृत्यायन, डा० रामसिंह तोमर, डा० नामवरसिंह, डा० 'अरुण' एवं डा० सकटाप्रसाद आदि ने अपने शोध-ग्रन्थों में सिद्ध किया है, जो वस्तु एव शिल्प दोनों के ही पक्षों पर बहुत गहरा प्रभाव है, तुलसी द्वारा जैन परम्परा के ज्ञान एव ग्रहण का सूचक है।

जैन साहित्य में 'राम' का रूप

प्रायः सभी जैन कवियों ने 'राम' को जैन धर्मावलम्बी के रूप में चित्रित किया है। महाकवि स्वयंभूदेव ने 'राम को दशरथ एवं उनकी पटरानी 'अपराजिता' का पुत्र माना है। इन काव्यों में राम के 'ब्रह्मा' का तो प्रश्न ही नहीं उठता, प्रत्युत वे 'सहज मानवीय पात्र' के रूप में चित्रित किए गये हैं। यहाँ राम के चरित्र की सबसे मुख्य विशेषता उनके आचरण की शुद्धता, सरलता, निष्कपटता एवं निर्भीकता रही है। अत्यन्त भीरु एव पराक्रमी राम ने अविमान नहीं है। बल्कि उन्हें सर्वत्र ही त्याग, विनय तथा सोम्यता जैसे दिव्य सव्युषों से परिपूर्ण दिखाया गया है। प्रथम तीर्थंकर 'ऋषभ जिन' ने राम की दृढ़ आस्था दिखाकर जैन कवियों ने सहज ही 'परम जिन' का महत्त्व सर्वोपरि रखा है। राम के माध्यम से 'अहिंसा' के सिद्धान्त को जैन साहित्य में अशुष्क रखा गया है और उन्हें धीरोदात्त नायक के रूप में रत्नकर 'सम्मान' प्रदान किया है। राम-कथा को 'बद्धमान-मुह-कुहर विनिमय' कहकर विषुद्ध रूप से जैन-धर्म के साथे में डाल दिया गया है। जैन-रामकथा में राम-चरित के सभी प्रमुख पात्र 'जिन-वन्दना' करते हैं और जैनत्व की दीक्षा ग्रहण करते हैं।

जैन धर्म एवं दर्शन की पीठिका

प्रत्येक युग में राम-कथा तत्कालीन धर्म, दर्शन एवं संस्कृति के स्वरूप को व्यक्त करने का सबसेतम माध्यम बनाकर प्रस्तुत की जाती रही है। इसी क्रम के अनुसार प्राकृत एवं अपभ्रंश में रचित राम-काव्यों में कवियों ने आरम्भिक मगनाचरण के रूप में आदि तीर्थंकर 'ऋषभ जिन' एवं अन्तिम तीर्थंकर 'वर्धमान महावीर' के विशिष्ट सम्मान सहित सभी तीर्थंकरों की वन्दना की है। यदि विमल सूरि तथा रविशेषाचार्य ने भगवान् महावीर की वन्दना में काव्यात्मक किया है, तो महाकवि स्वयंभूदेव ने ऋषभ जिन की अभ्यर्थना की है—

नवहृन् नव-कमल-कोमल-मगहर-धर-बहुल-कति-तोहिल्लं ।

उलहस पाय-कमल स-पुराधुर बनिव्यं सिरता ॥

“अर्चति न नवकमल से कोमल, सुन्दर तथा श्रेष्ठतम कान्ति से युक्त, देवी तथा असुरों द्वारा वन्दित भगवान् ऋषभ के चरण-कमलों में सिर झुकाता हूँ।”

बद्धमान-मुह-कुहर विनिमय । राम कहा-बाह एह कमायव ॥

“और वर्धमान के मुह-कुहर से निकलकर यह राम-कथा कभी नहीं चली है।” इस उद्धरण से पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है कि जैनियों द्वारा राम-कथा को पूरी तरह जैनत्व से जोड़ा गया है।

अपभ्रंश भाषा के वात्सीय महाकवि स्वयंभूदेव 'पञ्चमचरित' में जैन धर्म की मान्यताओं के आचारगत एवं विचारगत दोनों ही पक्षों का मन्मथ विवर्धन कराया है। स्वयंभूदेव जैन धर्म की 'यापनीय शास्त्र' से सम्बन्धित थे, यह उल्लेख महाकवि पुण्यवन्त ने “सर्वभूः पृथ्वी-वृद्धकर्ता आपनी सभायः” कहकर किया है। श्वेताम्बर तथा विगम्बर धाराओं के बीच 'समन्वय' कराने वाली 'यापनीय शास्त्रा' इन दोनों की उत्पत्ति के ६०-७० वर्ष के बीच हुई थी, जिसमें स्वयंभूदेव, अतः उन्होंने 'सहिष्णुता' एवं 'समन्वय' का मार्ग अपनाया था।

जैन दर्शन के सात तत्त्वों—जीव, अजीव, आत्मव, बंध, संबन्ध, निर्बन्ध तथा मोक्ष—का निरूपण 'रामकथा' के माध्यम से हुआ है। आदि तीर्थंकर द्वारा 'कैवल्य' प्राप्त करने के प्रसंग में आत्मसंयम, आत्मानुष्ठानम, आत्मनिग्रह, साधना एवं त्याग आदि का महत्त्व बताया गया है। स्वयम्बू अर्द्धा अवसर पा जाते हैं, जैन धर्म के तत्त्व की चर्चा कर देते हैं या किसी पान से 'जिनबन्धना' या श्रुति-संघ में उपदेश करा देते हैं। सीता-हरण के पश्चात् रावण को मन्दोदरी के माध्यम से स्वयम्बू देव को कुछ कहलाते हैं, उसमें जैनत्व का सार निहित है—

“जिनवर-सालने पंच विषयइ । दुग्गइ चाह भित्ति अविषुइ ॥
पहिलइ बहु छन्नीय-निकायहुं । बीउउ पम्मइ निच्छायायहुं ॥
तइयउ जं पर-वच्चु तइयइ । बउउउ पर-कसलु तेविजइ ॥
पंचयु पउ वनायु घरबारहुं । आयहि मम्मइ भव-संसारहुं ॥

“जिन शासन में पांच बातें बजित हैं, प्रथम छः निकायों के जीवों की हत्या, दूसरी मिथ्यापवाद लगाना, तीसरी परद्रव्यापहरण, चौथी पर-स्त्रीयमन तथा पांचवी अपने गृहद्वारा का अपरिमाण। इनसे दुर्गति और संसार के कष्ट मिलते हैं।”

उपर्युक्त उद्धरणों द्वारा यह सुस्पष्ट हो जाता है कि जैन कवियों ने 'राम-कथा' को अपने धर्म, दर्शन तथा संस्कृत-आदि के प्रकाशन का समर्थन माध्यम बनाकर ग्रहण किया।

वस्तुतः राम का पावन चरित्र देश-काल की सीमाओं से सदा अप्रभावित ही रहा और संस्कृत, पालि, प्राकृत, अपभ्रंश तथा हिन्दी के साथ असमिया, बंगला, उड़िया, तमिल एवं कन्नड आदि भाषाओं के कवियों ने 'राम-कथा' को अपने-अपने मतों के प्रचार-प्रसार का माध्यम बनाया है। यह विलक्षण बात है कि 'राम-कथा' का विस्तार कृष्ण-कथा की अपेक्षा बहुत अधिक हुआ है और जैन साहित्य में तो कवियों ने रामकथा को अत्यन्त बड़ा एवं आदर के साथ ग्रहण किया है। डा० कामिल बुल्के के शब्दों में—“बीड़ों की भाँति जैनियों ने श्री रामकथा अपनायी है। अन्तर यह है कि जैन कथा-ग्रन्थों ने हमें एक अत्यन्त विस्तृत राम-कथा-साहित्य मिलता है।”

जैन साहित्य में राम-कथा के स्वल्प को अभी बोधकर्ताओं ने कम देखा है। आवश्यकता इस बात की है कि संस्कृत एवं हिन्दी के मध्य सेतु बनने वाले, प्राकृत-अपभ्रंश में उपलब्ध विस्तृत राम-कथा-साहित्य का अनुशीलन-प्रकाशन हो। इसके लिए प्राचीन जैन ग्रन्थगारों की भूल छाननी पड़ेगी। वेहें, हम भूल में छिपे विषय ग्रन्थ-रत्नों का उद्धार कर कर पाते हैं।

कन्नड़-साहित्य में रामकथा-परम्परा

गुण-गुण से भारतीय जीवन को राम व कृष्ण के कथा साहित्य ने जितना प्रभावित किया है, उतना शायद ही किसी साहित्य ने किया हो। यद्यपि राम तथा कृष्ण-कथाओं का उद्गम और विकास पहले-पहल संस्कृत-साहित्य में हुआ था, तो भी अन्य भारतीय भाषा-साहित्यों में उनकी व्याप्ति कुछ कम नहीं हुई है। तमिल-कन्नड जैसी आर्यतर भाषाओं की समृद्धि में इन अमर चित्रों की देन इतनी है कि यदि इन साहित्यों में से राम और कृष्ण-कथा सम्बन्धी साहित्य को अलग कर दिया जाये, तो शेष बचा साहित्य सत्त्वहीन हो जायेगा। कन्नड़ में साहित्य का निर्माण ईसा की लगभग ७वीं शताब्दी से शुरू होता है, फिर निरन्तर उत्कर्ष को प्राप्त होता है। तब से आज तक कन्नड़ में राम-कथा संबंधी साहित्य का बृजन बराबर जारी है। आरंभिक काल में विशेषतः जैन वर्मावलम्बी ही साहित्य-निर्माता रहे। क्योंकि उस समय कर्नाटक में जैन धर्म का विशेष प्रचार हो चला था।

१८वीं शताब्दी के लगभग वैदिक धर्म का पुनरुत्थान हुआ। उसके साथ ही वैदिक सत्तावलम्बियों ने साहित्य-निर्माण की ओर भी ध्यान दिया। लेकिन संस्कृत-प्राकृत-अपभ्रंश साहित्य के कन्नड़-रूपान्तर का श्रेष्ठ जैन कवियों को ही जाता है। जैन कवियों ने प्रायः दो प्रकार के काव्यों की रचना की—१. धार्मिक काव्य, २. लौकिक काव्य। लौकिक काव्यों में वैदिक साहित्य की कथावस्तुओं का अन्तर्भाव इस कोशाल से सम्पन्न हुआ कि संस्कृत भाषा, शैली, रचना-वैशिष्ट्य, वस्तु-विधान आदि के वैभव से कन्नड-भाषा तथा साहित्य परिपुष्ट व सत्त्वशाली बना।

(—राष्ट्रकवि 'वैजिलीचरण गुप्त अभिनवन-धर्म' में मुद्रित श्री हिरण्यव के लेख से उद्धृत)

राम-कथा का विकास : प्रमुख जैन काव्यों तथा आनन्दरामायण के परिप्रेक्ष्य में

डॉ० अरुणा गुप्ता

वसिष्ठां रामस्य सत्त्वानम् रामायणमनौष्यते ।

जिस काव्य में राम का आद्योपाद्य चरित वर्णित किया जाए वह रामायण कहलाता है। राम-कथा सम्बन्धी साहित्य की रचना सर्वप्रथम इक्ष्वाकु वंश के सूतो द्वारा आस्थान काव्य के रूप में हुई थी जिन्हें आधार बताकर वाल्मीकि ने रामायण नामक प्रबन्ध-काव्य की रचना की। इस प्रबन्ध-काव्य में अयोध्याकाण्ड से लेकर युद्धकाण्ड तक की कथावस्तु का वर्णन था। किन्तु कालान्तर में जनता की (राम कीन थे, सीता कीन थी, उनका जन्म, विवाह कैसे हुआ, रावण-बन्ध के बाद सीता का जीवन कैसे बीता, आदि) जिज्ञासा की पूर्ति के लिए बालकाण्ड तथा उत्तरकाण्ड का समावेश इसमें कर लिया गया, जिससे रामायण की कथावस्तु (राम+अवन अर्थात् राम का चरित्र) न होकर पूर्ण राम-चरित के रूप में विकसित हुई।¹ उत्तरकाल में संस्कृति के परिवर्तन के फलस्वरूप राम-कथा का विभिन्न रूपों में विकास हुआ जिससे आदि काव्य के आदर्श पुरुष रूप में कल्पित राम को भिन्न-भिन्न धर्मों में पृथक्-पृथक् स्थान प्राप्त हुआ—यथा ब्राह्मणधर्म में विष्णु के अवतार-रूप में, बौद्ध धर्म में बोधिसत्त्व के रूप में तथा जैन धर्म में आठवें बलदेव के रूप में। जैन ग्रन्थों (यथा पद्मचरियम्, जैन रामायण, उत्तर पुराण) में राम-लक्ष्मण को जैनमतावलम्बी तथा तीर्थंकरों का उपासक ही नहीं माना गया, बरन् इन्हे जैनो के निश्चित महापुरुषों में भी स्थान दिया गया।² जैन ग्रन्थों में राम-कथा के पात्रों की जैन प्रवृत्तियाँ एवं शिक्षा, जैन व्रतों के पालन तथा उनके द्वारा श्रमणों के किए गए सम्मान आदि का स्थल-स्थल पर वर्णन किया गया।

ब्राह्मण-धर्म-प्रधान ग्रन्थ आनन्दरामायण में कथा का परिवर्तन ब्राह्मण (वैदिक) संस्कृति की छत्रछाया में समय के परिवर्तन के फलस्वरूप हुआ। वाल्मीकीय रामायण में राम को आदर्श पुरुष मानकर कथा का स्वरूप प्रस्तुत किया गया था, लेकिन आनन्दरामायण में राम को पूर्ण परब्रह्म, विष्णु का पूर्णवतार, लक्ष्मण-भरत-शत्रुघ्न को इनका अर्धावतार, सीता को लक्ष्मी एवं शक्ति का रूप, हनुमान को प्यारकृपा वरु तथा देवताओं को बानर मानकर कथा का स्वरूप परिवर्तित कर दिया गया।³ इस ग्रन्थ में केवल पात्रों की ईश रूप ही प्रधान नहीं किया गया बरन् इनकी भक्ति (विष्णु-पूजा, हनुमत्पूजा, विग-पूजा, शक्ति-पूजा) का प्रचार हुआ तथा इनके हाथ से मृत्यु-प्राप्ति को सामुख्य भुक्ति का साधन कहा गया। उपर्युक्त दोषों की स्थापना के साथ-साथ कृष्ण-भक्ति का प्रचार होने के कारण कृष्ण के माधुर्य रूप का आरोपण राम पर किया गया जिससे कृष्णवत् राम की बात-सीताओं, राम-सीता का विलास⁴ एवं माधुर्य-भक्ति (अनेक स्त्रियों का राम के पास आकर झीड़ा का प्रस्ताव रखना तथा राम द्वारा कृष्ण-जन्म में स्वीकार करने का आश्वासन देना⁵) का प्रचार हुआ।

प्रमुख जैन काव्यों (पद्मचरियम्, गुणवद-कृत उत्तर पुराण, जैन रामायण) तथा आनन्द रामायण में राम-कथा के परिवर्तन व परिवर्धन का अवलोकन करने के लिए उन धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक एवं साहित्यिक कारणों पर ध्यानित करना अत्यन्त आवश्यक है जिन पर राम-कथा का विकास आश्रित है।

१. मुल्के, डॉ० काचित-कृत रामकथा, पृ० ७३७-३८

२. वही, पृ० ७२१

३. आनन्दरामायण, चारकाण्ड, सर्ग २

४. वही, विलासकाण्ड

५. वही, रामकाण्ड

धर्मस्थ आचार तथा न संकाश दोनो के अर्थ में प्रयुक्त होता है। जैनधर्म में अनागार (भुवि-धर्म) तथा सागार-धर्म (गृहस्थ धर्म) का अतिप्राय आचार से है किन्तु जिनेन्द्र-पूजा आदि के सन्दर्भ में धर्म का स्वरूप कर्मकाण्डपरक रहता है। सागार धर्म (गृहस्थ धर्म) के पालन में बारह व्रतो—पाँच अणुव्रतो (अहिंसाणु व्रत, सत्याणु व्रत, अचोराणु व्रत, ब्रह्मचर्याणुव्रत, परिग्रह-परिमाणानुव्रत); तीन गुण व्रतो (विष्वक्त, देशव्रत, अनर्थव्यञ्जव्रत); चार शिक्षाव्रतो (सामायिक, श्रोत्रध्व उपवास, भोगोपभोग-परिमाण, अतिथि-सन्निभाग आदि) का प्रमुख स्थान है।^१ अहिंसाणु व्रत का तात्पर्य है देवताओं को प्रसन्न करने, अतिथि-सत्कार करने तथा औषधि-सेवन आदि किसी भी निमित्त से मांस प्राप्त करने के लोभ से प्राणियों की हिला न करना।^२ इस व्रत के पालन के लिए जैनधर्म में हिसामूलक यज्ञो का निषेध किया गया है। वाल्मीकि रामायण में दशरथ पुत्र-प्राप्ति के लिए ऋष्यभृगु द्वारा पुत्रेष्टि यज्ञ करवाते हैं तथा यज्ञोत्थ पायस का वितरण पत्नियों में कराते हैं। जिससे राम, लक्ष्मण आदि पुत्रों की उत्पत्ति होती है।^३ जैन ग्रन्थ पञ्चमचरिय (जैन रामायण) में यज्ञोत्थ पायस का वितरण नहीं है अपितु जिनेन्द्रों के शान्तिस्तान के गन्धोदक का वितरण है।^४

ब्रह्मचर्याणुव्रत का तात्पर्य है विवाहित पत्नी के अतिरिक्त अन्य सभी स्त्रियों को माता, बहिन तथा पुत्री समझ कर व्यवहार करना तथा अपनी पत्नी से ही संतुष्ट रहना।^५ इन व्रत के पालन के लिए यद्यपि जैन ग्रन्थों में प्रयास किया गया है तथापि परस्त्री अस्पर्शिता रूप चारित्रिक पतन कतिपय पात्रों में दृष्टिगत होता है यथा पञ्चमचरिय एव जैन रामायण में साहसगति नामक विद्याधर द्वारा सुधीव का रूप धारण कर तारा के साथ काम-मोडा की चेष्टा।^६ लक्ष्मण का चन्द्रनखा (शूर्पणखा) के प्रति आसक्त होकर उसके पीछे-पीछे जाना^७ तथा उत्तरपुराण में नारद से सीता के अद्वितीय सौन्दर्य के विषय में सुनकर रावण द्वारा राम का रूप धारण कर सीता का हरण करना।^८

आनन्दरामायण में व्यावहारिक जीवन में हिंसा का निषेध किया गया है लेकिन (जैन ग्रन्थों के समान) देवताओं को प्रसन्न करने के लिए किये गये हिंसामूलक यज्ञो (पुत्रेष्टि यज्ञ, अवधंथ यज्ञ) एव दूध-नाम-बलि का निवारण नहीं किया गया है।^९ ब्रह्मचर्याणुव्रत के पालन की शिक्षा भी यत्र-तत्र ग्रन्थ में दी गयी है लेकिन (फिर भी) कतिपय पात्र इसके पालन में विधिल्ल दृष्टिगत होते हैं। हनुमान यद्यपि ग्रन्थ में ब्रह्मचारी एव अविवाहित वर्णित किये गये हैं, लेकिन सीता-संज्ञ के समय लका में जाकर राक्षसियों के साथ उनकी अनैतिक चेष्टाएँ उनके चारित्रिक पतन को प्रकट करती है।^{१०}

कर्मकाण्डपरक धर्म का तात्पर्य इष्टदेव की उपासना से है। ब्राह्मण धर्म में सृष्टि के रचयिता, पालनकर्ता एव संहारकर्ता के रूप में ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वर को सर्वश्रेष्ठ देव माना गया है तथा अवतारवाद का प्रचलन होने के कारण भक्तों की रक्षा के लिए विष्णु के समय-समय पर राम, कृष्ण आदि के रूप में अवतार लेने का वर्णन किया गया है किन्तु जैन धर्म में मोक्ष को जीवन का चरम लक्ष्य माना जाने के कारण देवी की अपेक्षा उन महापुरुषों को श्रेष्ठ माना गया है जो अपने श्रेष्ठ कर्मों के द्वारा स्वर्ग में स्थान प्राप्त करते हैं तथा पुनः पृथ्वी पर आकर श्रेष्ठ मानव के रूप में प्रजा को सुक्ति-मार्ग का उपदेश देते हुए मोक्ष प्राप्त करते हैं।^{११} वाल्मीकि रामायण में राम को आदर्श पुरुष माना गया है लेकिन परवर्ती काल में उन्हें विष्णु का अवतार माना गया है। जैन ग्रन्थ पञ्चमचरिय (जैन रामायण) तथा उत्तर-पुराण में काश्यप के प्रमुख धारो राम, लक्ष्मण तथा रावण को साधारण पुरुष न मानकर त्रिपट्टिशास्त्राकापुरुषों (२४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलदेव, ६ वासुदेव, ६ प्रतिवासुदेव) में शामिल किया गया है जिनमें राम को आठवाँ बलदेव, लक्ष्मण को नारायण तथा रावण की प्रति-नारायण माना गया है।^{१२} महापुरुषों की तरह ही इनके जन्म के पहले इनकी माताओं द्वारा देखे गये शुभ स्वप्नों का वर्णन किया गया है।^{१३}

१. मोहनचन्द्र जैन संस्कृत महाकाव्यों में द्विपारिविश सामाजिक परिस्थितियाँ, पृ० ३७८

२. वही, पृ० ३७६

३. वाल्मीकीय रामायण, बालकाण्ड, सर्ग १६

४. विष्वक्भूति पञ्चमचरियम्, पर्व २६, हेमचन्द्र-कृत 'त्रिपट्टिशास्त्राकापुरुषचरित', पृ० २०५

५. मोहनचन्द्र : जैन संस्कृत महाकाव्यों में द्विपारिविश सामाजिक परिस्थितियाँ, पृ० ३८०

६. पञ्चमचरियम्, पर्व ६, विष्वक्भूतिशास्त्राकापुरुषचरित, पृ० २४६-२४७

(नोट—जैन ग्रन्थों में बालि-सुधीव की खलुता न होकर साहसगति तथा सुधीव की खलुता है।)

७. पञ्चमचरियम्, पर्व ४८

८. उत्तरपुराण, ९८/६३-१०४

९. शान्त्य रामायण, चारकाण्ड, सर्ग १, पातकाण्ड, पातकाण्ड

१०. वही, ६/२६-२७

११. Jain Manju "Jain Mythology as depicted in Digambar Literature", पृ० १०

१२. पञ्चमचरियम्, ६/१५४-५६

१३. वही, २६/१-९; ७/७६-७८

वनवास-आदि प्रसंगों में भी इनका स्थापन बाष्पीकि रामायण के उल्लेख के समान साधारण पुरुषवत् न करके शलाकापुरुषवत् किया गया है तथा इनके निवास के लिए यक्षाधिप द्वारा भवन का निर्माण भी किया गया है।¹

उक्त ग्रन्थों में बलदेव तथा नारायण के सम्बन्ध की तरह ही राम को लक्ष्मण का बड़ा भाई माना गया है तथा नारायण-प्रति-नारायण की तरह ही लक्ष्मण व रावण को एक-दूसरे का शत्रु माना गया है। काव्य के अन्त में जहाँ बाष्पीकि रामायण में राम द्वारा रावण का वध होता है वहाँ उक्त ग्रन्थों में लक्ष्मण द्वारा रावण का वध होता है।² बालि का वध भी ग्रन्थ में लक्ष्मण द्वारा ही कराया गया है।³

ब्राह्मण धर्म-प्रधान होने पर भी बाष्पीकि रामायण से परवर्ती होने के कारण आनन्द रामायण में ब्रह्मा, विष्णु, महेश, शक्ति तथा कणेश को प्रधान देव माना गया है तथा अवतारवाद का प्रचलन होने के कारण राम को विष्णु का पूर्ण अवतार माना गया है। आनन्द-रामायण में जन्म के समय राम विष्णु के रूप में, लक्ष्मण शेषनाभ के रूप में, भरत शत्रु के रूप में तथा शत्रुघ्न स्रुग के रूप में प्रकट होते हैं,⁴ तथा माता कौसल्या द्वारा प्रार्थना करने पर बालभार्य धारण करते हैं।⁵ काव्य के अन्य प्रसंग यथा विष्णु-रूप राम के चरण-स्पर्श में अहल्या का भूर्त्त रूप धारण करना,⁶ राम द्वारा किए गए शम्भुक-वध से अकाल मृत्यु को प्राप्त ब्राह्मण पुत्र का जीवन हो जाना,⁷ (वनवास के लिए) भार्य द्वारा वन गमन की सूचना देना,⁸ दण्डकारण्य में श्रृगियों द्वारा उनकी उपासना,⁹ वन में प्रयागमन के समय अनेक रूप धारण कर प्रज से मिलना,¹⁰ अनेक रूप धारण कर बाष्पीकि तथा विश्वामित्र के यज्ञ में एक साथ जाना।¹¹ उनके विष्णु रूप को प्रकट करते हैं। काव्य में कुछ ऐसे प्रसंग भी हैं जो लक्ष्मण के शेषनाभ-रूप को प्रकट करते हैं। यथा बालि-वध के प्रसंग में राम ने वन पगोड़ा करने हुए सर्प के ऊपर उभे हुए सात ताल वृक्षों को काटने में शेषावतारी लक्ष्मण के अगुई को दबाकर सर्प को मीथा करना,¹² तथा मेघनाद-वध के बाद उनकी (मेघनाद की) मुजा का पृथ्वी पर यह लिलता कि शेष के हाथ से मरकर मैंने मुक्ति पाई है,¹³ लक्ष्मण के शेषनाभ रूप को प्रकट करते हैं।

राम-लक्ष्मण के अतिरिक्त अन्य पात्रों यथा सीता को दक्षिण का प्रतीक तथा लक्ष्मी का अवतार¹⁴ (राजा पद्माक्ष लक्ष्मी को पुत्री के रूप में प्राप्त करने के लिए तप करते हैं तथा पद्मा (सीता) के रूप में लक्ष्मी की प्राप्ति करते हैं) तथा हनुमान ने म्यारहवा श्रावणात् माना गया है।¹⁵ लक्ष्मी का अवतार होने के कारण सीताहरण तथा त्याग के समय वास्तविक गीता-हरण या त्याग नहीं होता।¹⁶ अपितु तामसी सीता का हरण तथा तमोगुणमयी गन्ध रजोगुणमयी सीता का त्याग होता है और मात्स्यिक सीता राम के वामाग में विन्मीन हो जाती है।¹⁷ काव्य के प्रसंग यथा सीता द्वारा शतस्कन्ध रावण गन्ध भूलकासुर के वध में सीता को दक्षिण (पृष्ठी) का प्रतीक माना गया है।¹⁸ लक्ष्मी का अवतार होने के कारण आनन्द रामायण में रावण द्वारा सीता के समक्ष काटे गये राम के मायामय शीर्ष की सूचना ब्रह्मा द्वारा सीता को पहिने दी जाती है।¹⁹ जबकि बाष्पीकि रामायण में उक्त घटना के बाद तन्मा द्वारा सीता से रज्ज्वत् प्रकट किया जाना है।²⁰ रुद्र-अवतार होने के कारण लका दहन के समय राक्षसों द्वारा पूर्ण बल प्रयोग करने पर भी हनुमान की पूछ को काटने में असमर्थ होना तथा कठिनाई में जन्मा पाना,²¹

१ पञ्चमहाविद, ३५.२२-२६

२. (क) बही, पृष्ठ ७३, (ख) उत्तरपुराण, ६८.६२३-३०, (ग) जैन रामायण में जैन हेमचन्द्र कृत विषादिललासाधुपचरित, पृ. २६ ६-६

३. पुष्पचन्द्र कृत उत्तरपुराण ६८, ६६०-४६३

४ आनन्दरामायण, १.२/४

५. बही, १.२/४

६. बही, १.३/२१

७. बही, ७/१०.१०३-२०

८. बही, १.६/१-३

९. बही, १/७/१६-२३

१०. बही, १/१२/८६

११. बही, राज्यकाण्ड, २१.६३-७२

१२. बही, सारकाण्ड, ८.३४-३६

१३. बही, सारकाण्ड, ११/२०७-८

१४. बही, सारकाण्ड, ३/११८-६६

१५. बही, सारकाण्ड, सर्ग ११, १.१२/१४३-४८ राज्यकाण्ड सर्ग, १३, १६

१६. बही, राज्यकाण्ड, ३/१७, १/७/६७-६८

१७. रामायण में संस्कारपत्र। आनन्दरामायण, १/७/६८

१८. बही, राज्यकाण्ड, सर्ग ६

१९. बही, सारकाण्ड, ११/२२१

२०. बाष्पीकीय रामायण, पुष्पकाण्ड

२१. आनन्दरामायण, १, १७८-८८

लक्ष्मण-मूर्छा के समय हिमालय पर्वत पर कालनेमि तथा ग्राही आदि पर विजय प्राप्त करना इत्यादि प्रसंगों का वर्णन कर उसके पराक्रम को बढ़ा दिया गया है।¹

जैन धर्म में तीर्थंकरों (जो विषष्टि क्षालाकपुरुषों में सर्वश्रेष्ठ हैं) को आराध्य माना गया है तथा पञ्चमचारिय (जैन रामायण) तथा उत्तरपुराण आदि ग्रन्थों के सभी पात्र चाहें वे राम (बलदेव) हों, लक्ष्मण (नारायण) हों, रावण (प्रतिनारायण) हों, जिनदेवों का उपासक कहा गया है। जिनदेवों की भक्ति से उपसर्ग-सहित तपस्वरण के कारण अनगण्य चक्रवर्ती की पुत्री विशाला ने रोगविनाशक सामर्थ्य प्राप्त किया था।² लक्ष्मण की मूर्छा विशाला के अभियेक जल से ही दूर हुई थी।³ रावण ने जिनदेव की उपासना से ही बरदान-स्वरूप अमोघविजया शक्ति तथा चन्द्रहास खड्ग प्राप्त की थी।⁴ जिनदेव अर्थात् तीर्थंकरों का निरादर करने पर महान् दुःख का सामना करना पड़ता था। जिनपूजा की अंग करने के कारण महलक्षिरण (रावण के विरुद्ध)⁵ तथा रावण (बाकि के विरुद्ध) पराजय के पात्र बने।⁶ जिनमूर्ति को घर से बाहर निकालने के कारण बजना (हनुमान की माता) को गृह-निर्वासन का दुःख भोगना पड़ा।⁷

आनन्द रामायण में ब्रह्मा, विष्णु, शिव तथा शक्ति को आराध्य मान कर पात्रों द्वारा विष्णु-पूजा, शिव-पूजा, लिंग-पूजा आदि का स्थल-स्थल पर वर्णन किया गया है। चन्द्र-पूजा के प्रचलन के कारण स्थल-स्थल पर हनुमन्मन्त्रित, स्तोत्र एवं कवच का वर्णन किया गया है।⁸ भक्ति के पल्लवित होने पर उक्त ग्रन्थ में कथा को भक्ति के साँचे में ढाला गया है जिसमें सीताहरण को रावण द्वारा राम के हाथ से भरकर मोक्ष प्राप्त करने का प्रयास माना गया है।⁹ भक्ति के प्रचलन के कारण विभीषण, शुक तथा सारण को राम का भक्त कहा गया है।¹⁰ रावण तथा विराट के गरीर से दिव्य तेज का निकल कर राम से समाना, राम के हाथ से भर कर रावण की सामुद्र्य मुक्ति¹¹ तथा उसका (रावण का) राम से सर्वदा स्मरण रहने का बरदान प्राप्त करना¹² आदि वृत्तांत विष्णु-भक्ति के प्रचलन को सूचित करते हैं। उपर्युक्त देवों की उपासना के अतिरिक्त राम-कथा एवं कृष्ण-कथा (यद्यपि अनन्तर बालि द्वारा डापर में भील रूप में जन्म लेकर राम (कृष्ण) के पैर को छेदना, राम द्वारा प्रेम-निमित्त आर्द्र हृदयियों को कृष्णावतार में कीटा करने का आश्वासन देना) का सम्बन्ध स्थापित कर कृष्णभक्ति का प्रचलन भी प्रदर्शित किया गया है।¹³

जैन धर्म में मागार धर्म जहां गृहस्थों के लिए है वहां अनावार धर्म का विधान मुनियों के लिए है। मुनिवृत्ति प्रव्रज्या-ग्रहण से प्रारम्भ होती है। जैन धर्म में प्रव्रज्या-ग्रहण का द्वार यद्यपि प्रत्येक के लिए खुला था तथापि कुछ अपवाद नियम थे। बाल, वृद्ध, जड़, व्याधि-ग्रस्त, स्तेन, उन्मत्त, अधर्षण, बास, कुट्ट, गुविणी को प्रव्रज्या देने का निषेध किया गया है।¹⁴ जैन ग्रन्थ पञ्चमचारिय (जैन रामायण) में बालक होने के कारण भरत को प्रव्रज्या से रोकता गया है। प्रव्रज्या से रोकने के लिए कीकेंमी उसका विवाह करती है तथा दशरथ से बरदान स्वरूप भरत के लिए राज्य मांगती है।¹⁵ भरत को बाल-प्रव्रज्या में निवृत्त करने के लिए राम-लक्ष्मण स्वेच्छा से दक्षिण की ओर प्रस्थान करते हैं।¹⁶ आनन्द रामायण में राम का वनवास पिता की आज्ञा या भरत के बाल-प्रव्रज्या-निषेध के लिए नहीं है। बरन् राम देवताओं के वचन पालन (पहले राजसी का नाश कर बाद में राज्य करें)¹⁷ रूप में वन-गमन करते हैं।

जैन ग्रन्थों—पञ्चमचारियम्, जैन रामायण, उत्तर पुराण में जीवन के अन्तकाल में पात्रों (दशरथ, राम, भरत, शत्रुघ्न, वैश्वती,

१ आनन्दरामायण, १/११ ४६-५०

२ पञ्चमचारियम्, पर्व ६३, विषष्टिक्षालाकपुरुषचरित, २८६-६१

३ पञ्चमचारियम्, पर्व ६४, बही, पृ० २८६-६१

४ पञ्चमचारियम्, पर्व ६४, बही, पृ० १४४-१६

५ बही, पर्व १०, बही, पृ० १३७-४१

६ बही, पर्व ८, बही, १११-१२

७ पञ्चमचारियम्, पर्व १४-१८, विषष्टिक्षालाकपुरुषचरित पृ० १७३

८ आनन्दरामायण, सारकाण्ड, १२.१६७-६८, ८ १३-१६, सर्व ७, ४, ५

९ आनन्दरामायण, रावकाण्ड, ११.१-२०, १/११ २४४, १३ १२०-२१

१०, बही, १/१०/२१४-१६

११ बही, १/७/१४-१७, १/११/२८३

१२ बही, रावकाण्ड, सर्व २०

१३ बही, सारकाण्ड ८.६६-६८, रावकाण्ड, ४ ४४-४७

१४ अयोध्याकाण्ड जैन 'जैन भागवत लाहिय में भारतीय समाज', पृ० ३८४

१५ पञ्चमचारियम्, पर्व २१, २७-७१ तक, जैन रामायण विषष्टिक्षालाकपुरुषचरित, पृ० २०६

१६ पञ्चमचारियम्, पर्व ११, बही, पृ० २०१-१०

१७ आनन्दरामायण, १/६, १-३

बालि बादि) के जैन धर्म में दीक्षा लेने का बर्णन किया गया है। जैन धर्म के अनुसार सासारिक प्रलोभनों से विरक्त होने के लिए कतिपय कारणों का उपस्थित होना आवश्यक है। दशरथ की विरक्ति के लिए कच्छ की की वृद्धावस्था, वेदवती की विरक्ति के लिए स्वयम्भू (माधी राक्षस) द्वारा उसका अपमान^१, सीता की विरक्ति के लिए सीता-त्याग, राम की विरक्ति के लिए लक्ष्मण की मृत्यु को कारण रूप में प्रस्तुत किया गया है।^२ हिंसा-प्रतिपादित कायों, कामभोग की तुल्ला के कारण लक्ष्मण (नारायण) तथा रावण (प्रतिनारायण) की दीक्षा का उल्लेख ग्रन्थ में नहीं है। इन्हें कवि ने मृत्यु द्वारा नरक की प्राप्ति कराई है।^३ जैन ग्रन्थों—पउमचरियम् (जैन रामायण) में मेघनाद, कुम्भकर्ण आदि पात्रों की बाल्मीकीय रामायण में लिखित वर्णन के समान मृत्यु न कराकर उन्हें बन्दी बनाया गया है, जो बाद में बन्धन से मुक्त होकर जैन धर्म में दीक्षा ले लेते हैं।^४ दीक्षा को ही जीवन का आदर्श माना गया है। यही कारण है कि पउमचरियम् में हनुमान के द्वारा सीता के पास सन्देश भेजते समय राम अन्तकाल में सासारिक प्रलोभनों से विरक्त होकर जैन धर्म में दीक्षा लेने की विद्या देते हैं।^५

आनन्द रामायण में जीवन के अन्त में साधारण पात्रों (कुम्भकर्ण, मेघनाद, रावण, दशरथ, बालि आदि)^६ की मृत्यु तथा दैवी पात्रों (राम, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न, सीता, हनुमान आदि) के देव रूप धारण करने का उल्लेख है।^७

भारतीय संस्कृति ब्राह्मण (वैदिक) तथा श्रमण दोनों प्रकार की संस्कृतियों में मग्नस्थित है। वैदिक अर्थात् ब्राह्मण संस्कृति में कर्मकाण्ड एवं सहिष्णुता की प्रवृत्ति है लेकिन श्रमण संस्कृति अर्थात् मुनि संस्कृति में अहिंसा, निरामिपता तथा विचार-नहिष्णुता का प्राधान्य है। वैदिक संस्कृति में याज्ञिक कर्मकाण्ड द्वारा विभिन्न देवताओं को प्रसन्न करने तथा उनसे सामागिक याचना करने के विधान पाये जाते हैं। याचना करना ब्राह्मणों का धर्म है अतः यह परम्परासूतक ब्राह्मण संस्कृति है। श्रमण संस्कृति में धमण शब्द की व्याख्या में ही इसका आदर्श संहितित है जो श्रम करता है, तपस्या करता है, पुरुषार्थ पर विद्वांस करता है वह श्रमण कहलाता है। अपने पुरुषार्थ पर विद्वांस करने वाले तथा पुरुषार्थ द्वारा आत्म-सिद्धि करने वाले क्षत्रिय होते हैं। अतः श्रमण संस्कृति पुरुषार्थमूलक श्रमण संस्कृति है।^८ वैदिक एवं श्रमण संस्कृति के वैभिन्न्य के कारण बाल्मीकीय रामायण में ब्राह्मणों, श्रष्टियों को प्राधान्य दिया गया है लेकिन जैन ग्रन्थों-पउमचरियम्, जैन-रामायण तथा उत्तर पुराण में श्रमणों को प्राधान्य दिया गया है। बाल्मीकि रामायण में अहम्या तथा इन्द्र गौतम श्रद्धा द्वारा शापग्रस्त होते हैं।^९ लेकिन पउमचरियम् एवं जैन रामायण में इन्द्र श्रमण रूप में स्थित नन्दिमाली को बाधने के कारण रावण द्वारा पराजित होते हैं।^{१०} इसी प्रकार बाल्मीकीय रामायण में सगर के पुत्र कपिल मुनि की कोशार्ति^{११} से भस्म होने है। जबकि जैन ग्रन्थ पउमचरियम् एवं जैन रामायण में नागेन्द्र की कोशार्ति से।^{१२} बाल्मीकीय रामायण में राजा दण्डक आश्रम श्रद्धा की पुत्री से बलात्कार करने के कारण आश्रम श्रद्धा द्वारा शाप ग्रस्त होते हैं।^{१३} जैन ग्रन्थ-पउमचरियम् (जैन रामायण) में दण्डक तथा जटायु की अभिन्नता का प्रतिपादन किया गया है, जो श्रमणों को यन्त्रों में पेर कर अनादर करने के कारण उनका (श्रमणों का) कोप भाजन बनता है।^{१४}

जैन धर्म में लोग केवल श्रमणों का सम्मान ही नहीं करते थे बल्कि उनके पास लिए गए व्रत आजीवन पालन करने थे। बाल्मीकि रामायण में रावण रम्भा के शाप (न चाहने वाली स्त्री के साथ रमण करने में उसके मान टुकड़े हो जायेगे) के कारण सीता के साथ रमण नहीं करता।^{१५} लेकिन जैन ग्रन्थ पउमचरियम् तथा जैन रामायण में रावण अनन्तवीर्य नामक मुनि के पाप न चाहने वाली स्त्री के साथ रमण

१. पउमचरियम्, पर्व २६, त्रिपिटकालाकापुस्तकश्रित, पृ० २०३-०४

२. पउमचरियम्, पर्व १०१

३. पउमचरियम्, पर्व ११०-१८

४. पउमचरियम्, पर्व ११४, त्रिपिटकालाकापुस्तकश्रित, पृ० २१०, उत्तरपुराण, पर्व ६८

५. बही, पर्व ६१, बही पृष्ठ २६०-६६

६. बही, पर्व ४६/३२-३४

७. आनन्दरामायण, सारकाण्ड, सर्ग ६, ८, ११,

८. बही, पूर्वकाण्ड, सर्ग ६

९. जैन साहित्य का इतिहास, भाग १, पृ० ४, ६,

१०. आनन्दरामायण, सारकाण्ड, ३/१६-२१

११. पउमचरियम्, पर्व १३, त्रिपिटकालाकापुस्तकश्रित, पृष्ठ १६०-६१

१२. बाल्मीकीय रामायण, बालकाण्ड, सर्ग ३८-४४

१३. पउमचरियम्, ४, १७०-७३

१४. बाल्मीकीय रामायण, उत्तरकाण्ड, सर्ग ७३-८१

१५. पउमचरियम्, पर्व ४१

१६. बा०रा०, उत्तरकाण्ड, सर्ग २१

न करने का व्रत लेता है^१, तथा व्रत के पालन के लिए उपर्युक्त अनिष्ट कार्य नहीं करता।

वाल्मीकीय रामायण में इष्टसिद्धि के लिए हवनादि का आशय लिया गया है, लेकिन जैन ग्रन्थों पञ्चमचरियम् (जैन रामायण), उत्तर पुराण में अबलोकना, आकाशगामिनी, बहुरूपिणी आदि विद्याओं की सिद्धि का आशय लिया गया है। वाल्मीकि रामायण में इन्द्रजित् वष के उपरान्त रावण विजय-निमित्त हवन करने लगा है^२ जबकि जैन ग्रन्थों पञ्चमचरियम्, उत्तरपुराण में वह जैन तीर्थंकर के पास बहुरूपिणी विद्या सिद्ध करने जाता है। इसी प्रकार सीताहरण के लिए रावण अबलोकना विद्या की सहायता लेता है।^३ विद्या सिद्धि में उपस्थित हुआ विघ्न यहाँ अनिष्ट का कारण बनता था इसलिए लोग विद्या-सिद्धि के लिए आत्म-संयम रखते थे तथा सिद्ध विद्या की रक्षा के लिए प्रतिक्षण तत्पर रहते थे। काव्यों का प्रमुख पात्र रावण आकाशगामिनी विद्या के नष्ट होने के भय से सीता के पास (प्रेम-विषयक प्रस्ताव रखने) नहीं आता।^४ आनन्दरामायण वाल्मीकीय रामायण की तरह ही बाह्य सत्कृति-प्रधान है इसलिए उपर्युक्त कथाप्रसंगों, (इन्द्र तथा अहल्या का शाप, सगर-मुनी की मृत्यु, दण्डक को भार्गव ऋषि द्वारा शाप, इष्ट-सिद्धि के लिए हवन आदि) में वाल्मीकीय रामायण का ही आनन्द रामायण में अनुकरण किया गया है।

वाल्मीकीय रामायण में राम, लक्ष्मण आदि को एकपत्नीव्रती तथा हनुमान को बह्वचारी वर्णित किया गया है, जबकि जैन ग्रन्थों में तीर्थंकर, ब्रह्मर्षी, ब्रह्मदेव, ब्रामुदेव, प्रतिब्रामुदेव आदि विविध महापुरुषों तथा विद्याधरों का चरित्त अधिकशत वर्णित होने के कारण उनके बहुपत्नीव्रत का वर्णन किया गया है क्योंकि अधिक पत्नियाँ रखना उनके बन्, मर्यादित, यद्यपि सामाजिक गौरव का प्रतीक समझा जाता था। राजा-महाराजाओं के बहुविवाह तत्कालीन मुद्रता के महत्त्वपूर्ण साधन बने हुए थे। जैन ग्रन्थ पञ्चमचरियम्, जैन रामायण, उत्तरपुराण में राम की आठ हजार, लक्ष्मण की सोलह हजार^५ तथा हनुमान की एक सहस्र पत्नियों का उल्लेख है।^६ हनुमान की पत्नियों में वरुण की कन्या मलयवती, चन्द्रनन्दा की पुत्री अननकुसुमा, नमनदिनी, हरिमामिनी, मुषोष की पुत्री वधराजा आदि प्रधान हैं। रावण, जो लक्ष्मण (नारद) के शत्रु अर्थात् प्रतिनारायण हैं, वे भी छः हजार से अधिक पत्नियों से युक्त वर्णित किए गए हैं।^७

आनन्द रामायण में यद्यपि राम-लक्ष्मण को एकपत्नी-व्रती तथा हनुमान को बह्वचारी वर्णित किया गया है, लेकिन राम के पास अनेक स्त्रियों का आकर काम-क्रीडा का प्रभाव रखना स्थान-स्थल पर वर्णित है। राम भी उन स्त्रियों से विवाह न करके कृष्णावतार में क्रीडा का आनन्दमान दे देते हैं।^८ उन प्रभय में सामाजिक दृष्टि से राम का एकपत्नी-व्रत रूप आदर्श कतिपय भ्रिण्ण दृष्टिगत होता है लेकिन उक्त प्रभय में राम साधारण पुरुष न होकर विष्णु है, सीता लक्ष्मी है, समार के समस्त पुरुष राम के अश्व हैं^९ तथा स्त्रियाँ सीता का अश्व हैं।^{१०} राम (विष्णु) द्वारा उन स्त्रियों के साथ क्रीडा करना या उन्हें स्वीकार करने का आश्वासन देना उनके आधिक रूप का उनसे समावेश हो जाता है।

सामाजिक जीवन का वर्णन करते हुए जैन ग्रन्थों तथा आनन्दरामायण में कथा के स्वरूप को परिवर्तित कर दिया गया है। सीता-हरण को वाल्मीकीय रामायण में स्त्री (सूर्यवला) द्वारा पर-पुरुष (राम-लक्ष्मण) के प्रति आसक्ति रूप अनैतिक कार्यों के प्रभाववश वर्णित किया है।^{११} लेकिन जैन ग्रन्थों पञ्चमचरियम् एवं जैन रामायण में (लक्ष्मण द्वारा सूर्यवला के पुत्र शम्भूक के वध द्वारा) इसे सामाजिक परिवेश प्रदान किया गया है।^{१२}

आनन्द रामायण में सीता-हरण को सामाजिक तथा धार्मिक^{१३} दोनों परिवेश प्रदान किए गए हैं। सामाजिक परिवेश के सम्बन्ध में

१ पञ्चमचरियम्, सर्ग १४/५१३

२. वाल्मीकि रामायण, पृष्ठकाष्ठ, सर्ग २२

३. पञ्चमचरियम्, सर्ग १६-१८, उत्तरपुराण, ६८ ११६-२६

४. पञ्चमचरियम्, सर्ग ४४, शिवष्टिभस्मापुष्पचरित, पृ० २४२-४४

५. (क) पञ्चमचरियम्, सर्ग १४ १४३, ४४/४४, ४६/३१-३२, (ख) शिवष्टिभस्मापुष्पचरित, पृ० २४६-७२

(ग) उत्तरपुराण, ६८/२१३

६. पञ्चमचरियम्, सर्ग ३३-४४, उत्तरपुराण, सर्ग ६८

७ (क) वही, सर्ग १६, सर्ग ४२, (ख) शिवष्टिभस्मापुष्पचरित, पृष्ठ २१७-२६

८ पञ्चमचरियम्, सर्ग ८

९. आनन्दरामायण, राजकाष्ठ, सर्ग ४, ११/और १२

१०. 'पीत्येव दुष्यते यच्च तच्च सर्वम् यमात्मजम्।' भा०रा०, ७/१६/१२६

११. यदस्य विषये स्त्रीरूपं दुष्यते तत्तावदात्मजम्। भा०रा० ७/१६/१२८

१२. भा०रा० अरण्यकाष्ठ, सर्ग १७, १८

१३. पञ्चमचरियम्, सर्ग ४३, शिवष्टिभस्मापुष्पचरित, पृ० २४०-४२

१४. धार्मिक : रावण द्वारा राम के हाथ से सरकर मोक्ष प्राप्त करने का प्रस्ताव सीताहरण है।

पक्षीय बहु जैन ग्रंथों से साम्य रहता है लेकिन उक्त ग्रंथ में क्षत्रिय के स्थान पर क्षत्रियता के साम्य नामक पुत्र के वंश का वर्णन है।¹

वाल्मीकीय रामायण में लव द्वारा राम के अश्वमेध के घोड़े को बाधने के कारण लव-कुश व राम-लक्ष्मण का युद्ध होता है।² लेकिन जैन ग्रंथों पउमचरियम् (जैन रामायण) में लव-कुश तथा राम-लक्ष्मण के युद्ध को सामाजिक परिवेश प्रदान किया गया है तथा जिसमें सीता के त्याग के प्रतिकार को कारण रूप में प्रस्तुत किया गया है।³

आनन्द रामायण में लव-कुश तथा राम-लक्ष्मण के युद्ध में (माता सीता के त्याग के प्रतिकार का वर्णन कर) जैन कथाओं का अनुकरण किया गया है।⁴

सीता-त्याग का वर्णन नारी की परिवर्तित स्थिति के कारण वाल्मीकीय रामायण, जैन ग्रंथों तथा आनन्दरामायण में पृथक्-पृथक् वर्णित है; वाल्मीकीय रामायण में उक्त कार्य राम द्वारा राजकर्तव्य के पालन के लिए किया गया है।⁵ लेकिन पउमचरियम् में राम जनप्रभाव को सुनकर स्वयं भी सीता पर चरित्र-दोष की आशका करते हैं।⁶ जैन रामायण में सीता-त्याग स्त्रियों के पारिवारिक क्लिष्ट सम्बन्धों के कारण है, जिसमें सपत्निया सीता से द्वेषवशा रावण का चित्र बनवाती है तथा राम से सीता के चरित्र-दोष के विषय में कहती है।⁷

आनन्द रामायण में वर्णित सीता-त्याग का प्रसंग वाल्मीकीय रामायण तथा जैन रामायण दोनों में प्रभावित है, जिसमें पहले राम जनापवाद सुनते हैं, तत्पश्चात् केकेयी सीता से रावण का चित्र बनवाती है।⁸ उक्त ग्रंथ में राम मात्र सीता का त्याग ही नहीं करते, बरन् जिस भूजा से सीता ने रावण का चित्र बनाया है, उसे काटने का आदेश भी दे देते हैं।⁹

वाल्मीकीय रामायण में जीवन के अन्त में नारी पात्रों की मृत्यु का वर्णन है जबकि जैन ग्रंथों पउमचरियम्, जैन रामायण, उत्तर पुराण में इनके जैन धर्म में दीक्षा लेने¹⁰ तथा आनन्द रामायण में इनके मर्त्य होने का वर्णन है।¹¹

राजनीतिक कारण की दृष्टि से कथा के परिवर्तन पर दृष्टिपात करने के लिए जिन घटनाओं की प्रस्तुत किया गया है वे वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में समान रूप में (एक जैसी) वर्णित है लेकिन जैन ग्रंथों में किञ्चित् परिवर्तन रूप में वर्णित है। वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में राम-लक्ष्मण के प्रारम्भिक (वीर्य-प्रधान) कार्यों के रूप में मरीच एवं सुबाहु आदि राक्षसों के वध का उल्लेख है।¹² जबकि जैन ग्रंथों पउमचरियम् (जैन रामायण), उत्तरपुराण आदि में म्लेच्छों से युद्ध करने का वर्णन है।¹³ अनुमान है कि उस काल में राजनीतिक दृष्टि से म्लेच्छों के विरुद्ध युद्धों का प्राधान्य होने के कारण कवि ने ऐसा वर्णन किया हो।

जैन साहित्य के काल में सामन्तवादी प्रवृत्ति का प्रचलन था। अतः एक राजा अपने राज्य-विस्तार के लिए दूसरे राजाओं से कर लेता हुआ अपने वैभव की वृद्धि कर उसे अपने अधीन कर लेता था। उक्त प्रवृत्ति के प्रचलन के कारण वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में जो राम लक्ष्मण राक्षस-नाश के लिए वन में जाते हैं वे जैन ग्रंथों—उत्तरपुराण, पउमचरियम् जैन रामायण में वैभव वृद्धि एवं राज्य-विस्तार के लिए दक्षिण या बाराणसी की ओर प्रस्थान करते हुए वर्णित किए गए हैं।¹⁴

१. आनन्दरामायण, १/७/४१-४४

२. कामिन बुद्धि : रामकथा, पृ. ७०

३. पउमचरियम्, पर्व ६७-१००

४. आ०रा०, सर्ग ४/६-८

५. आ०रा०, उत्तरकाण्ड, सर्ग ४२-४२

६. पउमचरियम्, ६४/१६

७. विषयविलासायुधचरित, पृ. २१४-१८

८. आ०रा०, अन्वकाण्ड, सर्ग ३

९. वही, ३/३६

१०. (क) पउमचरियम्, पर्व ११०-११८

(ख) उत्तरपुराण, पर्व ६८

(ग) विषयविलासायुधचरित, पृ. १४०-४२

११. आ०रा० १/११/२०४-१७, २८६

१२. (क) आ०रा०, बालकाण्ड, सर्ग १६-२०

(ख) आ०रा० १/३/७-११

१३. पउमचरियम्, पर्व २७

१४. (क) पउमचरियम्, पर्व ३२

(ख) उत्तरपुराण, पर्व ६८

(ग) विषयविलासायुधचरित, पृ. २१०-२१६

राम-लक्ष्मण तथा बालि का युद्ध वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में बालि-सुग्रीव की धनूता के कारण है जो उनके पारिवारिक अनैतिक सम्बन्धों (बालि का सुग्रीव की पत्नी से लिप्त रहना)^१ तथा राज्याधिकार विषयक कनह^२ (बालि कुटुम्बिके पुत्र मातायी वा दुर्बल राक्षस से युद्ध करते समय, उसका वध करने गुफा में जाता है तथा सुग्रीव भी पीछे-पीछे जाता है। कुटुम्बिक द्वारा गुफा का द्वार बन्द कर दिया जाता है। बालि कुटुम्बिक का वध कर देता है जिससे रक्त गुफा से बाहर निकलता है। लेकिन बालि के गुफा से न लौटने पर सुग्रीव उसे मरा समझ लेता है, तथा लोगो द्वारा कहने पर राज्य पर बैठ जाता है। इस पर बाद में बालि आकर सुग्रीव से झगडा करता है तथा नगरी से निकाल देता है) के कारण है परन्तु जैन ग्रंथ उत्तरपुराण में इस धनूता को नवीन रूप प्रदान किया गया है जो कतिपय राजनीति से प्रभावित प्रतीत होता है। उक्त वर्णन में लक्ष्मण रावण को मारना चाहते हैं। बालि तथा रावण में मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध हैं। अतः लक्ष्मण की रावण के विरुद्ध युद्ध में विजय तब ही सम्भव है जब वह धनु (रावण) के मित्र (बालि) का मांस कर दे।^३ बालि में स्थापित करने के लिए वे अपने दूत के द्वारा (बालि में) महामेघ नामक हाथी भगाते हैं जिसे देने से बालि इन्कार कर देता है।^४

धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक कारणों से हुए परिवर्तन के अतिरिक्त जैन ग्रंथों व आनन्द रामायण में किञ्चित् ऐसी भी परिवर्तन हैं जो मूल साहित्य (वा० रा०) में न लेकर अन्य साहित्य के प्रभाव में ग्रन्थ में वर्णित किए गए हैं। जैन साहित्य तथा आनन्द रामायण में वर्णित सीता-जन्म, सीता-त्याग एवं लव-कुश युद्ध का प्रसंग वाल्मीकीय रामायण से अर्वाचीन साहित्य से प्रभावित प्रतीत होता है। जैन ग्रंथ पद्मचरितम्, जैन रामायण में सीता तथा धामण्डन का जनक तथा विदेहा से जन्म^५ वाल्मीकीय रामायण के प्रभाववश नहीं है, वरन् ब्रह्माण्ड पुराण, विष्णु पुराण, बायु पुराण में मानुमान जनक का पुत्र कहा गया है।^६ अनुमान है, उसीके प्रभाव से ग्रन्थ में ऐसा वर्णन क्रिया गया हो।

गुणभद्र-कृत उत्तरपुराण में वर्णित सीता की जन्म-कथा जिसमें सीता को रावण की पुत्री कहा गया है,^७ का विकास वाल्मीकीय रामायण की राम-कथा में नहीं है, वरन् उक्त वृत्तान्त सर्वप्रथम वसुदेवहिंस्र में उल्लिखित है जिसका विकास उत्तर पुराण में है।^८

जैन रामायण तथा आनन्द रामायण में सीता-त्याग के प्रसंग में सपत्नियों^९ अथवा कंकियों के आग्रह करने पर सीता द्वारा बनाए गए रावण के चित्र को देखकर राम द्वारा उसके (सीता के) त्याग वा उल्लेख^{१०} सर्वप्रथम हरिभद्रसूत्र-कृत उपदेश-पद नामक संग्रह-भाषा में मिलता है^{११}, उसीके प्रभाववश उपर्युक्त ग्रन्थों में इसका वर्णन किया गया है। आनन्द रामायण में इसी प्रसंग में धोबी के कथन^{१२} का समावेश कथा-मरिस्तामर के प्रभाववश किया गया है।^{१३}

लव-कुश युद्ध का उल्लेख करने हुए आनन्द रामायण में कहा गया है कि लव माता (सीता) त्याग के प्रतिकार के लिए राम से धनूता स्थापित करने तथा सीता के मौमाय्यस्यन व्रत की पूर्ति के लिए राम के वनी में वे स्वर्ण-कमल तोड़कर माता हैं।^{१४} उक्त कथा का उल्लेख कथामरिस्तामर से प्रभावित^{१५} प्रतीत होता है जिसमें वाल्मीकी द्वारा पूजित शिवलिंग से खेलने के कारण लव कुश को प्रायश्चित्त-स्वल्प कुञ्जर के मगोवर से स्वर्ण कमल तथा उनकी बाटिका से मन्दार-गुप्प साकर उमते शिवलिंग-पूजा की आज्ञा वाल्मीकी द्वारा दी जाती है।

राम-कथा के परिवर्तन व परिवर्धन में उपर्युक्त कारणों के अतिरिक्त कतिपय गौण कारण भी हैं। गौण कारणों में वाल्मीकीय

१. (क) वा० रा०, किष्किण्डा कांड, सर्ग १०

(ख) आ० रा०, सारकाण्ड, सर्ग ८

२. वही, सर्ग ६

३. गुणभद्रकृत उत्तरपुराण, ६८ '४४४-४८

४. वही, ६८ '४४६-४८

५. पद्मचरितम्, पृष्ठ २६

६. ब्रह्माण्डपुराण, ३-६४/१८

(ख) विष्णुपुराण, ४.५. ३०

(ग) बायुपुराण, ८६.१८

७. गुणभद्रकृत उत्तरपुराण, पृष्ठ ६८

८. बुद्धिके बालि रामकथा, पृ० ३६६

९. जैन रामायण, पृ० ३१४-१८

१०. आनन्द रामायण, सर्ग ५/३

११. बालिम्ब बुद्धिके 'रामकथा', पृ० ६६४

१२. आनन्द रामायण, ३, २८-३०

१३. कथामरिस्तामर, ६/१/६६

१४. आनन्द रामायण, जम्काण्ड, सर्ग ६-८

१५. कथामरिस्तामर, ६/१/६४-११०

रामायण तथा आनन्द रामायण में वर्णित कथा-पात्रों के उन नामों एवं परिचय को लिया गया है जो जैन ग्रन्थों में किञ्चित् वैमिथ्य के साथ वर्णित हैं।

वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में दशरथ की तीन रात्रियाँ कोशल्या, सुमित्रा, कँकेयी तथा उनके चार पुत्र राम, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न वर्णित हैं।^१ जैन ग्रन्थ-मउमचरियम् (जैन रामायण), उत्तरपुराण में दशरथ की चार रात्रियाँ (अपराजिता, कँकेयी (सुमित्रा), कँकेया, सुप्रभा)^२ कही गयी हैं। जिसमें पउमचरियम् में कोशल्या के स्थान पर अपराजिता तथा उत्तरपुराण में (कोशल्या के स्थान पर) सुवाला नाम रखा गया है।^३ लक्ष्मण की माता का नाम जैनग्रन्थों में कँकेयी (सुमित्रा) वर्णित है। अनुमान है कि पात्रों के नामों का उक्त परिवर्तन विषट्ठिस्तलाकापुत्रों की माताओं के नाम पर आश्रित है। इन महापुरुषों में आठवे बलदेव की माता का नाम अपराजिता तथा नारायण की माता का नाम कँकेयी था, अतः जैन परम्परा के अनुकूल कथा में नाम-परिवर्तन किया गया हो। राम को यद्यपि पउमचरियम् जैन-रामायण में राम, राघव, रामदेव आदि नामों में भी अभिहित किया गया है लेकिन इनका भौतिक नाम पद्य रखा गया है। पद्य नाम का कारण है कि अपराजिता ने 'पउमसरिसमुह' पुत्र को उत्पन्न किया तथा दशरथ ने 'पउमुपलदलच्छो' (पद्य-कमल दल-सदृश नेत्र वाले पुत्र को) देखकर उसका नाम पउम (पद्य) रखा।^४

भरत तथा शत्रुघ्न का महापुरुषों में स्थान नहीं है। अतः इनकी माताओं के नामों को महत्त्व नहीं दिया गया है। लेकिन अनुमान है कि शत्रुघ्न की माता का नाम सुप्रभा तथा भरत की माता का नाम कँकेया तीर्थंकरों की माताओं के नाम की प्रसिद्धि के कारण रखा गया हो।

वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में विभीषण, रावण, विराघ, मरुदूत आदि को राक्षस-योनि में जन्म लेने के कारण राक्षस तथा सुग्रीव, बालि, हनुमान आदि को बानर कहा गया है। किन्तु जैन ग्रन्थों में बानर तथा राक्षस दोनो विद्याधर वंश की भिन्न-भिन्न शाखाएँ माने गये हैं।^५ जैनों के अनुसार विद्याधर मनुष्य ही होते हैं, उन्हें कामरूपता, आकाशगामिनी आदि अनेक विद्याएँ सिद्ध होती हैं।^६ बानरवर्गी विद्याधरों की ध्वजाओं, महलों तथा छतों के शिखरों पर बानरों के चिह्न विद्यमान होने के कारण उन्हें बानर कहा जाता है।^७ विद्याधरों को जैन धर्म में तीर्थंकरों के अन्त रूप में वर्णित किया गया है। जैन ग्रन्थों के काल में इन विद्याधरों तथा मानवों के बीच सहायु-भूतिपूर्ण सम्बन्ध थे। उनमें शादी-विवाह भी होते थे। रावण का विवाह सुग्रीव की बहिन श्रीप्रभा से^८, हनुमान का विवाह चन्द्रनला (सूर्यनला) की पुत्री अनन्तकुसुमा तथा सुग्रीव की पुत्री पद्मरगता से हुआ था,^९ लक्ष्मण ने बनमाला, जिनपद्मा, पद्मरागा, मनोरमा आदि अनेक विद्याधर कन्याओं से विवाह किया था।^{१०} विराधित नामक विद्याधर (जिसको आनन्द रामायण तथा वाल्मीकीय रामायण में विराघ राक्षस कहा गया है) ने मरुदूतों के विरुद्ध लक्ष्मण की युद्ध में सहायता की थी।^{११}

यद्यपि विद्याधरों में परस्पर वैमनस्यपूर्ण सम्बन्ध भी दृष्टिगत होते हैं, लेकिन ये उनके पारस्परिक कलह एवं द्वेष के कारण हैं— यथा, लक्ष्मण तथा रावण का युद्ध सीताहरण के कारण, सुग्रीव तथा साहमयति का युद्ध नारा ने दुर्व्यवहार की चेष्टा के कारण।

वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्दरामायण में भरत तथा दूषण को पृथक्-पृथक् व्यक्ति कहा गया है जिसमें भरत सूर्यनला का पोतेरा भाई है तथा दूषण उसका सेनापति है लेकिन जैन ग्रन्थों में मरुदूतों एक ही व्यक्ति हैं जो चन्द्रनला (सूर्यनला) का पति है।^{१२} इसी प्रकार वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में रावण, कुम्भकर्ण, सूर्यनला, विभीषण आदि विधवा मुनि एवं कँकमी की सन्तान हैं, जबकि जैन ग्रन्थों में इन्हें सुमाली के पुत्र रत्नप्रभा तथा कंकती की सन्तान कहा गया है।^{१३} जिनके नाम इस प्रकार हैं दशग्रीव, भानुकर्ण, चन्द्रनला, विभीषण।

१. भा०रा० बालकाण्ड, आनन्द रामायण, सर्ग १/२

२. पउमचरियम्, २२/१०-१०८, २३/१-१३, पर्व २६

३. उत्तरपुराण, ६७/१४-५२

४. पउमचरियम्, २४/७-८

५. (क) वही, पर्व ६, (ख) उत्तरपुराण ६८/२०१, २७४-८०

६. बालि बुद्धे राक्षसका, पृ० ६४

७. पउमचरियम्, १/८६

८. वही, पर्व १०

९. वही, पर्व १६/४२

१०. वही, पर्व ६०

११. (क) वही पर्व ४४, (ख) विषट्ठिस्तलाकापुत्रचरित, पृ० २४६-४८

१२. वही, पर्व ४४/८६

१३. (क) वही, पर्व ७, (ख) विषट्ठिस्तलाकापुत्रचरित, पृ० ११६-१७

वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में अहल्या बह्मू द्वारा निर्मित होकर गीतम ऋषि को पत्नी रूप से दी जाती है किन्तु जैन ग्रन्थ पञ्चमचरियम् में उसे ज्वलनसिंह एवं बेगवती की पुत्री कहा गया है।^१ वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में हनुमान का नामकरण इन्द्र द्वारा बज्र से प्रहार करने पर (हनुमान की) हनु (जोड़ी) के टूटने होने के कारण रखा जाता है।^२ जैन ग्रन्थ पञ्चमचरियम्, जैन रामायण में हनुकृत पर्वत पर रहने के कारण,^३ उत्तरपुराण में लसरेणु जैसा छोटा रूप बनाने के कारण हनुमान या अणुमान नाम रखा गया है।^४

वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में सीता के पुत्रों के नाम सब तथा कुछ हैं जो सीता-स्वाम के उपरान्त वन में वाल्मीकि ऋषि के सरक्षण में रहते हैं। लेकिन पञ्चमचरियम् में इन्हें वन में राजा बज्रकर्ण की अश्वशता में बणित किया गया है तथा इनके नाम लवण व अंकुश रखे गये हैं।^५ जैन रामायण में इनके नाम अनग लवण तथा मयनांकुश बणित किए गये हैं।^६ गुणभद्र-कृत उत्तरपुराण में सीता के विषय, राम आदि आठ पुत्रों का वर्णन किया गया है।^७ उपर्युक्त कथा की विभिन्नता अमान्य कथाओं के पृथक्त्व के कारण है।

वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में नल-नील आदि वानरों द्वारा लका-यात्रा के समय सेतुबन्ध का वर्णन है, किन्तु जैन ग्रन्थों पञ्चमचरियम्, जैन रामायण तथा उत्तरपुराण में नल द्वारा समुद्र तथा सेतु नामक दो राजाओं की पराजय का वर्णन है।^८ सम्भवतः विस्मय होने के कारण नल, नील आदि राजाओं ने आकाश-मार्ग से समुद्र पार किया हो तथा समुद्र पर सेतुबन्ध की आवश्यकता न पड़ी हो, या कवि ने समुद्र तथा सेतु का राजाओं के रूप में मानवीकरण कर, उनकी पराजय का वर्णन कर कथा-परम्परा का निर्वाह किया हो।

राम-कथा के उपर्युक्त विकास को दृष्टिगत रखते हुए कहा जा सकता है कि जैन ग्रन्थों में कथा का परिवर्तन संस्कृति तथा समय होने के परिवर्तन के प्रभाववश है जबकि आनन्द रामायण में मात्र समय की परिस्थितियों के प्रभाव से। वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण ब्राह्मण संस्कृति-प्रधान हैं। लेकिन जैन ग्रन्थ अमण संस्कृति-प्रधान। वाल्मीकीय रामायण तथा आनन्द रामायण में देवी-देवताओं, ब्राह्मणों एवं यज्ञों की श्रेष्ठता है लेकिन जैन ग्रन्थों में वैदिक देवी-देवताओं का स्थान तीर्थंकरों में ले लिया है, मुनियों का स्थान श्रमणों ने, हिंसामूलक यज्ञों का स्थान अहिंसा-प्रधान जैन प्रव्रज्या तथा दीक्षा ने, हवन का स्थान जैन व्रतो ने तथा एकपत्नीव्रत रूप आदर्श का स्थान विषष्टिमासाकायुषव्रत के बहुपत्नीत्व ने ले लिया है।

कन्नड-साहित्य पर प्रारम्भ से ही जैन साहित्य का विनिष्ट प्रभाव पड़ा है, और उसे हम रामायण साहित्य में अत्यंत स्पष्ट रूप से देखते हैं। जैन रामायण 'पञ्चमसिरी चरिय' के आधार पर ही कन्नड में सर्वप्रथम रामायण महाकाव्य की रचना हुई है। 'अभिनव पप' श्री नागचन्द्र ने राम को 'अरहत' के रूप में चित्रित करते हुए सहार का संपूर्ण कार्य लक्ष्मण पर डाल कर अपनी रामायण की रचना की है। यह 'पप-रामायण' के नाम से प्रसिद्ध है। यह ग्यारहवीं शताब्दी की रचना मानी जाती है। वाल्मीकि के आदर्श राम न होने पर श्री अभिनव पप के आदर्श राम अहिंसा के दृष्टिकोण से अनुपम व अलौकिक ठहरते हैं और संपूर्ण कथावस्तु यथानुक्रम परिवर्तन के साथ उपस्थित की गई है। 'पप रामायण' कन्नड-साहित्य का एक अनमोल रत्न है। वर्तमान जीवित भाषाओं में से किसी में भी इस अहिंसात्मक भाव्य भावना को प्रधानता देते हुए 'पप रामायण' जैसा कोई महाकाव्य नहीं लिखा गया है। अतः भारतीय साहित्य में इसका एक अनुपम स्थान है।

सु० शंकर राजू नागुडू के लेख 'कविचक्रवर्ती कन्नड' से साभार
(राष्ट्रकवि त्रैलोक्यशरण मुत्त अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० स० ९८६)

१. पञ्चमचरियम्, पर्व १३

२. वाल्मीकीय रामायण, ४/६६ आनन्दरामायण १/१२

३. पञ्चमचरियम्, पर्व १४-१८, (ब) विषष्टिमासाकायुषचरित, पृ० १६१-८१

४. उत्तरपुराण, १०/२७५-८०

५. पञ्चमचरियम्, पर्व ६५

६. विषष्टिमासाकायुषचरित, पृ० ३२१

७. उत्तरपुराण, पर्व ६६

८. पञ्चमचरियम्, पर्व ५४, (ब) विषष्टिमासाकायुषचरित, पृ० २०३-७४

जैन रामायण 'पउमचरिउ' का व्यावहारिक महत्त्व

डॉ० देवनारायण शर्मा

वस्तुतः किसी भी काव्य का मिथ्यान्त-पक्ष उसके व्यवहार-पक्ष से कदापि भिन्न नहीं हो सकता। कवि जिस विशेष दृष्टि को लेकर रचता है, वह दृष्टि जीवन के व्यवहार पक्ष को छूए बिना नहीं रह सकती, उसको आधार माने बिना वह नहीं टिक सकती। क्योंकि अन्तर्जगत् और बाह्य जगत्, अर्थात् सूक्ष्म और स्थूल, वे ऐसे लोक-प्रबन्धों की रचना की है, जो लोक-जीवन अर्थात् व्यवहार पक्ष का सार्थ विस्तीर्ण कर अतीत की कधी को अनागत से जोड़ सकें। वस्तुतः स्थूल जगत् का जो अर्थ है, उसकी जो व्यञ्जना है, वही व्यवहार-पक्ष का वास्तविक स्वरूप है। यद्यपि मानव की भावनात्मक दृष्टि उसके व्यवहार पक्ष से अधिक मजबूत और 'शक्तिशाली' है, किन्तु उसकी सफलता स्थूल जगत् की व्यावहारिकता को चरितार्थ करने में ही है। जीवन का यह व्यवहार-पक्ष ही किसी भी प्रबन्धकाव्य की घरोर है।

वस्तुतः श्रेष्ठ प्रबन्ध काव्य वही है, जिसमें जीवन के व्यवहार-पक्ष अपने आप सुलझते स्पष्ट होते चले गये हैं। वे पक्ष चाहे धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक हों अथवा पारिवारिक। इन सबों को लेकर ही काव्य के अन्तर्जगत् का मूल्य जगत् में मजबूत बैठ पाता है। मन्त्रे अर्थ में उसका व्यावहारिक रूप साकार हो पाता है, अन्वया नहीं। यद्यपि कवि कोई धर्मोपदेशक, समाजशास्त्री, राजनीतिज्ञ अथवा समाज-सुधारक नहीं, किन्तु उसका व्यक्तित्व इन सबों से महान् और उपादेय है। वह इन सबों के समवेत-ममस्वित व्यक्तित्व वाला प्राणी है। वह किसी एक काल का नहीं, एक देश का भी नहीं। उसके विचार सार्वदेशिक और सार्वकालिक होते हैं और चिरन्तन सत्य को व्यक्त करने हैं। कवि द्वारा चित्रित तथ्य अनवरत होता है, सनातन होता है, चिरनवीन होता है। कभी भी आदि-कवि वाणीक, विमान, स्वयम्भू और तुलसी की वाणी पुरानी नहीं पड़ सकती। ससार उनकी वाणी को वर्तमान सत्य के रूप में तो देखता ही है, साथ ही उसकी अनागत सत्यता में भी पूर्ण आशान्वित है।

जहाँ तक सत्य को स्वयं देखने का प्रश्न है, कवि का वह कर्तव्य अपने तक सीमित है, वहाँ वह एकान्त साधक है; किन्तु जहाँ उसकी दृष्टि दूसरों को दिखाने की दिशा में अग्रसर होती है, वह सामाजिक हो जाता है और उसका व्यवहार-पक्ष प्रबल हो पड़ता है। उस स्थिति में वह सिद्धान्त और व्यवहार का समवेत मूर्त रूप बन बैठता है। उस समय वाणी विधिबन्धन बन जाती है और उसका एक-एक शब्द लोक-समूह की ध्वनि में अंत-प्रोत सुना जाता है।

हमारे कविराज स्वयम्भू तो हम पक्ष में 'पूर्णतः अग्रगण्य' कहे जा सकते हैं। इन्हीं अपनी जैन रामायण 'पउमचरिउ' के अन्तर्गत तो राजनीति, समाजनीति, धर्म-नीति एवं परिवार-नीति का ऐसा आदर्श व्यावहारिक पक्ष सामने रखा है, जिसकी तुलना तत्कालीन अन्य कवियों के साथ सुकर नहीं। हम निर्विषय रूप में इन्हे निम्न प्रकार देख सकते हैं—

राजनीति—इसमें कविराज की लेखनी निर्बाध अपने लक्ष्य की ओर बढ़ती गई है। वे अपने राजा को सभी राज-गुणों से सम्पूर्ण देखना चाहते हैं। चाहे वह उसकी योग्यता का परिचायक हो, चाहे उसके राज्यारोपण-प्रेम का सूचक हो, अथवा उसके द्वारा प्रजापानन, करोट-ग्रहण, युद्ध में शत्रु राजा के साथ व्यवहार अथवा सन्धि-विग्रह आदि जो भी हो, बड़ा अवश्य वह एक आदर्श मान-दर्श खड़ा करता हुआ दिखाई पड़ता है।

स्वयम्भू देव का राजा सर्वांगपूर्णता में शकर, विष्णु, सूर्य, चन्द्र तथा इन्द्रादि देवों से भी आगे है। वह राजा तीनों शक्तियों (प्रताप, मन्त्र और उत्साह) से युक्त, चारों विद्याओं (आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति) में निष्णान, छह गुणों (सधि, विग्रह, यान, आसन, समय और ईधीभाव) का निधान, छह बलों (भूलबल, भृत्यबल, श्रेणिबल, मित्रबल, अमित्रबल और आटविकबल), तथा सात प्रह्वतियों (स्वायी, अमाय्य, सहृदय, क्रोध, राग, दुर्ग और सैन्य) का यथार्थ ज्ञाता, सत्तत्त्वमनो (बुद्धि, मय, मान, आश्रित, वेषण-मयन, परस्त्रीगमन, और चौर्य) से सर्वथा रहित, छह अन्तरग शत्रुओं (काम, क्रोध, लोभ, मान, मद और हर्ष) का विनाशक और अठारह प्रकार के तीक्ष्ण (मन्त्री, पुरोहित, सेनापति, दुबराज, दौवारिक, अन्तर्वेशिक, प्रचास्ता, समाह्वता, सिद्धिदाता, प्रदेष्टा, नायक, व्यावहारिक, कर्मात्मक, मन्त्रि-

परिषद्, पण्ड, दुर्गातिपास और बाटविक) का पालक है। इतना ही नहीं, वह अपने दिन-रात का समय राजोचित विविध कृत्यों के अनुसार यथाकाल बिभाजित करके व्यतीत करता है। इस प्रकार 'पउमचरित' के अन्तर्गत राजा को एक असाधारण शक्ति-सम्पन्न व्यक्तित्व के रूप में स्वीकार किया गया है।

राज्याभिषेक की रीति कविराज को राजतन्त्र के अनुरूप ही स्वीकार्य है। उदाहरणार्थ हम चक्रवर्ती भरत तथा बाहुबलि एवं राम तथा भरत के प्रसंगों को ले सकते हैं। यहाँ प्रथम पुत्र भरत को तो पिता मूषण्ड मूषण्ड का राज्य समर्पित कर देते हैं, किन्तु, द्वितीय को मात्र पौदनपुर का एक नगण छोटा मूलण्ड। इसी तरह राजा दशरथ अपने ज्येष्ठ पुत्र राम को तो वनवास जाने का आदेश दे देते हैं, पर, छोटे भरत को अयोध्या के राजसिंहासन पर आसीन होने का आदेश। इस प्रकार कवि "जैहि पितु देइ सो पाबइ टीका" की परम्परा का ही समर्थन करता हुआ दीखता है। यद्यपि राजा की निरकुशता उसे कदापि पसन्द नहीं।

प्रजा-पालन के लिए करोट-ग्रहण की प्रणाली कवि की दृष्टि में अति आवश्यक है। वह मूलण्ड के अधिकारी अपने सहोदर से भी कर-ग्रहण का पक्षपाती है, किन्तु, वह सम्पत्ति के मात्र दशाश ग्रहण को ही न्यायपूर्ण मानता है।¹

युद्ध में शत्रु राजा के साथ व्यवहार करते समय भी 'पउम-चरित' का कवि नैतिकता पर पूरी दृष्टि रखता है। उसके विचार में केवल उसी शत्रु पर प्रहार करना न्यायसंगत है, जो प्रहार का उत्तर प्रति-प्रहार द्वारा दे सकता है। निर्विष सर्प पर प्रहार करने से कोई लाभ नहीं। एक के साथ बहुतों तथा पैदल के साथ यानाकूट का युद्ध करना अनीति कहा गया है। इसी प्रकार युद्ध का काल भी दिन के प्रकाश में ही मर्यादित कर दिया गया है।

राजि के अधिकार में तो आदर्श योद्धा को अपने प्रतियोद्धा के साथ विनम्र व्यवहार करने को कहा गया है। यद्यपि 'पउमचरित' का कवि प्रबल शत्रु को पराजित करने में यत्न-तन्त्र छल के प्रयोग को भी लोक-मान्यता प्रदान करता हुआ दीखता है, किन्तु, पराजित राजा की राज-निरपत्ति पर विजयी राजा की लोभवृत्ति को आदर्श नहीं माना गया है। उससे सेवा स्वीकार करकर उसकी सम्पत्ति को उसे मरम्मान समर्पित कर देना ही आदर्श विजय है।

अपने शत्रु राजा के साथ सन्धि और विग्रह दोनों की ही स्थितियाँ उत्पन्न हो जाने पर कविराज इनमें प्रथम पर ही अधिक बल देते पाये जाते हैं। बाहुलि, अन्तर्गत-गर्भित अहिंसासमूह धर्म के सरलतम ढंग से निर्वाह करने का एकमात्र सुगम उपाय सन्धि ही है, विग्रह नहीं। उदाहरण के लिए हम राम-रावण युद्ध के प्रयोग को ले सकते हैं। जब लका से सैन्य प्रवस कर जाने एवं विभीषण तथा भामण्डल के स्वयं आ मन्त्रेण जैसे सुयोग की प्राप्ति के बाद भी राम, सग्राम को लोक-हित के विरुद्ध मानते हुए, अपने मूढ़ प्रतिपक्षी रावण के पास भी युवराज अगद को मन्त्रि-भूत बनाकर भेजते हैं। इस प्रकार 'पउमचरित' के अन्तर्गत कविराज की राजनीति को भूलतः हम सामनीति से प्रेरित पाते हैं।

सत्त्वान्वीति—'पउमचरित' के अन्तर्गत समाज के सुव्यवस्थित सत्त्वान्न के लिए समाजोपयोगी विविध कर्मों का भी उल्लेख है। उदाहरणार्थ समाज की सुरक्षा के लिए शस्त्र-धारण—सत्त्वान्न (असि-कर्म), समाज में ज्ञान के प्रसार-प्रचार के लिए शास्त्रों का लेखन तथा पठन-पाठन (मणि-कर्म) तथा समाज की धनधान्य में समृद्ध रखने के लिए कृषि-बाणिज्यादि (कृषि-कर्म) कर्मों के समुचित सत्त्वान्न के निर्देश मिलते हैं। किन्तु, इसके धारक—सत्त्वान्न किसी वर्ग विशेष पर बल नहीं दिया गया है। यो प्रसंगानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आदि वर्गों के नाम मिल जाते हैं, पर, हमें इनके किसी वर्ग अथवा इनकी विशिष्ट कार्य-सीमा का पता नहीं चलता। सभ्यताया कवि की दृष्टि में समाज के लोग अपनी-अपनी योग्यतानुसार उक्त सामाजिक कर्तव्यों का चुनाव, स्वयं ही करते हैं।

समाज के अन्तर्गत स्त्रियों का आदर्श अत्युच्च वर्णित हुआ है। वे युद्धस्थल में पति के रथ का सारथ्य करती हैं। पति के शास्त्राहत हो जाने की स्थिति में अपने अद्वैत उपचार के द्वारा उन्हें नवजीवन प्रदान करती हैं। इतना ही नहीं, पति का संकेत पाकर अपना सम्पूर्ण जीवन धन्य बन से—पर्वतो पर स्थित कर डालती हैं। इसी कारण कविराज ने सती स्त्रियों के जित को दुर्लभ्य कहा है।

धर्म-नीति—इन रामायण काव्य में धर्म के विधि-नियेधार्मिक अवयवों को स्पष्ट समर्थन मिला है। कविराज अहिंसा को परम धर्म स्वीकार करते हैं। किन्तु, उनका यह परम धर्म हिंसा से व्यस्ति को बिरत ही नहीं करता, अपितु उसे जीवों के प्रति करुणा-दया की दृष्टि करने की ओर भी प्रेरित करता है। वह भूखों को अन्न देने, उन्हें भोजन में तृप्त करने को ही अहिंसा धर्म का व्यवहार पक्ष मानता है। कविराज की धर्म-नीति सदा अहिंसात्मक-नरणात्मक है—जीव-दया-मय है। वस्तुतः उनकी दृष्टि में धर्मण्य वे ही हैं, जो जीवों को मय से, कष्ट से मुक्त करते हैं। सच्चे अर्थ में धर्मण्य वे ही हैं, जो पर्वतराज सुमेरु की तरह अरुण्य, समुद्र की तरह अक्षोभ्य, पृथ्वी की तरह समशील, मर्यादा के सूर्य की तरह विशिष्ट तेज-युक्त तथा अज्ञान-अन्धकार से सर्वथा रहित है।

अहिंसा-अधान धर्मनीति का व्यास रूप इसके दश भेदों (उत्तम, क्षमा, मार्दव, आर्जव, मत्स्य, शौच, संयम, तप, त्याग, आर्कचम्य तथा ब्रह्मचर्य) में प्रकट हुआ है एवं सवास रूप पांच भेदों (अहिंसा, अस्तेय, सत्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह) में। इसी प्रकार ठीक उपर्युक्त के प्रतिकूल आचरण, उदाहरणार्थ—जीवनिकायो के बध, मिथ्या बचन के प्रयोग, परधन के हरण, परस्त्री-संवन तथा गृह-गृहस्त्री के अपरि-सीम्य को अधर्म कीटि में रखा गया है। कविराज ने प्रसंगानुसार धर्म-अधर्म के शुभाशुभ फलों की ओर भी पाठकों का ध्यान आकृष्ट किया है। वे धर्म से ही अनीष्ट फलों की प्राप्ति जैसे परिवार-परिजनो का अनुकूल आचरण, राजोचित अशन-पान, अव्य भवन एवं सेवा में रत रहने वाली सुन्दरी कामिनियों का धीम, मनुजत्व-देवत्व आदि उच्चगणित्यो की प्राप्ति आदि वर्णित करते हैं। इतना ही नहीं, धर्म से ही बलदेव, बामुदेव, अर्जुन, सिद्ध (सीधंकर) तथा चक्रवर्ती के पद प्राप्त होते हैं। किन्तु ठीक इसके विपरीत अधर्म में परिवार-परिजनो की विमुलता, समाज में अत्यन्त घृणित स्थिति, अकाल-मृत्यु, रोग-शोक, दुर्भाग्य, दरिद्रता तथा मरणोपरान्त नरकादि दुःख प्राप्त होते हैं।

परिवार-नीति—इसके अन्तर्गत 'पउमचरिउ' का कवि प्रमुख रूप से पिता-पुत्र, भाई-भाई, पति-पत्नी, गुरु-शिष्य, स्वामी-सेवक, चाचा-भतीजा, देवर-भाभी आदि के परस्पर सम्बन्धों का आदर्श व्यवहार-नम्र प्रस्तुत करता है।

यह पिता-पुत्र के सम्बन्ध को आरम्भिय सम्बन्ध के रूप में प्रस्तुत करता है। यही कारण है कि पुत्र अपने पिता के हर्ष को अपना हर्ष और विषाद को अपना विषाद मानता है। इसी प्रकार पिता भी पुत्र के क्लेश से क्लिष्ट और प्रमत्ता से प्रमत्त हो उठता है। वह पिता गृही हो अथवा विरक्त, उसके पुत्र-प्रेम में कोई अन्तर नहीं आता। उदाहरण रूप में कवि ने सहस्रकिरण के पिता घतकर तथा राम के पिता दशरथ का बड़ा ही मार्मिक चित्र उपस्थित किया है। इस प्रसंग में पिता और पुत्र दोनों के चरित्र अत्यन्त अनुकरणीय बन पड़े हैं।

भाई-भाई का परस्पर प्रेम-सम्बन्ध तो राम, भरत, लक्ष्मण आदि के चरित्रों में अपूर्व निम्नार को प्राप्त हुआ है। ऐसा उदाहरण अन्यत्र दुर्लभ है, जिसमें भ्रातृ-प्रेम के कारण बनवासी, सहवासी तथा गृहवासी सभी भाइयों की दशा समान ही चित्रित हुई है। राम, भरत और लक्ष्मण में कोई किसी से कम नहीं। इसी कारण 'पउमचरिउ' का कवि समार में सबसे बड़कर दुर्लभ मन्त्र 'भाई' को मानता है। वह किसी भी भाई के लिए सर्वत्र 'सहोदर' शब्द का ही प्रयोग करता है, जो 'पउमचरिउ' के भ्रातृ-सम्बन्ध का एक आदर्श एवं उदार प्रयोग कहा जा सकता है।

पति-पत्नी के सम्बन्ध को तो कविराज परस्पर अन्योन्याश्रित मानते हैं। पति के बिना पत्नी का जीवन यदि निरर्थक है, तो पत्नी के बिना पति का जीवन निष्फल। यह आदर्श सम्बन्ध इस रामायण काव्य के अन्तर्गत अक्षरणा चरितार्थ हुआ है। पत्नी मात्र घर तक ही नहीं, युद्ध की विभीषिका में भी पति का साथ देती है, उसे विजयी बनाती है और इसके बदले में पति भी अपना सर्वस्व, अपना जीवन-धन उस पत्नी पर न्योछावर कर देता है। इसमें से एक का वियोग दूसरे के लिए असह्य हो जाता है। इस प्रसंग में हम 'पउमचरिउ' के अन्तर्गत राम-मीता तथा पवनजय एवं अजना सुन्दरी की परस्पर वियोग-दशाओं को देख सकते हैं।

माता-पुत्र के भावात्मक सम्बन्धों की गम्भीरता का पता तो केवल राम की इसी उक्ति में लग जाता है कि 'जननी के माथ जन्म-मृति में रहते का सुख स्वर्ग में भी दुर्लभ है। माता की गोद पुत्र के लिए स्वर्ग के मिहामन में भी बड़कर है।'

राजा हरिश्चन्द्र की मातृ-भक्ति का उल्लेख भी कविराज ने बड़े ही गर्व के साथ किया है। इसी प्रकार पुत्र-प्रेम का दृष्टान्त भी पुत्र पवनजय के वियोग में माता के पुत्रमर्त्य के विलाप तथा राम के वन-गमन समाचार से माता कौशल्या की अतिशय व्याकुलता में दर्शनीय है।

बड़े भाई की पत्नी को माता के समान माना गया है। कुमार लक्ष्मण माता सुमित्रा की अपेक्षा माना मोना की याद अधिक रखते थे। इसी प्रकार सीता का भरोसा भी लक्ष्मण पर सबों की अपेक्षा अधिक था, यहाँ तक कि राम में भी बड़कर।^१

इसी प्रकार 'पउमचरिउ' के अन्तर्गत हम अन्य पारिवारिक सम्बन्धों की भी देख सकते हैं, क्योंकि यह प्राचा-काव्य कीटुम्बिक आदर्श सम्बन्धों का तो मानो आकर ही है।

इस तरह हमें संक्षेप में कविराज की अनुपम कृति 'पउमचरिउ' के व्यावहारिक पक्ष में महत्वा का स्पष्ट निदर्शन मिल जाता है, जो किसी भी महान् काव्य का जीवन है।

१ पउमचरिउ सवि ६६, कवचक १२, पंक्ति ६

२ वही, सवि ७८, कवचक १७, पंक्ति ४

३ वही, " ५०, " ११ " ८-१०

स्वयंभू-रचित 'पउमचरित' में वर्णित राम का व्यक्तित्व

प्रो० हुकमचन्द जैन

भारतीय साहित्य में जिन महापुरुषों ने जन-मानस को अधिक प्रभावित किया है, उनमें राम का व्यक्तित्व प्रमुख है। राम-कथा जन-जीवन में प्रारम्भ से ही इतनी प्रचलित रही है कि विभिन्न युगों के कवियों ने विभिन्न भाषाओं में उनके व्यक्तित्व को कई दृष्टिकोणों से प्रस्तुत किया है।

राम-कथा संस्कृत, पालि, प्राकृत, अपभ्रंश आदि भाषाओं में बहु-प्रचलित रही है। आदिकवि वाल्मीकि ने राम को आदर्श मानव, जैन कवियों ने उन्हें अश्व्य पुरुष एवं तुलसीदास ने मर्यादा-पुरुषोत्तम भगवान् के रूप में स्वीकार किया है। अतः राम का व्यक्तित्व बहुआयामी हो गया है।

जैन परम्परा में राम-कथा को सर्वप्रथम प्रस्तुत करने वाले महाकवि विमलसूरी हैं। उन्होंने अपने प्राकृत ग्रंथ 'पउमचरित' में राम को एक साधारण मानव की दृष्टि से चित्रित किया है।¹ आचार्य रविचं ने संस्कृत-ग्रंथ पद्म-पुराण में राम के सर्वांगीण सौन्दर्य को चित्रित किया है। उन्हें दया, करुणा, प्रेम, क्षील व क्षिति का सजाला माना है।² पउमचरित में स्वयंभू ने इसी जैन परम्परा को अपनाया है। अतः उन्होंने राम के व्यक्तित्व में लगभग यही गुण वर्णित किए हैं।³ किन्तु उनकी शैली एवं दृष्टि में विशिष्टता है।

पराक्रमी बालक

पउमचरित में राम के व्यक्तित्व का विकास उनकी युवावस्था में प्रारम्भ होता है। कौमार्य जीवन में वे जब पिता के स्थान पर स्वयं जनक की सहायता के लिए चल पड़ते हैं और यह कहते हैं—हे तात ! मेरे रहते हुए आपका युद्ध में जाना उचित नहीं है—तो उनके इस कथन से एक ओर पिता के प्रति अगाध प्रेम का पता चलता है और दूसरी ओर उनके पराक्रम और उत्साह का।

आदर्श पुत्र

राम एक आदर्श पुत्र के रूप में दिखाई देते हैं, पिता की आज्ञा-पालन विकट से विकट परिस्थिति में भी करते हैं। राम-वनवास के बचनों को सुनकर लक्ष्मण क्रोध से तिलमिला उठते हैं, तब दशरथ किकर्लव्य-विमूढ़ हो जाते हैं। इस पर राम दशरथ को आदर्श पुत्र के लक्षण बताते हुए कहते हैं—

“पुत्र का पुत्रत्व इसी में है कि वह कुल को सकट-समूह में नहीं धासता, वह अपने पिता की आज्ञा धारण करता है और विषय का प्राण-नाश करता है। गुणहीन और हृदय को पीड़ा पहुँचाने वाले पुत्र शब्द की प्रीति करने वाले पुत्र से क्या ? लक्ष्मण हनन नहीं करता। आप तप साधें, शक्ति को प्रकाशित करें, हे पिता ! मैं वनवास के लिए जाता हूँ।”⁴

स्नेही गृहस्थ

पारिवारिक जीवन में राम परिवार के सभी सदस्यों से स्नेह करने वाले हैं। पिता के समान ही राम अपनी माता अपराजिता

१. रविचंशाचार्य-कृत पद्मपुराण, भाग १, प्रस्तावना

२. डा० जयदीनचन्द्र जैन - प्राकृत साहित्य का इतिहास, पृ० ५१४

३. महाकवि स्वयंभू - डा० सकटाग्रवाल उपाध्याय

४. पुत्रोही पुत्रसन् एतितं मे । यं पुत्रं न चराह वसन्-पुत्रम् ॥

य पिय-वचनहो आभा-विहेतु । न करह विवस्वहो पाण-उत्त ॥

कि पुतं पुत्र पयप्रत्येय । गुण-हीनं हिय-विसुरोगेय ॥ १० चरित नाम २, छंदि २२, ६ का १-७-८ (कडक)

और दशरथ की सभी रानियों से स्नेह रखते हैं। कैंकेयी ने जब राम के लिए बनवास मांगा तो राम के मन में उसके प्रति तनिक भी आक्रोश नहीं हुआ। वे सहर्ष पिता के बचनों का पालन करने के लिए तैयार हो जाते हैं। इसी तरह राम अपनी माता अपराजिता की भी बहुत स्नेह करते हैं। वे बनवास जाते समय मां को हाड़स बचाकर तथा अनजाने में की गई भूलों के लिए क्षमा मांग कर बनवास के लिए रवाना होते हैं।

राम का अपने भाइयों के प्रति भी बहुत स्नेह है। इसीलिए उन्होंने अरत को राज्य-सिंहासन सहर्ष दिया था। उनके हृदय में क्षण मात्र भी रोच या ईर्ष्या नहीं थी कि मेरे छोटे भाई को राज्य मिल रहा है।

अरत अगल से राम से बापस चल कर राज-सिंहासन पर आसीन होने के लिए अनुनय-विनय करते हैं किन्तु राम उन्हें मर्यादा का उपदेश देते हुए लौटा देते हैं। राम दूसरी बार भी उनकी के लिए पर राजपट्ट बांधते हैं।

लक्ष्मण के प्रति तो उनका अथाह प्रेम है। लक्ष्मण के शक्ति लगने पर राम बिलाप करते हुए कहते हैं—“प्रिय! यम ने तुम्हारा और हमारा क्या कुछ नहीं किया? कहा तो माता गई और नहीं मालूम, पिता ओ कहा गए? हे हतभाम्य विधाता, तुम्ही बताओ, इस प्रकार हथ भाइयों का बिछोह करकर तुम्हें क्या मिला? तुम्हारी कौन-सी कामना पूरी हो गई?”

राम का यह बिलाप लक्ष्मण के प्रति उनके अगाध प्रेम का द्योतक है।

सबसे महत्वपूर्ण प्रसंग यह है कि लक्ष्मण की मृत्यु का समाचार जब राम को मिलता है तो राम लक्ष्मण के शव को अपने कंधे पर ढालकर बूमते रहते हैं।^१

इससे बदकर राम का स्नेह क्या हो सकता है? ये विचार सभी जैन राम-कथाओं में मिलते हैं, किन्तु जैनतर कथाओं में नहीं मिलते, जो आत्-प्रेम के रूप में राम के व्यक्तित्व को निलारना है।

पत्नी के प्रति भी राम के व्यक्तित्व में अपनी आदर्श मर्यादा और असीम प्रेम के साथ लोकापवाद के कारण नफरत या हेय भावना भी दिखाई देती है। किन्तु यह हेय भावना जैन राम-कथाकारों ने ही दर्शायी है, जिसके धून में लोकापवाद प्रसंग का निराकरण है। दूसरे सभी विचार वैदिक एव बौद्ध ग्रन्थों में समान रूप से दिखाई देते हैं। जब रावण सीता का हरण कर ले जाता है, नब राम सीता की खोज में जो कष्ट-क्रन्दन करते हैं वह निम्न प्रकार है—“अरे मेरी कामिनी के समान सुन्दर गति जाने गजरारा, क्या तुमने मेरी मृगनैनी सीता को देखा है?”^२

रामचरितमानस के राम भी इसी तरह पूछते हुए व्याकुल है—

“हे क्षम नृग हे भवकर अनी। तुम बेबी सीता मृगनैनी ॥”

सीता के प्रति अगाध प्रेम का एक प्रसंग और है। लक्ष्मण के पूछने पर राम के मुंह से केवल इतना निकलता है—

“सीता बन मे नष्ट हो गई है। उसकी वार्ता और कोई नहीं जानता।”

मर्यादा-रोक्षक

राम के सीता-प्राप्ति के लिए किए गए कष्ट-क्रन्दन में जहां प्रेम है, वहां दूसरी तरफ ‘पद्मचरित्र’ के सीता-निर्वाहन और अग्नि-परीक्षा के प्रसंग में राम के व्यक्तित्व में कठोरता, आदर्शवादिता, नैतिकता एवं मर्यादा आदि गुण उनके व्यक्तित्व में श्रेष्ठता लाते हैं।

राम निन्दुर बनकर सीता को राजभवन में निर्वासित करा भयकर जयन में छुड़वा देते हैं। इसलिए कि अयोध्या की कुछ दुराचारिणी स्त्रियों ने अपने पतियों के सामने यह तर्क प्रस्तुत किया कि^३ यदि इतने दिनों तक रावण के यहाँ रहकर अग्निवाली सीता राम को शास्त्र हो सकती है तो एक-दो रात अग्नय बिनाकर अपने घर लौटने में पतियों को आपत्ति क्यों हा? ^४

इस बात को लेकर नगर में सीता-विषयक अपवाद फैलता है। राम कुल-मर्यादा की रक्षा के लिए सीता का निर्वासन कर देते हैं।

१. एव वयम् भगोषिणु सुह-समिद्ध। सह हत्ये भरदहो पट्टु बद्ध ॥ पद्मचरित्र, भाग २ (२४-१०/६) कदम्ब

२. कहि पुहु कहि हउ कहि पियवम कहि अगेरि कहि जयम् गउ।

इव-विधि बिजोउ करेपिणु कवन मयागल पुणु तव ॥ पद्मचरित्र, भाग ४, ६७वीं सर्ग, ३-१३ (कदम्ब)

३. तहो आयई अचरई वि करगलु पिय-बायई हरि-मइव वहागलु।

भाइ विजोय-जाय-जइ-बायई अदुषु बरिपु बीसीयउ रावहं ॥ पद्मचरित्र, भाग ५, ८८वीं सर्ग १-१२

४. हे कुञ्जर कामिग-मद-मयम। कहि कहि मि विधि बइ मियमय ॥ १०-४०, भाग २, ३६वीं सर्ग, १२-४ (कदम्ब)

५. भगे पियटउ बायई। न को वि बत बायई ॥ १०-४०, भाग २, ४०वीं सर्ग, १२-६

६. पर-पुरित रेसिबि इम्यहिलिउ देसि पइसर पइ-बगहो।

कि रामु न पुन्यबइ जयम-मुम बरिपु बसोषि बरं रावगहो ॥ १०-४०, भाग ५, ८९वीं सर्ग, ३-१० (कदम्ब)

उनका चरित्र और भी अधिक उजागर सब होता है जब राम का मन स्त्री-आश्रय से दूषित हो जाता है। उसी समय राम स्त्री-विषय में सोचते हैं—

“स्त्री का क्या विषय है ? वह परिणीता किसी की होती है, येवसी किसी अन्य की। ध्याय किसी का करती रहती है, लेकिन मन में कोई दूसरा ही बसा रहता है; उसकी वाणी में अमृत होता है, लेकिन हृदय में विष और नेत्रों में मृत्यु। स्त्री-चरित्र को कौन जान सकता है। वह नदी की तरह दोनों तटों का विनाश करती है।”¹

राम के मानस-पटल पर अन्तर्द्वन्द्व की रेखाएँ उभर आती हैं। वे सोचते हैं—वह बड़ी कठिनाई में है, यदि सीता सती हो, तो भी सांछन को कौन टाल सकता है कि वह रावण के घर रहकर आयी हैं ?²

फिर भी राम दृढ़तापूर्वक विचार को स्थिर करते हैं, “नहीं, नहीं, राम सीता को घर में नहीं रख सकता, बाहेर लक्ष्मण कितना ही प्रतिभाशाली है।” राम लक्ष्मण को आदेश देते हैं—“इसे घर से निकालो, रघुवश में यह पाप-पुत्र नहीं रह सकता है। ससार में उसके अपमय का बिड़ोरा नहीं बज सकता।”³

इस प्रकार राम के व्यक्तित्व में अन्तर्द्वन्द्व एवं दृढ़ता स्वयम्भू की मौलिक देन है जो मानस एवं रामायण के राम में नहीं मिलते हैं। ऐसे विचार इसलिए रखे हैं कि व्यक्तिचरित्रों स्थितियों में सुधार हो सके एवं लोकपावाद की शान्ति हो।

शरणागत-वत्सल

राम के व्यक्तित्व में शरणागत-वत्सलता भी एक बहुत बड़ा गुण है, जिसके पुट में दया का सागर तरंगित है। विभीषण भाई को छोड़कर राम की शरण में आता है, तो राम उसे गले लगाकर कहते हैं— “मैं तुम्हें लज्जित नहीं होने दूँगा और समय लका का राज्य तुम्हें दूँगा। रावण का सिर तोड़कर मैं उसे कृतान्त का अतिथि बनाऊँगा।”⁴

मानस एवं रामायण के विभीषण को राम से यह स्पष्ट आश्वासन नहीं मिलता कि मैं रावण को मारकर राज्य-भी तुम्हारे हाथों में सौंपूँगा। यह ‘पञ्चमचरित’ में राम के व्यक्तित्व का विशेष गुण है जो उसके व्यक्तित्व को आलोकित करता है।

राम हनुमान, अंगद, सुग्रीव आदि के प्रति कृतज्ञ हैं : यह नहीं मानकर कि वे सब अपने-अपने कर्तव्य निभा रहे हैं बल्कि वे बेचारे अपनी शक्ति की सीमा को पार कर मुझ पर उपकार कर रहे हैं। इसीलिए सीता की लूचना पर राम हनुमान को गले लगाते हैं। “जब राम मन-मार्ग में बढ़ते हैं तो उन्हें गुराति-युद्ध दिखायी देता है। राम उसे देखकर हँस देते हैं किन्तु उनके मन में किसी प्रकार के कुविचार नहीं आते हैं। यह उनके आत्म-समय का कठोर परीक्षा है।”⁵

उपकार, दया और सोचने की क्षमता उनके व्यक्तित्व का विकास करते हैं। वे मार्ग में गिरे हुए गृध्र-पक्षी का उद्धार करते हैं। सुग्रीव की मित्रता निभाने के लिए उनके भाई बालि को मारते हैं। छल-कपट, दास-पेंच, धोखा-धड़ी आदि से वे लाखों कोस दूर हैं।

सीता-निर्वासन के समय राम जितने कठोर एवं शाकास्पद हैं उसने कई गुने सरल, मुदु एवं समाशील भी हैं। सीता के निर्दोष प्रमाणित होने पर वे उससे क्षमा-आचना करने दृढ़ कहते हैं—

“क्षुद्र नित्यका के छल-छन्द में पड़कर मुझ से बड़ी भूल हो गई है। मैंने तुम्हारा अपमान किया है और बहुत दुःख दिया है। हे परमेश्वरी, एक बार मुझ पर दया करके मेरा यह अपराध क्षमा कर दो।”⁶

इस प्रकार सामाजिक क्षेत्र में राम ने कदम-कदम पर मर्यादा एवं आदर्श का निर्वाह किया है।

१. अण्णु पिण्ह अण्णु बोत्तावह । विन्तइ अण्णु अण्णु लण्ह पावह ॥

द्विय बडविमलइ विण्णु हात्ताहण्णु । अमिउ वयण विट्ठहं अण्णु केवण्णु ॥

महिण्हं लणउ अमिउ को पावह । उणय-तइइ जिह् अण्णइ महा-णह ॥ १०५०, पाग ५, ८१वीं सन्धि, ५-२, १, ४

२. पिय-मोह-पिबडउ आवडइ, अइ वि महा-सइ महु मण्हं ।

को मोहवि सवकइ सण्णणउ अ वर पिणसिय रावणहं ॥ १०५०, पाग ५, ८१वीं सन्धि, ५-१०

३. मं पुडु-कुल कमहण्णु-उणउवउ । तिण्णवर्ण अणस-वडह्णु म वणउव ॥ १०५०, पाग ५, ८१वीं सन्धि, ८-४

४. मणह्णु राम्णु पाउ पइ लज्जावणि योत्ताण्णु लक मुक्खावणि ।

पिणह तोडहि रावणहं विजयहं । संपसमि पाण्णउ कयण्हं ॥ १०५०, पाग ५, सन्धि ५३, १२/२-३,

५. १०५०, ८१वीं सन्धि, ११, १ से ३

६. मं अविमयं मई अववाणिय । अण्णु पि पुडु एवडह्णु पराणिय ॥

उं परमेसरि महु मत्तेण्णहि । एक-मार अवरण्णु अवेण्णहि ॥ १०५०, पाग ५, सन्धि ८१वीं ११/२-३

साहसी एवं पराक्रमी

बुद्ध के पूर्व राम अंगद को बूत बनाकर भेजते हैं ताकि नीति के बिना कोई कार्य न हो। राम का समुद्र से रास्ते के लिए प्रार्थना करना यह भी नीति एवं मर्यादा के अनुरूप है। यदि वे चाहते तो बलात् ये कार्य करवा सकते थे। किन्तु उन्होंने ऐसा नहीं किया। ऐसा करने से मर्यादा, धर्म एवं नीति का निर्वाह नहीं किया जा सकता था और इससे राम का व्यक्तित्व बच जाता, किन्तु अधिकतर राम-कथाकारों ने राम के व्यक्तित्व को बचाने से बचाया है। सधमण पर जब शक्ति का प्रहार होता है उस समय राम का हृदय तिलमिला उठता है; किन्तु धर्म का अवलम्बन लेते हुए लक्ष्मण को पुनः जीवित करते हैं। वे लक्ष्मण की प्रेरक शक्ति के रूप में दिखाई देते हैं। वे कभी भी अनुचित मंत्रणा नहीं देते। इस प्रकार बुद्ध-श्रेष्ठ में राम नीति, मर्यादा एवं धर्म के अथाह समुद्र हैं।

रावण की मृत्यु होने पर राम के व्यक्तित्व की एक और महानता यह है कि साधारण व्यक्ति तो अपने शत्रु के मृत होने पर अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए आगते हैं किन्तु राम ऐसा नहीं करते। वे लपक कर सीता के लिए नहीं जाते, अपितु माई के विछोह पर विभीषण के आसू पोछते हैं, भविष्य के लिए आश्वस्त करते हैं, रावण की अन्त्येष्टि किया सम्पन्न कराते हैं। मन्वोदरी एवं अन्य जनों को राम उपदेश देते हैं तथा वैराग्य धारण कर लेते हैं। मेघनाद-कुम्भकर्ण ये सभी दीक्षित हो जाते हैं। यह बिचारबारा समस्त राम-कथा में किसी न किसी रूप में अवश्य पाई जाती है। किन्तु जैनेतर राम कथाओं में पात्रों का दीक्षित होना नहीं पाया जाता।

इस प्रकार बुद्ध-श्रेष्ठ में राम में मर्यादा, आदर्शवादिता, धर्म, उत्साह, वीरता एवं सहिष्णुता आदि वे गुण जिसमिलाते रहते हैं जिनकी कान्ति सम्पूर्ण राम कथा-साहित्य में व्याप्त है।

धर्मपरायणता

धर्म के क्षेत्र में राम लक्ष्मण से हमेशा आगे रहते हैं। सुनियो पर किए गए उपसर्गों को दूर करने में भी राम अधिक क्रियाशील दिखाई देते हैं।

पुराण-कथाओं में भी उनकी अधिक जानकारी एवं रुचि है। वह स्वयं बड़ा ही सुन्दर है जहाँ राम सीता को बट बूझ से प्रारम्भ करते उन सभी बूझों का नामपूर्वक संकेत करते हैं, जिनके पीछे तीर्थंकरों ने केवल-ज्ञान प्राप्त किया था।¹

किसी भी कार्य को करने के पूर्व या बाद में राम जिन-पूजा या जिन-स्तुति में सतन दिखाई देते हैं। वीटसुग्रीव का विनाश एवं सुग्रीव से मित्रता स्थापित करने के तुरन्त पश्चात् जिनस्तुति इन शब्दों में करते हैं—

“जय हो, तुम्हीं मेरी गति हो, तुम्हीं मेरी मति हो, तुम्हीं मेरी शरण हो, तुम्हीं मेरे मा-बाप हो, तुम्हीं मेरे बन्धु हो।”²

इस प्रकार राम प्रत्येक कदम पर जिन-वन्दना करते हुए दिखाई देते हैं। जब सागर मार्ग नहीं देता है तब भी जिन पूजा करते हैं। तुलसी के राम भी शिव-पूजा करते हैं। इस प्रकार विभिन्न धर्मों के राम अपने-अपने धर्म की पूजा अवश्य करते हैं।

राम के व्यक्तित्व में कहीं-कहीं अज्ञानता एवं मोह भी दिखाई देता है जैसे लक्ष्मण की मृत्यु पर छः माह तक उनका शय लेकर पागल की तरह भटकना। अग्नि-परीक्षा के उपरान्त सीता का राम के साथ आने में आनाकानी करने से उनका मूर्च्छित होना। सीता के साध्वी बनने पर राम द्वारा युनि पर क्रोधित होकर झपटना, इत्यादि। शीघ्र ही राम को ज्ञान प्राप्त हो जाता है और वे वैराग्य की ओर अग्रसर हो जाते हैं। राम के व्यक्तित्व को अत्यधिक उन्नत करने के लिए आत्मविक्षय भाव दर्शाये गये हैं। चन्द्रमा कलक से युक्त होने पर भी अधिक सुन्दर है। उसी प्रकार राम का व्यक्तित्व अनेक गुणों में सुशोभित है, अने ही उनमें कुछ मानवीय कमजोरियाँ भी सम्मिलित हैं।

रावण के बधानन कहलाने के लिए स्वयम्भू ने अत्यन्त काव्यात्मक युक्ति दी है। बचपन से खेलते-खेलते रावण एक बार भीड़ में पहुँच गया और वहाँ सोयवदाहन का हार मिल गया। इस हार से तो मणियाँ बड़ी हुई थी, जिनमे से प्रत्येक में पहनने वाले का मुख प्रतिबिम्बित होता था। रावण ने भी उसे गले में पहन लिया और सभी के लोग उसे बधानन कहने लगे।

परहित नर-मुहं समुद्रिणं । नं गहाकम्बं सु-परिद्विणं ।

पेन्नेपिणु ताई बहाननइ चिर-तारइ तरलइ सोयवदं ।

तें बहुमुहु बहुविध अणन किउ पंचामनु केन पतिव्रि गउ ॥—१।६।४

डॉ० नामवर सिंह के निबन्ध ‘अपभ्रंश का राम साहित्य’ से साधार

(राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त अधिनन्दन ग्रन्थ पृ० सं० ६६१)

१. पद्मचरित, भाग २, ३२वीं सर्ग, ४-५ कवचक

२. जय हुई यह हुई यह हुई सरणु । हुई माय बणु हुई बन्धु-जणु ॥ पं००, भाग ३, ४३वीं सर्ग, १६ कवचक, ५

जैन धर्म तथा दर्शन के संदर्भ में उत्तरपुराण की राम कथा

श्रीमती बीणा कुमारी

भारत में वाल्मीकीय रामायण को जो लोकप्रियता एवं प्रतिष्ठि मिली है वह सम्भवत किसी अन्य ग्रन्थ को प्राप्त नहीं हुई। यह महान् ग्रन्थ अपने रचना-काल से लेकर आज तक देश के प्रत्येक क्षेत्र को प्रभावित करता रहा है। आधिकारिक वाल्मीकि के पूर्व की रामकथा-विषयक गाथाओं तथा आध्यात्म-काव्य की लोकप्रियता तथा व्यापकता को निर्धारित करना असम्भव है। बौद्ध त्रिपिटक में एक-दो रामकथा सम्बन्धी गाथाएँ मिलती हैं और महाभारत के द्रोणपर्व तथा शांतिपर्व में जो संक्षिप्त रामकथा पाई जाती है, वह प्राचीन गाथाओं पर ही समाश्रित है।¹ इस प्रकार मामग्री की अल्पता का ध्यान रखकर यह अनुमान बुझा हो जाता है कि जिस दिन वाल्मीकि ने इस प्राचीन गाथा साहित्य को एक ही कथासूत्र में प्रथित कर आदि रामायण की रचना की थी, उसी दिन से रामकथा की दिग्विजय प्रारम्भ हुई। प्रचलित वाल्मीकीय रामायण के बालकाण्ड तथा उत्तरकाण्ड में इसका प्रमाण मिलता है कि काव्योपजीवी कुशीलव समस्त देश में जाकर वारो और आदिकाव्य का प्रचार करते थे। वाल्मीकि ने अपने शिष्यों को रामायण सिखलाकर उसे राजाओं, ऋषियों तथा जनसाधारण को सुनाने का आदेश दिया था।

बाल्मीकि ने रामायण में श्रीराम के गौरवशाली उदात्त चरित्र का ऐसा चित्रण किया है कि वह सबके लिए आकर्षक बन गया। फलतः रामकथा भारतीय साहित्य की सबसे अधिक लोकप्रिय कथा रही है।² समाजशास्त्रीय दृष्टि से रामविषयक कथाएँ सौम्यपूर्ण गाथा का बहु प्रारम्भिक रूप हैं, जिसके कारण परवर्ती महाकाव्यों को आधार मिला। चाहे वह ब्राह्मण हो अथवा जैन अथवा बौद्ध—तीनों ही परम्पराओं में रामकथा का स्वतन्त्र रूप मिलता है। जो मूलतः तो एक है, किन्तु स्वरूपतः भिन्न है। राम बार्मिक दृष्टि से जितने लोकप्रिय हैं, उतने ही साहित्यिक दृष्टि से भी।³ इन्हे काव्य की प्रेरणादायक माना गया है। मैथिलीशरण गुप्त ने ठीक ही कहा था—

राम ! तुम्हारा मूल स्वयं ही काव्य है,
कोई कवि इन आय, सहज संभाव्य है।⁴

आदि रामायण के बाद यह कथा महाभारत में उपलब्ध है। महाभारत में रामकथा का चार स्थलों पर वर्णन उपलब्ध होता है।⁵ तदनन्तर यह कथा ब्रह्मपुराण, अग्निपुराण, वायुपुराण आदि ग्रन्थों में अन्यान्तर के साथ उपलब्ध है। इनके अतिरिक्त यह कथा विभिन्न विद्वानों की लेखनी से निकलकर आशिक या पूर्ण रूप से समाज के सामने आई। इनकी अग्रलिखित कृतियाँ उल्लेखनीय हैं—कालिदास-कृत रघुवंश, भवभूति-कृत उत्तररामचरित, तुलसी-कृत रामचरितमानस, केशव-कृत रामचरित्रका एव मैथिलीशरण गुप्त-कृत साकेत आदि।⁶

वाल्मीकीय रामायण के पश्चात् तो रामायणों की एक परम्परा ही चल पड़ी। अथ्यात्मरामायण, आनन्दरामायण, काकमसुखि रामायण आदि। रामायण की कथा ने इतनी लोकप्रियता प्राप्त की है कि देश की सीमाओं को लांघकर यह अनेक देशों में पहुँची और वहाँ के साहित्यकारों ने काल और देश की परिस्थिति के अनुरूप कथा-कलेवर देकर इसे विविध रूपों में चित्रित किया। इन्हीं के आधार पर लेखनी रामायण, हिन्दूविद्या की प्राचीनतम रचना 'रामायण कावचिन', जाबा का आधुनिक 'सेरतराम' तथा हिन्दूचीन, श्याम, ब्रह्मदेश एवं तिब्बती तथा सिंहल आदि देशों में भी रामकथाएँ लिखी गई हैं।

१. डॉ० कालिदास-रामकथा, पृ० ७२१

२. तुलसीदास, एव० विन्टरनिट्ज ए हिस्ट्री ऑफ इन्डियन लिटरेचर, कलकत्ता १९२७, भाग-१, पृ० ४७६

३. डॉ० रामायण भर्ता : ए सोवियत पोस्टलिक स्टडी ऑफ बि रामायण, दिल्ली १९७१, पृ० १

४. मैथिलीशरण गुप्त : साकेत, आनुक, मासिक पत्र, चित्तौड़ (झाँसी), २०१४

५. डॉ० कालिदास-रामकथा, पृ० ४३

६. रामायणसार टीका : उत्तरप्रदेशीय पत्रिका, लखनऊ १९७७, पृ० ३३

भारत में बौद्ध और जैन दोनों ही सम्प्रदाय पूर्वप्रचलित रूढ़ मान्यताओं के प्रति कान्तिरूप में उद्भूत हुए। अपने दार्शनिक सिद्धांत तथा धार्मिक मान्यताओं के महत्त्व के कारण अत्यधिक प्रसिद्ध हुए। इन दोनों ही सम्प्रदायों के विकास के युग में भी रामकथा सम्भवतः जन-सामान्य में अति प्रचलित एवं लोकप्रिय बन चुकी थी। यही कारण है कि इसकी लोकप्रियता से प्रभावित होकर रामकथा को उन्होंने भी अपना लिया और अपने सिद्धान्तों के अनुकूल उसे प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया। बौद्ध सम्प्रदाय में 'दशरथजातक' की रचना इसी दृष्टि से हुई। दशरथजातक से ज्ञात होता है कि पूर्वजन्म में राजा बुद्धोचन (राजा दशरथ), रानी महामाया (राम की माता), राहुल (माता सीता), बुद्धदेव (रामचन्द्र), उनके प्रधान शिष्य ज्ञानम्भ (भरत) एवं सारिपुत्र (लक्ष्मण) थे।¹

इस प्रकार स्पष्ट होता है कि बौद्धों ने कई शताब्दियों पहले राम की बोधिसत्त्व मानकर रामकथा को अपने जातक-साहित्य में स्थान दिया था। आगे चलकर बौद्धों में रामकथा की लोकप्रियता घटने लगी। अर्वाचीन बौद्ध साहित्य में रामकथा का उल्लेख नहीं मिलता।²

बौद्धों की अपेक्षा जैनानुयायियों ने बाद में रामकथा को अपनाया, लेकिन जैन साहित्य में इसकी लोकप्रियता शताब्दियों तक बनी रही, जिसके फलस्वरूप जैन कथा-ग्रन्थों में एक विस्तृत रामकथा-साहित्य पाया जाता है। इसमें राम, लक्ष्मण और रावण केवल जैन धर्मावलम्बी ही नहीं माने जाते प्रत्युत उन्हें जैनियों के त्रिषष्टिशलाकापुरुषों में भी स्थान दिया गया है। इस प्रकार रामकथा भारतीय संस्कृति में इतने व्यापक रूप से फैल गई कि राम को उसके तीन प्रचलित धर्मों में एक निश्चित स्थान प्राप्त हुआ—ब्राह्मण धर्म में विष्णु के अवतार के रूप में, बौद्ध धर्म में बोधिसत्त्व के रूप में तथा जैनधर्म में आठवें बलदेव के रूप में।

आचार्य गुणभद्र ने उत्तरपुराण की रामकथा के कलेवर में जैनधर्म के पौराणिक विश्वासों तथा दार्शनिक सिद्धान्तों की स्थापना करने की सफल चेष्टा की है। अनेक ऐसे अवतार प्रसंगों के अवसर पर रामकथा को जैनानुमोदित रूप देने की पूर्ण चेष्टा की गई है। इस दृष्टि से रामकथा का धार्मिक दृष्टि से विशेष महत्त्व है। जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है कि रामकथा से सम्बद्ध तीनों प्रमुख पात्र राम, रावण और लक्ष्मण केवल जैन धर्मावलम्बी ही नहीं हैं अपितु त्रिषष्टिशलाकापुरुषों में भी उनका महत्त्वपूर्ण स्थान है। त्रिषष्टि महापुरुषों का वर्णन सर्वप्रथम महापुराण में मिलता है जिसमें कुल ७६ पर्व हैं। इसके दो भाग हैं आदिपुराण और उत्तरपुराण। १ में ४६ पर्वों तक की रचना जिनसेनाचार्य ने की थी तथा यह भाग आदिपुराण के नाम से प्रसिद्ध हुआ, जबकि शेष पर्वों की रचना जिनसेन के शिष्य गुणभद्राचार्य द्वारा की गई और यह उत्तरपुराण के नाम से प्रचलित हुआ। और ये दोनों भाग 'महापुराण' के नाम से प्रसिद्ध हुए।

जैन देवशास्त्र

जैन धर्म के अनुसार त्रिषष्टिशलाकापुरुष दस प्रकार हैं—२४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलदेव, ६ वासुदेव और ६ प्रतिवासुदेव। प्रत्येक कल्प के त्रिषष्टिमहापुरुषों में से ६ बलदेव, ६ वासुदेव और ६ प्रतिवासुदेव होते हैं, ये तीनों सदैव समकालीन होते हैं।³ इनकी जीवनि या जैन धर्म में पुराणों के रूप में दी गई हैं। राम, लक्ष्मण और रावण क्रमशः आठवें बलदेव, वासुदेव और प्रतिवासुदेव माने जाते हैं। जैन धर्म में ईश्वर को सृष्टि का कर्ता, भर्ता और सहर्ता नहीं माना गया है। इन्होंने ईश्वर को सर्वोच्च नहीं माना है। 'सिद्धि' और 'मुक्ति' को ही सर्वोच्च स्थान दिया है। यही कारण है कि अवतारवाद का जैन धर्म में कोई स्थान नहीं है। जैन राम एक आदर्श माने गए हैं। जैन पद्मरा या से सत्री त्रिषष्टिमहापुरुष लक्ष्मी से मुक्त अपार सम्पदा के स्वामी होते हैं। बलदेव चार रत्नों के स्वामी होते हैं। ये रत्न ही इनकी शक्तियां हैं। पुष्पक-पुष्पक यस इनकी रक्षा करते हैं, इन्हीं शक्तियों के बल पर ही वे दुष्टों का संहार किया करते हैं।

राम तथा लक्ष्मण क्रमशः आठवें बलभद्र एवं आठवें नारायण के रूप में

जैन धर्मानुसार राम को आठवां बलभद्र और लक्ष्मण को आठवां नारायण⁴ मानकर ही रामकथा का जैन रूपांतर किया गया है। राम और लक्ष्मण के केवल एक ही नहीं अपितु पूर्वजन्मों का भी वर्णन किया गया है। उत्तरपुराण के अनुसार राम का जीव पहले मलयदेश के मन्त्री के पुत्र चन्द्रबल के मित्र जिवल नाम से प्रसिद्ध था। फिर नीमरे स्वर्ग में दिव्य भोगों से लाजित कनकचूल नामक प्रसिद्ध देव उन्मूल हुआ और फिर सूर्यवंश में अपरिमित बल की धारण करने वाला रामचन्द्र हुआ।⁵

१. राजेश्वरप्रसाद दीक्षित उत्तरप्रदेश पत्रिका, पृ० ११

२. डॉ० कामिल बुल्क रामकथा, पृ० ६४

३. यही, पृ० ६४

४. एच० मिश्टरदित्त हि००००००, भाग १, पृ० ४६७

५. 'बलानामध्यम राम लक्ष्मण चरित्रावली' उत्तरपुराण, ६८/४६७

६. यही, १८/७३१

इसी प्रकार लक्ष्मण का जीव पहले मलयदेवता में चन्द्रबल नामक राजपुत्र था, जो अत्यन्त दुराचारी था। जीवन के पिछले भाग में तपस्वरण कर वह स्वर्ग में सनतकुमार नाम से उत्पन्न हुआ और फिर वहाँ से यहाँ आकर अर्धचक्री लक्ष्मण बना।

जैन धर्मानुसार वासुदेव और बलदेव दोनों की उत्पत्ति बुध स्वप्नो के फलस्वरूप होती है। राम और लक्ष्मण की उत्पत्ति भी बुध स्वप्नो के परिणामस्वरूप हुई थी।¹ गुणभद्र ने जैन धर्म के अनुसार रामकथा को ढालने का प्रयास किया है। जैनधर्मानुसार नारायण और बलभद्र दोनों भाई होते हैं तथा एक ही राजा की दो भिन्न-भिन्न रानियों से उत्पन्न पुत्र होते हैं। बलदेव हमेशा बड़ा भाई होता है और वासुदेव हमेशा छोटा भाई बलदेव राजा की ज्येष्ठ महिला से उत्पन्न पुत्र होता है। चाराणसी के राजा दशरथ के भी चार पुत्र होते हैं। ज्येष्ठ पुत्र राम रानी सुभाला के गर्भ से उत्पन्न होता है² तथा लक्ष्मण कैकेयी के गर्भ से उत्पन्न होता है।³ भरत व शत्रुघ्न की माता का नामोत्प्लेख नहीं किया गया है।

जैन मान्यतानुसार त्रिषष्टिमहापुरुषों की आयु कई हजार वर्ष होती है तथा वे कई वनस्प ऊँचे होते हैं। राम की आयु तेरह हजार वर्ष⁴ तथा लक्ष्मण की आयु १२ हजार वर्ष⁵ थी तथा दोनों भाई पन्द्रह वनस्प ऊँचे थे।⁶

बलदेव और वासुदेव दोनों ही भाई अपरिमित शक्ति से युक्त होते थे।⁷ दोनों में से बड़ा भाई बलदेव हमेशा श्वेत वर्ण होता था तथा नारायण सर्वदा नीलवर्ण। राम का शरीर हनुमत् श्वेत तथा लक्ष्मण का नीलकमल के समान नीलकांति वाला था।⁸

बलदेव अर्धचक्रवर्ती होते हैं तथा भारतवर्ष के तीन खण्डों के स्वामी होते हैं। वे सौम्य प्रकृति के होते हैं जबकि वासुदेव उग्र प्रकृति के होते हैं। इसीलिए बलदेव शीघ्र ही निर्वाण को प्राप्त करते हैं जबकि वासुदेव की नरक में बहुत से दुःखों को भोगने के बाद ही स्वर्ग की प्राप्ति होती है। जैन धर्मानुसार नारायण सर्वदा अपने बड़े भाई बलदेव के साथ मिलकर प्रतिवासुदेव से युद्ध करते थे और अन्त में सर्वदा उसका वध करने थे। प्रतिनारायण या प्रतिवासुदेव जिस वक्र द्वारा वासुदेव पर प्रहार करना चाहता था, वही चक्र नारायण के हाथ में स्थिर हो जाता था और उसे ही वापिस भेजकर वह प्रतिवासुदेव का वध करता था।

आठवें प्रतिवासुदेव रावण ने भी लक्ष्मण व राम दोनों भाइयों से अत्यधिक क्रुपित होकर अपने विश्वासपात्र चक्ररत्न के लिए आदेश दिया था। वही चक्ररत्न भूतिधारी पराक्रम के समान प्रदर्शना करके लक्ष्मण के दाहिने हाथ पर स्थिर हो गया था। तदनन्तर लक्ष्मण ने उमी चक्ररत्न से तीन चक्ररत्न के स्वामी रावण का सिर काटकर अपने आधीन कर लिया था।⁹

प्रतिनारायण का वध करने के उपरान्त नारायण बलदेव के साथ-साथ दिग्विजय करके भारत के तीन खण्डों पर अधिकार प्राप्त करने थे, और इस प्रकार अर्धचक्रवर्ती बन जाते थे। रावण का वध करने के बाद लक्ष्मण ने भी सोनहू हजार पट्टनम्भ राजाओं को, एक ही वस्त्र नगरियों के स्वामी विद्याधरी को और तीन खण्ड के स्वामी देवों को आत्माकारी बनाया था। उसको यह दिग्विजय ४२ वर्षों में पूर्ण हुई थी।¹⁰

जैन परम्परानुसार नारायण अपने पुण्य के क्षीण हो जाने पर चतुर्ष्व नरक को प्राप्त होता था। लक्ष्मण भी असातावेदनिय कर्म के उदय से प्रेक्षित महारोग में अभिभूत हो गया और उसी असाध्य रोग के कारण चक्ररत्न का स्वामी लक्ष्मण एकप्रमा नामक पृथ्वी अर्धात् चतुर्ष्व नरक में गया था।¹¹

रावण आठवें प्रतिनारायण के रूप में

जैन परम्परानुसार रावण आठवाँ प्रतिनारायण था। गुणभद्र ने आठवें प्रतिनारायण रावण के भी पूर्व तीन भवों का वर्णन किया है।

१. उत्तरपुराण, १७/१४-२१

२. 'सुत मुभालासहायां बुधस्वप्नदुरस्वप्नम्।' उ०पु०, १७/१४-८

३. उ०पु०, १७/१४-८

४. 'सर्वोत्पलसहस्राब्धौ रामनामानतामिलः।' उ०पु०, १७/१४-८

५. उ०पु०, १७/१४-८

६. 'ती पञ्चवक्त्रापोष्णी।' उ०पु०, १७/१४-८

७. उ०पु०, १७/१४-८

८. वही।

९. 'चक्रं विष्णवेन मूर्तिभूतेन जगिता।

तेन तेन विरोधादि विषयश्च वा कर्मणिपु।' उ०पु०, १८/६२६

१०. 'हाचत्वारिमवन्वति परिमितदिग्विजयः....' उ०पु०, १८/६३६

११. 'यद्युप जीवण्यस्य ततः कतिपर्यन्तं.....तिने तेनागवन्वकी पुष्पी पकडवाचिवाम्।' उ०पु०, १८/७०१

प्रतिनारायण रावण का जीव पहले 'सारसमुष्ण्य' नामक देश में नरदेव नामक राजा था। फिर सीधमें स्वर्ग में सुख का भण्डार स्वरूप देव हुआ और तदनन्तर वहाँ से च्युत होकर इसी चरत क्षेत्र के राजा जिनमि विद्याधर के वश में, समस्त विद्याधरी के देदीप्यमान मस्तकों की मात्सा पर आक्रमण करने वाला, स्त्री-नम्यट, अपने बंध को नष्ट करने के लिए केतु के समान तथा दुराचारियों में अग्रसर 'रावण' नाम से प्रसिद्ध हुआ।^१

प्रतिनारायण सदा नारायण का विरोधी होता था। वह हमेशा उनके विरुद्ध युद्ध करता था। अंत में अपने ही चक्रवर्त्तन द्वारा नारायण के हाथ से मृत्यु को प्राप्त करता था। जैन परम्परानुसार वह सातवें नरक में जाता था। रामकथा का प्रतिनारायण रावण भी लक्ष्मण द्वारा मृत्यु को प्राप्त करने के उपरान्त नरक-गति को प्राप्त हुआ था।^२ इस प्रकार आचार्य गुणभद्र का यह कथन कि पापी मनुष्यों की यही गति होती है,^३ सत्य ही प्रतीत होता है।

जैन धर्म तथा आचार

उत्तरपुराण के रामकथा-सम्बन्धी अंश के अध्ययन से जैन धर्म तथा आचार-विषयक बहुत-सी बातों का ज्ञान होता है। रामकथा से सम्बन्धित सभी प्रमुख पात्र जैन आचरण करते हैं तथा निर्वाण आदि को प्राप्त करते हैं।

आचक्रवर्त्तन ग्रहण—उत्तरपुराण के अनुसार राम एक बार शिवराज गुप्त जिनराज से धर्म-विषयक प्रश्न पूछते हैं। शिवराज गुप्त जिनराज विविध प्रकार के धर्म-सम्बन्धी पदार्थों का विवेचन करते हैं। इस प्रकार धर्म के विशेष स्वरूप को सुनने के बाद राम आचक्रवर्त्तन ग्रहण करते हैं।^४ जैन परम्परानुसार भगवान् जिनने की पूजा की जाती है। उत्तरपुराण में श्री राम के साथ-साथ जिनने भी अन्य लोग आचक्रवर्त्तन ग्रहण करते हैं, वे सभी भगवान् जिनने के चरणमुल को अच्छी तरह से नमस्कार करते हैं। उसके बाद वे लोग नगरी में प्रविष्ट होते हैं।^५

दीक्षा-ग्रहण—नारायण की मृत्यु के बाद बलभद्र शोकाकुल होकर जैनधर्म में दीक्षा लेकर मोक्ष प्राप्त करते हैं। लक्ष्मण की मृत्यु के बाद बलभद्र राम ने भी लक्ष्मण के पुत्र को राजा बनाया तथा अपने पुत्र को युवराज बनाकर स्वयं सत्तार, शरीर तथा भोगों में विरक्त हो गए तथा संयम धारण किया।^६

भूत केवली बनना—लक्ष्मण के शोक से विरक्त होने के बाद राम अयोध्या नगरी के सिद्धार्थ नामक वन में पहुंचते हैं जो कि भगवान् बुधदेव का दीक्षा-कल्याण का स्थान था। वहीं पर आकर राम संयम धारण करते हैं तथा एक महाप्रतापी केवली शिवगुप्त के पास आकर सत्तार और मोक्ष के कारण तथा फल को भली प्रकार समझते हैं।

आचार्य गुणभद्र ने कथा को जैनधर्मानुरूप ढालने के लिए उत्तरपुराण में राम के लिए 'राम मुनि' शब्द का प्रयोग किया है। बाद में वे विधिपूर्वक मोक्षमार्ग का अनुसरण कर श्रुतकेवली बन जाते हैं।^७

केवल-ज्ञान उत्पन्न होना—उत्तरपुराण में वर्णित रामकथा के अनुसार, राम छद्मावस्था में—अर्थात् भूतकेवली की दशा में—३६५ वर्ष व्यतीत करते हैं। ३६५ वर्ष व्यतीत हो जाने पर शुक्ल ध्यान के प्रभाव से चातिया कर्मों का क्षय करने वाले मुनिराज राम को सूर्य बिम्ब के मगन केवल-ज्ञान की उत्पत्ति होती है।^८ इस प्रकार राम जैन परम्परानुसार कैवल्य ज्ञान प्राप्त करने हैं।

सिद्ध क्षेत्र प्राप्त करना—कैवल्यज्ञान की अवस्था में ६०० वर्ष व्यतीत करने के बाद काल्पुन मास का शुक्ल चतुर्दशी को प्रातःकाल मुनिराज राम सम्मेदावन के शिवर पर तीसरा शुक्लध्यान धारण करने हैं। तथा तीनों योगों का निरोध करने हैं। उसके बाद समुच्छिन्न क्रिया प्रतिपाती नामक बोधे शुक्लध्यान के आश्रय से समस्त अचातिया कर्मों का क्षय करने हैं। इस प्रकार औदारिक, तैजस और काम्य इन

१. उ०पु०, ६८/७२८

२. 'चोडि प्रमेव बडामुर्दारा रासयोगतिम्।

आपवाप्यन्तरी चोर्ग पापिना का परा गति।' उ०पु०, ६८/६३०

३. उ०पु०, ६८/६३०

४. 'सर्व रामावधोभूवन् मुहीतोपासकवत्।' उ०पु०, ६८/६६६

५. उ०पु०, ६८/७१३

६. 'अतीतिस्तपुर्वैर सह लवममापवान्।' उ०पु०, ६८/७११

७. उ०पु०, ६८/७१४

८. 'रामस्य केवलज्ञानमुपासककिम्बन्व।' उ०पु०, ६८/७१६

सीध शरीरों का नाश हो जाने के बाद उन्मत्त पक्ष को प्राप्त करते हैं।^१

रामायण के अन्य पात्रों के धार्मिक आचरण

अभ्युपान (हनुमान) की उन्मत्त पक्ष-प्राप्ति—राम के साथ ही साथ हनुमान भी संयम धारण करते हैं। उन्हें भी राम के समान ही केवलज्ञान की प्राप्ति होती है। उसके बाद वे भी राम के साथ औदरिक, तैल और कर्मण इन तीनों प्रकार के शरीरों का नाश कर उन्मत्त पक्ष प्राप्त करते हैं।^२

सुधीष का संयमधारण—राम-हनुमान आदि के साथ ही सुधीष भी संयम धारण करते हैं।^३ इस प्रकार उत्तरपुराण के अनुसार ये सभी पात्र जैन धर्मावलम्बी माने गये हैं।

बिभीषण की अनुविष्टा प्राप्ति—आचार्य गुणभद्र-कृत उत्तरपुराण के अनुसार बिभीषण भी सर्वप्रथम जैन धर्मानुरूप राम, सुधीष, हनुमान आदि अनेक राजाओं एवं विद्याधारों के साथ मिलकर संयम धारण करते हैं। बाद में राम व हनुमान को तो सिद्ध क्षेत्र की प्राप्ति हो जाती है, परन्तु बिभीषण अनुविष्टा को प्राप्त करते हैं।^४

सीता द्वारा दीक्षाधारण व अच्युत स्वर्ण में उत्पत्ति—जैन धर्मानुसार सीता तथा पृथ्वी सुरवरी आदि अनेक देवियाँ भी क्षुत्बन्ती के समीप जाकर दीक्षा धारण करती हैं।^५ दीक्षा धारण करने के उपरान्त वे अच्युत स्वर्ण में उत्पन्न होती हैं।^६

लक्ष्मण का शोका लक्ष्मी को प्राप्त करना—जैन परम्परानुसार जीवों में कई प्रकार की विचित्रताएँ मानी गई हैं। इसी को ध्यान में रखते हुए लक्ष्मण के विषय में कहा गया है कि वह चतुर्थ नरक से निकलकर क्रमशः संयम धारणकर मोक्ष लक्ष्मी प्राप्त करते हैं।^७

इस प्रकार स्पष्ट होता है कि आचार्य गुणभद्र ने जैन परम्परानुसार ही सम्पूर्ण रामकथा का वर्णन कर रामकथा का जैन रूपान्तर प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार राम जैन धर्म के एक महान्पुरुष थे, राम के माध्यम से जैन समाज के लोगों को उपदेश देना ही उनका प्रमुख उद्देश्य प्रतीत होता है। जैनीकरण के माध्यम से जैन कथियों ने रामकथा में प्राचीन समय से हिद्यमान अनेक अस्वाभाविक व कृत्रिम बातों को भी स्वाभाविक बनाने का प्रयत्न किया है। उन्होंने रामकथा को व्यावहारिक बनाया है। अनेक प्रकार के जैन सिद्धान्तों का पोषण रामकथा के माध्यम से करने का प्रयास किया है। रामकथा का जैनीकरण करके उन्होंने जैन समाज के लोगों को यह उपदेश देने का प्रयत्न किया है कि जो व्यक्ति जैसा कार्य करता है परिणामस्वरूप उसे वैसे ही कर्म भोगने पड़ते हैं। सदाबारी व्यक्ति अन्त में सिद्धि को प्राप्त करता है तथा दुराचारी व्यक्ति अन्त में दुःखों की योगता हुआ नरक की प्राप्ति करता है। जैन लेखकों ने राम-लक्ष्मण व रावण को अपने धर्म से आठमा बलदेव, नारायण व प्रतिनारायण मानकर यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। राम अर्थात् बलदेव सदाचारी व शान्त प्रकृति का होने के कारण अपने लक्ष्य को प्राप्त करने में सफल होता है लक्ष्मण चतुर्थ नरक को प्राप्त करता है क्योंकि वह पूर्वजन्म में दुराचारी था तथा उसके पुण्य भी क्षीण हो जाते हैं। इसी प्रकार प्रतिनारायण रावण का भी दुराचारी होने के कारण नारायण के द्वारा बध किया जाता है तथा वह सप्तम नरक को प्राप्त करता है।

इस प्रकार स्पष्ट होता है कि जैन धर्म के अनुयायी कर्म तथा जीवों की विचित्रता में विश्वास रखते हैं। इनका विश्वास है कि अपने कर्मों के अनुसार ही अनुष्य भिन्न-भिन्न जन्मों में फलों का भोग करता है। राम जैसे आदर्श पात्र को अपने धर्म में स्थान देने के लिए ही इन्होंने त्रिषष्टिपालकामहापुरुषों में राम, लक्ष्मण व रावण को स्थान दिया है ताकि जैन समाज के लोग भी राम जैसे आदर्श पात्र का अनुसरण कर अपने जीवन के अंतिम लक्ष्य की प्राप्ति कर सकें। जैन परम्परानुसार 'निर्वाण' ही जीवन का अंतिम लक्ष्य है। सदाचारी व्यक्ति ही क्रमशः इसे संयम धारण द्वारा प्राप्त कर पाता है। राम-जैसा पुण्यशील मानव ही इसे प्राप्त करने में समर्थ हो सकता है। इसी दार्शनिक पृष्ठभूमि में गुणभद्र ने राम-कथा का जैन रूपान्तर किया है।

जैन धर्म-दर्शन के सिद्धान्त

आचार्य गुणभद्र-कृत उत्तरपुराण में वर्णित रामकथा का अध्ययन करने से जैन धर्म तथा दर्शन-सम्बन्धी अनेक सिद्धान्तों का ज्ञान

१. 'शरीरहितमावावावावापयस्समम'। उ०पु०, ६८/७२०

२. उ०पु०, ६८/७२०

३. 'वेदाष्टादुर्लभद्वयोधि सुधीषानुसदादिभि'। उ०पु०, ६८/७१०

४. उ०पु०, ६८/७२१

५. वही, ६८/७१२

६. 'रामपञ्चाशदेवावाः काक्षिणीसुरितोऽच्युतम्'। उ०पु०, ६८/७२१

७. उ०पु०, ६८/७२२

भी प्राप्त होता है। ऐसा प्रतीत होता है जैसे आचार्य गुणभद्र त्रिषष्टिब्रह्मपुरुषों के चरित्र-वर्णन द्वारा जैन धर्म के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करके अपने समाज के लोगों के लिए आचार्य शिक्षा प्रदान करना चाहते हैं।

(क) वैश्व-प्राप्ताध्य - जैन दर्शन एक नास्तिक दर्शन कहा जाता है। यद्यपि यह भी उसी मार्ग का पथिक है जिससे होकर आस्तिक दर्शनों की विचारधारा बहती है। बुद्ध की आध्यात्मिक निष्पत्ति या परम सुख की प्राप्ति इसका भी परम सत्य है। कठोर तपस्या-साधना आदि के द्वारा कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाओं का नियन्त्रण कर अन्त करण को मुक्त कर निर्वाण प्राप्त करना इनका भी चरम उद्देश्य है। इसीलिए जैन लोग 'सम्यक्दर्शन', 'सम्यक्ज्ञान' एवं 'सम्यक्चारित्र्य' इन तीन रत्नों के लिए जीवन भर प्रयत्न करते हैं।^१ ये सभी बातें आस्तिक दर्शनों में भी हैं। अन्तर केवल यह है कि जैन दर्शन ईश्वर की सत्ता में विश्वास नहीं करता और न ही वेदों को प्रमाण मानता है। उत्तरपुराण की रामकथा का अध्ययन करने से इस मत की पुष्टि हो जाती है। आचार्य गुणभद्र ने स्पष्ट रूप से वेद का विरोध किया है। वे कहते हैं, 'वेद का निरूपण करने वाले परस्पर-विरुद्धाधी हैं। यदि विरुद्धाधी न होते तो उनमें एक जगह हिंसा का विधान और दूसरी जगह हिंसा का निषेध, दोनों प्रकार के वाक्य न मिलते।' ^२ वेद का विरोध करते हुए तथा जैन दृष्टिकोण की पुष्टि करते हुए वे कहते हैं कि यदि यह मान भी लिया जाए कि 'वेद स्वयम्भू हैं, अतः परस्पर-विरोधी होने पर भी इसमें दोष नहीं मानना चाहिए' ^३ तो यह बात भी उचित नहीं प्रतीत होती, क्योंकि यदि हम यह मानें कि किसी भी बुद्धिमान मनुष्य के हवन-चलन रूपी व्यापार के बिना ही वेद रचे गए हैं, तो मेघों की गर्जना और मेढकों की टर-टर आदि में भी स्वयम्भूत्व आ जाएगा ^४ क्योंकि ये सब भी तो अपने आप ही उत्पन्न होते हैं।

इसीलिए आगम नहीं है, शास्त्र नहीं है, जो सर्वज्ञ के द्वारा कहा गया हो तथा समस्त प्राणियों का हित करने वाला हो और सब दोषों से रहित हो।^५ इस प्रकार उत्तरपुराण में जैन दृष्टिकोण के अनुसार वेद-प्राप्ताध्य का स्पष्ट रूपेण विरोध किया गया है।

(ख) यज्ञानुष्ठान तथा उसमें होने वाली यज्ञ-हिंसा का विरोध - वैदिक कर्मकाण्डानुसृत 'यज्ञ' का जैन धर्म में कोई स्थान नहीं है। जैनधर्मावलम्बी 'यज्ञानुष्ठान' आदि में विश्वास नहीं रखते। उत्तरपुराण में वर्णित रामकथा का अध्ययन करने में इस मत की पुष्टि हो जाती है। राजा जनक के माध्यम से आचार्य गुणभद्र यज्ञानुष्ठान पर व्यय्य कसते हैं। राजा जनक का यह कथन, 'पहले राजा सगर, रानी सुलता तथा घोडा आदि अन्य कितने ही जीव यज्ञ में होग किये गये थे। वे सब शरीर-महित स्वयं गये थे, यह बात मुनी जाती है। यदि आज कभी यज्ञ करने से स्वयं प्राप्त होता हो तो हम लोग भी यथायोग्य रीति से यज्ञ करें' - यज्ञानुष्ठान पर स्पष्ट प्रहार है। दन्तसे स्पष्ट होता है कि जैन धर्म में यज्ञ का कोई स्थान नहीं है। जैन मान्यतानुसार यज्ञ करना धर्म नहीं है क्योंकि यह प्रमाण-कोटि को प्राप्य नहीं है। राजा जनक के पुछने पर अतिशयमति तामक मन्त्री कहता है कि बुद्धिमान लोग यज्ञ-कार्य में प्रवृत्त नहीं होते।^६ जैन धर्म में यज्ञ का स्पष्ट विरोध किया गया है। आचार्य गुणभद्र के अनुसार बचन की सिद्ध सप्रमाणता से होती है।^७ जिनमें नमस्त प्राणियों की हिंसा का निरूपण किया गया है, ऐसे यज्ञ-प्रवर्तक आगम के उपदेश उनी प्रकार प्राप्ताधिक्य नहीं हो सकते, जिस प्रकार पागल मनुष्य के बचन प्रमाण नहीं हो सकते।^८

जैन धर्म में यज्ञ के साथ-साथ पशु-हिंसा का भी विरोध किया गया है। जैन धर्मानुयायी 'यज्ञ' का अभिप्राय 'हिंसा' नहीं मानते। जैन परम्पराानुसार 'यज्ञ' शब्द शान देना तथा देव और ऋषियों की पूजा करना आदि अर्थों में प्रयुक्त होता है। आचार्य गुणभद्र कहते हैं कि यदि 'यज्ञ' का अर्थ हिंसा करना मानें तो जो लोग यज्ञ नहीं करते, उनको नरक में जाना चाहिए—और यदि ऐसा मानें कि हिंसक व्यक्ति भी स्वयं जाता है तो फिर जो व्यक्ति हिंसा नहीं करता, उसे नरक में जाना चाहिए।^९

व्याकरण की दृष्टि से 'यज्ञ' शब्द का अर्थ बतलाकर वे अपने मत की पुष्टि करते हैं। वे कहते हैं कि यदि 'यज्ञ' शब्द का अर्थ 'हिंसा'

१. डॉ० उमेश मिश्र, भारतीय दर्शन, पृ० ६८

२. ए००सी० जयानी, रामायण-समीक्षा, श्री बंकेटेश्वर बुकिंगसिटी, तिरुवनं, १९६७, पृ० ७६

३. उ०पृ०, ६७१/८८

४. उ०पृ०, ६७१/९०

५. वही, ६७१/९१

६. वही, ६७१/९१-९२

७. 'स्वकीयः कियतेऽस्मान्निरीय याज्ञो योषीतम्।' उ०पृ०, ६७१/७२

८. 'सर्वो योषीतमिच्छेत्स्वयमागमवर्धनी यः।' न ज्ञातोऽस्य एवाज्ञ न वर्तते मनीषिणः।' उ०पृ०, ६७१/८६

९. उ०पृ०, ६७१/८७

१०. वही, ६७१/८८

११. वही, ६७१/९६

मात्रों तो किए धातुपाठ में जहाँ धातुओं के अर्थ बतलाए हैं, वहाँ यच्च धातु का अर्थ हिंसा क्यों नहीं बतलाया गया ?¹ वहाँ तो मात्र 'यच्' देख-पूजासमतिकरणवाचक' यही कहा गया है। इसीलिए यज्ञ का अर्थ 'हिंसा करना' कभी नहीं हो सकता।

अपनी बात को और अधिक स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि यदि यह माना जाए कि यज्ञ का अर्थ हिंसा नहीं है तो आर्य पुरुष प्राणि-हिंसा से युक्त यज्ञ क्यों करते हैं ? यह वाक्य अधिज्ञित तथा मूल व्यक्ति का सङ्गण है, क्योंकि यह आर्य और अनार्य के भेद से दो प्रकार का होता है।¹ जैन परम्परानुसार इस कर्मभूमि-कपी जगत् के आदि में होने वाले परब्रह्म कीधृक्पदेव तीर्थंकर के द्वारा कहे हुए वेद में जीवादि छद्म द्रव्यों के भेद का यथार्थ उपदेश दिया गया है।²

सतत विद्यमान रहने वाले तथा बन्तु-सत्ता के लिए निराला आवश्यक धर्म को 'गुण' कहते हैं तथा देशकालजन्य परिणामशाली धर्म 'पर्याय' कहाते हैं। गुण तथा पर्याय विधिष्ट बन्तु को जैन न्याय के अनुसार 'द्रव्य'³ कहा जाता है। जैन धर्म में मोक्षान्ति, कामान्ति और उच्चारान्ति ये तीन अनन्या बतलाई गई हैं। इनमें जमा, वैराग्य और अनशन की आहुतिया देने वाले जो ऋषि, यति, मुनि और द्विज वन में निवास करते हैं, वे आत्मयज्ञ कर इष्ट अर्थ को देने वाली अष्टमी पृथ्वी-मोक्ष को प्राप्त करते हैं।⁴

इसके अतिरिक्त तीर्थंकर, गणेश्वर तथा अन्य केवणियों के उत्तम शरीर के सत्कार से पुण्य एवं अग्निकुमार इन्द्र के मुकुट से उत्पन्न हुई तीन अग्नियाँ हैं जिनमें अत्यन्त भक्त तथा दान आदि उत्तमोत्तम क्रियाओं को करने वाले तपस्वी गृहस्थ परमात्म-पद को प्राप्त हुए। अपने पिता तथा प्रपितामह को उद्देश्य कर ऋषि-प्रणीत वेद में कहे मंत्रों का उच्चारण करते हुए, जो जसत-गन्ध-कल आदि की आहुति दी जाती है, वह दूसरा 'आर्य यज्ञ' कहलाता है।⁵ जो लोग निरन्तर यह यज्ञ करते हैं, वे इन्द्र के समान माननीय पदों पर अधिष्ठित होकर 'लोकान्तिक' नामक देववाहन होते हैं और अंत में समस्त पापों को नष्ट कर मोक्ष प्राप्त करते हैं।⁶

इस प्रकार जैन परम्परा में यज्ञ का गृहस्थ और मुनि के आश्रय से दो प्रकार का निरूपण किया गया है। इनमें से पहला मोक्ष का साक्षात् कारण है और दूसरा परम्परा से मोक्ष का कारण है।⁷ इस प्रकार देवयज्ञ की यह विधि परम्परा से चली आई है, यही दोनों लोकों का हिंस करने वाली तथा निरन्तर विद्यमान रहने वाली है।

उत्तरपुराण की रामकथा के अध्ययन से यह भी स्पष्ट होता है कि कभी-कभी यज्ञों का दुरुपयोग भी किया जाता था। मुनि मुच्यतना तीर्थंकर के तीर्थ में, सगर राजा से द्वेष करने वाले महाकाल नामक असुर ने यज्ञानुष्ठान का दुरुपयोग कर हिंसा यज्ञ का उपदेश दिया था।⁸ उसने अपने क्रूर असुरों को राजा सगर के राज्य में तीव्र ज्वर आदि के द्वारा पीडा उत्पन्न करने को कहा। महाकाल के मित्र पर्वत ने राजा सगर से कहा कि मैं मंसंहित यज्ञों के द्वारा इस घोर अमंगल को शान्त कर सकता हूँ। वह उसे हिंसात्मक यज्ञ करने के लिए प्रेरित करता हुआ कहता है कि 'विधाता ने पशुओं की सृष्टि यज्ञ के लिए ही की है', अतः उनकी हिंसा से पाप नहीं होता, किन्तु स्वर्ण के विशाल सुख प्रदान करने वाले पुण्य ही होते हैं।⁹ इस प्रकार के बचनों द्वारा विश्वास दिलाकर, उसने राजा सगर से ६० हजार¹⁰ पशु तथा यज्ञ-योग्य अन्य पदार्थों का सग्रह करने के लिए कहा। राजा सगर ने भी सब सामग्री उसे सौंप दी। इधर पर्वत ने भी यज्ञ आरम्भ कर प्राणियों को आमंत्रित कर मन्त्रोच्चारणपूर्वक उन्हें यज्ञ-कुण्ड में डालना आरम्भ किया। उधर महाकाल ने उन्हें विमानों पर बैठाकर स्वर्ग जाते हुए दिखावा किया। इसी बीच उन्होंने सगर के राजा के सब अमंगल भी दूर कर दिए। अंत में एक घोडा और रानी सुतमा को भी होम में आहुति रूप में डाल दिया गया, जिससे राजा सगर अत्यन्त दुःखी हुआ। उसने यतिवर मुनि में अपने द्वारा किए गए कार्य के विषय में पूछा। मुनि ने कहा कि यह कार्य धर्मशास्त्र से बहिष्कृत है।¹¹ इससे आपको सातवें नरक की प्राप्ति होगी। नारद भी इस कार्य की

१. 'हिंसाप्रामित्ति धारण्यपाठे' कि म विधीयते।

न हिंसा यज्ञसम्प्राप्तिं यधि प्राणध्यात्मकम्।। उ०पु०, ६७/१६६

२. उ०पु०, ६७/२००

३. यही, ६७/२०१

४. 'युगपर्यायसद् द्रव्यम्।' तत्त्वार्थसूत्र, ४/३७

५. उ०पु०, ६७/२०२-३

६. उ०पु०, ६७/२०४-६

७. यही, ६७/२०७

८. यही ६७/२१०

९. यही, ६७/२१२

१०. यही, ६७/३६७

११. यही, ६७/३४८

१२. यही, ६७/३६७

अर्त्तना करते हुए कहते हैं कि 'राजा सगर को परिवार सहित नष्ट करने की इच्छा करने वाले किसी मायावी ने यह उपाय रचा है।' बाव में नारद के कहने पर विद्याधरों द्वारा यज्ञ में विघ्न उपस्थित किए गए। पर महाकाल ने पर्वत आदि को जिनेन्द्र के आकार की सुन्दर प्रतिमाओं में परिवर्तित कर दिया और उनकी पूजा करने और तबनन्तर यज्ञ की विधि को प्रारम्भ करने के लिए कहा, क्योंकि जहाँ जिन बिंब होते हैं, वहाँ विद्याधरों की घमिलायाँ भी क्षीण हो जाती हैं।¹ तबनन्तर विद्याधर कुमार बिनकर देव यज्ञ में विघ्न करने की इच्छा से आया, परन्तु जिन प्रतिमाएं देखकर वापिस लौट गया। इस प्रकार यज्ञ की समाप्ति निर्विघ्न हो गई और पर्वत आदि आयु के अन्त में मृत्यु को प्राप्त कर बिरकाल के लिए नरक में पुनः भोगने लगे।

इस प्रकार उन्मूल्य विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन धर्म में पशु-हिंसा का कठोर विरोध किया गया है तथा 'यज्ञानुष्ठान' आदि को कोई स्थान नहीं दिया गया है। इस धर्म में जिनेन्द्र देव की पूजा को ही महत्त्व दिया जाता है और 'यज्ञ' सम्बन्धी अर्थ में प्रयुक्त होता है।

अनेकान्तवाद या स्याद्वाद

जैन दर्शन के अनुसार प्रत्येक परामर्श के पहले उसे सीमित तथा सापेक्ष बनाने के विचार से 'स्यात्' विशेषण का जोड़ना अवश्य आवश्यक है। 'स्यात्' (कथञ्चित्) शब्द अत्युच्च वास्तु के विनिर्दिष्ट रूप का तिष्ठन्त प्रातिपदिक अर्थव्यय माना जाता है। धर्म के विषय में हमारा परामर्श 'स्यादस्ति'—कथञ्चित् यह विद्यमान है' इसी रूप में होना चाहिए।² जैन दर्शन प्रत्येक परामर्श वाक्य के साथ 'स्यात्' पद का योग करने के लिए आग्रह करता है। यही सुप्रसिद्ध स्याद्वाद या अनेकान्तवाद है जो जैन दर्शन की प्रमाणमोलाता के दृष्टिगत से एक महत्त्वपूर्ण देन माना जाता है।³ जैन दर्शन का यह प्रथम सिद्धान्त है कि प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मात्मक हुआ करती है।⁴ जैन दर्शन वस्तु के अनन्त धर्मों में से एक धर्म के ज्ञान को 'नय' के नाम से पुकारते हैं।⁵ नय सिद्धान्त जैन दर्शन का एक मुख्य विषय माना जाता है। इसका विवेचन जैन ग्रन्थों में बड़े विस्तार से किया गया है।⁶

धमवती सूत्र में स्वयं महावीर ने 'स्यादस्ति', 'स्यान्नास्ति' तथा 'स्याद् अव्यक्तम्'—इन तीन भगो का स्पष्ट उल्लेख किया है। आगे चलकर इन्हीं मूल भगो के पारस्परिक मिश्रण से 'सप्तमयी' की कल्पना का प्रादुर्भाव हुआ।⁷

जैन न्यायानुसार किसी भी पदार्थ के विषय में 'स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादस्ति च नास्ति च, स्याद् अव्यक्तव्यम्, स्यादस्ति अव्यक्तव्यम्, स्यान्नास्ति च अव्यक्तव्यम्, स्यादस्ति च नास्ति च अव्यक्तव्यम् च' आदि इतने ही प्रकार का ज्ञान उत्पन्न हो सकता है। अतः सात प्रकारों को धारण करने के कारण यह 'सप्तमयीनय' कहलाता है।⁸

उत्तरपुराण में वर्णित रामकथा का अध्ययन करने से 'अनेकान्तवाद' या 'स्याद्वाद' के सिद्धान्त की पुष्टि हो जाती है; उत्तरपुराण में प्रसंगवशा वर्णित 'पर्वत' और 'नारद' के आश्रयान में इस मत की पुष्टि करने का प्रयत्न किया गया है। एक बार पर्वत के पिता अपने पुत्र और शिष्य नारद, दोनों को आटे का एक बकरा नाकर देते हैं और कहते हैं कि जहाँ कोई भी न देव मर्कः गेन स्थान में जाकर चन्दन तथा माला आदि मार्मिक पदार्थों में इसकी पूजा करो। फिर काम काटकर इसे आज ही वापिस ले आओ।⁹ पर्वत सोचता है कि इस वन में कोई भी नहीं देख रहा है, इसलिए वह बकरे के दोनों कान काटकर वापिस लौट आता है।¹⁰ लेकिन नारद सोचता है कि अदृश्य स्थान तो वहाँ कोई भी नहीं है। चन्द्रमा, सूर्य, नक्षत्र, तारे आदि सब देख रहे हैं। पक्षी तथा हरिण आदि अनेक जीव भी मयीप में उपस्थित हैं। ऐसी विचारकर वह वापिस लौट आता है और सम्पूर्ण वृत्तान्त अपने गुरु को निवेदित कर देता है।

१. वही, ६७/१६६

२. वही, ६७/४५१

३. बलदेव उपाध्याय : भारतीय दर्शन, बाराणसी १९७१, पृ० १०३

४. प्रमाणमोलाता (निम्नी जैन ग्रन्थमाला : १९३६) प्रस्तावना, पृ० १८

५. बलदेव उपाध्याय : भारतीय दर्शन, पृ० १०१

६. 'एकदेवविशिष्टो यो नयस्य विषयो मतः।' स्यादाश्रय, २६

७. उत्तरपुराण, १/३४-३५

८. प्रमाणसमुच्चय : व० मुकुतालक्ष्मण प्रस्तावना, पृ० १८-२८

९. बलदेव उपाध्याय : भारतीय दर्शन, पृ० १०५-६

१०. उ० पृ०, ६७/३०५-६

११. वही, ६७/३०८-९

१२. वही, ६७/३१४

नारद के वचनों को सुनकर पुत्र की भूमिता पर विचार करते हुए गुरु कहते हैं कि "जो एकान्तवादी कारण के अनुसार कार्य मानते हैं, वही एकान्तवाद है।" यह मिथ्या है क्योंकि सर्वदा कारण के अनुसार ही कार्य हो, ऐसा नहीं होता। गुणभद्र आचार्य ने ब्राह्मण के मुख से इस बात की पुष्टि की है। वह कहता है कि मैं सदा दया से आर्द्र हूँ, परन्तु मुझसे उत्पन्न पुत्र अल्पन्त निर्दयी है।" इस प्रकार कारण के अनुरूप कार्य कहा हुआ? इस प्रकार 'एकान्तवाद' का लक्षण करने का प्रयत्न किया गया है। दूसरी ओर कहीं कार्य कारण के अनुसार होता है, और कहीं उसके विपरीत भी होता है। यही 'स्याद्वाद' है। यही वास्तव में सत्य है। इसी को 'अनेकान्तवाद' भी कहा जाता है।

अतः मे निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि जैन दर्शन मुख्य रूप से आचार-विचार से अनुरेखित है। पूर्व में इन लोगों का विशेष ध्यान देह-शुद्धि, अन्तःकरण-शुद्धि आदि पर ही था। जैन धर्म में 'तीर्थंकर' का पद सबसे बड़ा है। इस अवस्था को प्राप्त कर जीव सम्यक् ज्ञान, सम्यक् वाक् तथा सम्यक् चरित्र से युक्त होकर 'साधु' हो जाते हैं। किसी प्रकार का रोग एव प्रय इन्हें नहीं सताता। इनमें 'मतिज्ञान', 'भूतज्ञान', 'अवधिज्ञान' एवं 'मनःपर्यायज्ञान' स्वभावतः होते हैं। कर्म-बन्धनों से मुक्त होकर वे 'केवलज्ञानी' भी हो जाते हैं।^१ इस प्रकार जैन देवशास्त्र में 'तीर्थंकर' ही सर्वोपरि माने जाते हैं। त्रिषष्टिसंख्याकारपुराणों में २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलदेव, ६ वासुदेव और ६ प्रतिवासुदेव होते हैं। (इनकी जीवनिमा जैन धर्म में रामायण, महाभारत व पुराणों के तुल्य महत्त्व रखती हैं।) राम और लक्ष्मण क्रमशः आठवें बलदेव और आठवें वासुदेव हैं। जैन धर्म में ईश्वर की सत्ता को सर्वोच्च नहीं माना गया है। 'तीर्थंकरों' को ही ईश्वर के समान माना गया है जो अन्त में निर्वाण प्राप्त कर जन्म मृत्यु के चक्र से मुक्त हो जाते हैं।^२

अनेकान्तवाद या स्याद्वाद को भी जैन धर्म में स्थान मिला है। इनके अनुसार, प्रत्येक वस्तु अनन्त-धर्मात्मक होती है। जैन दर्शन वस्तु के अनेक धर्मों में से एक धर्म के ज्ञान को 'नय' के नाम से पुकारता है। 'नय सिद्धान्त' जैन दर्शन का एक मुख्य विषय माना जाता है। जैन दर्शन में प्रत्येक परामर्श-वाक्य के साथ 'स्यात्' पद जोड़ा जाता है। यही 'स्याद्वाद' है।

उत्तर पुराण में वर्णित रामकथा में प्रसंगवश वर्णित पर्वत व नारद के आश्रयान से इस मत की पुष्टि की गई है। एकान्तवादी कारण के अनुसार कार्य मानते हैं। इस प्रकार आचार्य गुणभद्र ने रामकथा के माध्यम से जैन धर्म और दर्शन सम्बन्धी सिद्धान्तों को पुष्ट करने का प्रयत्न किया है।

मुख्य रूप से जैन धर्म और दर्शन में कर्म सिद्धान्त, किए हुए कर्मों के अनुसार ही पुनर्जन्म-प्राप्ति, वेदों की अप्रामाणिकता, यमों की अनुपादेयता, एकान्तवाद के लक्षण, स्याद्वाद या अनेकान्तवाद की स्थापना, तीर्थंकरों की सर्वोच्चता तथा अन्त में रत्नत्रय (सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान तथा सम्यक् चरित्र) की प्राप्ति कर निर्वाण पर ही बल दिया गया है और संक्षेप में ये ही जैन धर्म और दर्शन के प्राण हैं, जो गुण-ब्रह्माचार्य द्वारा अपने उत्तर पुराण में रामकथा द्वारा पुष्ट किए गए हैं।

गुजरात में प्राचीन साहित्य की परम्परा बहुत कुछ अलङ्कार रूप में मिलती है। प्राकृत और अपभ्रंश की रचनाओं का तो उसमें अक्षय भंडार उपलब्ध होता है। उसका सम्बन्ध मुख्यतया जैन-धर्म में है, क्योंकि भारत के इस पश्चिमी भूभाग, साट-मुर्बेर-सीराष्ट्र प्रदेश में जैन-मतावलम्बियों का प्रमुख प्राय ईन्धी सन् के प्रारम्भ में ही मिलने लगता है। मध्यकाल से पूर्व गुजरात में जो भी महत्त्वपूर्ण रामकाव्य प्राप्त होते हैं, वे सभी जैन-विचारधारा से सम्बद्ध हैं और उनमें वर्णित रामकथा वाल्मीकिरामायण पर आधारित होते हुए भी अनेक अंशों में उससे भिन्न हैं। राम, सीता, लक्ष्मण और रावण आदि रामायण के सभी मुख्य पात्र जैनधर्मानुयायी विनित किए गए हैं और कथागत भिन्नताओं का कारण भी साहित्यिक न होकर धार्मिक एवं सैद्धांतिक ही अधिक प्रतीत होता है। ऐसी रचनाओं में प्राकृत में रचित विमलसूरी कृत 'पद्मचरित' (सीतरी-बौधी शती ई०), संस्कृत में रचित द्रविषेण कृत 'पद्मचरित' (सातवी शती ई०), अपभ्रंश में रचित स्वर्णदेवकृत 'पद्मचरित' (आठवी शती ई०), संस्कृत में रचित गुणभद्रकृत 'उत्तरपुराण' (नवीं शती ई०) तथा हेमचंद्रकृत 'जैन-रामायण' (बारहवी शती ई०) इत्यादि ग्रंथों के नाम उल्लेखनीय हैं। गुजरात में जैन राम-कथा के दो भिन्न रूप प्रचलित मिलते हैं, जो विमलसूरी और गुणभद्र की रचनाओं पर आधारित हैं।

—श्री जगदीश गुप्त के निबन्ध 'गुजरात में राम-काव्य की परम्परा तथा राम-भक्ति का प्रचार' से सामात्र (राष्ट्र-कवि मैथिलीशरण गुप्त अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० सं० ८५६)

१. पृ० ५०, १०/३१६

२. पृ० ५०, १०/३१६

३. हार्ड ऑफ जैनियम : पृ० ३२-३३, पन्तह पूर्व भागों की सूचिका, भाग १, पृ० २४

४. अक्षय विषय : हिस्टरी ऑफ इन्डियन फिलॉसोफी, भाग १, पृ० २२८, हार्ड ऑफ जैनियम, पृ० ३६-४०

जैन राम-कथाओं में धर्म

डॉ० सुरेन्द्रकुमार शर्मा

राम-कथा-मन्दाकिनी में अवगाहन करके अनेक कवियों को पुष्पाजित करने का शुभाश्रम प्राप्त हुआ है। बौद्ध एवं जैन मतानुयायी भी राम-कथा के प्रबल पुण्यमय प्रवाह के सम्मुख तटस्थ न रह सके और उन्होंने नतमन्यः होकर इसके कथा-सीकरो में अपने काव्यों को अभिसिंचित किया। जैन साहित्य की राम-कथा सम्बन्धी कृतियों में अनेक उपाख्यान मिलते हैं। इनमें प्राकृत कवि विमलसूरि का पद्मचरित, संस्कृत जैन-कवि रविशेष का पद्मपुराण, गुणभद्र का उत्तरपुराण, हेमचन्द्र का त्रिपटिसनाकापुरुषचरित आदि प्रमुख रचनाएँ हैं। इन काव्यों के राम-कथा सम्बन्धी उपाख्यानों में से हिन्दू राम-कथा के उन अंशों को निकाल दिया गया है या परिचित कर दिया गया है जो जैन धर्म के सिद्धान्तों से मेल नहीं खाते।

जैन राम-कथा साहित्य कथाओं का अतुल्य भंडार है। जैन कथाकारों ने प्रायः धार्मिक विचारों की अभिव्यक्ति के लिए कथाओं का सुगम आर्य ग्रहण किया। चाहे महाकाव्य हो या खण्डकाव्य, पुराण हो या चरितकाव्य, सर्वत्र पुण्य में पराणकों के समान इनकी छटा बिलरी हुई दृष्टिगत होती है। प्रायः विगम्बर सम्प्रदाय के पुराण और ध्वेताम्बर सम्प्रदाय के चरित-ग्रन्थ दोनों प्रकार की रचनाओं में कथा-बाहुल्य है। जैन आचार्यों एवं कवियों ने धार्मिक परम्पराओं, विचारों और सिद्धान्तों के प्रचार व प्रसार के लिए तथा अपनी बात को जनता के हृदय तक पहुँचाने के लिए कथाओं का आश्रय लिया। इन कथाओं में सरमता, रोचकता, मनोरजन, जिज्ञासा, विम्वय, कीर्तन आदि का सहज समावेश है।

यद्यपि जैन साहित्य के अत्यन्त भिन्न-भिन्न युगों में सम्पन्न, प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओं में कथाओं का निर्माण हुआ, परन्तु भाषा-वैविध्य और काल-भिन्नता के होने पर भी जैन कथा-साहित्य की प्रवृत्तियों अथवा धार्मिक विचारों पर कोई प्रभाव नहीं पड़ा। विचारों एवं प्रवृत्तियों में एकरूपता होने के कारण ममत्र साहित्य सुव्यवस्थित, परम्पराबद्ध एवं समकालीन रूप में दृष्टिगत होता है।

जैन कथा-साहित्य का प्राण एकमात्र धर्म है। जैन कवि धर्म-प्रवण समाज की रचना करना चाहते थे। अतः चाहे तो पुराण हो, चाहे चरित-काव्य या कथात्मक कृतियाँ हो, चाहे प्रेम कथा हो चाहे माहसिक कथा हो और चाहे मदाचार सम्बन्धी कथा हो, सर्वत्र धर्म तत्त्व अनुस्यूत मिलता है। धर्म की प्रशानता होते हुए भी पात्रों के चरित्र को अतिमानवीय रूप नहीं दिया गया है क्योंकि इन कवियों का जीवन और जगत् के प्रति सम्पन्न एवं सतुलित दृष्टिकोण रहा है। अतः जहाँ कथा साहित्य में परवोक के प्रति आकर्षण है वहाँ इहलोक के प्रति भी अनासक्ति नहीं है।

जैन कृतियों में कर्म सिद्धान्त या पुनर्जन्मवाद के प्रति अटूट आस्था प्रकट की गई है। ईश्वर या अदृष्ट शक्ति के स्थान पर पुनर्जन्म के कर्मों को महत्त्व दिया गया है। शुभ या अशुभ कर्मों के अनुरूप ही प्राणी नवीन शरीर का अधिकारी बनता है। जहाँ कहीं पात्रों के असाधारण कार्यों में अतिमानवीय (यज्ञ, विद्याधर आदि की सहायता) शक्ति की चर्चा की जाती है वहाँ भी वह शक्ति केवल निमित्त मात्र होती है, मुख्य कारण तो मनुष्य के सचित कर्म ही होते हैं। पुनर्जन्म की अवश्यम्भाविता और कर्मविपाक के मिथ्या की सुदृढ़ आधारजिज्ञासा स्थापित करने के लिए इन कथाकारों द्वारा इतिहास की भी उपेक्षा कर दी गई है। एक ही पात्र के उताव-वटाव को प्रकट करने के लिए जन्म-जन्मान्तों की कथाओं का जाल-सा बिछा रहता है। कर्म-बन्धन एवं जन्म-मरण के आवागमन में मुक्ति तब तक नहीं मिल सकती, जब तक सद्गति प्राप्त न हो जाए।

इन कथा-काव्यों के नायक वीरता, श्रुतार और वैराग्य इन तीन मोपानों को पात्र करते हुए अन्तिम लक्ष्य तक पहुँचते हैं। यह इनके लिए अतिवर्ष नियम-सा है। भोगासक्ति के गुस्साकर्षण से हटकर विरक्ति की सीमा तक पहुँचने पर फिर लौट पाना अवश्यम्भ है। भोग और योग के मध्य तालमेल करने का प्रयास नहीं किया गया है। कहीं-कहीं नायक की विमर्शितियों, अतर्क्यों अथवा कठिन परिस्थितियों को उभारने के लिए प्रतिनायक या प्रतिनायिका की कल्पना की जाती है। जैन कवियों ने मनुष्य-जीवन के नैतिक स्तर को समुन्नत करने के लिए

विभिन्न प्रकार की उपवेद्यात्मक कथाओं की संयोजना की है। इनका उद्देश्य बिद्वत्समाज को ही प्रभावित करना नहीं था, अपितु उस साधारण समाज को भी जीवन प्रदान करना था जो विवेक और चरित्र में सर्वथा अपरिचित था। जैन कथाकारों का एकमात्र उद्देश्य सद्भाव, सद्गम और सन्मार्ग-प्रेरक सत्कर्म का जनसमुदाय में प्रचार करने में नैतिक और सदाचार-युक्त जीवन-स्तर को ऊँचा करना था। इस उच्चता द्वारा व्यक्ति लौकिक और पारलौकिक सुख का भोक्ता बन सकता है। इन कथाकारों ने व्यक्ति के जीवन विकास के लिए सद्गम और सन्मार्ग के जिन प्रकारों का उल्लेख किया है वे सर्वसाधारण के लिए हैं। कोई व्यक्ति किसी धर्म को मानने वाला, किसी विचारधारा का, किसी देश या जाति का हो, वास्तिक हो या नास्तिक, धनी हो या दरिद्र, सबके लिए यह मार्ग लाभप्रद और कल्याणकारी सिद्ध होता है। मानव के नैतिक स्तर को ऊँचा उठाने की दृष्टि में इन कथा-ग्रन्थों का अधिक महत्त्व है।

जैन कृतियों की कथावस्तु लोक-कथाओं पर आधारित है परन्तु जैन कवियों ने औत्सुक्यपूर्ण, कौतूहल-युक्त, काव्यमय और धार्मिक कथाओं को सर्वथा नवीन रूप में प्रस्तुत किया है। इनके पात्र दैविक शक्ति से सम्पन्न न होकर साधारण समाज से गृहीत होते हैं, जो सुख-दुःख से अनुप्राणित तथा आशा-निराशा, वैय-अवैयं, हर्ष-विषाद और भय-एक साहस के हिडोनों में झूलते हुए दिखाई देते हैं। जहाँ उनके जीवन में अन्वकार है वही प्रकाश की किरणें भी मुस्कराती हुई परिणमित होती हैं और अनुराग से रंजित प्रकृति सहाय्युक्ति प्रकट करती हुई जान पड़ती है। जैन कथा के धर्मानुप्राणित नायक जहाँ एक ओर अदम्य साहस, दृढ़ वीरता, अद्भुत वैयं और प्रबल पराक्रम का परिचय देते हैं वही दूसरी ओर उनके चरित्र में दया, कृपा, परोपकार, सहज स्नेह इत्यादि मानवीय गुणों की झाकी भी देखने को मिलती है। अतः जैन कथाकारों ने धर्म और सदाचार की भूमि पर मानव-प्रासाद के निर्माण में सक्रिय सहयोग दिया है।

अतः चाहे भले ही जैन राम-कथा में भौतिक विचारधारा को समुचित स्थान न मिल पाया हो परन्तु धर्म एवं नैतिक विचारधारा के प्रचार-प्रसार में जो इसकी महत्त्वपूर्ण भूमिका रही है, वह निस्संदेह सराहनीय है।

स्वयम्भू-रामायण के कथा प्रसंग से एक बहुत ही मनोरंजक तथ्य पर प्रकाश पड़ता है और वह है सुन्दरकाण्ड नाम पङ्क्तियों के कारण पर। बाल, युद्ध और उत्तर तथा अयोध्या, अरण्य और किष्किन्ध्याकाण्डों के नामकरण का कारण तो समझ में आ जाता है, क्योंकि वह काफी स्पष्ट है। परन्तु 'सुन्दरकाण्ड' के नामकरण का कारण बहुत कुछ रहस्य ही है। लोगों की सामान्यतः यही धारणा है कि यह काण्ड दूसरों की अपेक्षा अधिक सुन्दर है, इसलिए इसका नाम सुन्दरकाण्ड पड़ा। परन्तु यह व्याख्या किसी प्रकार सन्तोषजनक नहीं करती, क्योंकि अन्य काण्डों के साथ इस व्याख्या वाले नाम का मेल नहीं बैठता।

सही व्याख्या की कुञ्जी स्वयम्भू-रामायण के 'विद्याधर' काण्ड में मिलती है—

‘संबध’ जने सुंदर भवेति, ‘सिरिसयलु’ सिलायलु कुम्भुजिह्व।

हनुमत्-वीर्ये पवड्डिबड, ‘हनुवन्तु’ वानु ते तानु किज्ज ॥—१।१६।११

हनुमत के अनेक नामों में से एक नाम 'सुन्दर' भी था। इसलिए जिस काण्ड में सुन्दर के शीर्षक का वर्णन हो, उसका 'सुन्दरकाण्ड' नाम न होगा, तो क्या होगा? रामकथा के पाठक जानते हैं कि 'सुन्दरकाण्ड' में आदि से लेकर अंत तक हनुमान के ही पराक्रम का वर्णन है। हनुमान का लका-प्रेषण, सीता का पता लगाना, सीता को आस्थावन देना, लंका को उजड़ाना, रावण को बहलाना, विभीषण से मैत्री-सम्बन्ध स्थापित करना आदि सभी कार्यों के नायक हनुमान हैं और रामकथा में इन कार्यों का कितना महत्त्व है इसे बतलाने की जरूरत नहीं है। ऐसे पराक्रमपूर्ण कार्यों के नायक सुन्दर के नाम पर एक संपूर्ण काण्ड का नामकरण उचित ही कहा जायेगा।

—डॉ० नामवरसिंह के निबन्ध 'अपभ्रंश का राम-साहित्य' से साधार (राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० सं० ६६३-६४)

प्राकृत कथाकारों का अहिंसात्मक दृष्टिकोण

डॉ० प्रेमसुमन जैन

प्राकृत, संस्कृत एवं अपभ्रंश भाषाओं की प्राचीन कथाओं में अहिंसा के स्वरूप, महत्त्व एवं अहिंसा-पालन के परिणामों को प्रतिपादित किया गया है। तीर्थंकरों के जीवन-चरित एवं महापुरुषों की कथाओं में अहिंसा के कई प्रसंग उपलब्ध होते हैं। वस्तुतः सिद्धान्त-ग्रन्थों में प्राप्त अहिंसा के स्वरूप का व्यावहारिक रूप जैन कथा-साहित्य में देखा जा सकता है। यह कथा-साहित्य विशाल है। अतः प्राकृत की कुछ प्रतिनिधि कथाओं के आधार पर ही अहिंसा के स्वरूप को समझने का यहाँ प्रयत्न किया जा सकता है।

नीर्थंकरों द्वारा अहिंसा की प्रतिष्ठा

प्राकृत कथा साहित्य में तीर्थंकरों के जीवन की कई घटनाएँ वर्णित हैं। अहिंसा से सम्बन्धित कुछ प्रसंग यहाँ विचारणीय हैं। भगवान् श्रद्धभदेव के समय में मानव की आवश्यकताएँ कम थीं। अतः हिंसा का वातावरण भी कम था। लेकिन जैसे-जैसे मानव सामाजिक प्राणी होने लगा तो उसे सहिष्णुता, अनुकम्पा आदि अहिंसक गुणों की अधिक आवश्यकता पड़ी। कल्पवृक्षा की कमी अर्थात् वनसम्पदा का जीवन के लिए अपर्याप्त होना कहीं प्राणियों के परस्पर वध को बढ़ावा न दे, मांसहार की प्रमुखता न हो जाय, इस दृष्टि में श्रद्धभदेव ने सामाजिकता की ओर बढ़ते हुए उस समय के मानव को हृषि एवं जीविका के अन्य साधनों की शिक्षा प्रदान की थी।^१ मनुष्य जगत्, क्रूर एवं असुन्दर ही न बना रहे, इसलिए उन्होंने विभिन्न कलाओं और शिल्पों की ओर मानव को प्रेरित किया था। अतः मनुष्य की आध्यात्मिकता की समझ को जाग्रत करने के लिए भगवान् श्रद्धभदेव के ये अहिंसक प्रयत्न थे।

तीर्थंकर नेमिनाथ की प्राणियों के प्रति अनुकम्पा इतिहास-प्रसिद्ध है। उनके जीवन की कथा तो मात्र इतना कहनी है कि पशुओं के बाड़े को देखकर उनके अकारण वध की सूचना से उन्होंने तपस्वी जीवन धारण कर लिया। किन्तु नेमिनाथ के जीवन से इतना बड़ा परिवर्तन अचानक और अकारण नहीं हुआ है। इस घटना के द्वारा कृष्ण उन्हें कुछ सिखाना चाहते थे। किन्तु नेमिनाथ अपने अहिंसक चिन्म द्वारा सारे जगत् को ही इस घटना द्वारा बहुत-कुछ सिखा गये। जन-जन के अन्तर्मानस में प्राणियों की पीड़ा की अनुभूति इतनी तीव्रता के साथ दाय्यद पहली बार ही अनुभव की गई होगी। मांसहार के विरोध में नेमिनाथ का यह एक अहिंसक प्रयोग था।^२ और सम्भवतः उसका ही यह प्रभाव था कि नेमिनाथ के समय में साधुओं का जब चातुर्मास होता था तो राजा कृष्ण न चातुर्मास में राज्य सभा के आयोजन करने बन्द कर दिने के ताकि आवागमन, भीड़-भाड़ आदि के कारण प्राणियों की अधिकतम हिंसा से बचा जा सके।^३

पार्श्वनाथ का जीवन अहिंसा का जीता-जागता उदाहरण है। उन्होंने अपने पूर्वजन्म और तपस्वी जीवन में क्षमा की साकार स्मृति को उपस्थित किया है। वध, क्रोध, वैर, बदला आदि अनेक हिंसा के कार्यों का सामना उन्होंने अहिंसात्मक साधनों से किया है। तपस्वी द्वारा यज्ञ से होम किये जा रहे नाग की रक्षा उन्होंने अपने कुमार जीवन में ही की थी।^४ यह एक ऐसा प्रतीक है जो अहिंसा के सूक्ष्म भावों को व्यक्त करता है। यदि नेमिनाथ ने जगत् के तुण्ड आने वाले मूक प्राणियों को हिंसा से बचाया था तो पार्श्वनाथ ने एक कदम आगे बढ़कर विषैले नाग की रक्षा भी अहिंसक दृष्टि से आवश्यक मानी, क्योंकि प्राणी का स्वभाव कैसा भी हो, अकारण उसका वध करने का अधिकार किसी बड़े से बड़े और धार्मिक व्यक्ति को भी नहीं है।

१. अहिंसा का तत्त्वचर्चन : मुनि नवचल, श्रद्धभदेव—एक परिचीनन . देवेन्द्र मुनि ।

२. वसुधाभ्युपनिषद्, अ० २२, पाथा १५-२०

३. कर्मयोगी छण्ड—एक अनुशीलन देवेन्द्र मुनि ।

४. तिरिपत्तनाह्वरिय, १५-३०

भगवान् महावीर का जीवन-चरित अहिंसा के स्वरूप को और अधिक गहरा बनाता है। उन्होंने सप्रेम या संगम देवता द्वारा निमित्त विषय पर सहजता से और निर्ममता पूर्वक विजय प्राप्त कर यह स्पष्ट कर दिया था कि शांतिशाली व्यक्ति और प्राणी की भी हिंसात्मक आकृति टिकाऊ नहीं है, बनाबटी है। अहिंसक चित्त निरन्तर विजयी रह सकता है।^१ महावीर अहिंसा के विस्तार के लिए उसके मूलमूल कारणों तक पहुँचे हैं। उनके जीवन की हर घटना दूसरे के अस्तित्व की रक्षा करते हुए एवं मन को न दुखाते हुए घटित होती है। सम्भवतः परिग्रह (अनावश्यक संग्रह) दूसरो को पीडा पहुँचाने में सबसे बड़ा कारण है। यही कारण है कि महावीर ने पाँचवें व्रत अपरिग्रह को एक नई दिशा प्रदान की है।^२ अनेकालम्बर द्वारा उन्होंने मानसिक हिंसा को भी तिरोहित करने का प्रयत्न किया है और भीतरगता द्वारा वे आत्मिक अहिंसा के प्रतिव्यापक बने हैं।

हिंसा के विभिन्न रूप

प्राकृत-कथा-साहित्य में युद्ध, प्राणी-वध एवं मनुष्य-हत्या आदि के अनेक प्रसंग प्राप्त होते हैं। इनको पढ़ते समय यह प्रश्न उठता है कि अहिंसक समाज द्वारा निमित्त इस साहित्य में हिंसा का इतना सूक्ष्म वर्णन क्यों और किसलिए है? प्राकृत के प्राचीन आगम-ग्रन्थों—सूत्रकूटा आदि में मात-विक्रय के विभिन्न उल्लेख हैं।^३ विपाकसूत्र में अण्डे के व्यापार, मछली के व्यापार आदि की विस्तृत जानकारी दी गई है।^४

आवश्यक चूर्ण, बहुलकल्पभाष्य, राजप्रत्नीय सूत्र आदि ग्रन्थों में पता चलता है कि ईर्ष्या, क्रोध, अपमान आदि के कारण माता पुत्र की, पत्नी पति की, बहु सास की, मन्त्री राजा की हत्या करने में सकोच नहीं करते थे।^५ प्राकृत कथाओं में वर्णित प्राणि-वध, मनुष्य-हत्या, शिकार, युद्ध आदि के ये प्रसंग इस बात की सूचना देते हैं कि तीर्थंकरों ने जिस अहिंसा धर्म का प्रतिपादन किया है, उसे यदि सचायं रूप में नहीं समझा गया तो वे उन्पुंक्त परिणाम ही होने हैं। हिंसा और अहिंसा में अधिक दूरी नहीं है। सिमके के दो पहलुओं के समान इनका अस्तित्व है। केवल व्यक्ति की भावना ही हिंसा और अहिंसा के बीच भीमा-रेखा खींचने में सक्षम है। अतः प्राकृत कथा-साहित्य में वर्णित हिंसात्मक वर्णनों की बहुलता इस बात की छोटक है कि महावीर के बाद अहिंसक समाज सर्वव्यापी नहीं हुआ था। किन्तु उस अन्वकार में उनके हाथ में अहिंसा का दीपक अवश्य था जिसकी कुछ किरणें जैन साहित्य में यज्ञ-तप उपलब्ध होती हैं।

अहिंसा के प्रकाश-मन्त्र

जैन कथा-साहित्य में सम्भवतः भरत-बाहुबली की कथा सर्वाधिक प्रभावशाली अहिंसक कथा है। भरत और बाहुबली के जीवन-चरित में यह पहली बार पता चलता है कि युद्ध की युधि में भी कोई अहिंसक साध-मन्त्राव हो सकता है। दोनों की सेनाओं में हजारों प्राणिनों के वध के प्रति उत्पन्न कठणा इस कथा में साकार हो उठी है। दो राजाओं के व्यक्तिगत निपटारे के लिए लाखों व्यक्तियों के मरण के आँकड़ों में नहीं, अपितु व्यक्तिगत भावनाओं और शक्ति-परीक्षण में भी उनकी हार-जीत स्पष्ट की जा सकती है। दुष्टि-युद्ध, मलयुद्ध और जलयुद्ध का प्रस्ताव हम कथा में अहिंसा का प्रतीकात्मक घोषणा-पत्र है।^६

साम्बाधम्भकहा की दो कथाएँ अहिंसा के मन्त्र में बहुत प्यारी कथाएँ हैं। मेघकुमार के पूर्वजन्म के जीवन के वर्णन-प्रसंग में मेघप्रभ हाथी की कथा वर्णित है। यह हाथी आग से घिरे हुए जंगल में एक छोटे-बड़े प्राणिनों के बीच में खड़ा है। हर प्राणी सुरक्षित स्थान खोज रहा है। इस मेघप्रभ हाथी ने जैमि ही खूजली के लिए अपना एक पैर उठाया कि उसके नीचे एक खरगोश का बच्चा छाया देखकर आकर बैठ गया। हाथी खूजली भिटाकर अपना पैर नीचे रखता है, किन्तु जब उसे पता चला कि एक छोटा प्राणी उसके पैर के संरक्षण में आ गया है तो उसकी रक्षा के लिए मेघप्रभ हाथी अपना बड़ पैर उठाये ही रखता है और अतः तीन दिन-रात वैसे ही खड़ा रहकर वह स्वयं मृत्यु को प्राप्त हो जाता है, किन्तु वह उस छोटे-से प्राणी खरगोश तक पुष्ट और आय की गर्मी नहीं पहुँचने देता।^७ अहिंसा का इससे बड़ा उदाहरण और क्या होगा।

इसी प्रकार ज्ञाताधर्म कथा में धर्मर्षि साधु की प्राणिनों के प्रति अनुकम्पा का उत्कृष्ट उदाहरण है। यह कथा हिंसा और अहिंसा

१. महावीरचरित : मेघिचरित सूत्र ८, २२.

२. भगवान् महावीर : एक अनुशीलन - वेदवृत्ति ।

३. सूत्रकूटासूत्र, २, ६, २.

४. विपाकसूत्र ३, ५०, २२, ८ ५०, ४६.

५. जैन आगम-साहित्य में भारतीय समाज : डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, पृ० २५-८४.

६. बाणपुराण : जिनसेन, मध्यमवेद-कथा ।

७. सं इसस अनुपविद्ध पातित, पातित्ता सामान्यकथाएँ : “ये पाए अंतरा जैन सचरित् ए को चैव न निमित्ते—आशास्त्रमहा, ३० अ० १-३.

के दोनों पक्षों को उजागर करती है। नागधी जैसी स्वर्णी गृहस्थिन ने विधाव्रत भोजन को केवल इसलिए साधु के पात्र में डाल दिया कि उसकी निंदा न हो कि उसके द्वारा बनाया गया भोजन (शाक) कड़वा है अथवा विधाव्रत है। किन्तु दूसरी ओर धर्मरक्षि को जब यह पता लगा कि उसे भिक्षा में प्राप्त शाक कड़वा और विधाव्रत है तो मुक्त-आज्ञा से वह उसे निर्जन स्थान पर फेंकने को उद्यत हुआ। किन्तु यही उसकी अनुकम्पा सामने आ गई और उस साधु ने देखा कि इस एक बूब शाक के लिए हजारों नीटियाँ यहाँ एकत्र हो गई हैं। यदि पूरा शाक यहाँ डाल दिया गया तो हजारों-लाखों प्राणियों का अनायास बर्ब हो जायगा। अतः वह कृष्णामय गांधू उस शाक को स्वयं पी गया।^१ करोड़ों प्राणियों के प्राण-वध से एक का प्राणान्त होना उसे अधिक श्रेयस्कर लगा। यह इस बात का ज्वलन उदाहरण है कि जीवन की दृष्टि से सभी प्राणियों का मूल्य बराबर है। इसीलिए प्राकृत कथाओं का यह प्रमुख स्वर है कि अहिंसा का यथासम्भव अधिक से अधिक पालन किया जाये। हिंसा के वातावरण को शान्त किया जाये।

अहिंसक समाज-निर्माण के प्रयोग

प्राकृत कथाओं में अहिंसा की प्रतिष्ठा के लिए कई प्रयोग किये गये हैं। मानव के जीवन में अहिंसा के महत्त्व को इसनी भावना की कि व्यक्ति यह प्रयत्न करता था कि यथा-सम्भव हिंसा का निषेध किया जाए। सूत्रकृतांग सुल में आर्द्रकुमार माधू की कथा वर्णित है। उन्होंने हिंसा के मूलकारण मातृ-भक्षण का युक्तिपूर्वक निषेध किया है।^२ आवश्यककर्मणि में अरुहमित आचक के पुत्र जिनवत्त की कथा है। वह एक बार भयंकर रोग से पीड़ित हो जाता है। वैद्य उसे औषधि के साथ मातृ-भक्षण आवश्यक बताते हैं। किन्तु वह अपने स्वा. ध्य के लिए अन्य प्राणियों के वध से प्राप्त होने वाले मांस का भक्षण करना स्वीकार नहीं करता है।^३ बन्धुदेवहिण्डी की एक कथा में चावदत्त अपनी यात्रा के लिए बकरे को मारकर उसकी खाल लेना पसन्द नहीं करता,^४ जबकि उसका मित्र उस मुन्यम प्रदेश में उस आवश्यक बताता है।^५

आगम भाष्य साहित्य में कालक कसाई के पुत्र सुलस की कथा प्रसिद्ध है। उसका पिता प्रतिदिन पाच भी भैंसे मारता था। अतः पिता के मर जाने पर सुलस को भी जब कुल की परम्परा का निर्वाह करने के लिए कहा गया कि वह परिवार के मुखिया का दायित्व किसी पशु पर तलवार का एक बार करके स्वीकार करे तो सुलस ने इस अकारण हिंसा का विरोध किया एवं कहा कि इस हिंसा के पाप का भारी केवल मुझे होना पड़ेगा। तब परिवार बातों ने कहा कि तुम पशु को काटो। उसमें हम सब हिंसेदार होंगे। सुलस ने उन्हें शिक्षा देने के लिए तलवार उठाकर उसका भार अपने पैर पर ही कर लिया। यह देखकर सब आश्चर्य-चकित हो गये। तब सुलस ने कहा अब आप सब मेरे पैर की इस पीड़ा को थोड़ी-थोड़ी बाट लें ताकि मुझे कष्ट न हो। परिवार वाले निरुत्तर हो गये क्योंकि किसी की पीड़ा को कौन बाट सकता है। सुलस ने उन्हें समझाया कि इसी प्रकार प्रत्येक प्राणी को मारने पर उसे पीड़ा होती है। अतः हिंसा कभी सुखदायी नहीं हो सकती।^६

बलि में होने वाले पशुवध को रोकने के लिए भी जैन कथा-साहित्य में अनेक प्रयोग आये हैं। अजमेर के पास हर्षपुर नामक स्थान पर बकरे की बलि को रोकने के लिए राजा पुष्यमित्र के समय में आचार्य प्रियव्रत ने आचको की प्रेरणा से बकरे पर मन्त्र का प्रयोग कर उसे बलि से बचाया तथा उसकी बाणी में अहिंसा के महत्त्व को प्रतिपादित कराया है।^७ पशुओं को अभयदान देने की यह बड़ी मार्मिक कथा है। इसी तरह भाष्य-साहित्य में वर्णित मातंग यमपाश की कथा जीववध-निषेध की प्रसिद्ध कथा है। चाण्डाल कुल में जन्म लेने पर यमपाश पूर्व के दिनों में जीववध नहीं करता।^८ उसकी यह प्रशिक्षा कई प्राणियों को जीवन प्रदान करती है और अन्ततः राजा को भी जीव-वध की निषेध-आज्ञा प्रसारित करनी पड़ती है।

प्राणि-वध की निषेधज्ञा

प्राकृत कथाओं में अहिंसा के प्रचार-प्रसार के लिए राजा द्वारा अपने राज्य में अमारि-पट्टह बजवाये जाने के भी उल्लेख मिलते

१. नागधम्मकहा, अहिंसादर्शनशास्त्र-अध्याय-१६, अ० १६

२. सूत्रकृतांग, २, ६, २७-४२

३. आवश्यककर्मणि, २, पृ० २०, २

४. बन्धुदेवहिण्डी एवं वर्धमानवेत्तना में वर्णित कथा।

५. प्राकृत का जैन कथा-साहित्य भा० अमरीकचक्र जैन।

६. जैन कहानियाँ - मुनि महेशकुमार 'प्रथम', भाग २, कथा ६

७. कल्पमुचूकोधिका, टीका २, अधि० ८, जैन कथायाला भाग १५ मुनि मुकुंद

८. जैन कहानियाँ, भाग २१

हैं। अमारि-घोषणा हो जाने पर कोई भी व्यक्ति किसी प्राणी का बंध नहीं कर सकता था। उन दिनों मांस आदि की दुकानें भी बन्द कर दी जाती थीं। उपासकवर्ग में वर्णित महापातक आवक की कथा से ज्ञात होता है कि राजगिरि नगर में अमारि-घोषणा हो जाने से रेवती को मांस मिलना बन्द हो गया था।^१ एक कथा से ज्ञात होता है कि राजा सीतास ने अष्टाङ्गिका पर्व पर आठ दिन तक अमारि की घोषणा करायी थी।^२ राजस्थान में मध्ययुग तक राज्य द्वारा ऐसी अमारि-घोषणा किये जाने के उल्लेख मिलते हैं।^३ उपदेशमात्र में कहा गया है कि सारे संसार में अमारि-घोषणा किये जाने का फल उस व्यक्ति को प्राप्त होता है जो किसी एक दुक्की प्राणी को भी जिनवचन में प्रतिबोधित कर देता है।^४

हिंसा के दुष्परिणाम

जैन कथा-साहित्य में प्राणि-बध को रोकने एवं दूसरे को न सताने की भावना को दृढ़ करने के लिए एक कार्य यह भी किया है कि हिंसक कार्यों से लिप्त व्यक्तियों को जन्म-जन्मान्तरों में मिलने वाले फल की सही तस्वीर लीची है। विपाकसूत्र की कथाएं बताती हैं कि अंबे के व्यापारी निम्नक, प्राणि-बध करने वाले छणिक कसाई एवं मूरदत्त मच्छीमार को अपने हिंसक कार्यों के द्वारा कितनी यातनाएं सहनी पड़ती हैं।^५ बहुकल्पभाष्य आदि ग्रन्थों में हत्या करने वाले के लिए अनेक प्रकार की सजाएं दिये जाने का उल्लेख है।^६ कर्मपरिणाम एवं मजा की कठोरता में भी हिंसक भावना को क्रमशः कम करने में मदद की है। एक हिंसा दूसरी हिंसा को जन्म देती है। अतः वैर की लम्बी परम्परा बिकसित हो जाती है। इस बात को कई प्राकृत कथाओं ने सोदाहरण स्पष्ट किया है।^७

अमय से हृदय-परिवर्तन

प्राकृत की कुछ कथाएं अहिंसा के अमय तत्त्व को उजागर करती हैं। कितना ही भयकर एवं कोषी हत्यारा क्यों न हो, उसकी यह स्थिति अधिक समय तक नहीं टिक सकती। उसके हृदय में भी किसी घटना विशेष द्वारा परिवर्तन लाया जा सकता है। भोगरपाणि अजुन की कथा बहुत प्रसिद्ध है। वह अपनी पत्नी के अपमान का बदला लेने के लिए प्रतिदिन पाँच पुरुष तथा एक स्त्री की हत्या करता था। उसके इस उपास के कारण लोगो का जीना मुश्किल हो गया था। किन्तु अहिंसा और अमय के पुजारी सुदर्शन सायक ने इस अजुन के हृदय को भी परिवर्तित कर उसे साधक बना दिया। अजुन अमा की मूर्ति बन गया।^८ इसी तरह दृढप्रहारी की कथा भी बड़ी मार्मिक है। उसने क्रोध के कारण पति, पत्नी तथा उनकी गाय को सलवार के एक ही बार से समाप्त कर दिया। किन्तु गर्भवती गाय के तड़पते हुए बछड़े को देखकर दृढप्रहारी काप उठा और त्रिमा के चरम उत्कर्ष में उसे अहिंसक बना दिया। वह प्रायश्चित्त के लिए साधु बन गया।^९ अहिंसा का अर्थ केवल हिंसा से बचना ही नहीं है अपितु अहिंसा के अतिचारों से भी दूर रहना है। प्राकृत कथाओं में यह स्पष्ट हुआ है कि बध, बन्धन, क्षेदन, अतिभारारोपण एवं भ्रान्त-पान-निरोध आदि क्रियाएँ भी हिंसा के ही रूप हैं, इनसे बचकर ही अहिंसा का पालन हो सकता है। कष्टारयणकोम में इनकी सुन्दर कथाएँ दी हैं।^{१०} प्राणी-बध तो दुःख देने वाला है ही, किन्तु यदि किसी को कष्ट पहुँचाने एवं किसी के बध करने की बात मन में भी लायी जाय अथवा किन्हीं प्रतीकों के द्वारा बध की क्रिया पूरी कर ली जाय, तो भी अनेक जन्मों तक उसके दुष्परिणाम भोगने पड़ते हैं।^{११} कालक कसाई को ५०० मँमो का बध करने के कारण तो कुएं में बन्दी बनाकर दुःख दिये गये, किन्तु वहाँ पर उसने अपने शरीर के मँम के

१. सू. च. रावगिहें नयरे अमया कदाह अमाथाए षट्ठ्यादि होता—अ० ८, उपासगस्ताओ, अमाथापय ८।

२. जैन कहागिया, भाग ७, कथा ६

३. मज्झिमकानगरी का मिलावेब

४. (ब)सवलम्पि थि विपनोए तेण ह्वोभिओ अमाथाओ।

इमक पि ओ दुहत्त सत्त बोहेहु विमययमे ॥ २६=॥

५. विपाकसूत्र, ८

६. (i) समराइच्चकटा का सांस्कृतिक अध्ययन : डा० भिन्नक दावब।

(ii) हिमिन्द्र के प्राकृत कथा-साहित्य का आलोचनात्मक परिशीलन : डा० नेमिचन्द्र शास्त्री।

(iii) कुचलचयाला कहा का सांस्कृतिक अध्ययन : डा० मेमसुवन जैन।

७. अमलहृदयार्था, अध्ययन ३, पर्व ६

८. जैन कहागिया, भाग २, कथा ३

९. कष्टारयणकोम, भाग २, कथामक ३४, जैनकथामाला, भाग ३८, मधुकर मुनि।

१०. (i) मस्तिसलक का सांस्कृतिक अध्ययन : डा० गोकुलचन्द्र जैन।

(ii) मस्तिसलक एव हिमिचन कम्बर : डा० हिमकी।

१०० मेंसे बनावकर जो उनकी हत्या करने का संकल्प किया उसके कारण उसे नरकों की यातना सहनी पड़ी।^१ फिर सचमुच का प्राणिबन्ध तो कुसवायक है ही।

रक्षात्मक हिंसा का दायरा

प्राकृत कथाओं में अहिंसा के उस दूसरे पक्ष को भी छुआ गया है, जहाँ कई कारणों से आत्मरक्षा के रूप में विरोधी हिंसा करना आवश्यक हो जाता है। भाष्य कथा साहित्य से ज्ञात होता है कि सच की रक्षा के लिए सच में धनुर्धर साधू भी होते थे।^२ कोकणक साधू में जगज में सच की रक्षा करते हुए एक रात में तीन घेर मार डाले थे।^३ आचार्य कालक की कथा प्रसिद्ध ही है कि उन्होंने साध्वी के सतीत्व की रक्षा के लिए राजा के महल पर दूसरे राजा से चढ़ाई करवा दी थी।^४ पार्वनाथ ने भी यवनराज में प्रभावती की रक्षा के लिए युद्ध स्वीकार किया था। वृहस्प श्रावक तो ऐसी आरम्भी एवं विरोधी हिंसा जीवन में करते ही रहते हैं। इस प्रकार के प्रसंग यह स्पष्ट करते हैं कि अहिंसा का सिद्धान्त भावना और क्रिया की बड़ी सूक्ष्म कगार पर टिका हुआ है। इसे समझने के लिए ही जैन दर्शन के अन्य सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया जाना सार्थक होता है।

प्राकृत कथाओं के उपयुक्त कुछ प्रसंगों से स्पष्ट होता है कि अहिंसा किसी जाति या वर्ग विशेष की बपौती नहीं है। जीवन के किसी भी स्तर और कोटि का प्राणी अहिंसा में विषयवस्तु रह सकता है। यथावकित उसे अपने जीवन में उतार सकता है। पशु जन्तु भी अहिंसा, अनुकृपा, परपीडा आदि का अनुभव रहता है। अतः उसका जीवन रक्षणीय है। ये कथाएँ यह भी उजागर करती हैं कि हिंसा की परिणति दुःखदायी ही होती है, चाहे वह किसी भी स्तर या उद्देश्य से की जाये। किन्तु हिंसक कार्यों में निपट व्यक्तित्व इतना दयनीय भी नहीं है कि उसे सुधारने का अवसर न हो। वह किसी भी क्षण अपनी हिंसा की ऊर्जा को अहिंसा की ओर मोड़ सकता है। निर्मयता और प्रेम से उसे कोई मैत्रित करने वाला मिलना चाहिए। कथाओं का केन्द्र-विन्दु यह ज्ञान पड़ता है कि आत्मा के स्वरूप के प्रति उदासीनता एवं अज्ञान ही हिंसक भावनाओं को जन्म देता है तथा वही परपीडा का कारण है। अतः कायिक अहिंसा के परिपालन के लिए अपरिग्रही, सबही एवं अप्रमादी होना आवश्यक है। अनेकान्त एवं स्याद्वाद को जीवन में उतारने में मानसी अहिंसा का पालन किया जा सकता है तथा आत्मिक अहिंसा की उपलब्धि तो भीतरागता की ओर बढ़ने से ही होगी।

श्री कृष्ण ने कहा, सबसे उत्तम यज्ञ वह है जिसमें किसी भी जीव की हत्या नहीं होती, प्रत्युत, जिस यज्ञ के द्वारा मनुष्य अपना जीवन परोपकार में लगा देता है। यह पुरुष-व्रजन-विद्या (दूसरों के निमित्त जाने की विद्या) श्री कृष्ण ने अपने गुरु श्री आगिरस से सीखी थी और उसकी दोहा उन्होंने अर्जुन को भी दी थी। उस यज्ञ की दक्षिणा घन नहीं, वरन्, तपश्चर्या, दान, ऋजुभाव, अहिंसा और सत्य था। यह ध्यान देने की बात है कि जैन-धर्मो में, प्रायः श्री कृष्ण जैन माने गए हैं और उनके गुरु का नाम नैमिनाथ बताया गया है। श्री कृष्ण के समय से आगे बढ़े, तब भी, बुद्धदेव से कोई ठाई सौ वर्ष पूर्व हम जैन तीर्थंकर श्री पार्वनाथ को अहिंसा का विमल सन्देश सुनाते पाते हैं। ध्यान देने की बात यह है कि पार्वनाथ के पूर्व अत्रिमा केवल तपस्वियों के आचरण में सम्मिलित थी, किन्तु पार्वन् मूनि ने उसे सत्य, अस्तेय और अपरिग्रह के साथ बाधकर सर्वसाधारण की व्यवहार-कोटि में डाल दिया।

जैन धर्म का हिन्दू-धर्म पर क्या प्रभाव पड़ा, इसका उत्तर अगर हम एक शब्द में देना चाहे तो वह शब्द 'अहिंसा' है, और यह अहिंसा शारीरिक ही नहीं बौद्धिक भी रही है। शैव और वैष्णव धर्मों का उत्थान जैन और बौद्ध धर्मों के बाद हुआ, शायद यही कारण है कि इन दोनों मतों (विशेषतः वैष्णवमत) में अहिंसा का ऊँचा स्थान है। दुर्भाग्य के सामने कूष्माण्ड की बलि चढ़ाने की प्रथा भी जैन और बौद्ध मतों के अहिंसावाद में ही निकली होगी।

(श्री रामचारी सिंह 'दिनकर' कृत संस्कृति के चार अध्याय के पृ० सं० १०५, १०६

एन ११६ से संकलित)

१. जैन कहावियाँ, भाग २, कथा ६.

२. वृहत्समभाष्य, १-३०१४.

३. निशोच, पृ० १००, भाष्यकहावियाँ मूनि कम्भीयासाम्।

४. निशोचमूनि १०, २०६० की मूर्ति।

प्राकृत-जैन कथा-साहित्य का महत्त्व

सुधा छाव्या

मानव प्रारम्भ से ही कथा-प्रेमी रहा है। भारतीय साहित्य का अधिकांश भाग कथा-साहित्य है जिसमें एक से एक सुन्दर कथाएं बर्णित हैं। इस साहित्य में जहां लोक-संस्कृति, लोक-जीवन आदि की झलक देखने को मिलती है वहां तत्कालीन बोल-चाल की भाषा का आम्बावन भी प्राप्त होता है। बच्चे में लेकर बूढ़ तक सभी के लिए यह मनोरंजक एवं ज्ञानवर्धक है क्योंकि इनको समझने में मानसिक कसरत की आवश्यकता नहीं होती, ये सहज रूप से समझ में आ जाती हैं। विषय के सम्पूर्ण साहित्य का अधिकांश भाग कथा-साहित्य के रूप में है। लौकिक साहित्य के क्षेत्र में ही नहीं, अगुप्त धार्मिक साहित्य के क्षेत्र में भी कथा-साहित्य की बहुलता है। जैन साहित्य का लोक-वृष्टि में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण साहित्य कथा-साहित्य ही है।

जैन धर्म के प्रचार-प्रसार के लिए जैनाचार्यों ने नीति-कथाओं की परम्परा का प्रारम्भ किया। भारतीय लोक-कथा साहित्य में भी प्राकृत-कथा-साहित्य का महत्त्वपूर्ण स्थान है। इनके विषयों में मौलिकता है तथा ये भौतिकता से आध्यात्मिकता की ओर ले जाती हैं जिससे वैराग्य भावना एवं महाचार का विकास होता है। ये कथाएं ऐसी मनोवैज्ञानिक प्रभाव डालती हैं जिससे मानव वैसा ही करने के लिए प्रेरित होता है। जीवन के उत्तर-पड़ाओं एवं पुनर्जन्मों का वर्णन जैनाचार्यों द्वारा कथा के माध्यम से इन ढंग से किया जाता है जिसे सुनते ही व्यक्ति ससार को अनार समझने लगता है। तात्पर्य यह है कि कथाविचारों को अभिप्रेषित करने की ऐसी विधा है जिससे कथा कहने वाला व्यक्ति श्रोता पर अपनी इच्छानुसार प्रभाव डालने में सफल हो जाता है। जगन्नाथप्रसाद शर्मा ने अपनी पुस्तक 'कहानी का रचना-विधान' में कथा की सर्वजनप्रियता के कारण में कहा है—“साहित्य के माध्यम से जाने जाने वाले जितने प्रभाव हो सकते हैं; वे रचना के इस प्रकार में अच्छी तरह से उपस्थित किए जा सकते हैं। चाहे सिद्धान्त प्रतिपादन अभिप्रेत हो, चाहे चरित्र-चित्रण की सुन्दरता इष्ट हो, चाहे किसी घटना का महत्त्व निरूपण करना हो अथवा किसी वातावरण की सजीवता का उद्घाटन ही सत्य हो या क्रिया का वेग अंकित करना हो या मानसिक स्थिति का सूक्ष्म विश्लेषण करना हो—सभी कुछ इसके द्वारा संभव है।”

कथा-साहित्य का प्रारम्भ कब से हुआ यह बताना उतना ही कठिन है जितना यह बताना कि मानव का जन्म कब हुआ। फिर भी विद्वानों ने इसके प्रारम्भ को जानने का प्रयत्न किया है। डॉ० याकोबी ने इसके उद्भव को बताते हुए लिखा है कि कथा-साहित्य का उद्भव ईसा की प्रथम शताब्दी पश्चात् के उत्तरार्द्ध में माना जाता है।

प्राकृत-कथा-साहित्य का प्रारम्भ

प्राकृत-कथा-साहित्य का मूल हमें नागम ग्रन्थों में उपलब्ध होता है। जैन सिद्धान्तों के प्रसार के लिए सुन्दर एवं प्रेरणास्पद अथवा उपांग साहित्य में प्राप्त होते हैं। इसमें ऐसे अनेक आख्यान हैं जो मानव के नैतिक, सामाजिक एवं धार्मिक जीवन को उभा उठाने में सहायक हैं। निर्युक्ति, भूषण आदि व्याख्या साहित्य में सेकड़ों शिक्षाप्रद आख्यान हैं जिनके माध्यम से दर्शन, सिद्धान्त एवं तत्त्व सम्बन्धी बूढ़ समस्याओं को बहुत अच्छे ढंग से सुलझाया गया है।

आगम-साहित्य में प्राकृत कथाओं का बीज विद्यमान है किन्तु इसमें कथाओं का विस्तार नहीं है। जिस प्रकार बोने के बाद साद-नामी आदि पर्याप्त मात्रा में देने पर बीज धीरे-धीरे वृक्ष का रूप धारण करता है, उसी प्रकार प्राकृत कथाओं का बीज आगम-साहित्य रूपी भूमि में बोया गया है जो कि धीरे-धीरे घटना, पात्र, कथोपकथन, शील निरूपण के लिए आवश्यक वातावरण आदि की संयोजना करने पर भूषण, आश्व, टीका आदि साहित्य के रूप में विस्तृत हुआ है। जैनाग्रंथों में दर्शन के विभिन्न सिद्धान्तों को स्पष्ट करने के लिए छोटी-बड़ी कई कथाओं का सहारा लिया गया है। इन आगम-ग्रन्थों में ऐसे अनेक वृष्टान्त, रूपक आदि प्रयुक्त हुए हैं जो कि आगे चलकर प्राकृत कथा-साहित्य को पुष्पित एवं पल्लवित करने में सहायक हुए हैं। प्राकृत कथा साहित्य की दृष्टि से नागमग्रन्थ कहा, उवागम दसाओ, विपाक सूत्र

आदि आगम ग्रन्थ विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। इनमें कथाएं उपमा, प्रतीक आदि के रूप में ग्रथित हैं जिससे हम कह सकते हैं कि प्राकृत कथा साहित्य की उत्पत्ति उपमा, प्रतीक, संवाध, दृष्टान्त, रूपक आदि के रूप में हुई।

प्राकृत-कथा-साहित्य के विकास का दूसरा चरण आगमो पर लिखा गया टीका-साहित्य है। इस युग की टीका-युग कहा जाता है। इसमें आगमों में उल्लिखित उपमाओं की पूर्ण कथाओं का रूप दिया गया है। आगम में कथाएं 'वर्णण' से बोझिन थीं किन्तु टीका-युग में यह प्रवृत्ति नहीं रही तथा कथाओं के सुन्दर वर्णन होने लगे एवं एकरूपता का स्थान विविधता एवं नवीनता तथा संक्षेप का स्थान विस्तार में ले लिया। इस युग में कथा का परिवेश धीरे-धीरे विस्तृत होता गया क्योंकि कथा का रूप वातावरण एवं आवश्यकता पर आधारित होता है। ये कथाएं आध्यात्मिक भाष्य या व्याख्या के सिनसिले में नीति-विचार या तथ्य की दृष्टि के रूप में ग्रहण की गई हैं। टीका-साहित्य की कथाओं में धीरे-धीरे रस का समावेश भी हो गया। डॉ० बिष्टरनिस ने अपने ग्रन्थ 'गृहिस्त्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर' में कहा है—“प्राचीन भारतीय कथा-साहित्य के अनेक रत्न जैन टीकाओं में कथा-साहित्य के माध्यम से हमें प्राप्त होते हैं। टीकाओं में यदि इन्हें सुरक्षित न रखा जाता तो वे भुल हो गए होते। जैन-साहित्य ने असंख्य निजघरी कथाओं के ऐसे श्री मनोरञ्जक रूप सुरक्षित रखे हैं जो दूसरे स्रोतों में जाने जाते हैं।” आगम टीका-साहित्य में व्यवहार भाष्य, बृहत् कल्प भाष्य, उत्तराध्ययन टीका तथा अन्य निर्युक्ति, वृत्ति, भाष्य साहित्य में अनेक प्राकृत कथाएं प्राप्त होती हैं।

प्राकृत-कथाओं के भेद

भोटे तौर पर कथा-साहित्य को दो भागों में बांटा जाता है—१ लोक-कथा साहित्य, २ अभिजात्य कथा-साहित्य। लोक-कथाओं में लोक-मानस, लोक-जीवन आदि की स्वाभाविक अभिव्यक्ति रहती है। लोक-कथाएं लोक-भाषा में निबद्ध होने के कारण तथा जनसाधारण से सम्बन्धित होने के कारण लोगों को अपनी ओर खींचती आकृष्ट कर लेती हैं। इनमें लोक-तत्त्वों एवं विचारों का वर्णन होता है। अभिजात्य कथाएं मिश्रित, सुसज्जित तथा उच्चस्तरीय समाज से सम्बन्धित होती हैं। ये न तो जनसामान्य से सम्बन्धित होती हैं न ही जन-भाषा में निबद्ध होती हैं। ये परिष्कृत भाषा में लिखी जाती हैं। संस्कृत भाषा में निबद्ध कथाएं अभिजात्य वर्ग से सम्बन्ध रखती हैं। इनमें जनसाधारण का चित्रण नहीं होता।

प्राकृत कथाएं लोक-कथाओं में आती हैं। इनकी भाषा जन-भाषा है। इनके पात्र समाज के मध्यम या निम्नवर्गीय हैं। ये जन-सामान्य से जुड़ी हुई हैं। इनमें मानव को अपने ही प्रयत्नों से सिद्ध बनने की प्रेरणा दी गई है। कोई भी व्यक्ति एक भव में मुक्त नहीं होता। अतः इनमें जन्म-जन्मान्तरो, अच्छे-बुरे कर्मों के फल, आत्म-बुद्धि, व्रत-साधना, तपश्चरण आदि का चित्रण किया गया है। मुक्ति प्राप्त करने के लिए कई जन्मों तक प्रयत्न करना पड़ता है। बैर-विरोध आदि का फल जन्मान्तरो तक भोगना पड़ता है।

प्राकृत आगम एवं टीका-साहित्य में मात्र कथाओं का ही नहीं, अपितु कथाओं के स्वरूप का भी निरूपण किया गया है। ‘दशवैकलिक’ में सामान्य कथा के भेद बताते हुए कहा गया है कि—

“अकहा कथा य विक्का हक्किच पुरिसंतंर कथ ।”

कथाएं तीन प्रकार की होती हैं—अकथा, कथा एवं विक्का। मित्याव्य के उदय से अज्ञानी व्यक्ति जिस कथा का उल्लेख करता है वह अकथा है। जिस कथा में तप, संयम, ध्यान आदि का निरूपण होता है वह संकथा है तथा जिसमें प्रमाद, कषाय, राग-द्वेष आदि समाज को विकृत करने वाली कथाएं हो वह विक्का है। प्राकृत साहित्य में संकथा को ही अपनाया गया है।

प्राकृत कथा-साहित्य के विभिन्न रूपों को देखते हुए इसे वर्ण्य-विषय, पात्र, धीनी एवं भाषा की दृष्टि से अनेक भागों में बांटा गया है—

१. वर्ण्य विषय की दृष्टि से—वर्ण्य विषय की दृष्टि से दशवैकलिक सूत्र में कथाओं को चार भागों में बांटा गया है—

“अत्यकहा कायकहा बम्भकहा केच सीसिया य कहा ।

एसो एक्केकहा य जेगविहा होइ पायका ॥” (पा. ११८)

अर्थात् अर्थकथा, कामकथा, धर्मकथा और मिश्रित कथा—इन चारों प्रकारों की कथाओं में से प्रत्येक प्रकार की कथाओं के अनेक भेद हैं।

समराडम्भकहा में भी इन्हीं भेदों को मानते हुए कहा है—

“तं बहा—अत्यकहा, कामकहा, बम्भकहा संकिण्य कहा य ।” (पृ० २)

जम्बूदीव पण्णति में भी कहा है—

“अत्यकहा कामकहा बम्भकहा बह य संकिण्य ।” (जम्बू० पृ० ३० वा० २२)

२. पालों के प्रकारों की दृष्टि से—इस आधार पर सम्राट्चक्रवर्ती में कथा के तीन भेद करते हुए कहा है—

“विष्णु-विष्णुमातुलं मातुलं च ।” (बु० २)

अर्थात् दिव्य, दिव्यमातुल एव मातुल ये तीन भेद हैं ।

लीलावर्णिका में भी कहा है—

“तं बह्विष्णुः तह विष्णुमातुलीं मातुलीं तहभ्येय ।” (पा० ३५)

३. लीला के आधार पर—उद्योतन सूरि ने कुबलयमाला कहा ये लीला के आधार पर कथा के प्रकारों को अभिव्यक्त करते हुए कहा है—

“तयो युव पच कहायो । तं बहा-संयसकहा, कंचकहा, उत्सावकहा, परिहासकहा ।

तहाबरा कहियलि-संकिण्णकहसि ।” (बु० ४, अनुच्छेद ७)

अर्थात् सकल कथा, लय कथा, उत्साहकथा, परिहास कथा एवं संकीर्ण कथा ।

४. भाषा के आधार पर—लीलावर्णिका में भाषा के आधार पर स्थूल रूप से कथाओं के संस्कृत, प्राकृत, मिश्र—ये तीन भेद बताए गए हैं :—

“अर्णं सत्यय-पाथय-संकिण्ण-विहा सुचण्ण-रइयाओ ।

सुभंति महा-कइयंथेहि बिबिहाउ मुकहाउ ॥” (पा० ३६)

इस प्रकार प्राकृत-कथा के उपरोक्त प्रकार बताये गए हैं । प्राकृत भाषा ने लिखित कथा-साहित्य विस्तार एवं गुण दोनों दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है । इसमें कई कथाएँ निबद्ध हैं । इनकी संख्या इतनी अधिक है कि एक स्थान पर इनका सकलन अत्यन्त कठिन ही नहीं, अस्म्भव-सा है ।

प्राकृत के प्रमुख कथा-ग्रन्थ

आगम-साहित्य एवं टीका-साहित्य में प्राकृत कथा-साहित्य प्रारम्भ हो चुका था तथा उसने अपना स्वरूप भी निश्चित कर लिया था । यद्यपि ये कथाएँ विभिन्न उद्देश्यों को ध्यान में रखकर लिखी गईं किन्तु उनमें कथा के सभी तत्त्व प्राप्त होते हैं । डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री एवं डॉ० जगदीशचन्द्र जैन ने अपनी पुस्तकों में इस पर विस्तार से प्रकाश डाला है ।

प्राकृत कथा-साहित्य के अन्तर्गत अनेक स्वतंत्र ग्रन्थ ईसा की प्रथम सती से लेकर आधुनिक युग तक लिखे गए, जिन्हें तीन भागों में बांटा गया है और जिनका संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है—

१. हरिभद्रपूर्व-युगीन स्वतंत्र प्राकृत-कथा-साहित्य

इस साहित्य से हमारा अभिप्राय उस कथा-साहित्य से है जो हरिभद्र के पूर्व लिखा गया । इसका समय प्रथम शताब्दी से लेकर आठवीं शताब्दी के मध्य का है । इस युग के प्रमुख ग्रन्थ इस प्रकार हैं—

(क) तरंगचरई—यह एक प्राचीन कृति है । इसके रचयिता वादलिप्त सूरि हैं । यह कथाग्रन्थ आज अनुपलब्ध है । इसका संक्षिप्त रूप तरंगलोला के नाम से प्राप्त होता है । इसका समय विक्रम संवत् १५१ से २१६ के मध्य है ।

(ख) बभ्रुवैष हिम्ब्री—भारतीय कथा-साहित्य में ही नहीं विश्व कथा-साहित्य में भी इसका महत्त्वपूर्ण स्थान है । यह दो खण्डों में विभक्त है । प्रथम खण्ड के रचयिता सचदास गणि एवं द्वितीय के रचयिता बर्मदास गणि हैं । इसका समय तीसरी शताब्दी है ।

२. हरिभद्रयुगीन प्राकृत कथा-साहित्य

इसे पूर्व से चली आती कथा-परम्परा का सञ्चात युग भी कहते हैं । इस युग के प्रमुख कथाकार हरिभद्र हैं । इन्होंने छोटी-छोटी रचनाओं के अतिरिक्त दो विशालकाय कथाग्रन्थों की रचना भी की है । इस युग के प्रमुख कथाग्रन्थ निम्न हैं—

(क) सम्राट्चक्रवर्ती—यह धर्म-कथा है । इसके रचयिता हरिभद्र सूरि हैं, जिनका समय ७३० से ८३० ईस्वी माला जाता है । इसमें सम्राट्चक्रवर्ती के नौ भावों की कथा वर्णित है ।

(ख) वृत्तस्थान—इसके रचयिता भी हरिभद्र सूरि हैं । अव्यय-प्रधान कथा-साहित्य में यह प्रथम कृति है । इसमें रामायण आदि की अतर्गत बातों पर व्यंग्य है ।

(ग) लीलावर्णिका—त्रेमास्थानक आख्यायिका में इसका स्थान महत्त्वपूर्ण है । इसके रचनाकार महाकवि कोमल हैं । इसका रचनाकाल ८वीं शताब्दी है ।

और साहित्यमनुसूचक

३. हरिभद्रउत्तरयुगीन प्राकृत-कथा-साहित्य

हरिभद्र के पश्चात् प्राकृत-कथा-साहित्य निरन्तर विकास के मार्ग पर बढ़ता गया तथा नाना रूपों को ग्रहण कर समृद्ध रूप में प्रतिष्ठित हुआ। इस युग की प्रमुख कृतियाँ निम्न हैं—

(क) कुबलवन्धाकथा—इसके रचयिता आचार्य हरिभद्र के शिष्य उद्योतन सूरि ने की। इनका समय ८वीं शताब्दी है। यह कथा साहित्यिक स्वरूप की दृष्टि से चम्पू विधा के अन्तर्गत आती है, यद्यपि यह एक कथा-ग्रन्थ है। इसमें पात्र कथाओं—काम, कोष, मान, माया, लोभ—को पात्र रूप में उपस्थित किया गया है।

(ख) मिथ्यावा लीलाचरईकथा—जिनेश्वर सूरि ने इसकी रचना वि० स० १०८० और १०६५ के मध्य की। इसका मूल रूप अनुपलब्ध है, संस्कृत में सक्षिप्त रूप प्राप्त होता है।

(ग) कथाकोसपरायण—इसके रचयिता श्री जिनेश्वर सूरि हैं जिन्होंने वि० स० ११०८ में इसकी रचना की।

(घ) संवेग रंगमाला—जिनेश्वर सूरि के शिष्य जिनचन्द्र सूरि इस कथा-ग्रन्थ के रचयिता हैं। इसकी रचना वि० स० ११२५ में की गई।

(ङ) भाणपंचमीकथा—वि० स० ११०६ से पूर्व महेश्वर सूरि ने इसकी रचना की।

(च) कथाव्यवहारकोश—इस ग्रन्थ की रचना वि० स० ११५८ में की गई। इसके रचयिता देव भद्रसूरि या गुणचन्द्र हैं।

(छ) नम्भया मुनबरीकथा—महेन्द्रसूरि ने वि० स० ११८७ में इसकी रचना की।

(ज) कुमारपाल बहिनोह—चारित्रिक निष्ठा को जाग्रत करने के लिए सोमप्रभ सूरि ने इस कथा-ग्रन्थ की रचना की। इसका रचना-काल वि० स० १२४१ है।

(झ) आश्वत्थामचरितकोश—इसमें सधु कथाओं का संकलन किया गया है। इसके रचयिता नेमिचन्द्र सूरि हैं। आश्वदेव सूरि ने ईस्वी सन् ११३४ में इस पर टीका लिखी।

(ञ) विनयमाला—इसके रचनाकार आचार्य सुमति सूरि हैं जिन्होंने इसकी रचना वि० स० १२४६ से पूर्व की।

(ट) सिरिसिरिबालकथा—इसके रचयिता रत्नशेखर सूरि हैं। इसका रचना-काल वि० स० १४२८ है।

(ठ) रघुनसेहुरनिकथा—जिनहर्ष सूरि ने चित्तौड़ में वि० स० १४८७ में इसकी रचना की। यह जायसी के पद्यावत का पूर्ण रूप है। इसमें पर्व की तिथियों पर किंगे गये धर्म का फल वर्णित है।

(ड) बहिरालकथा—इसके रचयिता वीरदेव गणि ने इस कथा-ग्रन्थ की रचना १५वीं शताब्दी के मध्य में की।

(ड) पादभक्तसाहाय्य—पद्मचन्द्र सूरि के अज्ञात नामा शिष्य ने इस ग्रन्थ की रचना की, जिसका समय वि० स० १३६८ से पूर्व का है।

इन उपरोक्त कथा-ग्रन्थों के अतिरिक्त भी कई कथा-ग्रन्थ प्राकृत भाषा में रचे गये। उपरोक्त विवरण से स्पष्ट है कि प्राकृत-कथा-साहित्य पर्याप्त समृद्ध है। यह भारतीय कथा-साहित्य के इतिहास के लिए महत्वपूर्ण कबी है।

प्राकृत-कथा-साहित्य का महत्त्व

रचनाओं की दृष्टि से प्राकृत कथा-साहित्य जितना विशाल है उसमें सौ की एक विषय-वैविध्य भी उतना ही है। प्राकृत-कथा-साहित्य प्राचीन सामाजिक, सांस्कृतिक, भाषा, कला आदि का एक अक्षय कोष है जिसमें भाषा, कला, साहित्य, संस्कृत, भूगोल आदि से सम्बन्धित जो सामग्री उपलब्ध होती है, वह अन्यत्र दुर्लभ है। ज्यों-ज्यों हम इस साहित्य का अध्ययन करते हैं त्यों-त्यों हमें इसमें से एक से एक अमूल्य एवं असंख्य रत्नों (मामयों) की उपलब्धि होती है। प्राकृत-कथा-साहित्य का महत्त्व सक्षिप्त रूप से इस प्रकार है—

१. प्रेमकथाओं के विकास का आधार—प्राकृत कथाओं में ही अग्न्य—संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी—भाषाओं में प्रेम-कथाओं का विकास हुआ। 'नायाचम्मकहावो' में यमनी का एक आत्मान विनता है जिससे छ 'गजकुमार प्रेम करने हैं। 'नरगवती' प्रेमात्मानक काव्य में चित्र के माध्यम से प्रेमी की प्राप्ति होती है। 'लीलाचरईकथा' भी एक उत्कृष्ट प्रेम-कथा है। 'रघुनसेहुरनिकथा' भी एक सुन्दर प्रेम-कथा है जो कि पद्यावत का पूर्ण रूप है। इनके अतिरिक्त निर्युक्ति, टीका, भाष्य, कृष्ण आदि में एक से एक सुन्दर कथाएँ निबद्ध हैं जिनके आधार पर पंचतंत्र इत्यादि लिखे गये। उन कथाओं में प्रेम का उदय स्वप्न-दर्शन, चित्र-दर्शन, रूप-अवयव, गुण-अवयव आदि के द्वारा दिखाया गया है। सामान्यतः इन कथा-काव्यों के नायक एवं नायिका उच्चवर्गीय न होकर मध्यवर्गीय हैं।

२. चम्पूकाव्य के स्वरूप का प्रतिनिधि—गद्य-पद्य मिश्रित काव्य को चम्पूकाव्य कहते हैं। इसमें भाषा का निरूपण पद्य एवं विचारों का निरूपण गद्य में किया जाता है जिनका सम्बन्ध क्रमशः हृदय एवं मस्तिष्क से है। प्राकृत-कथा-साहित्य की अधिकांश कृतियों में यह गुण विद्यमान है। प्राप्त कथा-ग्रन्थों में कथाओं को प्रभावोत्पादक बनाने के लिए कथाकारों ने गद्य में पद्य एवं पद्य में गद्य का मिश्रण किया है।

संस्कृत मे चम्पू विधा का प्रारम्भ भी प्राकृत कथा-काव्यो से मानना व्यासगत है क्योंकि संस्कृत मे महाभारत चम्पू एवं नल चम्पू के पूर्व कोई भी चम्पू काव्य उपलब्ध नहीं है। यद्यपि दण्डी ने चम्पू का उल्लेख किया है किन्तु प्राकृत में दण्डी से पूर्व भी गद्य-पद्य मिश्रित कथाएं उपलब्ध होती हैं। इनका अध्ययन करने से ज्ञात होता है कि दण्डी ने भी चम्पू की परिभाषा दण्डी के आधार पर दी है। तरंगवती, समराड्चकहा, कुबलममालाकहा, कर्णावलि पररण, संवेग रत्नामाला, पाणपचमीकहा, कर्णारणकोर, रत्नचूडारण्यचरित्र, जिनदत्तास्थान, रत्नसेहुरनिब-कहा आदि प्राकृत कथाएं गद्य-पद्य मिश्रित हैं। इससे ज्ञात होता है कि चम्पू काव्य की दृष्टि से भी प्राकृत-कथा-साहित्य महत्त्वपूर्ण है तथा संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी आदि अन्य भाषाओं के लिए उपजीव्य रहा है।

३. प्रतीक काव्य का मूल—प्रतीक काव्य की दृष्टि से प्राकृत-कथा-साहित्य में महत्त्वपूर्ण सामग्री प्राप्त होती है। प्रतीक रूप में बर्णित शिला प्राकृत कथा काव्य की ही देन है। इसमें कथा के पात्र प्रतीक रूप में होते हैं। जैसे 'कुबलममालाकहा' के पात्र क्रोध, मान, माया, लोभ व मोह हैं। इन चार भवों की कथा द्वारा इन कथाओं के कुण्डलिनियों का विस्तार से वर्णन किया गया है। कहीं-कहीं कथा के अन्त में प्रतीकों की सैद्धांतिक व्याख्या की गई है जैसे 'वसुदेवद्विषणी' का डम्बपुलकहाणम्। इस प्रकार ज्ञाता बर्ग कथा, सूत्र कताग, ठाणवा आदि आगम ग्रन्थों से लेकर कुबलममालाकहा, वसुदेवद्विषणी आदि कथा-काव्य प्रतीक-काव्य की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। दण्डी के आधार पर प्रतीक काव्यों का विकास हुआ।

४. अव्ययप्रधान काव्य का प्रणेता—व्यय-प्रधान काव्य प्राकृत-कथा-साहित्य की देन है। प्रथम व्ययप्रधान काव्य भूतम्यान् है जिसमें रामायण, महाभारत, पुराण आदि की अवम्भ एवं अविवसनीय बातों पर तीव्र एवं तीला व्यय करते हुए उनका प्रत्यास्थान किया गया है। यह प्राकृत-कथा-साहित्य की अनुपम कृति है। इसमें अनाचार पर व्यंग्य कर सदाचार की ओर मानव को प्रवृत्त किया गया है।

५. लोकतत्त्व से समृद्ध—साहित्य का सम्बन्ध जन-साधारण से बना रहे, इसके लिए प्राकृत कथाकारों ने जो कुछ भी कहा है, जन-साधारण से सम्बन्धित है एवं उनकी ही भाषा में कहा है। इसीलिए लोक-कथा के सभी तत्त्व इसमें विद्यमान हैं। प्राकृत कथाकारों का मूल उद्देश्य जन-सामान्य के जीवन को उत्तरोत्तर ऊँचा उठाना है इसीलिए इसमें लोक-कथाओं को प्रचुर मात्रा में ग्रहण किया गया है। प्रारम्भ से ही प्राकृत कथाओं में लोक-कथाओं का प्रयोग किया गया है। प्राकृत कथा-साहित्य को लोक-कथाओं का सागर कहा जाय तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। लोक-कथाओं के प्रसार में इसका महत्त्वपूर्ण योगदान है। पंशाची भाषा में गुण्यद्वय द्वारा रचित 'बृहत्कथा' लोक-कथाओं का विश्वकोश है। टीका-युग की कथाओं में लोक-कथा के तत्त्व प्रचुर परिमाण में मिलते हैं। 'आवश्यक पूर्णि' में लालच बुरी बलाय, पण्डित बीन, चतुराई का मूल्य, पड़ो और मुनो आदि कथाएं, 'वर्षावैकालिक पूर्णि' में ईर्ष्या मत करो, गीदड़ की राजनीति इत्यादि कथाएं; 'व्यवहार भाष्य' की भिन्नारी का सपना आदि कथाएं लोक-कथाओं के सुन्दर नमूने हैं।

स्वतन्त्र प्राकृत कथाओं में भी लोक-कथाओं का प्रचुर मात्रा में प्रयोग किया गया है जैसे वसुदेवद्विषणी में शीलवती, चनन्ती, विमलसेना आदि की कथाएं। इसके अतिरिक्त तरंगवती, समराड्चकहा, जानपचमी कथा, रत्नशेखर कथा आदि कथा-साहित्य लोक-कथाओं से भरा पड़ा है।

६. कथानक कवियों—प्राकृत-कथा-साहित्य कथानक कवियों की दृष्टि से भी समृद्ध है। इसमें कई कथानक कवियों का प्रयोग किया गया है। 'हिन्दी साहित्य का महत् इतिहास' नामक पुस्तक में प्राकृत-कथा-साहित्य के महत्त्व को बतलाते हुए कहा गया है कि—“अपभ्रंश तथा प्रारम्भिक हिन्दी के प्रबन्ध काव्यों में प्रयुक्त कई लोक कथानक कवियों का आदिमोत प्राकृत कथा साहित्य ही रहा है। पृथ्वीराज रासो आदि आधिकांश हिन्दी काव्यों में ही नहीं बाद के सूफी प्रेमस्थानक काव्यों में भी ये लोककथानक कवियाँ व्यवहृत हुई हैं तथा इन कथाओं का मूल स्रोत किसी न किसी रूप में प्राकृत-कथा-साहित्य में विद्यमान है।” कथानक कवियों का प्रयोग प्रायः सभी प्राकृत कथा-ग्रन्थों में किया गया है। कुछ कथानककवियाँ इतनी हैं जैयें काल्पनिक कवियाँ, नभ-यक्ष सम्बन्धी कवियाँ, पशुपक्षी सम्बन्धी कवियाँ इत्यादि।

७. कथाकल्प—प्राकृत-कथा-साहित्य भारतीय जनता के प्रत्येक वर्ग के अवार-विचार-व्यवहार का यथार्थ एवं विस्तार से वर्णन करता है। किसी कथा का नायक मध्यमवर्गीय परिवार का है तो किसी का निम्नवर्गीय। इनमें जिस प्रकार राजा-महाराजाओं का वर्णन है उसी प्रकार सेठ-साहूकार, जुआरी, चोर इत्यादि का भी।

८. पशु-पक्षी की कथाओं का प्रसार—सर्वप्रथम प्राकृत-कथा-साहित्य में पशु-पक्षी-कथाएं प्राप्त होती हैं। आगम-मुग से ही प्राकृत में पशु-पक्षी कथाएं मिलती हैं। 'नायकचम्पू कहामो' में कुए का मेढक, दो कछुए आदि कई पशु-पक्षी कथाएं हैं जिनके माध्यम से आचार व बर्ग के उपदेश दिये गये हैं। निर्युक्तिवो, टीकाओं, भाष्यों आदि में भी पशु-पक्षी कथाएं मिलती हैं। तरंगवती, रत्नशेखर कथा, कथा-कोषा प्रकरण, कुबलममालाकहा आदि कथा ग्रन्थों में पशु-पक्षी सम्बन्धी कथाएं ग्रहण की गई हैं। डॉ० ए० बी० कीय ने 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' नामक पुस्तक में कहा है कि 'पशु कथा क्षेत्र में प्राकृत की पूर्ण स्थिति के पक्ष की दृष्टि में और भी कम कहा जा सकता है।'

संस्कृत-साहित्य में पशु-पक्षी कथाएं गुप्त साम्राज्य के बाद रची गईं। अतः कहा जा सकता है कि पंचतन्त्र आदि में पशु-पक्षी कथाएं प्राकृत-कथा-साहित्य से ही ग्रहण की गई हैं।

६. भौगोलिक सामग्री से भरपूर—प्राकृत-कथा-साहित्य में भौगोलिक ज्ञान का भण्डार भरा पड़ा है जिसका आधार जैन साहित्य है। प्राकृत-कथा-साहित्य में जो भौगोलिक उल्लेख प्राप्त होते हैं उनका क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है। इनमें बिहार, राजस्थान, आसाम, मालव, गुजरात, लाट, वत्स, सिन्ध, सोराष्ट्र, महिषा राज्य आदि जनपदों का उल्लेख है। इनके अतिरिक्त जम्बूद्वीप, चीनद्वीप, सिंहलद्वीप, स्वर्ण-द्वीप, महाकटाह, स्वर्णभूमि, महाविदेह क्षेत्र, रत्नद्वीप आदि द्वीपों का उल्लेख किया गया है। नगरो में अयोध्या, वाराणसी, प्रभास, हस्तिनापुर, राजगृह, मिथिला, पाटलिपुत्र, प्रलिच्छन आदि का उल्लेख कुशल्यमालाकथा में प्राप्त होता है। कुशल्यमालाकथा भौगोलिक साहित्य का महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इनके अतिरिक्त अटवी, वृक्ष, पर्वत आदि के उल्लेख भी प्राप्त होते हैं। समरादित्यकथा, भूतस्थान, मर्मदासुन्दरी कथा, वसुदेव हिण्डी आदि कथा-ग्रन्थों में प्रचुर मात्रा में भौगोलिक सामग्री प्राप्त होती है।

१०. सांस्कृतिक महत्त्व—तत्कालीन राजतन्त्र एवं शासन-व्यवस्था की जानकारी के लिए प्राकृत-कथा-साहित्य महत्त्वपूर्ण है। राजा का चुनाव, मन्त्री परिषद् का चुनाव, शासन-व्यवस्था, उत्तराधिकार आदि का विस्तृत वर्णन प्राकृत-कथा-साहित्य में प्राप्त होता है। समस्त राज-कार्य मन्त्री-मण्डल की सहायता से होता था। देश व नगर की सुरक्षा के लिए महासेनापति एवं सेना की व्यवस्था होती थी। इनके अतिरिक्त महा-युद्धोद्दिष्ट, कन्या अन्तःपुर पालक, अन्तःपुर महत्तरिका आदि गज कर्मचारियों की नियुक्ति होती थी। राज-सभा में बड़े-बड़े विद्वानों को स्थान प्राप्त था। दूसरे देश के आक्रमण से सुरक्षा के लिए सेना को विभिन्न शास्त्रास्त्रों—अंसि, कसिय, करवाल आदि—को चलाने की पूर्ण शिक्षा दी जाती थी। कुशल्यमालाकथा, समरादित्यकथा आदि कथा-ग्रन्थों में तत्कालीन युद्ध-प्रणाली, शासन-व्यवस्था आदि पर विस्तार से प्रकाश डाला गया है। जनता की सुरक्षा का पूरा ध्यान रखना राजा का कर्तव्य था। अपराधियों को कठोर दण्ड दिया जाता था। समरादित्य कथा में चोर की सजा का उल्लेख है जिससे ज्ञात होता है कि चोर के शरीर पर कालिख लगाकर डिडिमनाद के साथ तथा घोषणा करते हुए वध्य-स्थल की ओर ले जाया जाता था।

११. सामाजिक जीवन—प्राकृत कथाओं में प्रायः मध्यमवर्गीय पात्रों के जीवन को प्रस्तुत किया गया है। प्राकृत-कथा-साहित्य में प्रायः संयुक्त परिवारों का ही चित्रण प्राप्त होता है। परिवार के सभी सदस्य साथ रहते थे। मित्र्या गृहकार्य करती थी। गरीब एवं मध्यमवर्गीय परिवारों के सजीव और वयास भ्रातृ, कठिनाइयों आदि का जैसा चित्रण प्राकृत-कथा-साहित्य में है वैसे अन्यत्र दुर्लभ है। ज्ञानपंचमी कथा में भी दरिद्र व्यक्ति की दुःखी अवस्था का वर्णन किया गया है—

“घोट्टो बिधुदुठ भिट्ठा बालिह्विडिबिधान लोएहि ।
बलिज्जइ दुरेणं सुतल्लिखंडाल क्खं व ॥”

जिसकी बात बहुत मधुर हो लेकिन जो दरिद्रता की विडम्बना से ग्रस्त है, ऐसे पुरुष का लोग दूर से ही त्याग कर देते हैं, जैसे भीड़ उस बाला चाण्डाल का कुछा दूर से बर्जनीय होता है।

‘कहारायणकोस’ में भी दरिद्र व्यक्ति की सामाजिक स्थिति का चित्रण किया गया है—

“परिणसइ नई नइलिज्जइ जसो नाज्जरति सयणाधि ।
आलसस व पयट्टु विक्कुरइ मज्झिं नररज्जो ॥
उज्जरइ अपुच्छाहो पसरइ सव्वमिज्जो महासाहो ।
किं किं व न होइ बुह अर्याविहीयसस पुरिसस ॥”

घन के अभाव में मति भ्रष्ट हो जाती है, यश मलिन हो जाता है, स्वजन भी आदर नहीं करते, आलस्य आने लगता है, मन उद्विग्न हो जाता है, काम में उत्साह नहीं रहता, ममत्त्व अंग में महाबाह्य उत्पन्न हो जाता है। अर्धविहीन पुरुष को कोन-सा दुःख नहीं होता? कन्याओं का विवाह माता-पिता की टप्प्या एवं स्वयंवर के माध्यम से किया जाता था। बर-कन्या के योग्य सयोग को ही महत्त्व दिया जाता था। रत्नशेखरकथा में इसका विस्तार से वर्णन किया गया है।

इनके अतिरिक्त प्राकृत-कथा-साहित्य पुत्र-जन्म, विवाह, धार्मिक अनुष्ठान आदि रीति-रिवाजों एवं वसन्तोत्सव, राष्त्राभिषेकोत्सव आदि पर्व-उत्सवों के वर्णनों से भरा पड़ा है। कुशल्यमालाकथा, प्राकृतकथा संहिता, समरादित्यकथा, कथाकोश प्रकरण, प्राकृत कथाकोश आदि कथा-ग्रन्थों में सामाजिक जीवन, रीति-रिवाज आदि का विस्तृत वर्णन है।

१२. धर्म के विभिन्न आशय—प्राकृत-कथा-साहित्य धार्मिक दृष्टि से भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। प्रत्येक कथा धार्मिक कथा है। जैन धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों के तत्त्वों का भी इनमें समावेश किया गया है। धार्मिक शिक्षा कथाओं के माध्यम से दी गई है जिससे आचारतन्त्र सभी धर्मों के स्वरूप व सिद्धान्तों को ज्ञान सके तथा उनका प्रयोग कर सकें।

प्राकृत कथा संग्रह में कर्म की प्रधानता बताते हुए कहा है—

“अथवा न दायव्यो दोसो कस्सपि केच कइयापि ।
पुण्यविजयकम्माओ हवन्ति जं सुखदुःखाहं ॥”

अथवा किसी को कभी भी दोष नहीं देना चाहिए, पूर्वोपाजित कर्म से ही सुख-दुःख होते हैं ।

इसी प्रकार अन्य कथाओं में भी भिन्न-भिन्न कथाओं के माध्यम से धार्मिक सिद्धान्त, दर्शन, कर्मफल, पुनर्जन्म आदि के बारे में विस्तार से बताया गया है । तरंगवती, वसुदेव हिण्डी, समरादित्य कथा, कुबलयमाला कथा, पद्मनेहरीकथा, ज्ञान पंचमी कथा आदि सभी कथा-ग्रन्थ धार्मिक हैं तथा जैन धर्म के मूलभूत सिद्धान्तों से भरपूर हैं । प्राकृत कथा साहित्य के आधार पर ही अन्य धर्मों में भी धार्मिक शिक्षा कथाओं के माध्यम से दी गई है ।

विभिन्न भारतीय दर्शनों का उल्लेख भी इस कथा-साहित्य में हुआ है जैसे बौद्ध, चार्वाक, सांख्य, योग, मीमांसा, न्याय आदि दर्शनों के स्वरूप व सिद्धान्तों का विस्तार से वर्णन किया गया है । जैसे रत्नशेखर कथा में योग के स्वरूप पर प्रकाश डाला है । जैन दर्शन की सामग्री प्रचुर मात्रा में इस साहित्य में उपलब्ध होती है । जैसे—सात तत्त्व, अनेकान्तवाद, स्याद्वाद, अष्टकर्म आदि जैन दर्शन के प्रमुख सिद्धान्तों का विस्तार से उल्लेख किया है ।

१४. शिक्षा—जीवन के हर क्षेत्र में शिक्षा की आवश्यकता है । शिक्षा के बिना कोई भी कार्य सही ढंग से नहीं हो पाता । प्राकृत कथाओं में भी स्थान-स्थान पर शिक्षा की पद्धति, विषय आदि का उल्लेख उपलब्ध होता है । स्त्री व पुरुषों के लिए शिक्षा की पूर्ण व्यवस्था थी । उस समय सहशिक्षा पद्धति थी । लड़के-लड़कियाँ माथ-साथ पढ़ते थे । शिक्षा मठ, गुप्तकुल आदि में दी जाती थी । कुबलयमाला-कथा में इसका विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है । इसमें बताया है कि विद्यार्थियों की व्याकरण-शास्त्र, दर्शन-शास्त्र आदि सभी विविष्ट कक्षाओं एवं शास्त्रों की शिक्षा दी जाती थी । ज्योतिष-शास्त्र, स्वयं विद्या, सामुद्रिक-विद्या, निमित्तशास्त्र की शिक्षा भी दी जाती थी तथा ऐसे उल्लेख भी प्राप्त होते हैं जिनमें ज्ञात होता है कि बाहर से भी विद्यार्थी विद्याभ्ययन के लिए आते थे । इसके अतिरिक्त समरादित्य कथा तथा अन्य कथा-काव्यों में भी शिक्षा के साधनों, विषयों आदि का विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है । ज्ञान पंचमी कथा में पुस्तकों के महत्त्व को वर्णित किया है ।

१५. भाषा—भाषा विचारों के आदान-प्रदान का साधन है । इसके माध्यम से हम अपने विचारों को सिलखा बोलकर दूसरों पर प्रकट कर सकते हैं । प्राकृत जैन साहित्य में संस्कृत, अपभ्रंश, पुरानी हिन्दी, पुरानी गुजराती आदि के शब्द एवं उद्धरण स्थान-स्थान पर प्राप्त होते हैं । कुबलयमालाकथा में १८ देशों की बोलियों एवं भाषाओं का प्रयोग व्यापारियों की बातचीत के प्रसंग में किया गया है । इनके अतिरिक्त ब्रजभाषा, वल्लभी भारतीय भाषा, राजसी एवं मिश्र भाषा आदि के स्वरूपों आदि का उल्लेख भी कथा में किया गया है । कुबलयमाला में लगभग २५० शब्द ऐसे प्रयुक्त किये गये हैं जो कि बिल्कुल नवीन हैं तथा शब्दकोश के लिए उपयोगी हैं । इस कथा के अतिरिक्त समरा इच्छकहा, वसुदेव हिण्डी आदि कथा-ग्रन्थ भाषा की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं । यदि प्राकृत, संस्कृत आदि भाषाओं का सुलनात्मक अध्ययन किया जाय तो पता चलेगा कि प्राकृत शब्द ही संस्कृत, अपभ्रंश आदि में जाकर कितना बदल जाता है । शब्दों के अर्थ-परिवर्तन को समझने के लिए ये कथाएँ महत्त्वपूर्ण हैं । देशी शब्दों के प्रयोग का भी बाहुल्य है ।

यह साहित्य लोकोक्तियों, मुहावरों, कहावतों, मुक्तियों आदि से समृद्ध है । ज्ञानपंचमी कथा में प्रयुक्त लोकोक्ति देखिये—

“हृत्पठिं कंकणयं को अथ ओहू आरिस्त ॥”

कहावतों का एक उदाहरण देखिये—

“भरइ गुडेजं थिय तस्स विसं विज्झए कि व ॥”

मुक्तियों का आख्यानमणि कोश में एक उदाहरण दृष्टव्य है—

“किर कस्स विरा लण्ठी, कस्स जए सासय पिए पेम्भं ।

कस्स व निष्णं जीवं, अण को व न खंडिओ विहिणा ॥” (शा० ५५२)

१६. समुद्र-यात्रा एवं वाणिज्य—प्राकृत-कथा-साहित्य में समुद्र-यात्राओं एवं वाणिज्य का विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है । प्राकृत कथा के पात्र अधिकांशतः मध्यमवर्गीय तथा सेठ-साहूकार आदि हैं जिनका व्यापार देशान्तरो तक फैला हुआ था । व्यापारी लोग समुद्र-मार्ग से स्वर्णद्वीप, सिंहल द्वीप आदि स्थानों पर जाते थे तथा व्यापार करते थे एवं विपुल धन कमाकर लाते थे । समरादित्यकथा, कुबलयमालाकथा, नन्ध्यामुचरीकथा, पाण-वचमीकथा, कहारयणकोट आदि कथाओं में समुद्र-यात्रा एवं वाणिज्य का वर्णन किया गया है ।

इसके अतिरिक्त धनोपार्जन के अन्य अनेक साधनों का वर्णन इस साहित्य में किया गया है। उस समय व्यक्ति बुद्धि, चोरी, गांठ काटकर ठगी करके भी धनार्जन करते थे, किन्तु यह अच्छा नहीं माना जाता था। कुशल्यमालाकहा मे निर्दोष धन-प्राप्ति का उपाय बताते हुए कहा है—

“अल्पस्त पुत्र उपाया धित्तिगणं होइ निमित्तकरणं च ।
 बरबर सेवा कुशलतनं च माधव्यमानेषु ॥
 धातुकाओ भंतं च देवधारारुहं च केति च ।
 सायरतरुं सह रोहणम्नि लक्षणं वणिक्कं च ॥
 पाषाणिहं च कम्म विज्जासिप्पाइं नयकूपाईं ।
 अल्पस्त सह्याईं अणिबियाईं च एयाईं ॥”

विश्रामन, दूसरो से मित्रता करना, राजा की सेवा, मानप्रमाणों में कुशलता, धातुवाद, मन्त्र, देवता की आराधना, समुद्र-यात्रा, पहाड़ चढ़ना, वाणिज्य तथा अनेक प्रकार के कर्म, विद्या और धित्य—ये अर्थोत्पत्ति के निर्दोष साधन हैं।

धन-प्राप्ति के लिए व्यक्ति परदेश में नीच कर्म भी कर लेता था क्योंकि वहाँ स्वयंन न होने में लज्जा नहीं आती थी—

“उच्चं नीय कम्म कीरइ बेसंतरे षण्णिमित्तं ।
 सहचरइयाणं वज्जे सज्जिज्जइ नीयकम्मेष ॥”

(नम्मया० गा० ६६४)

इनके अतिरिक्त धातुवाद एवं रवि-विद्या द्वारा भी अर्थोपार्जन किया जाता था।

१६. रोग एवं प्रतीकार—रोग एवं उपचार का प्राकृत-कथा-साहित्य में प्रचुर मात्रा में उल्लेख मिलता है। समराडम्बकहा में शिरोकथा, कुष्ठ विपूषिका, मूच्छा, मारि, तिमिर, बधिरता आदि रोगों का उल्लेख है। शिरोव्याघ्रा राजघरानों का प्रचलित रोग था। युष्मन्त की शिरोकथा का वर्णन ये कहा है—बैद्य चिकित्सा शास्त्रों को देख रहे थे तथा विविध रत्नलेप लगाये जा रहे थे। रोगों के उपचार के लिए आरोग्यमणि का भी उल्लेख मिलता है। बर्म रोगों को दूर करने के लिए महलवाक का प्रयोग किया जाता था। कुशल्यमाला में सपे का विष उतारने के लिए नाभि में राख रखना, बाई ओर के नयुने में चार अणु की डोरी फिगना, मस्तक ताड़ित करना आदि उपाय बताये गए हैं। इसी तरह प्राकृत-कथा-साहित्य में अग्निस, अक्षिरोग, उदररोग, जलोदर, भगदर, संपंदश आदि रोगों का उल्लेख तथा इनके लक्षणों का भी वर्णन मिलता है। रोगों के उपचार के लिए विरेचन, विभिन्न औषधियों आदि का उल्लेख प्राप्त होता है। रयणसेहुरकहा में दाहज्वर के उपचार के लिए उचित जल-पान का उल्लेख है। इनके अतिरिक्त अन्य कथाओं में इस विषय की प्रचुर सामग्री प्राप्त होती है।

१७. कला—प्राकृत-कथा-साहित्य का स्थान कला की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इसमें मृग, गीणा, बेणु, झल्लरी, डमरुक, शल, मृदग, ताल, ढक्का, नूर आदि वाद्यों का वर्णन पाया जाता है। संगीत कला की तरह ही चित्रकला, स्थापत्यकला, मूर्तिकला आदि लौकिक कलाओं की दृष्टि से भी यह साहित्य महत्वपूर्ण है। कुशल्यमालाकहा, समराडम्बकहा आदि प्राकृत कथाकाव्यों में कला-सामग्री अत्यधिक मात्रा में मिलती है।

प्राकृत जैन कथाओं का देशांत

मानव के आवागमन के साधनों का जैसे-जैसे विकास होता गया, वैसे-वैसे कथा-साहित्य भी एक देश से दूसरे देश में पहुँचता गया। जैन आचार्य भी उपदेश देते एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाते थे तथा उस स्थान की भाषा में ही उपदेश देते थे जिससे कथाएँ सभी स्थानों पर जाने लगी तथा श्रोता उन्हें श्रवण कर अपने अनुसार अन्य लोगों में कहने लगे जिससे ये कथाएँ अलग-अलग भाषाओं में अनूदित होती गईं और इसी प्रकार देशांतन करती हुई विदेशों में भी पहुँची जहाँ उनका स्वागत किया गया वहाँ स्वल्प बदल दिए जाने पर भी उनका मूल भाव व्यक्त का स्थो रहा। एक ही कथा में भिन्न-भिन्न नाम एवं रूप ग्रहण कर लिये। कई कथाएँ जर्मन, फ्रेंच आदि भाषाओं में अनूदित हुईं। मेक्समूलर एवं हर्टले ने अपने अध्ययनों के माध्यम से यह सिद्ध कर दिया है कि भारतीय कथा साहित्य का यह प्रवाह निरंतर पारचात्य देशों की ओर प्रवाहित रहा है।

सुप्रसिद्ध युरोपीय विद्वान् श्री सी० एच० टान ने अपने ग्रन्थ ‘ट्रुजरी ऑफ स्पेरीक’ की मूमिका में स्वीकार किया है कि जैनो के कथाकोषों में सप्रसिद्ध कथाओं एवं युरोपीय कथाओं में अत्यन्त निकट साम्य है।

पूर्व मध्य काल में ही अनेक जैन कथाएँ भारत के पश्चिमी तट से अरब पहुँची, वहाँ से ईरान, ईरान से युरोप। अनेक प्राकृत जैन कथाओं को तिब्बत, हिन्द एशिया, रूस, यूनान, सिबेरी व इटली के तथा यहूदियों के साहित्य की अविन भारतीय संस्कृति का प्रतीक माना जाना चाहिए और यथार्थतः ही भी यही। श्री टाने, बल्हर, ल्युयेन, तिम्सितीर, जेकोबी आदि अनेक युरोपीय प्राच्यविदों ने जैन प्राकृत कथा

साहित्य के क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण वैचचार्य की हैं। विद्वत् लोक कथा साहित्य के परिबीजन से ज्ञात होता है कि अनेक प्राकृत जैन कथाएँ सागर-पार विदेशों में गईं तथा वहाँ की मान्यताओं के अनुरूप वेशभूषा धारण कर उपस्थित हुईं किन्तु अपनी आत्माओं की त्यो रखी। इस प्रकार अन्तर दुःखनात्मक अध्ययन किया जाय तो हजारों प्राकृत जैन कथाएँ उपलब्ध होगी जो सामान्य परिवर्तन के साथ पाश्चात्य कथा-साहित्य में गुम्फित हैं।

सुभाषितों से भरपूर

प्राकृत-कथा-साहित्य में सुभाषितों का विद्याल भण्डार भरा पड़ा है। इसमें पग-पग पर एक से एक बढ़कर सुन्दर सुभाषित बिलसते मिलते हैं। बसुदेवहिप्पी ने कहा गया है कि विषयो मे विरक्त ध्यक्ति सुख प्राप्त करता है—

“उपकामिब जोइवारिणि, सुखुवंगामिब पुणिकवं लतं।
विमुचो जो कामवसिणि, मुयई सो मुहिओ अविस्सइ ॥”

—जिन से प्रयत्नित उत्का की भाँति और भूजगी से युक्त पुष्पित लता की भाँति जो पण्डित कामवसिनी का त्याग करता है वह सुखी होता है।

कथाकोश प्रकरण में प्रयुक्त सुभाषित देखिये—

“अणुक्कयणु अणुक्कजोक्कवं मामुत्तं न जस्सत्थि।
किं तेण जियतेण पि मामि नवरं सजो एमो ॥”

--जिस स्त्री के अनुरूप गुण-यौवन वाला पुरुष नहीं है उसके जीने से क्या लाभ ? उसे तो मृतक ही समझना चाहिए।
नाणपचमीकथा की प्रथम जयमेन कथा में प्रयुक्त सुभाषित—

“वरि हनिओ पिडु असा अजममज्जो मुणेहि रहिओ पि।
आ सणुओ बह्मज्जो जइ राया वक्कवट्ठी पि ॥”

- अनेक पत्नी वाले सर्वगुण-सम्पन्न चक्रवर्ती राजा की अपेक्षा गुण-विहीन एक पत्नी वाला किसान कहीं श्रेष्ठ है।
आम्पान मणिकोप में प्रयुक्त सुभाषित—

“वेवं वेवं धम्मं करेह जइ ता बहुं न सक्केह।
पेण्डइ महानईओ बिहूहि सणुइभूषाओ ॥”

--यदि धर्म बहुत नहीं कर सकते हो तो बोझ-धोका करो। महानदियों को देखो, बूढ़-बूढ़ कर समुद्र बन जाता है।
इसी तरह कुमारपालप्रतिबोध, जिनदनाख्यान, रयनसेहरकथा आदि कथा-ग्रन्थों में सुभाषितों का कोष भरा पड़ा है।

नैतिक आदर्शों का खजाना

प्राकृत-कथा-साहित्य उपदेशात्मक तथा नीति-प्रधान है। इसमें स्थान-स्थान पर नीति, सदाचार आदि से सम्बन्धित उपदेश मिलता है तथा यह साहित्य नैतिक आदर्शों में भरपूर है। इसमें स्वहित के स्थान पर सर्वभूतहितार्थ की भावना मिलती है तथा हिंसा, चोरी आदि से विरति सबको समान समझना आदि नैतिक आदर्शों का उपदेश प्राप्त होता है। इन सभी नैतिक आदर्शों का उपदेश कथाकार ने स्वयं न देकर पात्रों के आचरण, जीवन के उतार-चढ़ाव आदि के माध्यम से दिया है।

नाणपचमीकथा से उद्धृत एक नीति गाथा देखिए—

“नेहो बंधमनूत्तं नेहो लज्जाहनात्तओ पाओ।
नेहो बोममनूत्तं पदियिहं दुक्कहो नेहो ॥” (१/७५)

—समस्त बन्धनों का कारण स्नेह है। स्नेहाधिक्य से ही लज्जा नष्ट हो जाती है, स्नेहातिरेक ही दुर्गति का मूल है और स्नेहाभीन होने से ही मनुष्य को प्रतिदिन दुःख प्राप्त होता है।

प्राकृत कथा संग्रह में भी कहा है—

“नीयज्जणेण मित्ती कामब्बा नेव कुरितेण ॥”

—सज्जन पुरुषों के द्वारा नीच व्यक्ति के साथ मित्रता नहीं की जानी चाहिए।

“महिलाएँ बिस्साओ कामब्बो नेव कहया पि ॥”

—महिलाओं का विश्वास कभी नहीं करना चाहिए।

जैन साहित्यानुशीलन

इसी प्रकार कुचलयमाशा, रयणसेहरकहा आस्थान, यणिकोय आदि कथा-काव्य अहिता, अचौर्य, सज्जन-संगति आदि नैतिक आदर्शों से भरपूर हैं।

इस प्रकार भारतीय संस्कृति एवं सभ्यता, सामाजिक एवं नैतिक जीवन आदि का वास्तविक एवं सही ज्ञान प्राप्त करने के लिए प्राकृत-कथा-साहित्य अत्यन्त उपयोगी है। निम्नवर्णीय व्यक्ति से लेकर उच्चवर्णीय व्यक्ति तक के चरित्र का जितना विस्तृत तथा सूक्ष्म वर्णन प्राकृत कथाओं में मिलता है उतना अन्यत्र दुर्लभ है। उपदेशात्मक होते हुए भी कला का अव्यक्तिक समावेश है। मानव-विश्वास, देवी-देवता, वैश-भूषा, व्यवसाय आदि का विस्तृत चित्रण इन कथाओं में ही मिलता है। इनमें जैन लोक-मस्ति के विरक्ति, कष्टता, उदारता, सेवा आदि के मधुर स्वर ध्वनित होते हैं। ये प्राकृत कथाएँ मृत को वर्तमान से जोड़ती हुई सीधा उपदेश नहीं देती बल्कि कथानक स्वयं ही अपना उद्देश्य प्रकट करते हैं।

इस प्रकार स्पष्ट है कि प्राकृत कथा-साहित्य हर दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है तथा यह साहित्य अन्य भाषाओं के साहित्य के लिए उपयोगी रहा है। प्राकृत कथाओं के महत्त्व की स्वीकार करते हुए बिष्टरनिस्स ने 'ए हिस्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर' में कहा है—“जैनों का कथा साहित्य सचमुच विशाल है। इसका महत्त्व केवल तुलनात्मक परिकथा साहित्य के विद्यार्थी के लिए ही नहीं है, बल्कि साहित्य की अन्य शाखाओं की अपेक्षा हमें इसमें जन साधारण के वास्तविक जीवन की छाकिया मिलती है। जिस प्रकार इन कथाओं की भाषा और जनता की भाषा में साम्य है, उसी प्रकार उनका वर्णन विषय भी विभिन्न वर्गों के वास्तविक जीवन का चित्र हमारे सामने उपस्थित करता है। केवल राजाओं और पुरोहितों का जीवन ही उस कथा साहित्य में चित्रित नहीं है अपितु साधारण व्यक्तियों का जीवन भी अंकित है।”

प्रो० हट्टसे ने 'जैन की लिटरेचर आफ दी इलेगन्डरज ऑफ गुजरात' नामक पुस्तक में कहा है—“कहानी कहने की कला की विशिष्टता जैन कहानियों में पाई जाती है। ये कहानियाँ भारत के भिन्न-भिन्न वर्ग के लोगों के रस्म-रिवाज को पूरी सच्चाई के साथ अभिव्यक्त करती हैं। ये कहानियाँ जन साधारण की शिक्षा का उद्गम स्थान ही नहीं है वरन् भारतीय सभ्यता का इतिहास भी हैं।”

इस प्रकार उपरोक्त विवरण, विद्वानों के विचारों तथा प्राकृत-जैन-कथा-साहित्य के विद्वानों में प्रचार-प्रसार की दृष्टि से सात होता है कि प्राकृत-जैन-कथा-साहित्य ने भारत में ही नहीं अपितु विदेशों में भी अपना गौरवपूर्ण स्थान बनाया है। इसने भारतीय साहित्य, संस्कृति, सभ्यता आदि को ही प्रभावित नहीं किया है बल्कि विदेशी साहित्य, संस्कृति, सभ्यता आदि को भी प्रभावित किया है तथा यह मात्र भारतीय साहित्य का ही नहीं, अपितु पाश्चात्य-साहित्य का भी उपजीव्य रहा है।

इस देश की भाषागत उन्नति के भी जैन मुनि सहायक रहे हैं। ब्राह्मण अपने धर्मग्रन्थ संस्कृत में और बौद्ध पालि में लिखते थे, किन्तु, जैन-मुनियों ने प्राकृत की अनेक रूपों का उपयोग किया और प्रत्येक काल एवं प्रत्येक क्षेत्र में जब जो भाषा चालू थी, जैनों ने उसी के माध्यम से अपना प्रचार किया। इस प्रकार, प्राकृत से अनेक रूपों की उन्नीने सेवा की। महावीर ने अर्थ-मागधी को इसलिए चुना था कि मागधी और क्षौर सेनी, दोनों भाषाओं के लोग उनका उपदेश समझ सकें। बाद में, ये उपदेश सिल भी लिये गए और उन्ही के लेखन में हम अर्थ-मागधी भाषा का समूना आज भी पाते हैं। हिन्दी, गुजराती, मराठी आदि भाषाओं के जन्म लेने से पूर्व, इन ग्रन्थों में जो भाषा प्रचलित थी उसमें जैनों का विशाल साहित्य है जिमें अपभ्रंश साहित्य कहते हैं। भारत की भाषाओं में एक ओर तो प्राचीन भाषाएँ, संस्कृत और प्राकृत हैं तथा दूसरी ओर, आज की देश-भाषाएँ। अपभ्रंश भाषा इन दोनों भाषा-समूहों के बीच की कड़ी है। इसलिए, भारत के भाषा-विषयक अध्ययन की दृष्टि से अपभ्रंश का बड़ा महत्त्व है। जैन विद्वानों ने संस्कृत की भी काफी सेवा की। संस्कृत में भी जैनों के लिखे अनेक ग्रन्थ हैं जिनमें से कुछ तो काव्य और वर्णन हैं तथा कुछ दर्शन के सच में। व्याकरण, छन्दशास्त्र, कोष और गणित पर भी संस्कृत में जैनाचार्यों के ग्रन्थ मिलते हैं।

—श्री रामचारीसिंह दिनकर संस्कृति के चार अध्याय, पृ० १२१ में उद्धृत

जैन अपभ्रंश कथा-साहित्य का मूल्यांकन

श्री मानमल कुदाल

मध्यकाल की साहित्यिक प्रवृत्तियों के उद्भव तथा भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति को खोजने की जिज्ञासा से अनेक विद्वानों ने अपभ्रंश साहित्य का गूढ़ अध्ययन किया है। इनमें प्रमुख रूप से श्री नाबूराम प्रेमी, डा० हीरालाल जैन, डा० हरिवंश कोछड, डा० नामवर सिंह, डा० देवेन्द्रकुमार जैन, डा० देवेन्द्रकुमार शार्वी, डा० ए० एन० उपाध्याय, डा० कस्तूरचन्द कासलीवाल, डा० हरिवंशभाभाणी डा० हजारिप्रसाद द्विवेदी आदि के नाम उल्लेखनीय हैं।

अपभ्रंश साहित्य का विकास ई० पूर्व ३०० से १८ वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक होता रहा है।

अपभ्रंश भाषा में प्रचुर साहित्य की रचना हुई है। अपभ्रंश काव्य को मुख्य रूप से दो भागों में विभक्त किया गया है^१—

१. प्रबन्ध काव्य, २. मुक्तक काव्य।

प्रबन्ध काव्य को तीन भागों में बांटा गया है—(१) महाकाव्य, (२) एकांश काव्य, और (३) लघु काव्य।

महाकाव्य को चार भागों में बांटा गया है—(क) पुराणकाव्य, (ख) चरितकाव्य, (ग) कथाकाव्य, और (घ) ऐतिहासिक काव्य।

कथाकाव्य को तीन भागों में बांटा गया है—(१) प्रेमस्थान कथाकाव्य, (२) वृत्तनाहात्म्यमूलक कथाकाव्य, (३) उपदेशात्मक कथाकाव्य।

मुक्तक-काव्य को चार भागों में बांटा गया है—(१) गीति-काव्य, (२) बोधा-काव्य, (३) चउपाई-काव्य, (४) कुटकर काव्य (स्तोत्र-पूजा आदि)।

अपभ्रंश साहित्य प्रधान रूप से धार्मिक एवं आध्यात्मिक है। उसमें बीर और शृंगाररस की भी बर्चोबज अभिव्यक्ति हुई है। शान्तरस का जैसा निरूपण अपभ्रंश साहित्य में मिलता है, वैसा अन्यत्र मिलना दुर्लभ है। विशेष रूप से जैन-मुनियों के साहित्य में शान्तरस का स्वातन्त्र्यपूर्ण वर्णन मिलता है। अपभ्रंश में लौकिक रस का भी अच्छा निरूपण हुआ है।

यहां हमारा प्रतिपाद्य विषय अपभ्रंश के कथा-साहित्य का ही मूल्यांकन करना है। अतः संक्षेप में अपभ्रंश के कथा-काव्य पर ही प्रकाश डाला जाएगा।

काव्य की भाव-भूमि पर अपभ्रंश के कथा-काव्यों में लोक-कथाओं का साहित्यिक रूप में किन्हीं अभिप्रायों के साथ वर्णन किया गया लक्षित होता है। लोक-जीवन के विविध तत्त्व इन कथाकाव्यों में सहज ही अनुस्यूत हैं। क्या कथा, क्या भाव और क्या छन्द और लंसी सभी लोकधर्मी जीवन के अंग जान पड़ते हैं। अतः कथा-काव्य का नायक आदर्श पुरुष ही नहीं, राजा, राजकुमार, बणिक, राजपूत आदि कोई भी साधारण पुरुष अपने पुरुषार्थ से अग्रसर हो अपने व्यक्तित्व तथा गुणों को प्रकट कर परास्त्री परिलक्षित होता है। एक उमरता हुआ व्यक्तिव मानव्य रूप से सभी कथा-काव्यों में दिखाई पड़ता है। अपभ्रंश के इन कथा-काव्यों के अध्ययन से जहां सामाजिक यथार्थता का परिचय होता है, वही धार्मिक वातावरण में तथा इतिहास के परिप्रेक्ष्य में जातीयता और परम्परा का भी बोध होता है।

अपभ्रंश के विषुद्ध प्रमुख कथा-काव्य निम्नलिखित हैं^१ :—

१. भविसयतकथा — (धनपाल)
२. जिनदसकथा — (लाङ्ग)
३. विलासवती कथा — (सिद्ध साधारण)

१. डा० देवेन्द्रकुमार शार्वी, “भविसयतकथा तथा अपभ्रंश कथा काव्य”, पृ० ६१.

२. देवेन्द्रकुमार शार्वी, “अपभ्रंश भाषा और साहित्य की शोध प्रवृत्तियाँ”, पृ० ३४.

४. श्रीपाल कथा — (रङ्ग)
५. सिद्धचक्र कथा — (नरसेन)
६. सप्तव्यसन वर्जन कथा — (५० भाषिकचन्द्र)
७. भविष्यस्त कथा — (विष्णु श्रीधर)
८. मुकुमास चरित्र — (श्रीधर)
९. सनत्कुमार चरित्र — (हरिभद्र सूरि)
१०. श्रीपाल चरित्र — (दामोदर)
११. हरिवंश चरित्र । इत्यादि

अपभ्रंश का कथा-साहित्य प्राकृत की ही भाँति प्रचुर तथा समृद्ध है। अनेक छोटी-छोटी कथाएँ व्रत-सम्बन्धी आभ्यासों को लेकर या धार्मिक प्रभाव बनाने के लिए लोकाभ्यासों के आधार पर रची गयी हैं। अकेली रविव्रत-कथा के सबंध में अलग-अलग विद्वानों की लगभग एक दर्जन रचनाएँ मिलती हैं। केवल भट्टारक गुणभद्र रचित सत्रह कथाएँ उपलब्ध हैं। इसी प्रकार ५० साधारण की आठ कथाएँ तथा मुनि बालचन्द्र की तीन एव मुनि विनयचन्द्र की तीन कथाएँ मिलती हैं। अपभ्रंश का कथा-कोष के अन्तर्गत कई अज्ञात रचनाएँ देखने को मिलती हैं। श्रीचन्द का कथा-कोष प्रसिद्ध ही है। इसके अतिरिक्त आगरा-स्थित दि० जैन-मन्दिर, धुलियागंज में, जयपुर तथा दिल्ली में भी अज्ञात-नामा अपभ्रंश का कथा-कोष मिलते हैं। यदि इन सब की छानबीन की जाए तो लगभग एक सौ से भी अधिक स्वतन्त्र कथात्मक रचनाएँ उपलब्ध होती हैं। इनके अतिरिक्त आचार्य नेमिचन्द्र सूरि विरचित 'आभ्यासमणिकोष' में वर्णित तथा महेश्वर सूरि कृत 'सगममञ्जरी' की टीका में एव मानसूरि कृत 'मनोरमा चरित्र' में भी अपभ्रंश की प्राकृत-अपभ्रंश में विहित कई कथाएँ हैं। अभी तक इस समय कथा-साहित्य का सर्वेक्षण तथा अनुशीलन नहीं किया गया है। भारतीय संस्कृति की अनुसन्धानात्मक दृष्टि में प्रबल विद्वानों को इन कथाओं का अध्ययन भी करना चाहिए, जिससे मध्यकालीन भारतीय संस्कृति एवं संस्कृतिक के कतिपय नवीन तथ्य भी प्रकाशित हो सकेंगे।

अब हम अपभ्रंश के उपरोक्त कथा-काव्यों के माध्यम से साहित्य के विभिन्न सोपान—वस्तु-वर्णन, रस-सिद्धि, अलंकार-योजना, छन्द-योजना, प्रकृति-विवरण आदि का वर्णन करते हुए साहित्य में वर्णित समाज और संस्कृति की दृष्टि से इसका मूल्यांकन करेंगे।

अपभ्रंश कथा-काव्यों का वस्तु-वर्णन—अपभ्रंश के कथा-काव्यों में वस्तु-वर्णन कई रूपों में मिलता है। कहीं परम्परायुक्त वस्तु-परिचयन, दृष्टात्मक शैली को अपनाया है, कहीं लोकप्रचलित शैली में भी जन-जीवन का स्वाभाविक चित्रण कर लोक-प्रवृत्ति का परिचय दिया है। परम्परागत वर्णनों में नगर-वर्णन, नक्षत्र-वर्णन, वन-वर्णन, प्रकृति-वर्णन दृष्टिगोचर होते हैं। कहीं-कहीं सविनय योजना द्वारा मजीबता सहज रूप में प्रतिबिम्बित है। कई धार्मिक स्थलों की यथोचित संयोजना कथा-काव्य में रसायनता से ओत-प्रोत है। घटना-वर्णनों के बीच अनेक धार्मिक स्थलों की नियोजना स्वाभाविक रूप से हुई है।

कुछ कथा-काव्यों के उदाहरण दृष्टव्य हैं—

भविसयस्तकहा में युद्ध-वर्णन

कवि वनपाल ने भविसयकहा में युद्ध-वर्णन अत्यन्त विस्तार से किया है। घनघोर युद्ध का मजीब वर्णन नीचे की पंक्तियों में अत्यन्त सजल है—

‘हरिहरचूरखोखो खण्डु गयपायपहारि परवरमल्लतु।

हनु रात्रि रात्रि करवतु करातु सम्पन्नबद्ध भञ्जवसालु।

तं निद्रिह सधम अहिभुद्ध खल्लु बाह्य कुरन्साहाणु पवित्रल्लतु।

(भ क १४, १३)

खिलासबली कथा में सराम की स्थिति में दोनों (हंस और हसी) विरह के वेग से करुण स्वर में झुकते हैं। उनका श्वाभा-पीना छूट जाता है और चिन्ता से विकल होकर मृत्यु का आनिगन करने के लिए तत्पर हो जाते हैं—

‘सा गय विरह वेपन वसेन, क्वचित् वीषि कण्ठह सरेण।

आहारन न इच्छाहि भरनहं बछाहि सणु अच्छाहि बिताविहं।

(११, १४)

अजयसाध्याय में प्रकृति-वर्णन के अन्तर्गत रात्रि के वर्णन का एक दृश्य द्रष्टव्य है—

“भं बिसा बिसायरीहि कुलसोह भं रईह।

येहि येहि बिज्जयति वीष ओ तमोह हंति।

ताव बिहिया सनेउ भं उगग सनेउ।

सोयपाय ते असोह भवि वल्लिउ तमोह।”

भाव-व्यञ्जना

भाव-व्यञ्जना की दृष्टि से मानवीय प्रेम की प्रतिष्ठा तथा लोकव्यापी सुख-दुःखमय बात-प्रतिघातों के बीच संयोग और वियोग की निवृत्ति एवं परमपद की प्राप्ति समान रूप से सभी कथा-काव्यों में वर्णित है। भविसयतकहा में यदि माता और पुत्र का अमित स्नेह आप्यायित है तो विलासवनी कथा में नायक और नायिका के सच्चे एवं पवित्र प्रेम की उत्कृष्टता तथा श्रीपाल और सिद्धचक्रकथा में अनुपम की भोग-निप्ता और नारी के अवदान प्रेम की कथा वर्णित है। अतएव संयोग और वियोग की विभिन्न स्थितियों में मानसिक दशाओं का सहज चित्रण हुआ है। आत्मगर्हा, श्लाघा, वचसात्ताप, विस्मय, उत्साह, क्रोध, भय आदि अनेक भावों का संवरण विभिन्न प्रसंगों में लक्षित होता है।

पति श्रीपाल के समुद्र में गिरा दिखे जाने पर विद्युत् रत्नमञ्जूषा जहाँ पति के गुणों का स्मरण कर उनकी याद करती है, वही माता-पिता और अपने भाव्य को कोमती है। वह कहती है—“मेरे पिता ने निमित्त ज्ञानी के कहने से मेरा विवाह परदेश में क्यों किया ?”

अकेली भविसयन कथा में मनोवैज्ञानिक चरित्र, नाटकीयता, प्रवाह एव शिष्टता तथा हाव-भावों का प्रदर्शन सबादों में मुनियो-जित है। किसी-किसी कथा-काव्य में स्थानीय रीतों भी देखी जाती है—

“कउण काव बेरी आरबनि, काहे कारनि पलावे करहि।

किसि कारनि बुल बरहि सरीरन, बेगि कहेहि इउ अणइ बीरन।”

(जिन० चउ० २०६)

अलंकार-योजना

अपभ्रंश के कथा-काव्यों में उपमा, सन्देश, भ्रातिमान, उत्प्रेक्षा, दृष्टान्त, निदर्शना, श्लेष, स्मरण, रूपक, व्यतिरेक, प्रतिवस्तूपमा, उदाहरण, स्वभावोक्ति, विनोक्ति, अर्थान्तराप्याय, अनुमान, काव्यलिङ्ग, परिसर्या, विभावना, विशेषोक्ति, समामोक्ति, अतिशयोक्ति, अप्रस्तुतप्रकाश, यथासम्बन्ध आदि अलंकार दृष्टित्त होते हैं।

कुछ अलंकारों के उदाहरण दृष्टव्य हैं—

“हृदयगु कुलसील भिजतहि सोह न बेइ रहितु बनिवसहि” (अ०क० विनोक्ति)

“सजतबिय तरलबिज्जुल सधेहि मं पलवकायु गज्जित धधेहि। (विला. क. ६, २४)” स्वरूपोत्प्रेक्षा

“पुण्यपणय चक्रासनि सचक्रक पनबेवि चक्रोत्तरि भयविचक्रक (जिनदत्त कथा—यक्षक)

“पाबिउ मइ बिणिमिउ उसवेसहं कहि बण्णि विण्ण वर एसह।

तेय कहिउ अ कहिउ गिमिलिय सो मइ तुण्णु बिहावउ पुत्तिय” (ति. क. नरसेन) १, ४२

चरित्र-चित्रण

चरित्र-चित्रण में अपभ्रंश कथा-काव्यों के लेखकों में धनपाल, लालू और साधारण सिद्धसेन को जितनी सफलता मिली है, उतनी अन्य किसी कथाकाव्यकार को नहीं। कथाकाव्य के लेखकों ने सामान्य व्यक्ति को नायक बनाकर उसके जीवन के चरम उत्कर्ष की सरणि प्रदर्शित की है। कथा काव्यों में जहाँ यथार्थ में आदर्श की ओर बढ़ने तथा जीवन के चरम लक्ष्य की प्राप्ति का सन्देश निहित है, वहीं जनसामान्य की मांगलिक भावनाओं की मधुर अभिव्यञ्जना है। सामान्य रूप से इन कथा-काव्यों में जीवन के घोर दुःखों के बीच उन्नति का मार्ग प्रदर्शित है, जिस पर चलकर कोई भी व्यक्ति सुख एव सुखित को प्राप्त कर सकता है।

संवाद-संरचना

अपभ्रंश के कथाकाव्यों में संवाद-संरचना कई रूपों में मिलती है। यदि जिनदत्त-कथा के संवाद अलंकृत हैं और पीतल-वीली में कही कही वर्णित है तो भविसयतकहा में सरल, स्वाभाविक और सजीव हैं। प्रायः सभी कथाकाव्यों में संवादों की मधुरता और सरसता लक्षित होती है। बड़े और छोटे दोनों प्रकार के संवाद इन कथा-काव्यों में मिलते हैं। सभी कथाकाव्यों में वातावरण तथा दृश्यों के बीच संवादों की योजना हुई है।

छन्द योजना

अपभ्रंश के कथा-काव्यों में मुख्य रूप से मात्रिक छन्द प्रयुक्त है। यद्यपि वैदिक छन्द ताल और संगीत पर आधारित है, पर उनमें अक्षर प्रचाल है। उनका साधारण गण, मात्रा और स्वराघात है। और इसीलिए नियत अक्षरों में आकलित होने से उसे ‘वृत्त’ कहा जाता

है। किन्तु नियत मात्रा वाला पद्य 'जाति' में कहा गया है। आचार्य हेमचन्द्र के मत में छन्द का अर्थ बन्ध और एक अक्षर से लेकर छन्दोस अक्षर तक की जाति की सामान्य संज्ञा 'छन्द' है।

यदि साहित्यिक रचना-शैलियों की दृष्टि से विचार किया जाय तो कई प्राकृत की तथा लोक-प्रचलित गीत एवं संवादमूलक शैलियाँ अपभ्रंश के इन कथा-काव्यों में देखी जा सकती हैं। अपभ्रंश के प्रत्येक कथा-काव्य में कई प्रकार के गीत मिलते हैं जो लोक प्रचलित शैली में लिखे गये जान पड़ते हैं। अतएव इस प्रकार के गीतों में भाषा और भाषा की बनावट न होकर लोकगीतों का माधुर्य और प्रवाह लय पर आधारित है। उदाहरण के लिए—

‘रसत कंत सारसं रमंत नीर बाधुतं
यु उच्छलंत अञ्जयं विलास गीत कञ्जयं
बिलोस लोल मन्जयं कुरंत चाप वक्त्रयं
बुबल पत केसरं पलोद्भयं महासरं’ (विला० कहा ५, १५)

संस्कृत के विक्रमोर्वशीय नाटक में अपभ्रंश के प्रसिद्ध चर्चरी गीत का उल्लेख ही नहीं, उदाहरण भी मिलते हैं, जैसे—

‘वन्दुम्याइ अमहुअर ओएहि
बन्धतेहि परहुतुरेहि ।
पसरिअ पबहुब्बेलिअ पल्लवमिअ,
मुलासिअ बिबिह पसारेहि नन्धइ कयअव ।’ (५, १२)

ललिताछन्द का एक उदाहरण दृष्टव्य है—

‘सिंदूरारणबन्धो विषयष अन्धमियद,
नहयल वक्कह नाइ पक्कउ कनु पमियद ।’ (विलासवती-कथा)

भाषा

जिनदल कथा को छोड़ कर अपभ्रंश के कथाकाव्यों की भाषा सरल तथा शास्त्र और लोक के बीच की मिश्रित भाषा है। प्रयुक्त भाषा में बोलचाल के शब्द, मुहावरे, लोकोक्तियों एवं सूक्तियों के समावेश के साथ ही संस्कृतनिष्ठ अवयव संस्कृत में बने या बिगड़े हुए शब्दों की प्रचुरता है। जिनदल कथा में शब्दों की तोड़-मरोड़ अधिक मिलती है लेकिन विकृत शब्दों में संस्कृति से आगत शब्दों का ही बहुल्य दृष्टिगोचर होता है। उदाहरण के लिए निम्न शब्द देखे जा सकते हैं—

सप्पसूणु (सप्रसून), इष्णाइ (इत्यादि), गिसाइय (चन्द्रमा), अडड (अटवी), समत (मन्त्रान्), इगिव (इगित), वलु (वत्स), कोय (कोक) आदि।

इसके अलावा शब्द-रूप और वाक्य-रचना तथा सर्वनाम-शब्दों पर भी संस्कृत का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

उक्त विवरण से स्पष्ट है कि अपभ्रंश के कथाकाव्यों में जहाँ एक ओर संस्कृत में प्रभाविन भाषा मिलती है, वहीं दूसरी ओर बोलचाल की भी बातगी मिलती है, जिसे देखकर महज ये ही यह निश्चय हो जाता है कि अपभ्रंश समय-समय पर लोक-बोलियों का आंचल पकड़कर विकसित हुई है। अपभ्रंश युग में संस्कृत और प्राकृत साहित्य की बहुमुखी उन्नति होने में यह स्वाभाविक ही था कि अपभ्रंश के कवि संस्कृत के शब्द-रूपों से अपभ्रंश को समृद्ध बनाकर उसका साहित्य सम्स्कृत-साहित्य के समकक्ष रचते। वस्तुतः अपभ्रंश भाषा में तत्सम शब्दों की अपेक्षा तद्भव और देशज शब्दों का प्राधान्य है।

शैली

अपभ्रंश के कथा काव्य प्रबन्ध काव्यों की भांति सन्धिबद्ध है। कम से कम दो तथा अधिक से अधिक २२ सन्धियों में निबद्ध कथा-काव्य उपलब्ध होते हैं। इनमें सन्धियों की रचना कवचको में हुई है। कवचक के अन्त में धना देने का विधान मिलता है। यद्यपि अपभ्रंश का कथा सन्धियों में कवचकबद्ध मिलते हैं, किन्तु कवचको की रचना में नियत पंक्तियों का परिपालन नहीं देखा जाता है। आचार्य स्वयम्भू के अनुसार एक कवचक में ८ पंक्तियाँ होनी चाहिए। लेकिन ८ पंक्तियों से लेकर २४ पंक्तियों तक के कवचक कथा काव्यों में प्राप्त होते हैं। इसी प्रकार प्रबन्ध काव्य के लिए कवचको की संख्या का न तो कोई नियम मिलता है और न विधान ही। किन्तु सामान्यतः एक सन्धि में १० से १४ के बीच कवचको की संख्या मिलती है। अपभ्रंश के कथा-काव्यों में कम से कम ११ और अधिक से अधिक ४६ कवचक प्रयुक्त हैं।

लोक-जीवन और संस्कृति

(क) **धार्मिक विश्वास**—अपभ्रंश के सभी कथा-काव्य जैन-कवियों द्वारा रचित हैं। इसलिए यह स्वाभाविक ही है कि इनमें २४ तीर्थंकरों का स्तवन तथा उनके द्वारा निरिष्ट धर्म का स्वरूप एवं मोक्ष-प्राप्ति का उपाय वर्णित है। किन्तु मध्यकालीन देवी-देवता विषयक मान्यताओं का उल्लेख भी इन काव्यों में मिलता है। यही नहीं, जल (वरुण) देवता का पूजन, जल देवता का प्रत्यक्ष होना, सकट पड़ने पर देवी-देवताओं द्वारा सकट-निवारण आदि धार्मिक-विश्वासानुसार कथाओं में लिपटे हुए परिलक्षित होते हैं।

(ख) **शकुन-अपशकुन**—अपभ्रंश के कथा-काव्यों में शकुन-अपशकुन तथा स्वप्न सम्बन्धी विश्वास लगभग सभी रचनाओं में मिलते हैं। भविष्यत् कथा में जब भविष्यदत्त मेनागद्गीप में अकेला छोड़ दिया जाता है, तब वह वन में भटकता हुआ थककर सो जाता है। दूसरे दिन वह फिर आगे बढ़ता है तभी उसे शुभ शकुन होने लगते हैं (भ० क० ३, ५)।

विलासवह कथा में भी शकुन का वर्णन है—

“एतहि सारसुं भुंजिपरिषड् ।

इयं चित्ततर्हं सुमिष पञ्चोयन्-बाहिन बाहु कुरिड तह लोषण् ।

सहण् सान्धु अणुकूलड् दीसइ, रम्मे बि कल्लय साहुं पयासइ ॥” (५, २४)

(ग) **जाति-सम्बन्धी**—अपभ्रंश की इन कथाओं में जाति-विषयक सामान्य विश्वास भी मिलते हैं। इन विश्वासों में मुख्य हैं—रात को भोजन न करना, देव-वर्षाण एवं पूजन के बिना सुबह उठकर भोजन न करना, विविध देव-देवियों की पूजा करना और वृत्त-विधान का पालन करना आदि।

(घ) **सामाजिक आचार-विचार**—अपभ्रंश कथा-काव्यों में सामाजिक आचार-विचारों का जहाँ-तहाँ समावेश हुआ है। बोहला होने पर सभी की मनोकामनाएँ पूर्ण की जाती थी। बालक-जन्म का महोत्सव किया जाता था। विवाह का कार्य प्रायः ब्राह्मण लोग करते थे। प्रेम-विवाह भी होते थे। विलासवती का सनत्कुमार के साथ ऐसा ही प्रेम-विवाह हुआ था। विवाह-कार्य प्रमुख सामाजिक उत्सव के रूप में किये जाते थे। जल-विहार, जल-कीड़ा, वन-विहार होते थे। राजपूतकालीन प्रभाव भी दृष्टिगोचर होता है। आंखें-कीड़ा करना, बलि देना, सूली पर चढ़ाना आदि बाल्य अपभ्रंश के कथा-काव्यों में नहीं मिलती।

अपभ्रंश साहित्य हिन्दी के लिए अमृत की सूट के समान है। इसका कारण स्पष्ट है। भाषा की दृष्टि से अपभ्रंश साहित्य प्राचीन हिन्दी का एक महत्वपूर्ण मोड़ प्रस्तुत करता है। जब प्राकृत भाषा के अति उत्कर्ष के बाद जनता का सम्यक् जनपदीय संस्कृति से हुआ और उसे साहित्यिक मान्यता प्राप्त हुई, तब अपभ्रंश भाषा साहित्यिक रचना के योग्य कर ली गई। अपभ्रंश एवं अवहट्ट भाषा में जो अद्भुत विस्तार प्राप्त किया उसकी कुछ कल्पना जैन ऋषियों ने सुरक्षित साहित्य से होती है। अपभ्रंश भाषा के कुछ ही ग्रन्थ मुद्रित होकर प्रकाश में आये हैं। और भी सैकड़ों ग्रन्थ अभी तक ऋषियों में सुरक्षित हैं एवं हिन्दी के विद्वानों द्वारा प्रकाश में आने की बाट देख रहे हैं। अपभ्रंश साहित्य ने हिन्दी के न केवल भाषा रूप साहित्य को समृद्ध बनाया, अपितु उनके काव्यरूपों तथा कथानकों की भी पुष्टि एवं पल्लवित किया। इन तत्त्वों का सम्यक् अध्ययन अभी तक नहीं हुआ है, जो हिन्दी के सयोगपूर्ण साहित्य के लिए आवश्यक है क्योंकि प्राचीन हिन्दी सहस्रों शब्दों की व्युत्पत्ति और अर्थ अपभ्रंश भाषा में सुरक्षित है। इसी के साथ-साथ अपभ्रंश कालीन समस्त साहित्य का एक विशाल इतिहास लिखे जाने की आवश्यकता अभी बनी हुई है।

(डॉ० बासुदेवधारण अग्रवाल : पं० परमानन्द जैन शास्त्री की पुस्तक जैन-ग्रन्थ-प्रशस्ति-संग्रह के प्राकचन के अंशों से संकलित।)

जैनभक्त कवि बनारसीदास के काव्य-सिद्धान्त

डॉ० सुरेशचन्द्र गुप्त

हिन्दी-साहित्य के भक्तिकाल में चौदहवीं शती से सत्रहवीं शती तक भक्ति और नीति विषयक काव्य-रचना में अनेक जैन कवियों ने योग दिया था। इनमें सबाह और शालिभद्र सूरि ने प्रबन्धकाव्य-रचना में और पद्मानाभ, ठाकुर सी, बनारसीदास, राजसमुद्र तथा कुशलबीर ने मुख्यतः नीतिकाव्य-रचना में भाग लिया। कवित्व-गुण की दृष्टि से इनमें बनारसीदास का स्थान सर्वप्रमुख है।

कवि बनारसीदास का जन्म १५८६ ई० में उत्तरप्रदेश में जिला जौनपुर में हुआ था। वे जहाँगीर और शाहजहाँ के समकालीन थे और दोनों के दरबार में उनका विशेष सम्मान था। सत्य, अहिंसा, क्षमा, शील आदि नैतिक गुणों पर पद्य-रचना के साथ ही उन्होंने जैन धर्म के अनुरूप भक्तिकाव्य की भी मनोयोग से रचना की थी। उनके चिंतन में मानववाद पर बल रहता था, फलस्वरूप उनकी रचनाओं को पर्याप्त लोकप्रियता प्राप्त थी। इसी सन्दर्भ में उन्होंने मुख्यतः काव्य-प्रयोजन, काव्य-हेतु और काव्य-वर्ण्य पर तथा संक्षेप में काव्य-शिल्प और सहृदय के विषय में विचार व्यक्त किए हैं, जो भक्तिकालीन चिन्तन-परम्परा के सर्वथा अनुरूप हैं।

आलोच्य कवि की तीन रचनाएँ, सुप्रसिद्ध हैं—नाटक समयसार, बनारसीविलास, अधकथानक। 'नाटक समयसार' स्वामी कुन्दकुन्दाचार्य की प्राकृत-रचना 'समयपाटु' के अमृतचन्द्र सूरि द्वारा संस्कृत-रूपांतर पर आधारित है। 'बनारसीविलास' में 'सूक्त-मुक्तावली' (सोमप्रभ सूरि के काव्य 'सिन्धूर प्रकर' का अनुवाद), 'अध्यात्म बलीसी', 'मोक्षपैदी', 'सिन्धु चतुर्दशी', 'नाममाला', 'कर्मछत्तीसी', 'सहस्रनाम', 'अष्टकगीत', 'वचनिका' आदि अद्वैतालीन कृतियाँ संकलित हैं। इनमें से काव्य-सिद्धान्तों का निरूपण विशेषतः 'नाटक समयसार' में हुआ है। यह उल्लेखनीय है कि इस कृति की 'उत्थानिका' और ग्रन्थान्त के कुछ छन्द ही बनारसीदास द्वारा रचित हैं।

काव्य-प्रयोजन

बनारसीदास ने काव्य-रचना के प्रयोजनों पर सुसम्बद्ध रूप में विचाराभिव्यक्ति नहीं की है, तथापि उनके स्फुट विचारों का समन्वय करने पर यह कहा जा सकता है कि अध्यात्म मार्ग का प्रतिपादन करने के कारण उन्होंने यनोपकार-नाश और मोक्षलाभ को भक्ति-काव्य के सहज परिणाम कहा है और 'नाटक समयसार' तथा कर्मप्रकृतिविधान नामक ग्रन्थों में सम्यक् ज्ञान से विमूर्धित एवं चरित्रबल-श्रेयक सामग्री के समावेश का उल्लेख इन शब्दों में किया है

(अ) ग्यानकला उपजी अब मोहि, कहीं गुन नाटक आगम केरो।

जासु प्रसाद सबै सिबमारग, बेगि निटै भवबास बसेरो॥

(नाटक समयसार, उत्थानिका, पृष्ठ १२)

(आ) मोक्ष बलिबे को मोन करम को करं बीन,
जाके रस-भीन बुच लीन क्यों चुनत है।

गुन को गरब निरगुन को सुगम पंच,
जाको जसु कहत सुरेश अकुलत है।

याही के बु बज्जी ते उकृत ग्यान गगन में,
याही के बिपच्छी जगजाल में कलत है।

हाटक सो बिमल बिराटक लौ बिसतार,
नाटक सुगत होये फाटक सुगत है।

(नाटक समयसार, उत्थानिका, पृष्ठ १६)

(इ) ऐसी परमात्मक बनारसी बनाने का,
 ध्यान की विधान कुछ धारित की जोष है।

(नाटक समयसार, उत्पत्तिक, पृष्ठ २६)

(ई) जो काम मेव ब्रह्मण सरस्वति, सत्य अर्थ विचारसी।
 तो होय कर्मविनाश निर्मल, शिवस्वरूप बनारसी।

(बनारसीविनाश, पृष्ठ १२४)

इन उक्तियों पर विचार करने के पूर्व द्वितीय अवतरण का स्पष्टीकरण अभीष्ट है। इसमें यह प्रतिपादित किया गया है कि 'समयसार' नाटक मोक्ष-मार्ग की ओर प्रवृत्त कर कर्मजनित विकारों के बन्धन (बौन) अर्थात् नाश की प्रेरणा देता है, इसके रस-श्रेय में विद्वज्जन समूह की भाँति लीन हो जाते हैं, इससे सत्यम् दर्शन आदि गुणों और मुक्ति-मार्ग की सहज अभिव्यक्ति है, इसकी महिमा को प्रकट करने में इन्द्र भी संकुचित होता है, इसे अष्टापूर्वक ग्रहण करनेवाले व्यक्ति पक्षी की भाँति ज्ञान-गगन में उड़ते हैं, इससे विरत प्राणी भव-जाल में उलझ जाते हैं, इसमें स्वर्ण-जैसी कान्तिवाले भाव हैं और विराह प्रभु की महिमा इसमें विस्तारपूर्वक वर्णित है, जिसे सुनने पर मन के छद्म द्वार खुल जाते हैं। इस प्रकार उन्होंने विकारनाश, ज्ञान-प्रेरणा और मोक्ष-प्राप्ति को भक्तिकाव्य की सहज सिद्धियाँ स्वीकार किया है। बनारसीवास के दृष्टिकोण के सम्यक् परिचय के लिए 'व्यानकना', 'नाटक आयम', 'सिन्ध-मार्ग', 'शिवस्वरूप', 'कर्म की करे बौन', 'रस-भीन' कुछ लीन ज्यों ब्रुत हैं, 'हीमे साटक लुलत है', 'सरसहि' और 'सर्व अर्थ विचारसी' प्रयोग व्याख्यासापेक्ष हैं :

(१) प्रथम उद्धरण में 'व्यानकना' सर्व कवि के रचना-विशेष का परिचायक है। विवेक-सम्पन्न कवि की कृति में ही उन गुणों का समाहार सम्भव है जिनसे सहृदय के ज्ञान-भित्तिका का विस्तार होता है—'याही के जु पच्छी ते उडत व्यान गगन में' से यही अभिव्यक्ति है। 'नाटक आयम' में भी अध्ययनजनित ज्ञान-साधना को साहित्य-श्रेय की सहज प्रवृत्ति माना गया है। 'नाटक' साहित्य की विचार-विशेष है और 'आयम' शास्त्र का पर्याय है; इन दोनों के सहभाव का अर्थ है—साहित्य के साहित्य और शास्त्र की ज्ञानधारा में समन्वय की स्थापना। इस प्रकार बनारसीवास विचार-श्रेय की कोरी सिद्धान्तवादिता के समर्थक प्रतीत नहीं होते, बल्कि भाषा-भ्रम-परिवेष्टित विचार-सामग्री को ही सहृदय दिया है। प्रस्ता की भावप्रवणता और काव्यानुशीलन से विचारोद्दीपन को उन्होंने एक ही मन स्थिति की विकास-श्रुतता माना है।

(२) 'सिन्धमार्ग' का प्रयोग लोकमगल की सिद्धि के अर्थ में हुआ है। इस सत्य की उपलब्धि तभी सम्भव है जब रचयिता विकार-मुक्त होकर सद्भावभावित काव्य की रचना में प्रवृत्त हो, क्योंकि आत्मपरिष्कार के अभाव में लोक-परिष्कार की प्रेरणा देना सामान्यतर नही है; और यदि वाञ्छल का आशय लेकर कोई ऐसा मुसोढा धारण कर भी ले तो उसकी कृति में अनुभूति की गहनता और प्रेषणीयता का समावेश नही हो पाएगा। सुषम की के शब्दों में, "कविता मनुष्य के हृदय को स्वार्थसम्बन्धों के संकुचित बंधन से ऊपर उठाकर लोकसामान्य भावभूमि पर ले जाती है—'उसकी अनुभूति सबकी अनुभूति होती है या हो सकती है। इस अनुभूति-योग के अन्वय से हमारे मनोविकारों का परिष्कार तथा शेष सृष्टि के साथ हमारे रचनात्मक सम्बन्ध की रक्षा और निर्बाह होता है।" (चिन्तामणि, पहला भाग, पृष्ठ १४६) बनारसीवास द्वारा विकार-बन्धन—कर्म को करे बौन—पर बल देना मनोविकारों के परिष्कार से कुछ भिन्न है। उन्होंने भक्तिकाव्य को विकारों के उन्मूलन का साधन माना है तथा अरस्तू के विरेचन-सिद्धान्त के अनुरूप उसे विकारशून्य मन के परिशोधन में सहायक स्वीकार किया है।

(३) आलोच्य कवि ने 'रस-भीन कुछ लीन ज्यों ब्रुत है' में काव्यशास्त्रीय विवेक का सम्यक् परिचय दिया है। अर्थ की दृष्टि से उनके काव्य की परिधि में शान्त रस की सामग्री का प्राधान्य है, कनतः प्रस्तुत काव्यांश में सहृदय की रसोन्मुखता का अर्थ हुआ—काव्यगत नैतिक मूल्यों के प्रति भावक के चित्त का इवीकल्प। 'कुप' से उनका अभिप्राय ऐसे प्रमाता से है जो अपनी तत्त्वाभिव्यक्ति दृष्टि से सत् और असत् के द्वन्द्व का निराकरण कर सके; शान्त रस की कविता में अवगाहन से ऐसे प्रमाता का आनन्दभिभूत होना स्वाभाविक है। 'नाटक लुलत हीमे साटक लुलत है' द्वारा ही इसी मतलब की पुष्टि होती है। लीन्य-रस और नैतिक मूल्यों की समवेत अभिव्यक्ति का दृष्टिकोण उन्नीसवीं शताब्दी के अनेकी-कवियों को भी इसना ही भाग्य रहा है।

(४) भक्तिकाव्य की रचना से मोक्ष-प्राप्ति के विश्वास का अन्तिमशास्त्र कवियों ने प्रबल समर्थन किया है—बनारसीवास की उक्ति 'कैमि मिट अवबास बहेरी' भी इसी परम्परा में आती है। किसी-किसी विद्वान् ने ऐसी काव्योक्तियों के सन्दर्भ में यह शंका प्रकट की है कि "इस प्रयोजन की प्राप्ति काव्य द्वारा सम्भव नहीं है, भीत-स्मृत धर्मों द्वारा भले ही मानी जा सके।" (हिन्दी-रीति-परम्परा के प्रमुख आधार, डॉ० सत्यदेव चौधरी, पृष्ठ ११५) किन्तु, भक्तिकाव्य की रचना के समय समाधि-सुख जैसे आनन्द का अनुभव करनेवाले वस्तु कवियों के कृतित्व की पृष्ठभूमि में यह मत ब्रह्म नहीं है।

(५) अन्तिम उद्धरण में संसार-बन्ध के लिये ज्ञानराशि के साक्षात्कार को पापनाशक कहा गया है, किन्तु

इसके लिए उनके लिए में बड़ा (सरस्वती) तथा काव्यार्थ-विन्दन की समता का होना आवश्यक है। भक्तिकाव्य के अनुशीलन में भावना और विवेक के संतुलन पर बल देना निश्चय ही विवेक कवि के ग्रीष्म काव्य-विवेक का परिचायक है।

बनारसीदास ने इसी से सम्बन्ध एक अन्य प्रयोजन 'वासवोद्य' अर्थात् भोक्तृमित्राचार्य सरल ग्रन्थ-रचना को भी सम्बन्ध दी है— उनके 'कर्मप्रकृतिविधान' नामक ग्रन्थ के मूल में चिन्ताग्रन्थों की सुबोध व्याख्या का भाव ही निहित है। पूर्ववर्ती कविगो ने मन्त्रदास, केशव और ज्ञान ने काव्य-रचना के इस प्रयोजन को स्वीकृति दी है।

काव्य-हेतु

बनारसीदास ने कवि-बाणी के उद्देश्य में वाग्देवी की अनुकम्पा को महत्त्वपूर्ण माना है। 'बनारसीविद्या' में 'व्यक्तिमात्र जी के छन्द' के आरम्भ में उन्होंने लिखा है : "सरसुति देवि प्रसाद तहि, गाउँ अजित जिनम्।" यद्यपि अजितनाथ जी की महिमा के वर्णनार्थ वाग्देवी की कृपा के आह्वान में हेतु की दृष्टि से कोई भौतिकता नहीं है, तथापि वर्ण्य विषय की नवीनता अवश्य ध्यान आकृष्ट करती है। इसी सम्बन्ध में कवि की निम्नलिखित उक्तियाँ भी श्रष्टव्य हैं जिनमें काव्य-प्रवृत्ति को शिव, शिव-पंथ, पारबंताथ, जिनराज और जिन-प्रतिमा का कृपा-फल माना गया है।

- (अ) बंरौं शिव अचमाहुना अच बंरौं शिव पंथ।
ज्यु प्रसाद आभा करौं नाटकनाम वरंथ ॥ (नाटक समयसार, पृष्ठ १२)
- (आ) तेहिं प्रभु पारस गहरत को दाता अच।
रीषे मोहिं साता दुगलीसा की ललक मैं ॥ (नाटक समयसार, पृष्ठ ३)
- (इ) जिन-प्रतिमा जिन-सारी, नरै बनारसि ताहि।
जाकि नसित प्रभाव सौं, कीमती रम्य निवाहि ॥ (नाटक समयसार, पृष्ठ ४६८)

भक्ति रस (गहरत) की अभिव्यक्ति के निमित्त कवि के लिए यह स्वाभाविक ही है कि वह शान्ति (साता) अर्थात् समाहितचित्तवशा की भी कामना करे। शिव और जिनराज के अनुग्रह से काव्य-विवेक की स्फूर्ति तभी सम्भव है जब कवि में संतुलन-दृष्टि, आत्मसाक्षात्कार की प्रवृत्ति, अतीन्द्रिय ज्ञान को ग्रहण करने की समता आदि का समुचित अन्तर्भाव हो। कवि का कर्तृत्व उसकी समाधि-स्था पर निर्भर करता है, जिसके लिए प्रबल आस्था और बुद्ध सकल-शक्ति आवश्यक हैं। शिवाचरण के रूप में बनारसीदास ने जिस आस्था और आस्तिकता को व्यक्त किया है, वह परम्परागत संस्कारों का फल है, जिसकी काव्य-जगत् में प्रायः अभिव्यक्ति मिलती है। यथा :

- (अ) तन्म प्रसाद तुलसी हिमं हुलसी, रामचरितमानस कवि तुलसी। (रामचरितमानस, पृष्ठ १८)
- (आ) काहे संकट को कवक, प्रथम तिहारी नाथ।
मोहिं बरौसो है सही, के बानी गमनाथ ॥ (छत्रप्रकाश, लाल, पृष्ठ १)

जैन बर्मावलम्बी होने के कारण वे मात्र इसी से संतुष्ट नहीं हुए, पारबंताथ जिनराज के प्रति भी उन्होंने वैसी ही बड़ा दिखाई है।

प्रतिभा की अवतारणा में दिव्य प्रेरणा का चाहे कितना भी योग हो, उसके लिए पीरवेय प्रयत्न भी उतने ही अपेक्षित हैं— देवतादि की भवना का मन संपदन के लिए निमित्त-मात्र है। वह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि आस्तिकता-प्रेरित कवि-प्रतिभा के मूल में विवेक की प्रबलता रहती है या भावुकता की? सामान्यतः भक्तिकाव्य में भाव-प्रबलता का प्राबल्य रहता है, किन्तु उसकी पृष्ठभूमि में कहीं-न-कहीं विवेक की भूमिका भी अवश्य रहती है। जब कवि द्वारा रचना के आरम्भ में देवविषेय की आराधना की जाती है, तब उसके ज्ञान और भावना का उत्तरोत्तर आधार-आश्रय-भ्रम से विकास होता है। अन्त की भाँति वह केवल भावुकता के अन्धत्व से नहीं लिपटा रहता, अपितु कृतचित्त होने के कारण उसकी प्रज्ञा में कला, बर्ण, वर्णन और विज्ञान भी समाहित रहते हैं।

विवेकाध्यक्षी होने पर भी कवि अन्ततः भाव-मोह-विहरण का अभिलाषी होता है, इसीलिए भावुक और सहृदय कवि प्रायः सहृदय-मार्ग से परिचायित नहीं होते। उन्हें अपनी काव्य-कला और वर्णन-समता पर अभिमान नहीं होता :

- (अ) मैं अल्प बुद्धि नाटक आरंभ कीनी। (नाटक समयसार, पृष्ठ १३)
- (आ) अल्प कवीश्वर की वलिचारा। (नाटक समयसार, पृष्ठ ३२४)

(इ) कुछ नति थोड़ी तार्किकता थोड़ी ।

(नाटक समयसार, पृष्ठ ५२६)

(ई) समयसार नाटक अच्छा, नति की नति लघु होई ।

(नाटक समयसार, पृष्ठ ५२६)

उपरोक्त उक्तियों में बनारसीदास ने जिस विमर्शता को प्रकट किया है उसके मूल में उनकी भाव-प्रणयता अवस्थित है। नाट्यार्थ में अल्प, कुछ और लघु कवि-प्रतिभा की सीमाओं के शोचक हो सकते हैं, किन्तु वस्तुतः यही प्रतिभा की अवगमना नहीं हुई है क्योंकि कवि-कृति की विमलता सर्वत्र विवेक और अनुभूति-बल के विमलपूर्ण समन्वय पर निर्भर करती है।

प्रतिभा के उन्मेष में शुद्ध-रूपा का अवलम्बन भी प्रसिद्ध काव्य-हेतु है। बनारसीदास ने पुनः के मार्ग-दर्शन की महिमा को इन शब्दों में प्रकट किया है :

ज्यों मार्ग को मरच कछी नुब ल्योहि,
हजारी नति कहिये की सावधान भई है ।

(नाटक समयसार, पृष्ठ १४)

बनारसीदास के पूर्ववर्ती जैन कवि वसुनन्दि ने भी आचार्य श्री नन्दि से मेमिचन्द्र तक की गुरु-परम्परा का अष्टाध्यायी स्तवन किया है। (देखिए 'वसुनन्दि आचरणाचार', पृष्ठ १४२) ऐसे स्वर्णों पर गुरु के महत्त्व की स्वीकृति के दो कारण सम्भव हैं—एक तो यह कि ज्ञान-साधना और तत्त्वसम्बद्ध समस्याओं के समाधान के लिए गुरु की सहायता अपेक्षित होती है और दूसरे यह कि निरन्तर साहचर्य के परिणाम-स्वरूप उनके पुण्यों के प्रति आस्था-मुक्ति विकसित हो जाती है। इनमें से प्रथम पक्ष उपयोगितावादी दृष्टिकोण पर आधारित है और दूसरा परम्परागत संस्कारों की देन है—एक का सम्बन्ध बुद्धि से अधिक है, तो दूसरे का हृदय से। काव्य-सर्जना में इन दोनों का प्रत्यक्ष योग पड़ता है।

पूर्ववर्ती श्रेष्ठ कवियों की रचनाओं के मनोयोगपूर्ण अनुशीलन, आध्यात्मिक प्रश्नों में अष्टाध्यायी अवगाहन आदि भी कवि-प्रतिभा के प्रेरक और संस्कारक साधन हैं—कल्पना-सामर्थ्य तथा उचित-कौशल का समुचित विन्यास करने पर इनके नाट्यमय से प्रभवी काव्य-सृष्टि असंदिग्ध है। बनारसीदास की उक्तियों में इसी तथ्य का संकेत मिलता है :

(अ) इनके मान नैव विस्तार, बरनहुँ जिनबाणी अनुसार । (बनारसीविनास, मार्गना विधान, पृष्ठ १०४)

(आ) जिनबाणी परमाण कर, पुगुण सीख जन मान ।

कहूँ कथि अब कर्म की, निर्णय कहूँ ब्रह्म ॥ (बनारसीविनास, कर्मकलीटी, पृष्ठ १३६)

बनारसीदास द्वारा जिनबाणी को प्रमाण मानना वैष्णव भक्त कवियों की वेदाधि ग्रन्थों के प्रति आस्था के समकक्ष है—प्रथम उद्घरण में जैन मत के चौदह मार्गों तथा बासठ शाखाओं में निर्धारणावर्ष तथा द्वितीय उक्ति में कर्म-निर्णय के लिए जिनबाणी तत्त्वन्वी ग्रन्थों के उपयोग का परामर्श काव्य-भक्त का स्वाभाविक अंग है; आगम का अनुसरण करनेवाले ऐसे कवियों की राजसेनार ने 'शास्त्रार्थ कवि' की संज्ञा दी है। (देखिए 'काव्य मीमांसा', पृष्ठ ४२, ४३)। साहित्य में धार्मिक मतवाद की अभिव्यक्ति पर्याप्त विवादास्पद रही है, फिर भी धार्मिक आस्थाओं और प्रचलित सामाजिक संस्कारों का कवि-कृत्यत्व पर प्रभाव अवश्य पड़ता है।

काव्य-वर्ण

काव्य में वर्णनीय विषयों के तन्त्र में बनारसीदास ने अनुभूत सत्य की अभिव्यक्ति पर बल दिया है। वस्तुतः काव्य-वर्ण की शक्ति विषय की आनामिक प्रस्तुति पर निर्भर करती है। यह आनामिकता लोकवर्णनायिक के आधार पर स्वतः अनुभूत भी हो सकती है और आद्य वाक्यों के कारण अष्टाप्रेरित भी। बनारसीदास ने तत्काल्य में इन दोनों दृष्टियों के निर्वाह पर बल दिया है और काव्य में आरोपित विषया स्थितियों, दुराग्रह, अधिमान आदि की स्थान देने का विरोध किया है। उनका सत्य सत्य की तटस्थ अभिव्यक्ति करना या, कल-स्वरूप उन्मेषित उनके साक्षात्कार में बाधा पहुँचानेवाले कल्पना-विनास के प्रति अनास्था प्रकट की है :

(अ) कलपित बात हिये नहि जानै, नुब परम्परा रीति बखानै ।

साधारण सीरी नहि छंटे, नुवाचाय लौं ज्ञेति न अंटे ॥ (नाटक समयसार, पृष्ठ ५३०)

(आ) नुवाचाय रस बरनै हित लौं, नहि उक्ति उपजाये हित लौं । (नाटक समयसार, पृष्ठ ५३०)

(इ) देखे नुब कुकवि कुयी, ग्ये नुब नय बीर ।

रही अपन अधिमान में, ग्ये और की और ॥

(नाटक समयसार, पृष्ठ ५३२)

(ई) बल्लु सकय कही नहीं बाहिय छिन्दि प्रबान ।

बूबा बिलास बिनोकि कई करै बूबा गुनवान ॥

(नाटक समयसार, पृष्ठ ५३३)

(उ) बिध्याबंत कुकवि जे प्रानी, बिध्या तिनकी भावित बानी । (नाटक समयसार, पृष्ठ ५३४)

भक्त कवि होने के नाते बनारसीदास ने काव्य में नैतिक मूल्यों के निर्वाह पर विशेष बल दिया है; उन्होंने उन कवियों की प्रशंसा की है जो बाह्य दृष्टि के फलस्वरूप कल्पनाविलास में मग्न रहते हैं और बिध्या वर्णन को ही 'नई उक्ति' मान बैठते हैं। ये सम्भव कवि की उपयोक्तिवादी दृष्टि के परिचायक हैं और इनके आशय पर साहित्य का अध्ययन एकांगी ही रहेगा। साहित्य के आस्वादन में तीव्रबर्बादास्त्रीय दृष्टि भी इतनी ही अपेक्षित है। काव्य-क्षेत्र में अध्ययन की ये दोनों मरणिवाँ समानान्तर रूप से प्रचलित रही हैं, किन्तु कवि-कारुण्य का साम्य मूल्यांकन इनके समन्वय पर ही निर्भर करता है।

अनुभूत सत्यो और नैतिक मूल्यों पर बल देने के फलस्वरूप बनारसीदास ने काव्य में भक्ति-निरूपण का भी समर्थन किया है। भक्ति-भाव की अभिव्यक्ति कभी भारतीय के रूप में और कभी सुन्दर बानी द्वारा ईश्वर के प्रति सध्द नमन के रूप में होती है।

‘कबहू भारती छूँ के प्रभु तननुल आवैं,

कबहू गुभारती छूँ बाहरि बगति है ।’

(नाटक समयसार, पृष्ठ १५)

इसीलिए बनारसीदास ने ब्रह्म-महिमा-वर्णन और परमार्थ-यथ-निरूपण में ही भक्त कवि के कृतित्व की सार्थकता बानी है। ‘जिनसहस्रनाम,’ ‘वेदनिर्णयपञ्चासिका,’ और ‘ध्यानबलीसी’ में उन्होंने भक्ति-तत्त्व की वर्णनीयता को इन शब्दों में प्रकट किया है :

(अ) महिमा ब्रह्मबिलास की, जो वर कही न जाय ।

बधासति कछु बरगई, नामकवन गुन भाय ॥ (बनारसीबिलास, पृष्ठ १६)

(आ) तिमके नाम अमृत, ज्ञानवर्धित गुनगुणै ।

मैं तेते बरचये, अरब जिन जिनके कुणै ॥ (बनारसीबिलास, पृष्ठ १००)

(इ) यह परमारच पंच गुन अमय अनल बजान ।

कहत बनारसि अत्यवति, अचासकति परवान ॥ (बनारसीबिलास, पृष्ठ १४३)

यद्यपि यहाँ कवि ने जिनप्रतापका स्वयं को ‘अल्पमति’ कहा है, तथापि आत्मसाक्षात्कारजनित भाव-वर्णन और ज्ञानवर्धित तत्त्व-चिन्तन में उनकी प्रवृत्ति असम्भ्रित है। इसीलिए उन्होंने मुक्ति-मार्ग को और प्रवृत्त करनेवाले बुद्ध सकल्य और बुद्ध व्यवहार की अनु-बध्नेरित अभिव्यक्ति पर बल दिया है और परम तत्त्व की व्याख्या के सर्वत्र के ‘समपाठुड’ में शिवमार्ग के कारणभूत गुण-तत्त्वार्थों का वर्णन न वाकर ‘नाटक समयसार’ में इस प्रकार का समावेश किया है :

परम तत्त परछे हत नहीं, गुनवानक की रचना नहीं ।

बावैं गुनवानक रत आवैं, तो परंच अति सोबा बावैं ॥

इह बिचारि लछेय सों, गुनवानक रत जोज ।

बरनन करै बनारसी, कारण सिख-पथ जोज ॥ (नाटक समयसार, पृष्ठ ४७०-४७१)

भक्ति-भाव की प्रबल प्रेरणा के फलस्वरूप बनारसीदास ने श्रुतार-काव्य की प्रत्यक्ष अवमानना की है— किशोरावस्था में निमित्त श्रुतारप्रधान रचना के सम्बन्ध में, जिसे बाद में नष्ट कर दिया था, उन्होंने स्वयं को ‘कुकवि’ और ‘बिध्या ग्रन्थकार’ कहकर यही भाव प्रकट किया है :

तामैं नवरत्न रचना सिखी, वै बिसेस बरनन आसिखी ।

ऐसे कुकवि बनारसि भए, बिध्या ग्रन्थ बनाए गए ॥

(अर्थ कथामक, पृष्ठ १७)

श्रुतार-काव्य का निषेध करने पर भी बनारसीदास ने प्रवास्तिकाव्य का समर्थन किया है, जो उन-वैसे संकल्पमग्न भक्त के लिए सर्वथा विधिप्रतीति होता है, किन्तु विशेषता यह है कि उन्होंने स्वार्थप्रति राजप्रशस्ति के स्थान पर चित्तवैराग्य पर आधारित मित्रप्रशस्ति को गौरव दिया है। व्यवसाय-क्षेत्र में सहायता करनेवाले स्नेही मित्र नगोत्तमवास के लिए भाट-भूति अपनाने में भक्त कवि बनारसीदास को कोई संकोच नहीं है :

रीति मरोत्तमदास की, कौनों एक कवित ।

वह रैन भिग भाद सी, बर बजार भित फित ॥

(अर्थकथानक, पृष्ठ ४४)

काव्य-शिल्प

बनारसीदास ने काव्य-शिल्प के संयोजक तत्त्वों के विवेचन में बहुत कम रचि ली है—उनका विवेचन काव्य-भाषा और छन्द के विषय में संक्षिप्त प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष विचार-अनुसृति तक सीमित है ।

(क) काव्य-भाषा : आलोच्य कवि ने काव्य-भाषा के सन्दर्भ में वर्षाविन्यास, शब्द-सौष्ठव, अर्थ-परिभाषा आदि के महत्त्व का प्रत्यक्ष कथन किया है । यथा :

(अ) छंद सबद अछर अरब कहै सिद्धात्मा प्रबोध ।

जो इहि बिधि रचना रखे सो है सुकवि बुजान ॥ (नाटक समयसार, पृष्ठ १३०)

(बा) बरन भंडार बंध बरन रतन सार,

भीर ही भंडार भावबल बुद्धबुद्ध ।

बरन से चिन्मता बुधरन में प्रतिभाती,

बुधुन बुधत ताहि होत है अवंब भू । (बनारसीदास, ज्ञान बाबनी, पृष्ठ ८६)

(इ) एकारचबासी शब्द अरु द्विरचित जो होय ।

मान कथन के कवित में, दोष न माने कोय ॥ (बनारसीदास, जिनसहस्रनाम, पृष्ठ ३)

प्रथम उद्धरण में शब्द-विन्यास-कोशल पर बल देने के साथ ही कवि ने द्वितीय उक्ति में भी वर्षा-जातित्व एवं काव्य-गुणों के संयोजन पर बल दिया है । 'गुण' से उनका अभिप्राय शब्द-गुण और अर्थ-गुण दोनों से प्रतीत होता है क्योंकि उनको कृतित्व से सामान्यतः जितना बल अर्थ-मात्रकीय पर रहा है, भावानुसारिणी भाषा के प्रति भी वे प्रायः उतने ही सजग रहते हैं—यह दूसरी बात है कि उनका प्रमुख विषय अन्वय-तत्त्व-निरूपण है और उसकी अभिव्यक्ति सर्वत्र काव्य की सहज-परिचित सरल शब्दावली में नहीं हो सकी है । द्वितीय अवतरण में 'बंध बरन रतन सार' प्रयोग भी ध्यान देने योग्य है जिससे उनका अभिप्राय यह प्रतीत होता है कि मानव-मन के विभिन्न भावों को क्पावित करने में विभिन्न वर्णों के समाहार से मिलित भावपीयक शब्दावली का उत्प्रेक्षणीय योग रहता है । तृतीय उद्धरण में भी कवि की भाषा-विषयक सजगता का स्पष्ट संकेत विद्यमान है । ईश्वर-गुणवान-सम्बन्धी कविता में द्विरचित वर्णात् अर्थगत गुणरहित के दोषत्व का परिहार मानकर उन्होंने प्रकारान्तर से यह भाव व्यक्त किया है कि काव्य में सामान्यतः पुनरुक्त दोष का समावेश नहीं होना चाहिए । इस उक्ति में केवल अस्ति-भावना का प्रभाव स्वीकार करना उचित नहीं होगा, सन्दर्भ-विशेष में पुनरुक्त की अद्योपता का प्रतिपादन स्पष्ट आदि भाषाओं में भी किया है । यथा :

सत्यवर्षोऽन्यस्मिन्सत्यवर्षोऽयथा प्रमुञ्चते ।

वीर्यादाय च पुनस्तस्मै पुन्यैव अस्ति च ॥ (काव्यालंकार, ६।३२, पृष्ठ १७२)

(ख) काव्यगत छन्द-बीजना : छन्द के सम्बन्ध में बनारसीदास का मत-प्रतिपादन अत्यन्त सीमित है । उन्होंने कवित्व आदि छन्दों के प्रयोग द्वारा भाषा की विविधतापूर्ण अभिव्यक्ति में ही कवि-कर्म की सार्थकता मानी है :

कीरपाल बानारसी भिग बुधत एकचित ।

सिंहहि शब्द भाषा किमो, बहुविधि छन्द कवित ॥ (बनारसीदास, सूक्त मुक्तावली, पृष्ठ ७१)

'समयसार' नाटक में भी उन्होंने छन्द-बीजिष्य की ओर लघुचित ध्यान दिया है और अंगान्त में अपने द्वारा प्रयुक्त छन्दों (रोड़ा, सोरा, चौपाई, कवित, तबैया, छप्पर, कुड़ियाया आदि) का विवरण अंकित किया है । (देखिए 'नाटक समयसार', पृष्ठ ४४१) । इसी प्रकार 'छन्द गुणजप्रयास' में अष्टक कहल बखान" (बनारसीदास, सारदाष्टक, पृष्ठ १६३) जैसी उक्तियों द्वारा भी उन्होंने विविध छन्दों के प्रति अपनी अभिरुचि का संकेत दिया है ।

काव्य के अधिकारी सहृदय

काव्य-रचना के अधिकारी कवि और काव्यानुशीलन के अधिकारी सहृदय के गुणात्मक विवेचन काव्यशास्त्र का महत्त्वपूर्ण पक्ष है । कवि की कारविधि प्रतिभा जो रचना-विज्ञान करती है, सहृदय की भावविधि प्रतिभा उसी के व्युत्पादन में प्रयुक्त होती है । काव्यानुसृति को ग्रहण करने में असमर्थ अन्वितेकी पाठक के समक्ष कवि का सम्पूर्ण कृतित्व अरन्धरीयन के समान निष्प्रयोजन होता

है। बनारसीदास ने 'बाबन सतसैया,' 'वेदविषय पंचाशिका,' और 'कर्मप्रकृति विद्या' ने क्रमशः इसी दृष्टिकोण का प्रतिपादन किया है :

- (अ) जायक कबिल एसी बैरी बलि बाग भए ।
हुंल के गुनाब ब्याता गुन यहि लीबियो ॥
- (ब) बचपिति बिगूने बटि गई तिनको यह उपवेश ।
कहत बनारसिदास यों बूढ़ न सगुनै लेस ॥
- (इ) अल्पबुद्धि बंसी भुल पाहि; तंसी मैं बरनी हस पाहि ।
बंझित गुनी हंसो मत कोय, अल्पमती भावा कबि होय ॥

यहाँ काव्यास्वाद में सात्विकी बुद्धि की भूमिका को विशेष महत्त्व दिया गया है। प्रथम और तृतीय उद्धरणों में बनारसीदास ने प्रजाता में जिस नीरसीर-बिबेकी प्रवृत्ति की कामना की है उसके अभाव में अनधिकारी व्यक्ति कवि के अभिप्राय की सम्भीरता को समझने में असमर्थ रहते हैं—'बूढ़ न समुनै लेस' से उनका यही तात्पर्य है। भक्तिसेम में तत्त्व-बोध के इच्छुक साधक जिस प्रकार सांसारिक विषयों से बिरत रहते हैं, उसी प्रकार नैतिक-आध्यात्मिक अनुभूतियों से सम्पन्न कविता का अध्ययन करनेवालों से भी यह अपेक्षित है कि वे बर्णों के अनुरूप विवेकपूर्ण अर्थ-ग्रहण और औचित्य-दृष्टि को सर्वोपरि महत्त्व दें। 'बैरी मति' और 'व्याता' के समानान्तर प्रयोग से यह भी सूचित होता है कि हुंसवत् विवेक कवि और सहृदय का समान गुण है—विमल ज्ञान के अभाव में न तो कवि की अनुभूति और अभिव्यक्ति में तारतम्य सम्भव होगा और न सहृदय की अर्थग्रहण-क्षमता का सम्यक् विकास हो सकेगा। आरम्भ में सभी सहृदय विवेकी नहीं होते, विवेक का उदय होने पर जब बुद्धि का क्रमशः परिष्कार होता है तभी वे रचना के शास्त्र-अशास्त्र गुणानुगुणों की समीक्षा में सफलतापूर्वक प्रवृत्त होते हैं।

उपयुक्त विवेचन से स्पष्ट है कि बनारसीदास की काव्य-दृष्टि मूलतः कवियों की माति स्वाधुभूति और अध्यात्म-तत्त्व से अनुप्राणित रही है। उन्होंने काव्य में अनुभूत सत्य और पर्यादाबद्ध भाव-वर्णन पर बल दिया है और मनोविकार-नाश तथा मोक्ष-लाभ की सत्काय के सहज फल स्वीकार किया है। वास्तविक बुद्धि के कारण उन्होंने अपनी काव्य-प्रतिभा का श्रेय स्वयं को न देकर उसे देवी सरस्वती और पारबेनाथ विनराज की अनुकम्पा से स्मृत माना है। इसमें सन्देह नहीं कि संज्ञित और स्फुट रूप में उपलब्ध होने पर भी उनके विचार संयत और महत्त्वपूर्ण हैं।

महाकवि बनारसीदास साम्प्रदायिक पूर्वाग्रहों से मुक्त सत्य स्वभाव के पुरुष थे। उस महाप्राण की सरलता एवं शालीनता के कारण अनेक किञ्चदन्तियाँ उनके विषय में प्रचलित हो गई हैं। जैन धर्म की शास्त्र सभाओं में प्रायः धर्माचार्यों से लेकर बिहत् समाज तक उनके जीवन की अनेक घटनाओं को प्रेरक कथाओं के माध्यम से प्रस्तुत किया करता है।

सरल एवं सीम्ब व्यक्तित्व के बनी कवि श्री बनारसीदास जी का जन्म श्वेताम्बर जैन से सम्बन्धित श्रीमाल कुल में हुआ था। भारतीय मूलित साहित्य के प्रेरक स्वरों से प्रभावित होकर उन्होंने अपने को सीमित बाधों से बांधे नहीं रखा। अपनी काव्य-साधना में उन्होंने विगम्बर मुनि के २८ भूत गुणों का वर्णन भीषाग्र्यों और दोहों में किया है। विगम्बर मुनियों की श्रांति उनके काव्य में दृष्टिकोचर होती है :

“उत्तम कुल जायक संचार, ताहु गेह प्रायुष माहार ।

मुंषे बोब छियालिस टाल, सो मुनि कणों सुरति संसार ॥

मुनि जवन बंजन लखन, बसन त्याग कच कोच ॥

एक बार लखु असन, पित्त-असन बंतबन मोच ॥

छिपिनि परिग्रह, बसविधि, जाग, संक, असंख अमल कमान ।

सकल संग तब होय बिरास, सो मुनि लहै मोक्ष बच वासा ॥

कोक नाथ विपलित भवहीन, बिचय बाहना रहित बरीन ।

मगल विगम्बर भुजाधार, सो भुमिराज बनत तुलकार ॥

सकल केश धर्मित बतबीच, अत असांख उत्तपित लखु बीच ।

कच मुंषे यह कारण जाग, सो मुनि बगुं और भुव बाग ॥

जैन हिन्दी-पूजा-काव्य में अष्टद्वय और उनका प्रतीकार्थ

डॉ० आदित्य प्रचण्डिया 'दीति'

पूजनं इति पूजा । पूजा इत्येव 'पूज' बाहु से बना है जिसका अर्थ है अर्चन करना ।^१ जैन शास्त्रों में सेवा-सत्कार को वैयाकृत्य कहा है तथा पूजा को वैयाकृत्य माना है । देवाधिदेव चरणों की बंधना ही पूजा है ।^२

जैन धर्मानुसार पूजा-विधान को दो रूपों में विभाजित किया जा सकता है^३ यथा—

(क) भाव पूजा

(ख) इन्द्र्य पूजा

मूल में भाव पूजा का ही प्रचलन रहा है । कालान्तर में इन्द्र्यरूपा का प्रचलन हुआ है । इन्द्र्यरूपा में आराध्य के स्थापन की परि-कल्पना की जाती है और उसकी उपासना भी इन्द्र्यरूप में हुवा करती है । जैन दर्शन कर्म प्रधान है । समग्र कर्म-कुल को यहाँ बाठ पायों में विभाजित किया गया है । इन्हीं के आधार पर अष्टद्वयों की कल्पना स्थिर हुई है ।^४

जैन-धर्म में पूजा-सामग्री को अर्घ्य कहा गया है । वस्तुतः पूजा इन्द्र्य के सम्मिश्रण को अर्घ्य कहते हैं । जैनतर लोक में दत्ते प्रभु के लिए भोग लगाना कहते हैं । भोग्य सामग्री का प्रसाद रूप में सेवन किया जाता है पर जिन वाणी में इसका भिन्न अभिप्राय है । जैन पूजा में अर्घ्य निर्मात्य होता है । वह तो जन्म जराधि कर्मों का क्षय करके मोक्ष प्राप्ति के लिए शुभ संकल्प का प्रतीक होता है ।^५ अतएव अर्घ्य सर्वथा अस्वाद्य होता है । जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में इस कल्पना का मौलिक रूप सुरक्षित है ।

जैन धर्म में पूजा का विधान अष्टद्वयों से किया गया है । पूजा काव्य में प्रयुक्त अष्टद्वय अत्रांकित हैं—यथा—१. जल, २. चन्दन, ३. अक्षत, ४. मुण्ड, ५. नैवेद्य, ६. दीप, ७. धूप, ८. फल । इन द्वयों का क्षेपण अलग-अलग अष्ट फलों की प्राप्ति के लिए शुभ संकल्प रूप है । यहाँ पर इन्हीं अष्ट द्वयों का विवेचन करना हमारा नूनाभिप्रेत है ।

जल—'जायते' इति 'ज', 'जीयते' इति 'ज' तथा 'लीयते' इति 'ल' । 'ज' का अर्थ जन्म, 'ल' का अर्थ लीन । इस प्रकार 'ज' तथा 'ल' के योग से जल शब्द निष्पन्न हुआ जिसका अर्थ है—जन्म मरण ।

मौलिक जगत् में 'जल' का अर्थ पानी है तथा ऐहिक तुषा की तुष्टि हेतु व्यवहृत है । जैन दर्शन में 'जल' का अर्थ महत्त्वपूर्ण है तथा उसका अर्थ एक विशेष अभिप्राय के लिए किया जाता है । पूजा प्रसंग में जन्म, जरा, मृत्यु के विनाशार्थ प्रायुक्त जल का अर्थ आवश्यक है । जैन-हिन्दी-पूजा में अनंत ज्ञानी तथा अनंत शक्तिशाली, जन्म, जरा, मृत्यु से परे, स्वयं मुक्त तथा शुक्ति मार्ग के निर्देशक महान्

१. रावेन्द्र अभिज्ञानश्रीम, भाग ४, पृ० १०३

२. देवाधिदेव चरणे लक्ष्मण सर्वभुक् निर्देहम् ।

काम्युद्दिष्टावधाक्षि परित्यज्यावाहसो नित्यम् ॥

श्रीमतीय सर्वशक्त, सम्पादक आचार्य सत्यत पद, वीर सेवा मंदिर, दिल्ली, पृ० १२२, श्लोक संख्या, २/२६

३. हिन्दी का जैन पूजा काव्य, डॉ० महेश सागर प्रचण्डिया, मुंबई इय—भास्कराणी, मुंबई विश्व, एशिया पैसिफिक हाउस, ७-मुम्बई, पृ० २६८

४. जैन धर्मियों द्वारा रचित हिन्दी पूजा काव्य की परम्परा और उसका आलोचनात्मक अध्ययन, आदित्य प्रचण्डिया 'दीति', भास्कर विश्वविद्यालय द्वारा स्वीडिश री-प्रिंटिंग का लीडरवर्क, लु १९७०, पृ० १०४

५. साधार धर्मोक्त, भास्कर, प्रकाशक—मूलधर कित्तवात कापड़िया, मुरा, प्रथम संस्करण वीर सं० २४११, पृ० १०१, श्लोक सं० १०

परमात्मा की अपने आत्मा पर लगे कर्म फल को साक्ष करने के लिए पूजा में जल का उपयोग किया जाता है।¹

जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में इस शब्द का प्रयोग इसी अर्थ-व्यञ्जना में हुआ है। अठारहवीं शती के पूजा कवि द्यामतदाय ने 'श्री वैष्णवात्म्य नुक पूजा' नामक रचना में 'जल' शब्द का प्रयोग इसी अर्थ में सफलतापूर्वक किया है।²

उन्नीसवीं शती के कविवर बुध्वाचन द्वारा रचित 'श्री बासुपुत्र्य जिन पूजा' नामक कृति में जल शब्द का प्रयोग द्रष्टव्य है।³ बीसवीं शती के पूजाकार राजमलपर्वदा विरचित 'श्री पंचपरमेश्वरी पूजन' नामक काव्य कृति में 'जल' शब्द इसी अर्थ की स्थापना करता है।⁴

चन्दन—'बधि आल्लपने' बाहु से चन्दयति अल्लापयति इति चन्दनम्। लौकिक जगत् में चंदन एक वृक्ष है जिसकी लकड़ी के सेवन का प्रयोग ऐहिक धीतलता के लिए किया जाता है। जैन दर्शन में 'चन्दन' शब्द प्रतीकार्थ है। बहु सांसारिक ताप को धीतन करने के अर्थ में प्रयुक्त है।⁵ जैन-हिन्दी-पूजा में सम्पूर्ण मोह रूपी अंधकार को दूर करने के लिए परम शान्त भीतराद्य स्वभावयुक्त जिनेश्वर भगवान की केशर-चन्दन से पूजा की जाती है। परिणामस्वरूप हार्दिक कठोरता, क्रोधलता और विनयप्रियता में परिवर्तित होकर प्रकट हो। ऐसी अवस्था प्राप्त होने पर भक्त के लिए सम्पूर्ण दर्शन का सन्मार्ग प्रशस्त हो सकेगा।⁶

जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में चन्दन शब्द का प्रयोग उक्त अर्थ में हुआ है। १८ वीं शती के कवि द्यामतदाय रचित 'श्री मंजीश्वर द्वीप पूजा' नामक रचना में चन्दन शब्द का व्यवहार परिलक्षित है।⁷

उन्नीसवीं शती के पूजा कवि रामचन्द्र प्रभो 'श्री अनन्ताय जिन पूजा' नामक पूजा कृति में 'चंदन' शब्द उल्लिखित है।⁸ बीसवीं शती के पूजा काव्य के रचयिता सेवक ने 'चंदन' शब्द का प्रयोग 'श्री आदिनाथ जिन पूजा' नामक पूजा रचना में इसी अनिश्चय से सफलतापूर्वक किया है।⁹

अक्षत—म क्षतं अक्षतं। अक्षत शब्द अक्षय पद अर्थात् मोक्ष पद का प्रतीक है। अक्षत का शाब्दिक अर्थ है वह तत्त्व जिसकी क्षति न हो। अक्षत का शेषण कर भक्त अक्षय पद की प्राप्ति कर सकता है।

जिस प्रकार अक्षत या बाबल में उत्पन्न-व्यय रूप समाप्त हो जाता है उसी प्रकार जीवात्मा भी रत्नधन¹⁰ का पालन करता हुआ अक्षत ब्रह्म का शेषण कर आत्ममग्न हो मुक्ति या अक्षय पद की प्राप्ति का सुख सकल्प करता है। प्राकृत शब्द 'तिलोय पण्णति' में अक्षत शब्द का प्रयोग नही करके तंलुल रूप का प्रयोग किया है¹¹ तथा उसी भाषा का अन्य ग्रंथ 'बसुन्दि आबकाचार' में अक्षत शब्द का व्यवहार इसी अर्थ-व्यञ्जना में व्यञ्जित है।¹² जैन हिन्दी पूजा में आत्मा को पूर्ण आनंद का विहार केन्द्र बनाने के लिए परम मंगल भाव युक्त जिनेश्वर के सामने अक्षत से स्वस्तिक बनाकर अव्यञ्जन बार गतियों (मनुष्य, देव, तिर्यं, नरक गति) का बोध कराते हैं। स्वस्तिक के ऊपर तीन

१. जीवन् ही परम परमात्मे अनन्तात्म ज्ञान सत्तये जग्य नरा मृत्यु निवारणाय श्रीमन्निवेन्द्राय नमः ब्रवाहे स्वाहा।

जिनपूजा का महारण, श्री मोहपलाय पारलान, साठसतामि स्मृति ग्रंथ, साठ सतामि महोत्सव समिति, १३६, काटन स्ट्रीट, कसकला-७, सन् १९९४, पृ० ४५।

२. द्यामतदाय, श्री वैष्णवात्म्य नुक पूजा।

३. श्री बासुपुत्र्य जिन पूजा, नू बाबल।

४. श्री पंचपरमेश्वरीपूजन, राजमल पर्वदा।

५. साधार घर्मजुत, १०-११, वैनेन्द्र विद्यालकोष, भाग ३, जिनेश्वरवर्षी, भारतीय ज्ञानपीठ, सन् २०२६, पृ० ७६

६. सकल मोह तमिल विनाशन,

परम भीतल बाधमुक्त जिन।

जिनघ कुटुम्ब बरन दर्शन

सहज तत्त्व विकास कुतेअर्थे।

जिन पूजा का महारण, श्री मोहपलाय पारलान, साठ सतामि स्मृति ग्रंथ, साठ सतामि महोत्सव समिति, १३६, काटन स्ट्रीट, कसकला-७, सन् १९९४, पृ० ४५

७. श्री मंजीश्वर द्वीप पूजा, द्यामतदाय।

८. श्री अनन्ताय जिनपूजा, रामचन्द्र।

९. श्री आदिनाथ जिनपूजा, सेवक।

१०. रत्नधन-सम्पन्नज्ञानपारिजाति बोधार्थः।

सत्पार्थलूष, प्रथम श्लोक, प्रथम अध्याय, उमास्वामि।

११. तिलोयपण्णति २२५, वैनेन्द्र विद्यालकोष, भाग ३, जिनेश्वर वर्षी, भारतीय ज्ञानपीठ, २०२६, पृ० ७८

१२. बसुन्दि आबकाचार ३२१, वैनेन्द्र विद्यालकोष, भाग ३, जिनेश्वर वर्षी, भारतीय ज्ञानपीठ, २०२६, पृ० ७८

विन्दुओं से सम्पूर्ण दर्शन ज्ञान चरित्र का, ऊपर चन्द्र से सिद्धशिखा का तथा विन्दु से तिब्बों का बोध कराते हैं। इस प्रकार सम्पूर्ण दर्शन, ज्ञान, चरित्र ही भव्य जीव को मोक्ष प्राप्त कराते हैं।^१ जैन बाहुमय मे अक्षत से पूजा करने वाले अक्षत का मोक्ष प्राप्त हो जाने का कथन प्राप्त होता है।^१

प्राकृत और अपभ्रंश से होता हुआ 'अक्षत' शब्द अपना यही अर्थ समेटे हुए हिन्दी में भी गृहीत है। जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में १८वीं शती के कवि दयानतराय प्रणीत 'श्री अथ पंचमेक पूजा' नामक कृति में अक्षत शब्द उल्लिखित है।^२ उन्नीसवीं शती के पूजाकार मनरंगनाथ विरचित 'श्री मेधिनाथ जिन पूजा' नामक रचना में अक्षत शब्द का प्रयोग द्रष्टव्य है।^३ बीसवीं शती के पूजा काव्य के प्रणेता कुञ्जिलाल विरचित 'श्री पार्ष्वनाथ जिन पूजा' नामक कृति में अक्षत शब्द का व्यवहार इसी अभिप्राय से हुआ है।^४

पुण्य—पुण्यलि विकसित इह पुण्य :। पुण्य कामदेव का प्रतीक है। लोक में इसका प्रचुर प्रयोग देखा जाता है। जैन काव्य में पुण्य का प्रतीकार्थ है। पुण्य समय ऐहिक बालनाओं के विसर्जन का प्रतीक है। पुण्य से पूजा करने वाला कामदेव सदृश देह वाला होता है तथा इसके लीरण में सुन्दर देह तथा पुण्यमाला की प्राप्ति का उल्लेख मिलता है।^५ संस्कृत, प्राकृत बाहुमय में पुण्य शब्द के प्रतीकार्थ की परम्परा हिन्दी जैन काव्य में भी गृहीत है। यहा पुण्य कामनाओं के विसर्जन के लिए पूजा काव्य में गृहीत है।

जैन-हिन्दी-पूजा में मिले हुए सुन्दर सुगन्ध युक्त पुष्पों से केवलज्ञानी जिनेश्वर भगवान् की पूजा कर मन-मदिर को प्रसन्नता से जिला दो। मन पवित्र-निर्मल बन जाने से ज्ञान-चक्षु खुल जाएंगे व विषुद्ध चेतन स्वभाव प्रकट होगा जिससे अनुभव रूपी पुष्पों से आत्मा सुवासित हो जाएगा।^६ जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में १८वीं शती के पूजा कवि दयानतराय प्रणीत 'श्री चारित्र्य पूजा' नामक रचना में पुण्य शब्द इसी अर्थ-व्यञ्जना में व्यवहृत है।^७ उन्नीसवीं शती के पूजा कवि बल्लारवरत्न प्रणीत 'श्री पार्ष्वनाथ जिन पूजा' नामक पूजा कृति में पुण्य शब्द उक्त अर्थ में प्रयुक्त है।^८ बीसवीं शती के पूजा रचयिता हीराचद रचित 'श्री चतुर्विंशति तीर्थंकर सम्मुख्य पूजा' में पुण्य शब्द का प्रयोग द्रष्टव्य है।^९

संक्षेप — निम्नवयेन वेद्यं गूढी यम क्षुधा निवारणाय। नैवेद्य वह साध पवार्य है जो देवता पर चढाया जाता है।^{१०} किन्तु जैन

१.



सकल मयम कैलिनिकेन,

परम जगत् भावमय जिन ।

अवति भव्यवनाइति बर्षेयन्,

दक्षतुनाथ पुरोऽज्ञात स्वस्तिकः ॥

जिनपूजा का महत्त्व, श्री मोहनलाल पारसाण, साठें शताब्दि स्मृति श्रव, प्रकाशक—साठें शताब्दि महोत्सव समिति, ११६, काठन स्ट्रीट, कलकत्ता-७, जन् १९१५, पृ० ५५

२. ब्रह्मर्षि आचकाचार, ३२१, नैमिश सिद्धास्तकोश, भाग ३, जिनेश्वरवर्णी, भारतीय ज्ञानपीठ, २०२६, पृ० ७८

३. श्री अथ पञ्च मेकपूजा, दयानतराय ।

४. श्री मेधिनाथ जिनपूजा, मनरंगनाथ ।

५. श्री पार्ष्वनाथ जिनपूजा, कुञ्जिलाल ।

६. ब्रह्मर्षि आचकाचार, ४८५, नैमिश सिद्धास्तकोश, भाग ३, जिनेश्वरवर्णी, भारतीय ज्ञानपीठ, २०२६, पृ० ७८

७. विक्रम निर्मल बुद्ध महोत्सव,

विशाल चेतन साध सम्मुख्य ।

सुपरिणाम प्रदुत अर्पणैः,

पवन तत्त्वमयं ह्रियजाम्बह ॥

जिनपूजा का महत्त्व, श्री मोहनलाल पारसाण, साठें शताब्दि स्मृति श्रव, साठें शताब्दि महोत्सव समिति, ११६, काठन स्ट्रीट, कलकत्ता-७, जन् १९१५, पृ० ५५

८. श्री रत्नसुख पूजा, दयानतराय ।

९. श्री पार्ष्वनाथ जिनपूजा, बल्लारवरत्न ।

१०. श्री चतुर्विंशति तीर्थंकर सम्मुख्य पूजा, हीराचद ।

११. साधारण बर्णामृत ३०-३१

जैन साहित्यानुसूची

१२३

वाहनमय में यह विशेष रूप से प्रतीकार्थ रूप में प्रचलित है। वहा आर्थ ब्रह्मो मे कान्ति, तेज, सम्पन्नता के लिए यह शब्द व्यवहृत है। जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में बुधा रोग को शास्त करने के लिए बहाया गया मिष्ठान्न वस्तुतः नैवेद्य कहलाता है।^१

जैन-हिन्दी-पूजा से समस्त पुद्गल भोग एव समय से मुक्त होने के लिए अपने सहज आत्म स्वभाव का स्वाद लेते रहने के लिए हे भगवान् ! हम सदा भोजन आपके सामने चढाते हैं फलस्वरूप हमें समस्त विषय-वामनाओं, भोग की इच्छा से निवृत्ति प्राप्ता हो।^२

नैवेद्य शब्द अपने इसी अभिप्राय को लेकर जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में अठारहवीं शती के पूजा कवि दयानतराय प्रणीत 'श्री बीस तीर्थंकर पूजा' नामक रचना में व्यवहृत है।^३ उन्नीसवीं शती के पूजा कवि बन्तावररत्न विरचित 'श्री कृष्णाय जिन पूजा' नामक कृति में नैवेद्य शब्द परिलक्षित है।^४ बीसवीं शती के पूजा कवि दीनतराय विरचित 'श्री पावापुर सिद्ध क्षेत्र पूजा' नामक रचना में नैवेद्य शब्द इसी अभिप्राय से व्यवहृत है।^५

दीप—दीप्यते प्रकाश्यते मोहान्धकार विनश्यति इति दीपं। दीप का अर्थ लोक में 'दिया' प्रकाश का उपकरण विशेष के लिए व्यवहृत है। जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में इस शब्द का प्रयोग प्रतीकार्थ में हुआ है। मोहान्धकार को शान्त करने के लिए दीप रूपी ज्ञान का अर्थ आवश्यक है। भवि जीव निर्मल आत्मबोध के विकास के लिए जिन मंदिर में घृत दीपक जलावे फलस्वरूप उनके मन-मंदिर में सद्गुण (अहिंसा, संयम, इच्छारोध तप) रूपी दीप का प्रकाश फैल जाय।^६ पूजा में आवश्यक सामग्री में गोमे (गारियल) के स्वेतमकल 'दीप' का प्रतीकार्थ लेकर दीप शब्द प्रयोग में आता है।^७

अठारहवीं शती के पूजाकार दयानतराय ने 'श्री निर्वाण क्षेत्र पूजा' नामक पूजा कृति में 'दीप' शब्द का उक्त अर्थ के लिए व्यवहार किया है।^८ उन्नीसवीं शती के पूजा रचयिता मल्ल जी रचित 'श्री अमावासी पूजा' नामक रचना में 'दीप' शब्द इसी अभिप्राय से गृहीत है।^९

बीसवीं शती के पूजाकार भविलासजी कृत 'श्री सिद्ध पूजा भाषा' नामक रचना में 'दीप' शब्द व्यञ्जित है।^{१०}

धूप—धूप्यते अष्ट कर्मणि विनाशो भवति अनेन अतोधूप। धूप गन्ध द्रव्यों से मिश्रित एक द्रव्य-विशेष है जो मान सुगन्धि के लिए अथवा देव-पूजन के लिए जलाया जाता है। जैन दर्शन में यह मुग्धनिध्न द्रव्य 'धूप' शब्द प्रतीकार्थ है तथा पूजा प्रसंग में अष्ट कर्मों का विनाशक माना गया है।

जैन-हिन्दी-पूजा में अधुन पाप के संग में बचने क लिए समस्त कर्म रूपी ईश्वर को जलाने के लिए प्रकुम्भित हृदय से जितेन्द्र मनवान् की सुगन्धित धूप-पूजा की जाती है ताकि शुद्ध सबर कर आत्मिक शक्ति का विकास हो जिससे कर्मबन्ध रुक जाए।^{११}

१. बभ्रुवर्धि आकाशार, पृ० ६१

२. सकल पुद्गल सम विषयार्जन,
सहज भोगन भाव विनामक।
सरस भोजन मय निवेद्यमात्र,
वरस तत्त्वमय हियजाग्रह ॥

जिनपूजा का महत्त्व, श्री मोहनलाल पारसल, साठें जगदीश स्मृति वृध, पृ० ४५

३. श्री बीस तीर्थंकर पूजा, दयानतराय।

४. श्री कृष्णाय जिनपूजा, बन्तावररत्न।

५. श्री पावापुर सिद्ध क्षेत्र पूजा, दीनतराय।

६. भविक निर्मल बोध विकासक,
जिनगृहे शुभ दीपक दीपन।
सुगुण राग विशुद्ध समन्वित,
बलपुत्राय विकासकृते जनाः।

जिनपूजा का महत्त्व, श्री मोहनलाल पारसल, साठें जगदीश स्मृति वृध, पृ० ५५

७. सामाख्यमार्ग—३०-३१

८. श्री निर्वाण क्षेत्र पूजा, दयानतराय।

९. श्री अमावासीपूजा, मल्लजी।

१०. श्री सिद्धपूजा भाषा, भविलासजी।

११. सकल कर्म अनेशन दाहून,
विमल सबर भाव सुधूपन।
अमृष्ट पुद्गल सम विवर्जित,
जिनपते। पुरतोऽस्तुमुह्यितः ॥

जिनपूजा का महत्त्व, श्री मोहनलाल पारसल, साठें जगदीश स्मृति वृध, पृ० ५५

जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में अठारहवीं शती के पूजाकार दयानतराय प्रणीत 'श्री रत्नत्रय पूजा' नामक रचना में 'भूप' शब्द का उल्लेख मिलता है।^१ उन्नीसवीं शती के पूजा कवि कमलनयन प्रणीत 'श्री पंचकल्याणक पूजा पाठ' नामक कृति में 'भूप' शब्द का व्यवहार बुध्तिगोचर होता है।^२ बीसवीं शती के पूजा रचयिता जिनेश्वर दास विरचित 'श्री चन्द्र प्रभु पूजा' नामक रचना में 'भूप' शब्द इसी आशय से गृहीत है।^३

फल — फल मोक्ष प्रापयति इति फलम्। फल का लौकिक अर्थ परिणाम है। जैन धर्म में फल शब्द का प्रयोग विशेष अर्थ में हुआ है। पूजा प्रसंग में मोक्ष पद को प्राप्त करने के लिए ज्ञेयण किया गया द्रव्य वस्तुतः फल कहलाता है।^४

जैन-हिन्दी-पूजा में दुःखदायी कर्म के फल को नाश करने के लिए मोक्ष का बोध देने वाले वीतराग भ्रमो के आगे सरस, पके फल बहाते हैं फलस्वरूप भक्त को आत्मसिद्धि रूप मोक्ष फल प्राप्त हो।^५

जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य में अठारहवीं शती के पूजा कवि दयानतराय ने फल शब्द का व्यवहार 'श्री सोलह कारण पूजा' नामक रचना में किया है।^६ उन्नीसवीं शती के पूजाकार मल्लजी रचित 'श्री क्षमाबाणो पूजा' नामक रचना में फल शब्द उक्त अभिप्राय से अभिव्यक्त है।^७ बीसवीं शती के पूजा प्रणेता युगल किशोर 'युगल' द्वारा विरचित 'श्री देवशास्त्र युग पूजा' नामक रचना में फल शब्द का प्रयोग इसी अर्थ-व्यञ्जना में हुआ है।^८

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जैन भक्त्यात्मक प्रसंग में पूजा का महत्त्वपूर्ण स्थान है। द्रव्य पूजा में वाप्ट द्रव्यों का उपयोग अस्वीकृत है। यहाँ इन सभी द्रव्यों में जिस अर्थ अभिप्राय को व्यक्त किया गया है, हिन्दी-जैन-पूजा-काव्य में वह विभिन्न शताब्दियों के रचयिताओं द्वारा सफलतापूर्वक व्यवहृत है। जैन-हिन्दी-पूजा-काव्य मूल रूप में प्रवृत्ति से निवृत्ति का संदेश देता है साथ ही भक्त को सम्पूर्ण पर चलने के लिए प्रेरणा देता है।

बोद्ध धर्म में बोधचित्तोत्पाद के बिना कोई व्यक्ति बोधितत्त्व की चर्चा अर्थात् शिक्षा ग्रहण का अधिकारी नहीं होता। बोधचित्त-ग्रहण के लिए सबसे पहले बुद्ध, सद्धर्म तथा बोधितत्त्वगण की पूजा आवश्यक है। यह पूजा मनोमय पूजा है। शान्तिदेव मनोमय पूजा का हेतु देते हैं

अपुत्रधानास्मि महावर्गिन्द्रः पूजार्थमयम्यम नास्ति किञ्चित्।^१

अतो अमर्षाय परार्थचित्ता गृह्णु तापा इवदातस्सकल्पा। बोधि० परि० २, ६

अर्थात् मैंने पुण्य नहीं किया है, मैं महावर्गिन्द्र हूँ, इसीलिए पूजा की कोई सामग्री मेरे पास नहीं है। भगवान् महाकारणिक हैं, सर्वमूल-हित में रत हैं। अतः इस पूजोपकरण का नाश। ग्रहण करे। अकिंचन होने के कारण आकाशधातु का जहाँ तक विस्तार है, तत्पर्यन्त निःशेष पुण्य, फल, धैर्य, रत्न, जल, रत्नमय पर्वत, वन-प्रदेश, पुण्यता, भूख, कल्पभूख, मनोहर तटाक तथा जितनी अन्य उपहार वस्तुएँ प्राप्त हैं, उन सबको बुद्धों तथा बोधिमत्सों के प्रति वह दान करता है, यही अनुत्तर दक्षिणा है। यद्यपि वह अकिंचन है, पर आत्मभाव उसकी निज की सम्पत्ति है, उस पर उसका स्वाभित्व है। इसलिए वह बुद्धों को आरामभाव समर्पण करता है। भक्तिभाव से प्रेरित होकर वह दासभाव स्वीकार करता है। भगवान् के आश्रय में जाने से वह निर्मय हो गया है। वह प्रतिज्ञा करता है कि अब मैं प्राणिमात्र का हित माधन करूँगा, पूर्वकृत पाप का अतिक्रमण करूँगा, और फिर पाप न करूँगा।

आचार्य नरेन्द्रदेव कृत बोद्ध-धर्म-दर्शन, पृ० १८६-१८७ से सप्तार

१. श्री रत्नत्रयपूजा, दयानतराय।

२. श्री पंचकल्याणक पूजा पाठ कमलनयन।

३. श्री चन्द्रप्रभुपूजा, जिनेश्वरदास।

४. वस्तुनिष्ठ धार्मिकशास्त्र, ४८८

५. कटुककर्मविपाकविनाशन,

सरस पद्मफल इव यौवन।

महति मोक्षफलस्य भ्रमो गुर,

कुशल सिद्धिमात्र महाभयना ॥

विष्णुपूजा का महत्त्व, श्री मोहनलाल पारमान, साठवाँ सताब्दी स्मृति ४४, पृ० ५५

६. श्री सोलहकारणपूजा, दयानतराय।

७. श्री क्षमाबाणोपूजा, मल्लजी।

८. श्री देवशास्त्र युगपूजा, युगलकिशोर 'युगल'।

हिन्दी के विकास में जैन विद्वानों का योगदान

□ डॉ० प्रमचन्द्र राविका

हिन्दी भारतवर्ष की प्रधान भाषा है। इस विशाल देश की बहुत बड़ी सख्या हिन्दी भाषा के किनी न किसी रूप का व्यवहार करती है। जन-जन की भाषा होने से इसे झोपड़ी से लेकर महलों तक आदर प्राप्त हुआ है। इस भाषा में विपुल परिमाण में साहित्य रचा गया है। अब तक सैकड़ों ही नहीं अपितु हजारों कवियों ने इस भाषा में अपनी विविध कृतियों में या भारती के भण्डार को भरा है। वस्तुतः इस भाषा का साहित्य लोक-भाषा का साहित्य है।

भारतीय संस्कृति के पिछले हजार वर्षों के रूप को समझने के लिए हिन्दी एकमात्र तो नहीं लेकिन सर्वप्रधान साधन अवश्य है। हिन्दी भाषा की उत्पत्ति के साथ ही भारतीय संस्कृति एक विशेष दिशा की ओर मुड़ती है। भारतीय संस्कृति की जो छाप प्रारम्भ की हिन्दी भाषा पर पड़ी है वह इतनी स्पष्ट है कि केवल भाषा के अध्ययन में ही हम भारतीय संस्कृति के विभिन्न रूपों का अनुमान लगा सकते हैं। हिन्दी भाषा में उपलब्ध साहित्य का मूल्य केवल साहित्यिक क्षेत्र में ही नहीं है, वह हमारे पिछले हजार वर्षों के सांस्कृतिक, सामाजिक और धार्मिक अवस्थाओं के अध्ययन का भी सबसे महत्वपूर्ण साधन है। समूचे मध्य युग के अध्ययन के लिए संस्कृत की अपेक्षा इस भाषा का साहित्य कहीं अधिक उपादेय और विश्वसनीय है। यह लोक-जीवन का सच्चा और सर्वोत्तम निर्देशक है।

संस्कृत, प्राकृत एवं अपभ्रंश की भाँति हिन्दी भाषा में भी विशाल परिमाण में जैन साहित्य रचा गया है। जैनार्थायों, सत्तो एवं कवियों का भाषा-विशेष के प्रति कभी आग्रह नहीं रहा। उन्होंने तो जैन सामान्य की उपयोगिता की दृष्टि से अपने समय की लोकभाषा को अपने काव्य-सृजन का साधन बनाया। यही कारण है कि भारत की सभी प्रसिद्ध भाषाओं में जैन कवियों द्वारा रचित साहित्य मिलता है।

सम्पूर्ण हिन्दी साहित्य के इतिहास-लेखन में जैन साहित्य सामाजिक, सांस्कृतिक एवं धार्मिक दृष्टि में महत्वपूर्ण सामग्री प्रस्तुत करता है। यह साहित्य भारतीय बाहुमय का अपरिहार्य अंग है। जर्मन विद्वान् डॉ० एम० विक्टरनिड्ज का कथन है कि भारतीय भाषाओं के इतिहास की दृष्टि से भी जैन साहित्य बहुत महत्वपूर्ण है क्योंकि जैन मता उस बात का ध्यान रखते थे कि उनका साहित्य अधिक से अधिक जनता को प्रभावित करे। इसी कारण जैन विद्वानों ने हिन्दी भाषा में भी प्रचुर साहित्य रचा। परन्तु वेद है कि हिन्दी में मातृश्री के चोखहरी शाताब्दी तक लोक भाषा में जिस साहित्य का सृजन हुआ, उसकी उपेक्षा ही रही, जिसका परिणाम परवर्ती जैन साहित्य पर भी पड़ा।

जैन कवियों द्वारा रचित साहित्य की धार्मिक साहित्य की मञ्चा देकर वर्षों तक उसे साहित्य की परिधि में परिगणनीय नहीं समझा गया। यही कारण है कि समूचे हिन्दी साहित्य के इतिहास में उस तरह के कुछ कवियों को छोड़कर बाँधे कवि अछूते ही रहे। परन्तु क्या जैन साहित्य मात्र धार्मिक साहित्य ही है? क्या वह साहित्य की परिमीमा में परिगणनीय नहीं है? इस सन्दर्भ में आगे 'हिन्दी साहित्य का आदिकाल' में आचार्य श्री हजारीप्रसाद द्विवेदी ने जो नव्य प्रस्तुत किया है वे उन्मेषणीय हैं। उनके अनुसार धार्मिक साहित्य होने मात्र से कोई रचना साहित्य की मञ्चा से वंचित नहीं हो सकती। साहित्य में धार्मिकता एवं आध्यात्मिकता कोई बाधा नहीं है। यह तो उसका अपना वैशिष्ट्य है। हिन्दी साहित्य का आदिकाल जैन कवियों की रचनाओं में परिपुष्ट हो नहीं, उसके बिना अपूर्ण ही रहेगा। इस काल के अनेक उच्च कोटि के कवियों में स्वयम्भू, पुष्पकान्त, योगीन्द्र, धनपान, हरिभद्र सूरि, हेमचन्द्र, रामसिंह, मोहप्रभ सूरि, मेरुसुत, देवसेन आदि हैं। इनके काव्य में मानव जीवन का पूर्ण चित्र प्राप्त होता है।

हिन्दी साहित्य के इतिहास के प्रथम भारतीय लेखक श्री शिवसिंह सेंगर जैन कवि 'पुष्पदन्त' को हिन्दी का आदिकवि मानकर हिन्दी साहित्य का प्रारंभ सन् ७७० से मानते हैं और पुष्पदन्त के अन्वकार-ग्रन्थ को हिन्दी की प्रथम रचना। 'हिन्दी काव्यधारा' के लेखक श्री राहुल सांकृत्यायन ने 'स्वयम्भू' को आदि कवियों में अग्रिम माना है। राहुल जी या तबन है कि उन जैन कवियों का विस्मरण करना हमारे लिए हानि की वस्तु होगी। ये कवि हिन्दी काव्य-धारा के प्रथम अग्रणी थे। वे जैनतरा विरचयों, भास, कामिदाम और बाण की जूड़ी पतलें नहीं चाटते रहे, बल्कि उन्होंने एक योग्य पुत्र की तरह हमारे काव्य-क्षेत्र में नया मूलन किया है। नये चमत्कार, नये भाव पैदा किये। यह

स्वयंभू आदि की कविताओं से प्रमाणित होता है। दोहा, सोरठा, चौपाई, छप्पय आदि कई सौ ऐसे नये-नये छन्दों की सृष्टि की जिन्हें हिन्दी कवियों ने बराबर अपनाया। हमारे विद्यापति, कबीर, सुर, जायसी, तुलसी आदि के ये कवि ही उपजीव्य और प्रेरक रहे हैं। उन्हें मुसलकर मध्य काल में हमें बहुत शक्ति हुई। आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी के अनुसार यह काल भारतीय विचारों के मयन का काल है और इसीलिए महत्त्वपूर्ण है। हिन्दी के काव्य-रूपों के उद्भव और विकास का आरम्भ यही काल है। ये कवि और काव्य माना दुष्टियों से महत्त्वपूर्ण हैं।

जैन साहित्यकारों का प्रथम ध्येय यद्यपि अपने मत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना था; तथापि वे साहित्य तत्त्व से पूर्ण थे। इन कवियों ने पुराणों से, अनुभूतियों से और लोककथाओं से आस्थान लेकर अपने काव्यों की रचना की। स्वयम्भू की सर्वोत्कृष्ट रचना पद्मचरित है जिसमें कथा-अंशों की मायिकता, चरित्र चित्रण की पटुता, प्रकृति वर्णन की उत्कृष्टता और अर्थकारिक तथा हृदय-स्पर्शिता उन्मेषों की प्रचुरता है। इनकी राज-स्तुतियाँ तो यशो-की-स्त्यों आदि काल की प्रमुख प्रवृत्ति ही बन गई। स्वयम्भू की अन्य कृतियों में रिद्धगणेश चरित, पद्मवी चरित, स्वयम्भू छन्द आदि हैं। पुण्यदन्त का जयकुमार चरित, जसहूर चरित, महापुराण, तिसिद्ध महापुरित गुणा-संसार, धनपाल की अवियमय कथा, योगीन्द्र का परमात्मप्रकाश, हेमचन्द्र का शब्दानुशासन, मेरुगु की प्रबोधचिन्तामणि, देवसेन का पाहुन दोहा आदि मुख्य कृतियाँ हैं।

इन कवियों ने मुक्तक और प्रबोध दोनों प्रकार की रचनाएँ की जिनसे परवर्ती भाषा-काव्य की अनेक प्रवृत्तियों का बीज निहित था। रासोबन्ध नामक काव्य के विविध छव समन्वित रूप का प्रयोग भी इसी काल में आरम्भ हुआ जिससे वीर गाथा का वर्णन करने वाले पृथ्वीराज रासो जैसे रासो काव्यों की परम्परा चली। हिन्दी साहित्य के इतिहास में जितनी रासो-समृद्ध रचनाएँ जैन कवियों ने रची उतनी किसी ने नहीं।

जैन विद्वानों एव कवियों ने फाग और चर्चरी जैसे अनेक लोक-प्रचलित गानों का भी उपयोग किया है। कबीरदास के चाचर और तुलसीदास के सोहर आदि इसके प्रमाण हैं। आधिकाल में विभिन्न सम्प्रदायों के आचार्य लोकप्रचलित काव्यों की धर्म-प्रचार के लिए अपनाते थे। हिन्दी काव्य में नियुग्मोपासक सतों के जिस प्रकार के दोहे मिलते हैं उनका ठीक वही रूप जैन कवि योगीन्द्र के परमात्म प्रकाश तथा योगसार और मुनि रामसिंह के पाहुन दोहे में मिलता है। जैन कथा काव्यों की प्रविधि की अनेक विशेषताएँ भी परवर्ती हिन्दी काव्य में संक्षिप्त हुई हैं।

हिन्दी का आदिकालीन साहित्य अपभ्रंश साहित्य से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध रखता है कि इसकी पृष्ठभूमि के बिना हिन्दी साहित्य का अध्ययन पूर्ण नहीं हो सकता। हिन्दी के कतिपय विद्वान् तो अपभ्रंश साहित्य को भी 'पुरानी हिन्दी' 'प्राकृताभास हिन्दी' कहकर हिन्दी साहित्य में ही सम्मिलित कर लेते हैं। अपभ्रंश का ८० प्र. स. साहित्य जैन कवियों द्वारा प्रणीत है। इस प्रकार हिन्दी के आरम्भिक आदिकाल में जैन कवियों का योगदान उल्लेखनीय है।

हिन्दी के भक्तिकाल की सृष्टि में भी जैन कवियों, सतों एवं आचार्यों का उल्लेखनीय योगदान रहा। इस काल में भट्टारक सकल कीर्ति, भ० भुवने कीर्ति, भ० ज्ञान भूषण, ब्रह्म जिनदास, ब्रह्मचराराज, ब्रह्मरायमन्त्र, भ० शुभचन्द्र, बनारसीदास, समयसुन्दर, भूषणदास, धानतराय, ज्ञानसागर, जिन हर्ष आदि ने भक्ति की सरल रीति की भी अजस्र धाराएँ प्रवाहित की। इन कवियों ने जन सामान्य की आध्यात्म-कतानुसार साहित्य की विविध विधाओं का सृजन कर लोक-मानस को परिवर्तित किया। इन कवियों का साहित्य जन सामयिक जीवन से कटा हुआ नहीं रहा। जन-सामान्य के निकट होने से इस काल के जैन कवियों द्वारा रचित साहित्य आध्यात्मिकता के साथ सामाजिक एवं सांस्कृतिक पक्ष की भी अपने में समाविष्ट करता है। काव्य के विविध रूपों के विकास और उस समय की चिन्तना का ज्ञान भी इसी के द्वारा प्राप्त होता है।

भक्तिकाल में १५वीं शताब्दी के महाकवि ब्रह्म जिनदास ऐसे जैन कवि हैं जिन्होंने अपनी ७० से भी अधिक रचनाओं से भाँ भारतीय की सेवा की। इनके 'राम रास' और 'हरिवंश पुराण रास' हिन्दी की प्रसिद्ध एवं प्राचीनतम जैन रामायण और जैन महाभारत हैं। हिन्दी साहित्य के इतिहास में ब्रह्म जिनदास अकेले ऐसे कवि हैं जिन्होंने विविध विषयक लगभग ५० रास समूह काव्यों का सृजन किया। लोक भाषा में तुलसी से पूर्व 'राम रास' (१० का० स १५०८) की रचना कर ब्रह्म जिनदास ने हिन्दी रास काव्य परम्परा का सूत्रपात और नेतृत्व किया। रूपक काव्य परम्परा में 'परम हंस स्वर्ण' की अपनी विशिष्ट छवि और भविष्य है।

अव्य कवियों में भ० कुमुदचन्द्र, भ० जयसागर, रत्नकीर्ति, सुरेन्द्रकीर्ति, दीनतराम कासनीपाल, टोडरमल्ल, वीरहल आदि हैं। इन कवियों ने हिन्दी साहित्य के विकास में जो कार्य किया वह स्वर्णाक्षरों में उल्लेखनीय है। जैन कवियों की हिन्दी सेवा प्रथमनीय है। जैन कवियों के साहित्य में भारतीय अध्यात्म-धारा का प्रवाह देखा जाता है। हिन्दी साहित्य की आध्यात्मिक चेतना को आज तक जाग्रत और क्रमबद्ध रखने में जैन साहित्य की दार्शनिक संवेदना की महत्त्वपूर्ण भूमिका रही है। इन प्रकार हिन्दी साहित्य के इतिहास में आदिकाल से आज तक जैन कवियों की हिन्दी सेवा कथ्य और शिल्प, भाव-भाषा दोनों ही दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है।

जैन दर्शन में वीर भाव की अवधारणा

डॉ० नरेन्द्र भानावत

जैन दर्शन अहिंसा-प्रधान दर्शन है। अहिंसा को 'न मारने' तक सीमित करने लोगों ने उसे निष्क्रियता और कायरता समझने की भ्रामक कल्पनाएँ की हैं। तथाकथित आलोचकों ने अहिंसा धर्म को पराधीनता के लिए जिम्मेदार भी ठहराया। महात्मा गांधी ने वर्तमान युग में अहिंसा की तेजस्विता को प्रकट कर यह सिद्ध कर दिया है कि अहिंसा वीरों का धर्म है, कायरों का नहीं। इस सदर्भ में सोचने पर सबमुच लगतता है कि अहिंसा धर्म के मूल में वीरता का भाव है।

वीरभाव का स्वरूप

काव्यशास्त्रियों ने नवरसों की विवेचना करते हुए उनमें वीररस को एक प्रमुख रस माना है। वीररस का स्थायी भाव उत्तम प्राकृतिक उत्साह कहा गया है। किसी कार्य को सम्पन्न करने हेतु हमारे मानस में एक विशेष प्रकार की सत्वर क्रिया सजग रहती है, वही उत्साह है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने उत्साह में प्रयत्न और आनन्द की मिली-जुली वृत्ति को महत्व दिया है। उनके शब्दों में—“साहस-पूर्ण आनन्द की उमग का नाम उत्साह है।” मनोविज्ञान की दृष्टि से वीरभाव एक स्थायी भाव (Sentiment) है, जो स्नेह, कण्ठा, धैर्य, शौरवानुभूति, तप, त्याग, रक्षा, आत्मविश्वास, आक्रोश, प्रभुता आदि सवेगों (Emotions) के सम्मिलित प्रभाव का प्रतिकूल है। व्युत्पत्ति की दृष्टि से 'वीर' शब्द में मूल धातु 'वृ' है जिसका अर्थ छोटना, चयन करना, वरण करना है अर्थात् जो वरणकर्ता है, वह वीर है। इसी अर्थ में वर का अर्थ 'वृहत्' होता है क्योंकि वह वधू का वरण करता है, वरण कर लेने पर ही वर वीर बनता है। इसमें श्रेष्ठता का भाव भी अनुस्यूत है। इस दृष्टि से वीर भाव एक आदर्श भाव है जिसमें श्रेष्ठ समझे जाने वाले मानवीय भावों को समुच्चय रहता है।

वीरभाव और आत्मस्वातन्त्र्य

वीरभावना के मूल में जिस उत्साह की स्थिति है वह पुरुषार्थ प्रधान है। पुरुषार्थ की प्रधानता व्यक्ति को स्वतन्त्र और आत्म-निर्भर बनाती है। वह अपने सुख-दुःख, हानि-लाभ, निन्दा-प्रशंसा, जीवन-मरण आदि में किसी दूसरे पर निर्भर नहीं रहता। आत्मकर्तव्य का यह भाव जैन दर्शन का मूल आधार है—

अप्या, कला, विकसा य, दुहाण य सुहाण य।

अप्या चित्तममिषं चं, हुणद्धिष्ठ लुणद्धिष्ठो॥^१

अर्थात् आप्ना ही सुख-दुःख करने वाली तथा उनका नाश करने वाली है। मत् प्रवृत्ति में तर्फी हुई आप्ना ही निश्च रूप है जबकि दुष्प्रवृत्ति में तर्फी हुई आप्ना ही शत्रु रूप है।

इस ही भावना का आत्मस्वातन्त्र्य से गहरा सम्बन्ध है। जैन मान्यता के अनुसार जीव अथवा आत्मा स्वतन्त्र अस्तित्व वाला द्रव्य है। अपने अस्तित्व के लिए न तो यह किसी दूसरे द्रव्य पर आश्रित है और न इस पर आश्रित कोई अन्य द्रव्य है। इस दृष्टि से जीव को अपना स्वामी स्वयं कहा गया है। उसकी स्वाधीनता और पराधीनता उसके स्वयं के कर्मों के अधीन है। रागद्वेष के कारण जब उसकी आरम्भिक शक्तियाँ आवृत्त हो जाती हैं तब वह पराधीन हो जाती है। अपने सम्पत्क जान, दर्शन, चारित्र्य और तप द्वारा जब वह ज्ञातावरण, दर्शना-वरण, मोहनीय, और अन्तराय कर्मों का नाश कर देता है तब उसकी आत्मशक्तियाँ पूर्ण रूप में विकसित हो जाती हैं और वह जीवन-मुक्त अर्थात् अरिहन्त बन जाता है। अपनी शक्तियों को प्रस्तुटित करने में किसी की क्रुपा, या दया कारणरत नहीं बनती। स्वयं उसका

पुरुषार्थ या वीरत्व ही सहायता बनता है। अपने वीरत्व और पुरुषार्थ के बल पर साम्रज्य अपने कर्मफल में परिवर्तन ला सकता है। कर्म परिवर्तन के निम्नलिखित चार सिद्धान्त इस दृष्टि से विशेष महत्वपूर्ण हैं।

१. उद्योग—नियत अवधि से पहले कर्म का उद्योग मे आना।

२. उद्योग—कर्म की अवधि और फल देने की क्षमि मे अभिवृद्धि होना।

३. अवधर्तन—कर्म की अवधि और फल देने की क्षमि मे कमी होना।

४. संक्रमण—एक कर्म प्रकृति का दूसरी कर्म प्रकृति मे संक्रमण होना।

उक्त सिद्धान्त के आधार पर साधक अपने पुरुषार्थ के बल से बचे हुए कर्मों की अवधि को घटा-बढ़ा सकता है और कर्मफल की क्षमि मन्त्र अपना तीव्र कर सकता है। यही नहीं, नियत अवधि से पहले कर्म को भोगा जा सकता है और उनकी प्रकृति को बदला जा सकता है।

वीरता के प्रकार

वीर भावना का स्वातन्त्र्यभाव से सहारा सम्बन्ध है। वीर अपने पर किसी का नियंत्रण और शासन नहीं चाहता। मानव सम्प्रदाय का इतिहास स्वतन्त्र भावना की रक्षा के लिये लड़े जाने वाले युद्धों का इतिहास है। इन युद्धों के मूल मे साम्राज्य-विस्तार, सत्ता-विस्तार, यशोपलब्धि, और लौकिक सम्पत्ति की प्राप्ति ही मुख्य कारण रहे हैं। इन बाहरी भौतिक पदार्थों और राज्यों पर विजय प्राप्त करने वाले वीरों के लिये ही कहा गया है—“वीरभोग्या वसुधरा।” ये वीर सारीरिक और साम्प्रतिक बल मे अद्वितीय होते हैं। जैन मान्यता के अनुसार चक्रवर्ती चौदह रत्नों के धारक और छह लख धृष्टी के स्वामी होते हैं। वासुदेव भरत क्षेत्र के तीन लखों और सात रत्नों के स्वामी होते हैं इनका अतिशय बलवत्ताएं इए कहा गया है कि वासुदेव अतुल बली होते हैं। कुएं के तट पर बैठे हुए वासुदेव को जंजीर मे बांध कर हाथी, कोड़े, रथ और पदाति रूप चतुरंगिणी सेना सहित सोलह हजार राजा भी बीचने लगे तो वे उसे नहीं लौच सकते। किन्तु उसी जंजीर को बाँधे हाथ से पकड़कर वासुदेव अपनी तरफ बड़ी आसानी मे लौच सकता है। वासुदेव का जो बल बतलाया गया है उससे दुगुना बल चक्रवर्ती मे होता है। तीर्थंकर चक्रवर्ती से भी अधिक बलशाली होते हैं।

उपमूर्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि वीरता के दो प्रकार हैं—एक बहिर्मुखी वीरता, और दूसरी अन्तर्मुखी वीरता। बहिर्मुखी वीरता की अपनी सीमा है। जैन दर्शन मे उसके कीर्तिमान माने गये हैं चक्रवर्ती जो भरत क्षेत्र के छह लखों पर विजय प्राप्त करते हैं। लौकिक महाकाव्यों मे रामायण, महाभारत, पृथ्वीराज रासो मे बहिर्मुखी वीरों के अतिरंजनापूर्ण यमोगान भरे पड़े हैं। जैन साहित्य मे भी ऐसे वीरों का उल्लेख और वर्णन मिलता है। पर उनकी यह वीरता जीवन का ध्येय या आदर्श नहीं मानी गई है। जैन इतिहास में ऐसे सैकड़ों वीर राजा हो गये हैं, पर वे वन्दनीय-पूजनीय नहीं हैं। वे वन्दनीय-पूजनीय तब बनते हैं जब उनकी बहिर्मुखी वीरता अन्तर्मुखी बनती है। इन अन्तर्मुखी वीरों मे तीर्थंकर, केवली, धमण, धर्मगिर्या आदि आते हैं। बहिर्मुखी वीरता के अन्तर्मुखी वीरता मे क्पास्तर्तिर होना का आदर्श उदाहरण भरत बाहुबली का है। भरत चक्रवर्ती बाहुबली पर विजय प्राप्त करने के लिए विराट् मेना लेकर कूच करते हैं। दोनों सेनाओं मे परस्पर युद्ध होता है। अन्ततः भयकर जन-सहार से बचने के लिये दोनों भाई मिलकर निर्णयक द्वन्द्व-युद्ध के लिये सहमत होते हैं। दोनों मे दृष्टियुद्ध, वाक्कुद्ध, बाहुकुद्ध होता है और इन सबमे भरत पराजित हो जाते हैं। तब भरत सोचते हैं क्या बाहुबली चक्रवर्ती है जिसमे कि मैं कमजोर पड़ रहा हूँ? इस विचार के साथ ही वे आँख मे आकर बाहुबली के सिरच्छेदन के लिए चक्रवर्त से उस पर बार करते हैं। बाहुबली प्रतिक्रिया म्बरूप कुद्ध हो चक्र को पकड़ने का प्रयत्न करते हुए मुष्टि उठाकर मोचते हैं—मुझे धर्म छोड़कर भ्रातृवध का कुट्टकर्म नहीं करना चाहिये। श्चपम की सत्ताओं की परम्परा हिता की नहीं, अपितु अहिता की है। प्रेम ही मेरी कुल-परम्परा है। किन्तु उठा हुआ हाथ खाली कैसे जाये? उन्होंने विवेक से काम लिया, अपने उठे हुए हाथ को अपने ही सिर पर वे मारा और बालों का लुचन करके वे धमण बन गये। उन्होंने श्चपभदेव के चरणों में बही से भावपूर्ण नमन किया, कृत अपराध के लिये क्षमा-प्रार्थना की और उग्र तपस्या कर अहं का विसर्जन कर, मुक्ति की वृक्ष का वरण किया।

भगवान् श्चपभ, अरिष्टनेमि आदि तीर्थंकर अन्तर्मुखी वीरता के सर्वोपरि आदर्श हैं। भगवान् महावीर के समय मे वर्ण-व्यवस्था विकृत हो गयी थी। ब्राह्मणों और क्षत्रियों का आदर्श अत्यन्त संकीर्ण हो गया था। ब्राह्मण यज्ञ के नाम पर पशु-बलि को महत्त्व दे रहे थे तो क्षत्रिय देश-रक्षा के नाम पर युद्ध-जति हिंसा और सत्ता-निष्पत्ता को बढ़ावा दे रहे थे। महावीर स्वयं क्षत्रिय कुल में पैदा हुए थे। उन्होंने क्षत्रियत्व के मूल आदर्श रक्षा भाव को पहचाना और विचार किया कि रक्षा के नाम पर कितनी हिंसा हो रही है, पीडा-मुक्ति के नाम पर कितनी पीडा दी जा रही है। मन्थवा क्षत्रियत्व दूरे की जोतने में नहीं, स्वयं अपने की जोतने में है, पर-निम्नगण नहीं स्वन्वियगण ही सच्ची विजय है। उन्होंने सत्पूर्ण राज्य-नैषध और शासन-सत्ता का परित्याग कर आत्मविजय के लिए प्रयाण किया। वे सन्मस्त होकर कठोर ध्यान

साधना और उग्र तपस्या में लीन हो गए। साढ़े बारह बर्षों तक वे आन्तरिक विकारों—बातुओं पर विजय प्राप्त करने के लिए संघर्ष करते रहे। अन्ततः वे आत्मविजयी बने और अपने महावीर नाम को सार्थक किया। सच्चे क्षत्रिय और सच्चे वीर को परिभाषित करते हुए उन्होंने कहा “एस वीरे प्रसंसिए, जे बड्डे पबिमोयए।” अर्थात् वह वीर प्रशंसनीय है जो स्वयं बन्धनमुक्त तो है ही, दूसरों को भी बन्धन-मुक्त करता है। वीर है वह जो स्वयं तो पूर्णतः स्वतन्त्र है ही दूसरों को भी स्वतन्त्र करता है, वीर है जो दूसरों को भयभीत नहीं करता अपनी सत्ता से, बल्कि उनको सत्ता के भय से ही सदा के लिए मुक्त कर देता है, चाहे वह सत्ता किसी की भी हो, नैसी भी हो।

वीर का व्यवहार और मनःस्थिति

वीरता के स्वरूप पर ही वीर का व्यवहार और उसकी मनःस्थिति निर्भर है। बहिर्मुखी वीर की वृत्ति आक्रामक और दूसरों को परास्तर कर पुनः अपने अधीन बनाने की रहती है। दूसरों पर प्रभुत्व कायम करने और लौकिक समृद्धि प्राप्त करने की इच्छा का कोई अन्त नहीं। ज्यों-ज्यों इस ओर इन्द्रियाँ और मन प्रवृत्त होते हैं त्यों-त्यों इनकी लालसा बढ़ती जाती है, हिंसा है, प्रतिहिंसा में बदलती है, क्रोध बैर का रूप धारण करता है और युद्ध पर युद्ध होते चले हैं। युद्ध और सत्ता में विश्वास करने वाला वीर प्रतिक्रियाशील होता है, क्रूर और अर्थात् होता है। दूसरों को दुःख, पीड़ा और सन्ताना देने में उसे आनन्द आता है। बाहरी साधनों सेना, अस्त्र-शस्त्र, राजदरबार, राजकोश आदि को बढ़ाने में वह अपनी शौर्यवृत्ति का प्रदर्शन करता है। उसकी वीरता का मापदण्ड रहता है दूसरों को मारना न कि बचाना, दूसरों की गुलाम बनाना न कि गुलामी से मुक्त करना, दूसरों को दबाव न कि उबारना। ऐसा वीर आवेगशील होने के कारण अधीर और व्याकुल होता है। वह अपने पर किसी क्रिया के प्रभाव को झेल नहीं पाता और भीतर ही भीतर सतप्त और अस्त बना रहता है। मनोविज्ञान की दृष्टि से ऐसा वीर सचमुच कायर होता है, कातर होता है; क्रोध, मान, माया और लोभ की आग में निरन्तर दग्ध बना रहता है। बाहरी वैभव और विद्यास में जीवित रहते हुए भी आन्तरिक चेतना और संवेदना की दृष्टि से वह मृतप्राय होता है। उसके चित्त के सस्कार कुटित और संवेदनारहित बन जाते हैं।

जैन धर्म में बहिर्मुखी वीर भाव को आत्मा का स्वभाव न मानकर मन का विकार और विभाव माना है। अन्तर्मुखी वीर ही उसकी दृष्टि में सच्चा वीर है। यह वीर बाहरी उत्तेजनाओं के प्रति प्रतिक्रियाशील नहीं होता। विषम परिस्थितियों के बीच भी वह प्रसन्न-चित्त बना रहता है। वह संकटों का सामना दूसरों को दबाकर नहीं करता। उसकी दृष्टि में सुख-दुःख, सम्पत्ति-विपत्ति का काण्य कहीं बाहर नहीं, उसके भीतर है। वह शरीर से सम्बन्धित उपसर्गों व परीक्षाओं को समभावपूर्वक सहन करता है। उसके मन में किसी के प्रति घृणा, द्वेष और प्रतिहिंसा का भाव नहीं होता। वह दूसरों का दमन करने के बजाय आत्मदमन करने लगता है। यह आत्मदमन और आत्म-सम्यग ही सच्चा वीरत्व है। अगवान् महावीर ने कहा है—

अप्याणमेव बुज्झाहि, किं ते बुज्झेण बुज्झावो।

अप्याणमेव अप्याणं, जइसा लुण्णहेए॥^१

अर्थात् आत्मा के साथ ही युद्ध कर, बाहरी बुद्धमनो के साथ युद्ध करने से तुझे क्या लाभ ? आत्मा को आत्मा के द्वारा ही जीत-कर मनुष्य सच्चा सुख प्राप्त कर सकता है।

जिन वीरों ने मानवीय रक्त बहाकर विजय-यात्रा आरम्भ की, अन्त में उन्हें मिला क्या ? मिकन्दर जैसे महान् योद्धा भी बाली हाथ चले गये। वस्तुतः कोई किसी का स्वामी या नाथ नहीं है। उत्तराध्ययन सूत्र के ‘महानिर्ग्रन्थीय’ नामक २०^{वें} अध्याय में अनायी मुनि और राजा श्वेतिक के बीच हुए वार्तालाप में अनायता का प्रेरक वर्णन किया गया है। राजा श्वेतिक मुनि से कहते हैं—मेरे पास हाथी, घोड़े, मनुष्य, नगर, अन्त पुर तथा पर्याप्त द्रव्यादि समृद्धि है। सब प्रकार के काम-भोगों को मैं भोगता हूँ और सब पर मेरी आज्ञा चलती है, फिर मैं अनाथ कैसे ? इन पर मुनि उत्तर देते हैं—सब प्रकार की औत्तिक सामग्री मनुष्य को रोगों और दुःखों से नहीं बचा सकती। अनाथान और इन्द्रिय-निग्रही व्यक्ति ही दुःखों और रोगों से मुक्त हो सकता है। आत्मजयी व्यक्ति ही अपना और दूसरों का नाथ है—

ओ सहस्सं सहस्साणं, सगामे बुज्झए जिणे।

एयं विण्णवज्ज अप्याणं, एस से परमो बालो ॥^१

जो पुरुष दुर्जय संग्राम में दस लाख युद्धों पर विजय प्राप्त करता है और एक महात्मा अपनी आत्मा जीतता है। इन दोनों में उक्त महात्मा की विजय ही श्रेष्ठ विजय है।

१. उत्तराध्ययन ६/३५

२. उत्तराध्ययन ६/१५

आमर्षी बीरता का उत्साहरण आया बीर है। आया पुष्पी को भी कहते हैं। जिस प्रकार पुष्पी बाहरी हलचल और भीतरी उठेक को सन्तुष्टकरने सहन करती है, उसी प्रकार लम्बा बीर शरीर और आत्मा को असह्य-असह्य समझता हुआ सब प्रकार के दुःखों और कष्टों को सन्तुष्टकरने सहन करता है। जब तो यह है कि उसकी चेतना का स्वर इतना अधिक उन्नत हो जाता है कि उसके लिये मरु, व्यभिच और घटना का प्रत्यक्षीकरण ही स्वल्प जाता है। तब उसे कुछ दुःख नहीं लगता, सुख सुख नहीं लगता। वह मुच-मुच से परे अक्षय, अम्बाबाध, अनन्त आनन्द में रमण करने लगता है। वह क्रोध को अना से, मान को मृदुता से, माया को सरलता से और शोक को संतोष से जीत लेता है—

उपसन्नेष हृत्वे कीर्त्तु, भावं अहृदया जिबे ।

भाववचनसमाधेय, लोभ संतोषमौ जिबे ॥^१

यह कथाय-विषय ही अष्टम विजय है। अमावीर निर्भीक और अहिंसक होता है। प्रतिशोध लेने की क्षमता होते हुए भी वह किसी से प्रतिशोध नहीं लेता। अमा धारण करने से ही अहिंसा बीरो का धर्म बनती है। 'उत्तराध्यायन' सूत्र के २६ में 'सम्यक्त्व-पराक्रम' अध्याय में गौतम स्वामी भगवान् महावीर से पूछते हैं—धर्मावगमायणं भन्ते । जीवे कि अवयद् ? हे भगवन् ! अपने अपराध की क्षमा माँगने से जीव को किन गुणों की प्राप्ति होती है ?

उत्तर में भगवान् कहते हैं—धर्मावगमायणं पन्हायण भाव जणवई, पत्थायण भावमुवगएय सम्पपाणमूय जीव सत्तेसु मितीभाबमुप्पाएई, मिती भावमुवगए यावि जीव भावविसोहिं काळण विम्वए भवई ॥ १७ ॥

अर्थात् अमा भगवने से चित्त में आह्लाद भाव का संचार होता है, अर्थात् मन प्रसन्न होता है। प्रसन्न चित्त वाला जीव सब प्राणी, भूत, जीव और सत्त्वों के साथ मैत्रीभाव स्थापित करता है। समस्त प्राणियों के साथ मैत्री भाव को प्राप्त हुआ जीव अपने भावों को बिच्छेद बनाकर निर्मय हो जाता है।

निर्भीकता का यह भाव बीरता की कसौटी है। बाहरी बीरता में शत्रु से हमेशा भय बना रहता है, उसके प्रति श्रासक और श्रासित, जीत और हार, स्वामी और सेवक का भाव रहने से मन में संकल्प-विकल्प उठते रहते हैं। इस बात का भय और आशंका बराबर बनी रहती है कि कब शासित और सेवक विद्रोह कर देंगे। जब तक यह भय बना रहता है तब तक मन बेचैन और व्याकुलता में बिचर रहता है। पर लम्बा बीर निराकुल और निर्वेद होता है। उसे न किसी पर विजय प्राप्त करना ध्येय रहता है और न उस पर कोई विजय प्राप्त कर सकता है। यह सदा समताभाव-बीतरागभाव में विचरण करता है। उसे अपनी बीरता को प्रकट करने के लिये किन्हीं बाहरी साधनों का आश्रय नहीं लेना पड़ता। अपने तप और संयम द्वारा ही वह बीरत्व का वरण करता है।

जैनधर्म बीरों का धर्म

जैन धर्म के लिये आगम ग्रन्थों में जो नाम आये हैं, उनमें मुख्य हैं जिन धर्म, अर्हत धर्म, निर्ग्रन्थ धर्म और अमण धर्म। ये सभी नाम बीर भावना के परिचायक हैं। 'जिन' वह है जिसने अपने आन्तरिक विकारों पर विजय प्राप्त कर ली है। 'जिन' के अनुयायी जैन कहलाते हैं। 'अर्हत' धर्म पूर्ण योग्यता को प्राप्त करने का धर्म है। अपनी योग्यता को प्रकटाने के लिये आत्मा पर लगे हुए कर्म पुद्गल को शास्य, वर्धन, चरित और तप की साधना द्वारा नष्ट करना पड़ता है। 'निर्ग्रन्थ' धर्म वह धर्म है जिसने कथाय भावों से बंधी बाँधों को तोड़ने, नष्ट करने के लिये आत्मा के अमा, मार्दव, आर्जव, त्याग, संयम, ब्रह्मचर्य जैसे गुणों को जागृत कराया होता है। 'अमण' धर्म वह धर्म है, जिसमें अपने ही पुद्गल को जागृत कर, विषम भावों को नष्ट कर, चित्त की कुकृतियों को उपसात कर समता भाव में आना होता है।

स्पष्ट है कि इन सभी साधनाओं की प्रक्रिया में साधक का आन्तरिक पराक्रम ही मुख्य आधार है। आत्मा से परे किसी अन्य पदोक्त शक्ति को कृपा पर यह विजय—आत्मजय आधारित नहीं है। भगवान् महावीर की महावीरता बाहरी युद्धों की विजय पर नहीं, अपने आन्तरिक विकारों की विजय पर ही निर्भर है। अतः यह बीरता युद्धवीर की बीरता नहीं, अमावीर का बीरता है।

१. उत्तराध्यायन २।१४

२. एवमैवादि २।१६

जैन रास काव्य : एक अध्ययन

—डा० विजय कुलश्रेष्ठ

हिन्दी साहित्य का आदिकाल ९० रामचन्द्र शुक्ल के साहित्येतिहास के कालविभाजन से ही विचारविमर्श का कारण नहीं रहा है अपितु इसविषय भी रहा है कि आदिकाल की सम्पूर्ण सामग्री का पूर्णतः विवेचन नहीं हो पाया है। प० रामचन्द्र शुक्ल द्वारा प्रणीत साहित्येतिहास के काल-विभाजन के अनुसार हिन्दी साहित्य के प्रारम्भिक काल की बीरगाथाकाल का नाम दिया गया था और परवर्ती विद्वान् शुक्लजी द्वारा प्रस्तुत इस नामकरण को उपयुक्त नहीं मानते थे। शुक्लजी ने इस आदिकाल अथवा उन्हीं के शब्दों में बीरगाथा काल का समय सम्बत् १०५० से सम्बत् १३७५ (सन् ६६३ ई०—१३१८ ई०) माना है।

शुक्लजी का इतिहास कई कारणों से महत्वपूर्ण है और आज भी आदिकाल विषयक विवाद के इतर भी उसका अपना स्थान निश्चित है। शुक्लजी ने इस इतिहास लेखन में यह स्पष्ट घोषणा की थी कि 'सिद्धों' और योगियों की रचनाएँ साहित्य की दृष्टि में नहीं आती और योगधारा काव्य या इतिहास की कोई धारा नहीं मानी जा सकती। इसी प्रकार उन्होंने जैन यतिवै-भूतियों की रचनाओं को धार्मिक कह दिया तथा स्वीकार किया कि—“इन काल की जो साहित्यिक सामग्री प्राप्त है, उसमें कुछ तो अवशिष्ट है और कुछ सन्निवृत्त। अवशिष्ट सामग्री जो कुछ प्राप्त है, उसकी भाषा अपभ्रंश अर्थात् प्राकृताभास (प्राकृत की कवियों से बहुत कुछ बढ़) हिन्दी है।” इस कालावधि में ऐसी अनेक महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं जो तत्कालीन अपभ्रंश में मिली गई हैं तथा जिन्हें आचार्य शुक्ल ने धार्मिक और साम्प्रदायिक रचनाएँ कहकर साहित्य के घन के रूप में उन्हें अस्वीकार कर दिया है।

आचार्य शुक्ल की मौलिक दृष्टि और साहित्येतिहास के क्षेत्र में उनके विद्वत्पूर्ण योगदान को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। यह उनकी अपनी विचारात और सीमा थी कि वे अपभ्रंश आदि में उपलब्ध जैन रचनाओं को धार्मिक और साम्प्रदायिक कहकर अस्वीकार करते हैं। परन्तु कालान्तर में जैन काव्य की विभूत साहित्यिक परम्परा का भी परिचय मिलता है। हिन्दी साहित्य के इन आदि काल और उसके पूर्व एवं परवर्ती काल में जैन रचनाओं की एक मृदीर्ष परम्परा उपलब्ध होती है। काव्यशास्त्रीय दृष्टि से विविध काव्य रूपों के आधार पर हिन्दी के काव्य रूपों का अध्ययन भी आज हो चुका है। उसी दिशा में हिन्दी के तथा उसके पूर्ववर्ती काल में काव्य रूप में गत या रासों काव्य रूप का प्रचलन उपलब्ध होता है। आदिकाल में प्रमुख काव्य रूप के स्तर पर 'रासों' काव्य रूप की बहुलता रही है।

हिन्दी में 'रास' या 'रासों' काव्य-परम्परा का एक विशिष्ट रूप है और 'राम' या 'रामों' की व्युत्पत्ति संस्कृत के 'रासक' से मानी जाती है, पर यह निर्विवाद है कि रासों काव्यधारा के विषय में आज भी विद्वानों का ध्यान अधिक नहीं गया। डॉ० हरीश ने 'आदिकाल के ज्ञान रासकाव्य' नामक कृति में कतिपय रास रचनाओं का उल्लेख किया है। रास और रासायनी काव्य में भी कतिपय रासों रचनाओं पर विचार किया गया है। डॉ० सुमन राजे के शोधग्रन्थ में पड़नी बार दो सी से ऊपर रासों रचनाओं का उल्लेख मिलता है। इसके इतर इन पंक्तियों के लेखक ने अपने अध्ययन की अवधि में ही तीन सात सौ रास रचनाओं की सूचना एकत्रित की और अपने शोधग्रन्थ की पृष्ठभूमि में उक्त तीन सौ रास रचनाओं को काल क्रमानुसार कम देकर प्रस्तुत किया, यद्यपि यह शोध का मूल नहीं था फिर भी शोधार्थियों के सम्मुख रास काव्यों की एक सुदीर्घ परम्परा का उल्लेख समीचीन समझा गया था।

1. सन् १९६६ में मागरी प्रकाशित सभा से प्रकाशित 'हिन्दी सब्ब सागर' की भूमिका रूप में लिखा गया था और उसी वर्ष उन्नी भूमिका का धादि और धम्म परिवर्तित करके उसे हिन्दी साहित्य के इतिहास के रूप में प्रकाशित किया गया।
2. विस्तृत अध्ययन के निम्न रेखांक लेखक के श्रवणाक्षर शोध ग्रन्थ 'पुष्पाक्षर गतो का लोकतात्विक अध्ययन' १९७३ (राजस्थान विश्वविद्यालय) का अन्त्यार्थ 'हिन्दी रासों काव्य परम्परा और पुष्पीराज रासों' पृष्ठ १-७३ तक।

रासोकाव्य द्वारा आदिकालीन साहित्य की जैन धर्म की प्रवृत्तियों से प्रभावित रहते हुए लौकिक साहित्य तथा लोकसाहित्य गत प्रवृत्तियों से अपना प्राणतत्त्व ग्रहण करती है। उक्त प्रकार से रास काव्यों में दो स्पष्ट धाराएँ परिलक्षित होती हैं :—

- (i) जैन रास काव्य-धारा
- (ii) जैनतर रास काव्य-धारा

जैन रास काव्यधारा में भी कई भेद किये जा सकते हैं। जैन साहित्य आचार्य शुक्ल के मतानुसार मान्य धार्मिक या सम्प्रदायपरक नहीं है। विशेषकर जैन साहित्य की विविध स्तरों पर रचना सकते हैं ताकि हम अपने अध्ययन की दिशा को स्पष्ट कर सकें। इस रूप में जैन कवियों को रासविषयक रचनाओं की गणना उचित होगी जो इस प्रकार है—

| रास रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|---------------------------------|-------------|--|
| १. राम रासो | १०४३ | समय सुन्दर |
| २. सुत्र रास | ११५० | अज्ञात |
| ३. उपदेश रसायन रास | ११७१ | जिनदत्त सूरि |
| ४. बाहुबलि रास | ११८४ | शालिभद्र सूरि |
| ५. कुमारपाल प्रतिबोध रास | ११८५ (१२४१) | सोमप्रभ |
| ६. आबूरास या नेमि जिणन्द रास | १२०६ | पातूहू |
| ७. भरतेश्वर बाहुबलि चोर रास | १२२५ | वज्रसेन सूरि |
| ८. भरतेश्वर बाहुबलि रास | १२३१ | (i) जिनदत्त सूरि (ii) शालिभद्र सूरि |
| ९. बुद्धिराम | १२४१ | (i) जिनदत्त सूरि (ii) शालिभद्र सूरि |
| १०. चन्दन बाला रास | १२५७ | आसगु |
| ११. औषधया रास | १२५७ | आसगु |
| १२. जम्बूस्वामी रास | १२६६ | धर्म सूरि |
| १३. शूलिभद्र रास (शूलिभद्र रास) | १२६६ | जिनधर्म सूरि |
| १४. नेमिनाथ रास | १२७० | (i) सुमति गणि (ii) जिनप्रभ |
| १५. शान्ति नाथ देव रास | १२७४ (१३१३) | लक्ष्मीतिलक उपाध्याय |
| १६. देवन्त गिरि रास | १२८८ | विजयसेन सूरि |
| १७. नेमि रास | १२९५ | सुमति गणि |
| १८. गयसकुमार रास | — | जिनराज सूरि |
| १९. गुण सागर रास | — | — |
| २०. गुणावली रास | — | — |
| २१. गिरिनार रास (जम्बू रास) | — | — |
| २२. महावीर रास | १३०७ | अभयतिलक गणि |
| २३. अन्तरंग रास | १३१६ | जिनप्रभ सूरि |

रचना काल के साथ जोड़कर मैं उस नाम की रचना का परवर्ती काल दिखाया गया है।

| पद्य संख्या | रचनाकार | रचयिता |
|--|---------|------------------------|
| २४. तीर्थयात्रा रास | १३२३ | आनंद सूरि (श्रीम सूरि) |
| २५. सप्तसौमि रास | १३२७ | (i) जगद्व |
| | | (ii) विजय भद्र |
| २६. जिनेश्वर सूरि दीक्षा विवाह वर्णन रास | १३३१ | — |
| २७. जिनेश्वर सूरि संयमधी विवाह वर्णन रास | १३३२ | सोमभूति |
| २८. शालिभद्र रास | १३३२ | राजतिलक गणि |
| २९. गीतम रास | १३३३ | विनयचंद्र सूरि |
| ३०. बारहसत रास | १३३८ | विनयचन्द्र सूरि |
| ३१. जिन चन्द्र सूरि वर्णन रास | १३४१ | श्रावक लक्ष्मण सिंह |
| ३२. कच्छुनी रास | १३६३ | प्रभातिवक सूरि |
| ३३. बीस बिरहमान रास | १३६८ | वस्तिग |
| ३४. समरा रास या सद्यपति समरा रास | १३७१ | अम्बदेव सूरि |
| ३५. आराधक विधि रास | १३७१ | (i) गुणाकर सूरि |
| | | (ii) धनपाल |
| ३६. जिनकुशल सूरि पट्टाभिषेक रास | १३७७ | मुनि धर्मकलश |
| ३७. जिनपथ सूरि पट्टाभिषेक रास | १३८८ | सारभूति |
| ३८. जिनवत्त सूरि पट्टाभिषेक रास | १३८९ | धर्मकलश |
| ३९. क्षेमप्रकाश रास | १४१० | जयानंद सूरि |
| ४०. पञ्चपंडव (चरित्र) रास | १४१० | शालिभद्र सूरि |
| ४१. कलावती (कमलापति) रास | १४११ | विजयभद्र सूरि |
| ४२. मयण रेहा रास | १४१३ | (i) हरसेवक मुनि |
| | १४२५ | (ii) जिनप्रभ सूरि |
| | | (iii) रघु |
| ४३. निविक्रम रास | १४१५ | जिनोदय सूरि |
| ४४. जिनोदय सूरि पट्टाभिषेक रास | १४१५ | ज्ञानकलश |
| ४५. शिववत्त रास | १४२३ | मिद्ध सूरि |
| ४६. कलिकाल रास | १४२९ | (i) शांति सूरि |
| | १४६० | (ii) नयचंद सूरि |
| | १४८६ | (iii) हीरानंद सूरि |
| ४७. कुमारपाल रास | १४३० | देवप्रभ गणि |
| ४८. देवसुन्दरि रास | १४५५ | कवि चाप |
| ४९. शालिभद्र रास | १४५५ | साधु हंस |
| ५०. जिनभद्र सूरि पट्टाभिषेक रास | १४७५ | समयप्रभ गणि |
| ५१. वस्तुपाल तेजपाल रास | १४८४ | (i) शालि सूरि |
| | — | (ii) हीरानंद सूरि |
| ५२. विद्याविलास रास | १४८५ | हीरानन्द सूरि |
| ५३. बेहतर स्वामी गुरु रास | १४८६ | जयसागर उपाध्याय |
| ५४. परवेशी राजा नो रास | १४९२ | सहज सुन्दर |
| ५५. सागर वत्त रास | १४९३ | मान्तिसूरि |

| रास एकना | एकनाकास | एकनाकास |
|-------------------------------|---------|---|
| ५६. दयार्थधर रास | १४६५ | (i) बाणि सूरि (ii) हीरामंथ सूरि बाष्पण कवि साधु कीर्ति |
| ५७. सिद्धचक्र श्रीपाल रास | १४६८ | (i) सकल कीर्ति (ii) चन्द्र कीर्ति |
| ५८. विष्णु चरित कुमार रास | १४६९ | सहज सुन्दर विनय चन्द्र |
| ५९. सोमहकारण रास | १४७० | यथोक्तिजय गणि चरित सेन |
| ६०. प्रसन्नचन्द्र राजर्षि रास | — | सहज सुन्दर |
| ६१. भूतश्री रास | — | मुनि सुन्दर सूरि वैपाल |
| ६२. इव्य गुण पर्याय नौ रास | — | — |
| ६३. समायि रास | — | मुनि सुन्दर सूरि |
| ६४. ईश्वरवती रास | — | — |
| ६५. रोहिणीय प्रबन्ध रास | — | — |
| ६६. रोहिणीया चोर रास | — | — |
| ६७. जीराउल पार्श्वनाथ रास | — | — |
| ६८. सुवर्धन श्रेष्ठ रास | १५०१ | मुनि सुन्दर सूरि |
| ६९. नलवन्दनी रास | १५०८ | (i) ब्रह्म जिनदास (ii) ऋषिचन्द्र सूरि (iii) महाराज |
| ७०. धन्ना रास | १५१३ | मतिमोक्ष बाष्क |
| ७१. नागश्री रास | १५१४ | ब्रह्म जिनदास |
| ७२. हर्षिक रास | १५२० | ब्रह्म जिनदास |
| ७३. सिद्ध चक्र रास | १५३१ | ज्ञानसागर |
| ७४. आत्माराम रास | १५३३ | सहज सुन्दर |
| ७५. यमोक्षर रास | १५३६ | (i) ब्रह्म जिनदास (ii) सोम कांति |
| ७६. करकण्ठ चरित रास | १५३७ | मतिमोक्ष बाष्क |
| ७७. मयणरेहा (मती) रास | १५३७ | मतिमोक्ष बाष्क |
| ७८. वस्तुपाल तेजपाल रास | १५३८ | पार्श्वनाथ सूरि |
| ७९. सारसिद्धामण रास | १५४८ | (i) लवण सुन्दर (ii) सकल कीर्ति |
| ८०. हरिबल राजर्षि रास | १५५२ | कुशल संयम |
| ८१. नेमिनाथ रास | १५५८ | (i) जिनसेन (ii) हेम सार |
| ८२. कुमारपाल रास | १५५९ | (i) ऋषभ दास (ii) वल्लभ गणि |
| ८३. अजापुत्र रास | १५६१ | धर्मदेव |
| ८४. बक भूल नौ पनाढउ रास | १५६२ | ज्ञानचंद सूरि |
| ८५. सुवर्धन रास | १५६७-८० | (i) धर्म समूह गणि (ii) मेसिंग (iii) ब्रह्म जिनदास |

| रास रचना | रचनाकार | रचयिता |
|-------------------------|---------|----------------------|
| ८९. सकुन्तला रास | १५६७ | धर्मसमुद्र गणि |
| ९७. सुमित्रकुमार रास | १५६७ | धर्मसमुद्र गणि |
| ९८. विमल मंत्री रास | १५६७ | धर्मसमुद्र गणि |
| ९९. विमल मंत्री रास | १५६८ | लावण्य समय गणि |
| ९०. रत्नचूड़ की रास | १५७१ | निवसुख |
| ९१. पुष्पसगर गुण रास | १५७१ | विमलमणि |
| ९२. ऋषियज्ञा रास | १५७२ | (i) सहज सुन्दर |
| | | (ii) जयवन्त सूरि |
| ९३. जम्बूशन्तरंग रास | १५७२ | सहजसुन्दर |
| ९४. व्याकाचार रास | १५७४ | प्रतापकीर्ति |
| ९५. चतुर्पर्वी रास | १५७४ | मुनिचन्द्र लाभ |
| ९६. करसम्बाव रास | १५७४ | लावण्य समय गणि |
| ९७. रत्नसार रास | १५८२ | सहज सुन्दर |
| ९८. बिक्रम प्रबन्ध रास | १५८३ | विनय समुद्र |
| ९९. अगडदत्त रास | १५८८ | हरचन्द |
| १००. कुलध्वज कुमार रास | १५८८ | धर्मसमुद्र गणि |
| १०१. विजय कुंवर रास | १५९० | रिख लालचन्द |
| १०२. तैतली मंत्री रास | १५९५ | सहज सुन्दर |
| १०३. श्रीपाल रास | १५९६ | (i) विनय विजय |
| | — | (ii) ब्रह्म जिनदास |
| | — | (iii) ब्रह्म राम नरन |
| | — | (iv) गुण रत्न |
| १०४. जम्बूस्वामी रास | — | (i) ब्रह्म जिनदास |
| | — | (ii) भुवन कान्ति |
| १०५. अभयकुमार शृणिक रास | — | मुनि सुन्दर सूरि |
| १०६. अशितनाथ रास | — | ब्रह्म जिनदास |
| १०७. अनन्तवर्ज रास | — | " " |
| १०८. अणवोस भूल गुण रास | — | " " |
| १०९. अम्बिका रास | — | " " |
| ११०. रोहिणी रास | — | " " |
| १११. ज्येष्ठ जिनवर रास | — | " " |
| ११२. जीवन्धर रास | — | " " |
| ११३. वस लक्षण रास | — | " " |
| ११४. धन्य कुमार रास | — | " " |
| ११५. छनपाल रास | — | " " |
| ११६. धर्मपरीक्षा रास | — | " " |
| ११७. नेमिखर रास | — | " " |
| ११८. पुष्पाञ्जलि रास | — | " " |

| रास रचना | रचनाकार | रचयिता |
|--------------------------------------|---------|--------------------------|
| ११८. परमहंस रास | — | ब्रह्म जिनदास |
| १२०. प्रद्युम्न रास | — | " " |
| १२१. बंकभूष रास | — | " " |
| १२२. लविष्यदत्त रास | — | " " |
| १२३. भद्रबाहु रास | — | " " |
| १२४. श्रेणिक रास | — | " " |
| १२५. समकित रास | — | " " |
| १२६. समकित मिथ्या तत्त्व रास | — | " " |
| १२७. सुकोशल स्वामी रास | — | " " |
| १२८. सुमोय चक्रवर्ती रास | — | " " |
| १२९. होली रास | — | " " |
| १३०. हनुमान रास | — | " " |
| १३१. हितमिथ्या रास | — | " " |
| १३२. चारुप्रबन्ध रास | — | " " |
| १३३. नाराकुमार रास | — | " " |
| १३४. कर्म विपाक रास | — | " " |
| १३५. करकण्ठ रास | — | " " |
| १३६. इलापुत्र रास | — | विनय समुद्र |
| १३७. रत्न कुमार रास | — | सहज सुन्दर |
| १३८. शुक महेली कथा रास | — | सहज सुन्दर |
| १३९. रात्रि भोजन रास | — | धर्मसमुद्र गण |
| १४०. जावड-भावड रास | — | देपाल |
| १४१. पार्ष्वभाष जी राजला रास | — | देपाल |
| १४२. श्रेणिक राजा नो रास | — | देपाल |
| १४३. जलवासिण रास | — | ज्ञान भूषण |
| १४४. नामदा रास | — | ज्ञान भूषण |
| १४५. पटकर्म रास | — | ज्ञान भूषण |
| १४६. कल्याणक रास या पञ्च कल्याणक रास | — | विनयचक्र मुनि |
| १४७. शत्रु जय रासो | — | जिनहर्य गण |
| १४८. सुकुमाल स्वामी को रास | — | ब्रह्म धर्मेश्वर |
| १४९. शीत रास | १६०४ | विनय समुद्र |
| १५०. रोहिणेय रास | १६०४ | (i) विनय समुद्र |
| | १६६२ | (ii) ऋषभदास |
| १५१. चित्रमेन पद्मावती रास | १६०४ | विनय समुद्र |
| १५२. कुट्टनी रासक | १६०५ | तिलहण |
| १५३. अमरदत्त मित्रानंद रास | १६०६ | देवगुप्त चन्द्र सूरीश्वर |
| १५४. प्रद्युम्न रास | १६०६ | (i) ब्रह्म गुणराज |
| | | (ii) कृष्ण राय |
| १५५. सागर दत्त रास | १६०७ | धान्ति स्मरि |
| १५६. मुगांक पद्मावती रास | १६१२-१४ | मालदेव |
| १५७. पद्मावती पञ्चमी रास | १६१२ | मालदेव |

| रास रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|----------------------------------|---------|------------------------|
| १५८. चन्दमाला रास | १६१४ | विनय समुद्र |
| १५९. नव दशवन्ती रास | १६६५ | नय सुन्दर |
| | १६७३ | समय सुन्दर |
| | १६१४ | (i) विनय समुद्र |
| | १६६१ | (ii) मेघराज |
| १६०. माधवानल कामकल्याण पुर्ण रास | १६१६ | कुशल लाभ |
| १६१. भास्कोला रास | १६१६ | कुशल लाभ |
| १६२. पूजा मुनि रास | १६१७ | श्याम दल भट्ट |
| १६३. महातपस्वीश्री पूजा मुनि रास | १६१७ | समय सुन्दर |
| १६४. रोहिणीव्रत रास | १६२० | (i) विशाल कीर्ति |
| | | (ii) भगवती दास |
| १६५. हुंनराज बच्छराज रास | १६२१ | (i) जिनोदय सूरि |
| | १६७५ | (ii) मानसिंह मान |
| १६६. श्रेणिक रास | १६२१ | (iii) अमणि विजय |
| | | (i) धर्मशील |
| | | (ii) शृङ्गधवास |
| १६७. तेजसार रास | १६२४ | (i) कुशल लाभ |
| | | (ii) महीराज |
| १६८. सम्यक्त्व कीमती रास | १६२४ | ह्रीर कनक |
| १६९. पार्वतीरास रास | १६२४ | (i) विनय समुद्र |
| | १६५६ | (ii) ब्रह्म वस्तुपाल |
| | १६६७ | (iii) ब्रह्म कपूरचन्द |
| १७०. धर्मपरीक्षा रास | १६२५ | (i) सुप्रतिकीर्ति |
| | १६६७ | (ii) सहज कीर्ति |
| १७१. जम्बूस्वामी रास | १६२५ | (i) निम्बुवनकीर्ति |
| | १६४२ | (ii) राजपाष |
| | १६६१ | (iii) भूवनकीर्ति पाठक |
| १७२. भगवद्धरास | १६२५ | (i) कुशललाभ |
| | १६४१ | (ii) गुणविनय |
| | १६८१ | (iii) सुन्दरवाचक |
| १७३. प्रद्युम्न रासो | १६२५ | ब्रह्मरायमल्ल |
| १७४. श्रीपाल रास | १६२६ | (i) पराविजय |
| | १६७५ | (ii) ज्ञान सागर |
| | — | (iii) गुण रत्न |
| १७५. मोहनिराकरण रास | १६२७ | रत्न प्रभुग या राजभूषण |
| १७६. अकबर प्रतिबोध रास | १६२८ | (i) समय प्रमोद |
| | | (ii) जितचन्द्र सूरि |
| १७७. सुदर्शन रास | १६२८ | (i) ब्रह्म रायमल्ल |
| | | (ii) कपचन्द पाण्डे |
| १७८. धीर रत्ना रास | १६२९ | नय सुन्दर |

| राष्ट्र एकाग्र | एकपाठाग्र | एकविधा |
|-------------------------------|-----------|-----------------------------|
| १७६. भीपाल चरित रास | १६३० | बहु रायमल्ल |
| १८०. भील रासा | १६३०-३२ | (i) जैत रास |
| | १६३३ | (ii) बहुराय मल्ल |
| | १६४३ | (iii) विद्याभूषण सूरि |
| | १६४४ | (iv) बिजयदेव सूरि |
| १८१. जिनपावित जिन रसित रास | १६३२ | कनक सोम |
| १८२. भविष्यवत रास | १६३३ | (i) बहुराय मल्ल |
| | | (ii) विद्याभूषण सूरि |
| १८३. विक्रम रास | १६३८ | मंगल भागिधर |
| १८४. आनन्द विद्याधर रास | १६३९ | मंगल भागिधर |
| १८५. हरिकेली रास | १६४० | कनक सोम |
| १८६. मोनी (मोनी) रासा | १६४२ | (i) पाण्डे जिन दास |
| | | (ii) भगवनी दास |
| १८७. माली रासा | १६४२ | पाण्डे जिनदास |
| १८८. मृगावली चरित रास | १६४३ | सकलचंद |
| १८९. लनर प्रबन्ध रास | १६४७ | नरेन्द्र कीर्ति भट्टारक |
| १९०. नैमिनाथ भील रास | १६४४ | विजय सूरि |
| १९१. अमरसेन वयरसेन रास | १६४४ | (i) रंगकलश |
| | | (ii) जयरंग |
| | १६५७ | (iii) राज सुन्दर |
| १९२. सुख सुन्दरी रास | १६४४ | नय सुन्दर |
| १९३. बल्कलचौरी रास | १६४७ | (i) प्रसन्न बह |
| | १६८१ | (ii) समयसुन्दर |
| १९४. मंगल कलस रास | १६४९ | (i) कनकसोम |
| | | (ii) सचानन्द सूरि |
| १९५. बुद्धि रासो | १६५० | जलह |
| १९६. भोजचरित रास | १६५१ | (i) परमात |
| | १६५४ | (ii) हेमातन्द |
| १९७. युग प्रज्ञान निर्वाण रास | १६५२ | समय प्रभाव |
| १९८. नैमिनाथ रास | १६५२ | (i) कनककीर्ति |
| | १६८२ | (ii) पाण्डे रूपचंद |
| १९९. अंजना सुन्दरी रास | १६६२ | (iii) भाऊ |
| | १६६२ | (i) भट्टारक महेन्द्र कीर्ति |
| | १६६३ | (ii) गुण विनय |
| | १६६३ | (iii) महानंद |
| | १६६३ | (iv) भावभुनि |
| | १६६३ | (v) विमलचरित |
| २००. एर्लोसिंह रास | १६५२-८४ | शशि सुजा |
| २०१. वायव्य रास | १६६५ | गुण विनय |
| २०२. कर्मचन्द बंसावली रास | १६६६ | गुण विनय |

| रास रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|---|---------|------------------|
| २०१. प्रद्युम्न कुमार रास | १६२६ | श्रीभूषण |
| २०४. श्री शील रास | १६५७ | निजयदेव सूरि |
| २०५. हरिवचन रास | १६५७ | कनक सुन्दर |
| २०६. शान्ध प्रद्युम्न रास | १६५८ | समय सुन्दर |
| २०७. सुदर्शन भेडि रास | १६६१ | सहजकीर्ति |
| २०८. सेल सेली नो रास | १६६१ | मेघराज |
| २०९. उपदेश रास | १६६४ | ह्रीरार्चद ध्याक |
| २१०. चार प्रत्येक बुद्ध रास | १६६५ | समय सुन्दर |
| २११. पृथ्वीचन्द्रकुमार रास | १६६७ | गुलसागर |
| कलावती रास | १६६७ | सहजकाति |
| २१२. शान्धील तपधानना रास | १६६८ | (i) समय सुन्दर |
| | | (ii) कृष्णदास |
| २१४. विक्रमचरित रास | १६६९ | विमलेश्वर |
| २१५. आश्विनवारकृष्ण रास | १६७० | पृथ्वीपाल अग्रवा |
| २१६. प्रियमेलक तीर्थ प्रबन्ध रास | १६७२ | समय सुन्दर |
| २१७. भैम कुमार रास | १६७३ | श्रीर वाम |
| २१८. शोलावती रास | १६७३ | हेमरत्न सूरि |
| २१९. शान्ताचरित रास | १६७५ | मतिमोह्य वाचक |
| २२०. शान्ता शालिचन्द्र रास | १६७९ | समयसुन्दर |
| २२१. मनकरहा रास | १६८० | भगवती दाम |
| २२२. ऊदर रासो | १६८० | राजसाम गणि |
| २२३. जिनराज सूरि रास | १६८१ | (i) जयकाति गणि |
| २२४. शङ्ख जय रासो | १६८३ | (ii) श्री सार |
| | १६८२ | (i) सकलचंद |
| | १६८४ | (ii) समय सुन्दर |
| २२५. बसुपाल तेजपाल रास | १६८२ | समय सुन्दर |
| २२६. शङ्ख जय उद्धार रास | १६८२ | (i) समय सुन्दर |
| | | (ii) नय सुन्दर |
| २२७. आहमता कुमार रास | १६८३ | मुनि नारायण |
| २२८. विजय सिंह सूरि विजय प्रकाश रास | १६८३ | गुण विजय |
| २२९. रामयशो रत्नावन रास | १६८३ | केशराज |
| २३०. पवनजय अंजना सुन्दरी हनुमत चरित रास | १६८४ | पुष्प भवन |
| २३१. सिद्धचक्र रास | १६८५ | ज्ञान सागर |
| २३२. विजयसिंहक सूरि रास | १६८६ | दर्शन विजय |
| २३३. अमरतेज राजा शर्म बुद्धि मंत्री रास | १६९० | रत्न विमल |
| २३४. चाकदल रास | १६९२ | कल्याण की त |
| भुतपंचमी रास | १६९२ | पृथ्वीपाल नरवाण |
| २३६. नवकार रास | १६९२ | (i) रिच कदन |
| | | (ii) कनक कीर्ति |

| राशि रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|---------------------------------|---------|-------------------|
| २३७. कुल्लुक कुमार रास | १६१४ | सहज सुन्दर |
| २३८. मोलनामी रास | १६१८ | श्रीम सुचरीन |
| २३९. पु'जगल कृषि रास | १६२८ | समय सुन्दर |
| २४०. गजसुकुमार रास | १६२९ | समय सुन्दर |
| २४१. कृषिबारी रास | १६३९ | रूपचद |
| २४२. हरिवेग श्रीवेग रास | — | महिमा निधि |
| २४३. भावसिद्धन रास | — | भगवती रास |
| २४४. टण्डाला रास | — | " " |
| २४५. वसलक्षण रास | — | " " |
| २४६. पञ्चपाड़ा रास | — | " " |
| २४७. बिचड़ी रास | — | " " |
| २४८. लामु समधि रास | — | " " |
| २४९. आसाङ्गभूति रास | — | " " |
| २५०. राम सीता रास | — | " " |
| २५१. नेमि राजमती रास | — | ब्रह्मगुण कीर्ति |
| २५२. नेमिसर राजमती रास | — | विनयदेव सूरि |
| २५३. मत्स्योदर कुमार रास | — | रत्न मुनि |
| २५४. मेघकुमार रास | — | पुण्यकीर्ति |
| २५५. महावीर रास | — | कविपुष्पो |
| २५६. नागिना भवदेव रास | — | रामदास |
| २५७. रामभोजन वर्ज्य रास | — | समय सुन्दर |
| २५८. विष्णुवार्तिन पञ्चवण्ड रास | — | भुवनकीर्ति |
| २५९. कवचान्ना रास | — | (i) लक्ष्मी वल्लभ |
| २६०. बालपुष्प पुष्प अफास रास | — | (ii) आसमनि |
| २६१. शीर वसमासी रास | — | विजराज सूरि |
| २६२. सुरसुन्दरी अरिज रास | — | सकल चंद |
| २६३. पोषहारास | — | कुशल शयम |
| २६४. छोति रास | — | विजय सुन्दर |
| २६५. रत्नी रास | — | ज्ञान भूषण |
| २६६. विष्णु विमल सूरि रास | — | पातु |
| २६७. श्रीवीर विजय निर्वाण रास | — | गद् कवि |
| २६८. पद्म विद्यान रास | १७०६ | — |
| २६९. पद्मराजा रास | १७०७ | जनलनाथ |
| २७०. पद्मन मलयगिरि रास | १७०८ | (i) तेज मुनि तेजस |
| २७१. पुष्पसार रास | १७०९ | (ii) लक्ष्मिह |
| २७२. विष्णुकुमार रास | १७१२ | केय कर्ष |
| २७३. पद्मपुत्र रास | १७१३ | मुनि पदम |
| २७४. मुनाबनी रास | १७१६ | उत्तमसागर |
| | | सम्बन्धि |
| | | गजकुमार |

| रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|--------------------------------|---------|----------------------|
| ७५. सुरपाल भरिग रास | १७१७ | सकल चंद |
| १७६. श्रीचंद केवली रास | १७१७ | हेम बिजय |
| २७७. इलायची रास | १७१८ | ज्ञान सागर |
| २७८. मंगलकनका रास | १७१८ | दीप्ति बिजय |
| २७९. चोली रासो | १७२० | (i) विजयदास पाण्डे |
| | | (ii) जगन्मोरी दास |
| २८०. धर्म रासो | १७२३ | अचल कीर्ति |
| २८१. पालकुमार रास | १७२३ | नरसिंह गणि |
| २८२. रत्नचूड़ व्यवहारी रास | १७२४ | कनक निधान |
| २८३. नंदिलेन रास | १७२५ | ज्ञान सागर |
| २८४. शाम्भु प्रद्युम्न रास | १७२७ | (i) ज्ञान सागर |
| | | (ii) ऋषि हेतुराज |
| २८५. चन्दमैहा रास | १७२८ | मतिकुमार |
| २८६. कर्मविपाक रास | १७२८ | वीरचन्द्र मुनि |
| २८७. राजाभोज भरिग रास | १७२८ | कुशल श्रीर |
| २८८. छाया रास | १७३२ | (i) मुनि वेता |
| | १७७२ | (ii) भाबरल |
| २८९. रत्नपाल रासो | १७३२ | (i) सुरचन्द्र |
| | १७७६ | (ii) सुर बिजय |
| २९०. वितारी रास | १७३४ | तेजमुनि तेजल |
| २९१. सुरसुन्दरी रास | १७३५ | धर्मबर्द्धन |
| २९२. जगन् कुचर सुर सुन्दरी रास | १७३६ | विजय हर्ष |
| २९३. श्रीपाल नृप रास | १७४३ | जिनहर्ष तूरि |
| २९४. सुगमभा रास | १७४३ | कहानजी कीर्ति सुन्दर |
| २९५. सीताचरित रास | १७४३ | रायचन्द्र |
| २९६. हरिचंद रास | १७४४ | जिनहर्ष |
| २९७. उत्तम भरिगकुमार रास | १७४५ | जिनहर्ष |
| २९८. कन्हय कठियांर रास | १७४६ | मानसागर |
| २९९. रत्नचूड़ मणिचूड़ रास | १७४८ | सम्बोदक |
| ३००. श्री लक्ष्मण लीय रास | १७५५ | जिनहर्ष |
| ३०१. माकड़ रासो | १७५७ | कीर्तिसुन्दर |
| ३०२. श्रीवसिष्ठामन रास | १७५८ | प्रद्यु चन्द्र |
| ३०३. सुमहा रास | १७६२ | (i) उदय रत्न |
| | | (ii) श्याम श्रव |
| ३०४. अममकुमारवि पांच साधु रास | १७६६ | कीर्ति सुन्दर |
| ३०५. मनोकार रास | १७६० | किशोर्नसिंह |
| ३०६. मानसु ग मानवती रास | १७६० | गोहृन्विजय |
| ३०७. मादामनोभा रास | १७६१ | जिनहर्ष |
| ३०८. अममकुमार मनीष्वर रास | १७६१ | सहजी विनय |
| ३०९. श्रीमानती सुमति विशाल रास | १७६७ | उदय रत्न |
| ३१०. मनोहर रास | १७६७ | दीप्तिविजय |

| राज्य रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|-------------------------------|---------|-----------------------------------|
| ३११. बलविमान राज | १७६७ | वीरराम संनडी |
| ३१२. पापबुद्धि धर्मबुद्धि राज | १७६८ | सुन्दरराज |
| ३१३. षोडशकारण राज | १७६९ | सरकलकीर्ति |
| ३१४. आनंद मंदिर राज | १७७० | ज्ञानविमान सूरि |
| ३१५. मलय सुन्दरी राज | १७७५ | कान्ति विजय |
| ३१६. सुन्दराने सेठ राज | १७७६ | हीर मुनि |
| ३१७. ज्ञानवी राज | १७८० | (i) समय सुन्दर (ii) कनक कीर्ति |
| ३१८. मानवनी राज | १७८२ | मुलाब विजय |
| ३१९. धन राज | १७८३ | मोहन विजय |
| ३२०. केसरिया जी रो राज | १७८३-८४ | सोहू विजय |
| ३२१. निम्ब राज | — | भीमा जो |
| ३२२. चूड़लो राज | १७८६ | १० रघुनाथ |
| ३२३. विष्णुपञ्च वक्त्र राज | १७९२ | नरपति |
| ३२४. रुद्र राज | १७९५ | १० रघुनाथ |
| ३२५. अष्ट प्रकार पूजा राज | १७९५ | उदयरत्न |
| ३२६. पञ्चहवी विद्या (कला) राज | १७९८ | वीरचन्द्र |
| ३२७. नवमासुन्दरी राज | — | मोहन विजय |
| ३२८. अमरकुमार राज | — | लक्ष्मी बल्लभ |
| ३२९. ज्योत्सव मार्गी राज | — | धर्म सार |
| ३३०. अठारह राज | — | विजयकीर्ति |
| ३३१. शूचन राज | — | गुणरत्न सूरि |
| ३३२. भावदेवसूरि राज | — | जगन्मय |
| ३३३. विद्याविनास राज | — | हीरानंद सूरि |
| ३३४. समलया राज | — | कनक सुन्दर |
| ३३५. सप्तभ्यबलन राज | — | वीरचन्द्र |
| ३३६. गृणाली राज | — | समय सुन्दर |
| ३३७. माणिक देवी राज | — | निहाल सिंह |
| ३३८. पुण्डरीक कण्ठरीक राज | — | मुनि मारायण |
| ३३९. विजय राज | — | नाथबळ न |
| ३४०. अयवन्ता मुनिन्द राज | — | जेयल |
| ३४१. आर्य-सम्बोधि राज | — | बनारसी |
| ३४२. विजय मंजी राज | — | सावण्य समय |
| ३४३. सकुन्तला राज | — | धर्म समूह |
| ३४४. सारसिखावण राज | — | सम्भेग सुन्दर |
| ३४५. हीर सूरि राज | — | शूचनपात |
| ३४६. बुद्धि सागर निर्माण राज | १८०५ | दीपो |
| ३४७. विजयवट राज | १८१० | शूचन सागर |
| ३४८. उत्तम कुमार राज | १८१० | (i) विजय चन्द्र (ii) जिनहर्ष |
| ३४९. प्रद्युम्नकुमार राज | १८१८ | ममाराज भोजक |

आचार्यरत्न जी वेदभूषण जी महाराज अभिलेखन कृत

| रास रचना | रचनाकाल | रचयिता |
|---|---------|--------------|
| ३६०. नागिनो रासो | — | नागबाहू टणू |
| ३६१. पोस्ती रासो | — | बबलो बागनिसा |
| इसके अतिरिक्त रास काव्य रूप के ही अनेक अन्य काव्य रूप संज्ञक रचनाएँ और उपलब्ध होती हैं— (अन्यथा) | | |
| ३६२. भविष्यवत कहा | | |
| ३६३. कलमयवाला कहा | | |
| ३६४. लीलावई कहा | | |
| ३६५. सुन्दरन चरित | | |
| ३६६. करकण्डु चरित | | |
| ३६७. त्रिगदत चरित | | |
| ३६८. गायकुमार चरित | | (पुष्पवन्त) |
| मुख्य रूप से उक्त सभी जैन रास संज्ञक रचनाओं को ह्रस्व निम्न रूप में वर्गीकृत कर सकते हैं— | | |

(क) चरित काव्य—

(i) यतियों के चरित्राख्यानक रास काव्य ।

(ii) तीर्थंकरों के चरित्राख्यानक रास काव्य ।

(iii) तीर्थ-स्वर्णों के माहात्म्य विषयक रास काव्य

(ख) नीति एवं आचार विषयक रास काव्य

(ग) व्रत एवं उपासना के विधि-विधानपरक रास काव्य

(घ) पौराणिक कथा-सम्मत रास काव्य—

(i) राम चरित्रपरक

(ii) कृष्ण चरित्रपरक

(ङ) रोमांचक रास काव्य

(च) अर्थ-विनीतपरक रास काव्य

उक्त वर्गीकरण के आधार पर उपर्युक्त अंकित सभी रचनाओं का पुनर्प्रस्तुतीकरण यहाँ समीचीन नहीं होता । मुनि जिन विजय महाराज ने जैन रास की परम्परा का विकास साहित्य सूरि प्रणीत जयेश्वर बाहुबलि रास सम्बत् १५४१ विक्रम (सन् ११८४ ई०) से माना है । हमारी सूचना के अनुसार यह रचना १२३१ विक्रम की है^१ लेकिन इससे पूर्व भी अब कुछ रचनाओं का उल्लेख मिल जाता है । जैन साहित्य में बड़ा रासो संज्ञक रचनाओं की प्रचुरता है, वहीं जैन कवियों ने आचार, फागु, चरित, कहा, चर्चरी आदि काव्य रूपों की जैनी ने भी रचनाएँ प्रस्तुत की हैं । जैन साहित्यकारों, विशेषकर जैनसाधुओं ने, 'रास' काव्य रूप को प्रभावशाली काव्य शैली के रूप में अपनाया और प्रस्तुत किया तथा ऊपर किये गये वर्गीकरण के अन्तर्गत उन्होंने अपने तीर्थंकरों के जीवन-चरित तथा वैष्णव अवतारों की कथाओं को भी जैन भावों के आधार पर 'रास' काव्य रूप में प्रस्तुत किया है ।

जैन रास काव्यों की एक विशिष्ट भूमिका रही । जैन धर्मियों में आचरण इन रास रचनाओं को रात्रि के समय ताप डेटे हुए और अंग संचालन के साथ पाया करते थे । चौदहवीं शताब्दी तक इस प्रकार की प्रवृत्ति का प्रचलन रहा । लेकिन बाद में इसे प्रतिबन्धित कर दिया गया और वे मात्र गेय रूप में ही प्रस्तुत किये जाने लगे । यह कहना अधिक समीचीन होगा कि जैन साहित्य में सबसे अधिक लोकप्रिय सर्वनात्मक विद्या 'रास' ही है । कुछ जैन कवियों ने रामायण और महाभारत की कथाओं के विशिष्ट पात्र राम और कृष्ण के चरित्रों को अनेक धार्मिक सिद्धांतों और विषयों के अनुरूप चित्रित किया है ।

अन्त में यह कहना अधिक तर्क-समर्थ और आवश्यक प्रतीत होता है कि प्रस्तुत रास ग्रन्थों के काव्यकलागत गुणों की जाह्नव आवश्यकता है और यदि किसी सूत्र से व्यवस्था की जा सके तो वह शोध परिशोधनात्मक अध्ययन की नवीन विधा है सकता है । सैद्धान्तिक आचार-व्यवहार तथा रीतिनीति के द्वारा इन रासों कृतियों में रोमांचक जैसी की कतिय रचनाएँ^२ अन्ते कलात्मक मूर्तों से परिपूर्ण हैं ।

१. प्रथम—(१) रास और रासगयी काव्य

(२) संस्कृत के शोध ग्रन्थ 'पूनीरास रासो का लोकसाहित्य अध्ययन' का प्रथम अध्याय (रास० विष्णुविद्यालय, १९७१)

जैन हिन्दी-काव्य में व्यवहृत संख्यापरक काव्य-रूप

—डॉ० महेन्द्रसागर प्रबंधिका

वैदिक तथा बौद्ध धाराओं के समान ही जनजीवन को जैन संस्कृति और साहित्य में प्रभावित किया है। जैन आचार्यों और मुनियों ने विश्वमंथन और लोक कल्याण के निमित्त अनुभूति का जो उपदेश दिया है, जीवन और जगत् की निगूढ़तम समस्याओं पर जो समाधान दिया है और आत्मशील होकर शास्त्र-स्वाध्याय से जो बाणी विभिन्न काव्यरूपों में प्रस्तुत हुई है उनका समभाव हमें जैन हिन्दी कवियों की काव्यकृतियों में सहज ही उपलब्ध होता है। भाव अथवा विचार अभिव्यक्त होकर जो रूप अथवा आकार ग्रहण किया करते हैं काव्यान्तर में वही रूप काव्यरूप की संज्ञा प्राप्त करता है। पन्द्रहवीं शती से लेकर उन्नीसवीं शती तक हिन्दी साहित्य में अनेक काव्यरूपों का प्रयोग हुआ है। यहाँ हम संख्यापरक काव्यरूपों की स्थिति पर संक्षेप से विचार करेंगे।

भारतीय काव्यशास्त्र की दृष्टि से हम काव्य रूप को दो प्रमुख भेदों में विभाजित कर सकते हैं। यथा—

1. निबद्ध काव्यरूप
2. मुक्तक काव्यरूप

संख्या और छन्द मुक्तक काव्यरूप के दो प्रमुख अंग हैं। विवेच्य काव्य में जिन संख्यापरक काव्यरूपों का प्रयोग हुआ है, उन्हें अकारणिक रूप से इस रूप में व्यवस्थित किया जा सकता है—अष्टपदी, चतुर्दशी, चासीसा, चौबीसी, छत्तीसी, पचीसी, पंचाशिका, पंचशती, बत्तीसी, महत्तरी, बारहमासा, बावनी, तत्तक, षट्पद, सतसई और सत्तरी नामक सोलह प्रमुख काव्यरूपों का प्रयोग-प्रसंग द्रष्टव्य है। अब यहाँ इन काव्यरूपों का कथनः अध्ययन करेंगे।

अष्टपदी—अष्टक और अष्टपदी नामक संज्ञाओं में व्यवहृत यह काव्यरूप षाठ की संख्या पर आधारित है। विवेच्य काव्य में स्तवन की भाँति मुक्तक रूप में यह काव्यरूप प्रयुक्त है। अठारहवीं शती के यशोविजय उपाध्याय^१, धी विद्यासागर^२ तथा भगवतीदास^३ द्वारा रचित हिन्दी काव्यकृतियों में अनेक बार अष्टपदी नामक काव्यरूप प्रयुक्त हुआ है।

चतुर्दशी—इस काव्यरूप में चौदह की संख्या का महत्त्व है। किसी स्वतंत्र भावना की आध्यात्मिक अभिव्यक्ति जब चौदह छन्दों में पूर्ण हो जाती है तब उसे चतुर्दशी कहा जाता है। सत्रहवीं शती के प्रसिद्ध आध्यात्मिक कवि बनारसीदास के द्वारा प्रणीत एक चतुर्दशी का उल्लेख मिलता है।^४

चासीसा—चासीसा काव्यरूप में चासीस की संख्या होती है। भक्त्यात्मक काव्यकृतियाँ मुख्यतः इस काव्यरूप में रची गई हैं। लोक में हनुमानचासीसा सुप्रसिद्ध भक्तिकाव्य है। अठारहवीं शती में जैन हिन्दी कवि भवानीदास द्वारा रचित आध्यात्मिक चासीसा प्रसिद्ध है।^५

चौबीसी—इस काव्यरूप का मूलधार चौबीस संख्या है। चौबीस छन्दों की संख्या वस्तुतः चौबीसी कहलाती है। विवेच्य काव्य में मुख्यतः चौबीस तीर्थंकरों से सम्बन्धित भक्त्यात्मक काव्यरचना चौबीसी काव्यरूप में व्यवहृत हुई है। अठारहवीं शती के जिनहर्ष^६, जैदा भगवती दास^७ तथा मुलाकी दास^८ की चौबीसियाँ प्रसिद्ध हैं।

छत्तीसी—छत्तीसी का मूलोद्गम अपभ्रंश भाषा में वर्णित है।^९ जैन हिन्दी काव्य में यह काव्यरूप सत्रहवीं शताब्दी में व्यवहृत है। कुसल भाष्य^{१०} और उदयराम शर्मा^{११} द्वारा रचित छत्तीसियाँ उल्लिखित हैं। अठारहवीं शती के जिनहर्ष^{१२} और भवानीदास^{१३} विरचित छत्तीसियाँ भी प्रसिद्ध हैं।

पञ्चोत्ती—पञ्चोत्ती का अन्तर बाध पञ्चोत्तीका भी मान्य है। इस काव्यरूप में पञ्चोत्ती की संख्या रहती है पर कवियों द्वारा दो-तीन अधिक पञ्चों का लिखना प्रायः प्रचलित है। इसमें दार्शनिक, शारीरिक तथा उपवेशपरक बातों का विवेचन होता है। उल्लेखनीय सती के कवि बनारसीदास^१ द्वारा रचित पञ्चोत्ती काव्य उपलब्ध है। अठारहवीं सती के कविबर रामचन्द्र^२, शैवा भगवतीदास^३, व्यासराय^४, भूधरदास^५ तथा उन्नीसवीं सती के कवि विनोदी नाथ^६ द्वारा रचित अनेक पञ्चोत्तियां उपलब्ध हैं।

पंचात्मिका—इस काव्यरूप में पचास पद्यों का समावेश रहता है। इसमें नीति, उपदेश तथा कल्याणकारी बातों का चित्रण हुआ है। विवेचन काव्य में यह सत्रहवीं सती में सर्वप्रथम कविबर सुन्दरदास^७ द्वारा रची गई है। अठारहवीं सती के कविबर व्यासराय^८ और बिहारीदास^९ ने स्वतंत्र पंचात्मिका काव्यरूप का व्यवहार किया है।

पंचसती—इस काव्यरूप में पांच सौ पद्यों अथवा छन्दों का प्रयोग हुआ करता है। इस काव्यरूप का प्रयोग-प्रचलन प्रायः अग्रदृष्ट हो गया। उन्नीसवीं सती के कविबर लक्ष्मण^{१०} द्वारा पंचसती का प्रयोग हुआ है।

बत्तीसी—इस काव्यरूप में बत्तीस संख्या का प्रयोग होता है। जैन कवियों ने तीर्थंकरों, मुनियों के गुणों पर आधृत बत्तीसियां लिखी हैं। सत्रहवीं सती के कविबर हरिकृष्ण^{११} तथा बनारसीदास^{१२} द्वारा बत्तीसी का प्रयोग उपलब्ध होता है। अठारहवीं सती के कविबर भगवन्नाथ शास्त्री^{१३}, भगानीदास^{१४}, लक्ष्मीवल्लभ^{१५}, शैवा भगवतीदास^{१६}, प्रचलकीर्ति^{१७} तथा मनराम^{१८} द्वारा विभिन्न बत्तीसियां रची गई हैं।

बहुरी—बहुरी काव्यरूप में बहुरी संख्या को महत्त्व दिया जाता है। इसका प्रयोग अठारहवीं सती में प्रचलित रहा है।^{१९} मानन्दबन^{२०} तथा जिनरंगदूरि^{२१} द्वारा विरचित बहुरियां उल्लेखनीय हैं।

बारहमासा—बारहमासा संख्यापरक लोक काव्यरूप है।^{२२} इसमें वर्ष के बारह महीनों का प्रयोग होता है। इस काव्यरूप द्वारा विप्रलम्ब भूषार का प्रयोग हुआ है। इसके अतिरिक्त संयोग भूषार, बट्टाभूषण वर्णन, वसित तथा सिद्धांत, पुन-विजयो, समाज, वृद्धार, नीति तथा अनुभव की बातों के लिए इस काव्यरूप का व्यवहार प्रचल्य है।^{२३} यह काव्यरूप हिन्दी में बारहवीं सती से प्रयुक्त हुआ है। विप्रब पञ्चदूरि^{२४} हिन्दी बारहमासा काव्यरूप के बाध कवि माने जाते हैं। सत्रहवीं और अठारहवीं सती में इस काव्य का सर्वाधिक प्रयोग हुआ है। सत्रहवीं सती के कविबर रत्नकीर्ति^{२५}, कुमुदचन्द्र^{२६}, भगवतीदास^{२७} द्वारा बारहमासा रचे गए हैं। अठारहवीं सती के जिनदुर्ग^{२८}, लक्ष्मी वल्लभ^{२९}, विनोदी नाथ^{३०} तथा भगानीदास^{३१} विरचित बारहमासा उल्लेख्य हैं। उन्नीसवीं सती के मान्तिहर्ष^{३२} तथा भगनसुखास^{३३} विरचित बारहमासा काव्य भी महत्त्वपूर्ण हैं।

बावनी—इस काव्यरूप में बावन छन्दों का व्यवहार होता है। पञ्चद्वी सती से यह काव्यरूप बच्चों के आशार पर लिखने के कारण कफका तथा मातृका नाचों से व्यवहृत होता रहा है।^{३४} हिन्दी में तब इस प्रकार की कृतियों को 'अक्षरावट' कहा जाता था।^{३५} पञ्चद्वी सती के जयसागर^{३६} विरचित बावनी काव्यकृति उल्लेखनीय है। सोमद्वी सती के जीहल^{३७}, सत्रहवीं सती के उदयरायचर्की^{३८}, हीरामन्दमुनि^{३९} द्वारा रचित काव्य प्रसिद्ध हैं। अठारहवीं सती में यह काव्यरूप सर्वाधिक व्यवहृत हुआ है। कविबर बनारसीदास^{४०} हेमराज^{४१}, मनोहरदास^{४२}, जिनदुर्ग^{४३}, जिनरंगदूरि^{४४}, केतव^{४५}, लक्ष्मीवल्लभ^{४६} द्वारा रचित काव्यकृतियों में इस काव्यरूप का व्यवहार हुआ है।

सतक—सतक एक संख्यापरक काव्यरूप है। इसमें सौ की संख्या का महत्त्व है। यह काव्यरूप संस्कृत से अपभ्रंश भाषा में होता हुआ हिन्दी में अवतरित हुआ है।^{४७} हिन्दी जैन सतक काव्य की एक सुदीर्घ परम्परा रही है। सत्रहवीं सती में कविबर सिधार्थ^{४८}, रूपचन्द्र पाण्डे^{४९} द्वारा रचित सतक उल्लिखित हैं। अठारहवीं सती में भगानीदास^{५०}, भूधरदास^{५१}, शैवा भगवतीदास^{५२}, हेमराज^{५३}, बसोपिचय^{५४} तथा उन्नीसवीं सती में कविबर भूनाथनारायण^{५५}, भूधरज^{५६} तथा बासी नाथ^{५७} कृत सतक काव्य उल्लेखनीय हैं। यह काव्यरूप बीसवीं सती में भी समाप्त रहा है। कवचित्ता भग्याबा^{५८} तथा पद्मचन्द्र जैन भगवती^{५९} कृत सतक बहुप्रचलित हैं। इन सती सतक काव्य कृतियों में जैन-धर्मन तथा संस्कृति की विस्तृत व्यञ्जना हुई हैं।

वद्वच—वद्वच की गति वद्वचों की रचना को वद्वच नामक काव्यरूप संज्ञा से सम्बोधित किया गया है। अठारहवीं सती के कविबर विद्यासागर^{६०} कृत वद्वच उल्लेखनीय हैं।

सत्तरई—यह संख्यापरक काव्य है। यह भी अपभ्रंश से हिन्दी में गृहीत हुआ है। इसमें सत्तर सौ से अधिक छन्दों का व्यवहार होता है। भाषा सत्तरवीं के आशार पर हिन्दी में यह सत्तरई कहाया।^{६१} सत्रहवीं सती में कविबर सुन्दरदास^{६२} तथा उन्नीसवीं सती में कविबर भूधरज^{६३} द्वारा इस काव्यरूप का व्यवहार हुआ है। इन काव्यों में नीति, उपदेश तथा आध्यात्मिक चर्चाएं अधिव्यक्त हुई हैं।

संस्मरी—यह शोक का संस्मरणक काव्यरूप है। इसमें सत्तर की संख्या का प्रयोग होता है। तबहूँ गती में कबिबर सहज-
भीति” द्वारा इस काव्यरूप का प्रयोग हुआ है। इसमें अष्ट व्यक्तियों का सुन्दर विवेचन मिलता है।¹

इस प्रकार हिन्दी के जैन कवियों द्वारा अपनी भक्त्यात्मक, आध्यात्मिक, नीति और उपदेशपरक भावनाओं की अभिव्यक्ति के लिए उपयुक्त अनेक संस्मरणक काव्यरूपों का प्रयोग हुआ है। इनमें अनेक काव्यरूप परम्परानुमोदित हैं किन्तु अनेक काव्यरूपों के व्यवहार का दायित्व इन जैन कवियों व आचार्यों पर निर्भर करता है जिन्होंने जनसाधारण में कल्याणकारी भावनाओं की अभिव्यक्ति के लिए इन्हें मूढित किया। उनके इस प्रयत्न से काव्यरूप परम्परा भी प्रोन्नत हुई है।

१. आनन्दचन अष्टपदी (श्री यमोविजय उपाध्याय), २. वर्तनाष्टक (श्री विद्यासागर), ३. मुद्राष्टक (भगवतीदास), ४. भवसिन्धु चतुर्दशी (बनारसीदास), ५. ज्ञानचन्द्र चालीसा (भवानीदास) ६. चौबीसी (जिनहर्ष), ७. सुविडि चौबीसी (भैया भगवतीदास), ८. जैन चौबीसी (बुलाकी दास), ९. हिन्दी काव्यरूपों का अध्ययन, पृष्ठ १२५ (डा० रामबाबू शर्मा), १०. स्मृणभद्र छत्तीसी (कुमार नाम), ११. भजन छत्तीसी (उदयराम जती), १२. उपदेश छत्तीसी (जिनहर्ष), १३. सूखा छत्तीसी (भवानी दास), १४. शिव पचीसी (बनारसीदास), १५. समाधि पचीसी (रामचन्द्र), १६. बंराय पचीसिका (भैया भगवतीदास), १७. बर्न पचीसी (भ्यानतराय), १८. हुक्का पचीसी (भूधरदास), १९. राजल पचीसी तथा सुलनामा पचीसी (विनोदी लाल), २०. पाखंड बंवासिका (सुन्दरदास), २१. आध्यात्मिक पचासिका (भ्यानतराय), २२. संबोध पचासिका (बिहारीदास), २३. भवनमोहव पचसती (जगदली), २४. सिंहासन बत्तीसी (हरिकृष्ण), २५. ध्यान बत्तीसी (बनारसीदास), २६. कनका बत्तीसी (अमरदास पाटनी), २७. कनका बत्तीसी (भवानीदास), २८. चेतन बत्तीसी तथा उपदेश बत्तीसी (लक्ष्मीबल्लभ), २९. मन बत्तीसी और स्वप्न बत्तीसी (भैया भगवतीदास), ३०. कर्म बत्तीसी (अचलकीर्ति), ३१. बत्तीसी (मनराम), ३२. हिन्दी जैन भक्ति काव्य और कवि, पृ० २०४ (डा० प्रेम सागर जैन), ३३. आनन्दचन बहुत्तरी (आनन्दचन), ३४. रन बहुत्तरी (जिनरंग सूरि), ३५. हिन्दी का बारहमासा साहित्य : उसका इतिहास तथा अध्ययन, पृष्ठ १० (डा० महेन्द्रसागर प्रबुधिया), ३६ जैन कवियों के हिन्दी काव्य का काव्यशास्त्रीय मूल्यांकन, पृष्ठ ५१ (डा० प्रबुधिया), ३७. नेमिनाथ बारहमासा अर्थात् नेमिनाथ चतुष्पदिका (जिनचन्द्र सूरि), ३८. नेमिनाथ बारहमासा (रत्नकीर्ति), ३९. नेमिनाथ बारहमासा (कुमुदचन्द्र), ४०. लघु सता बारहमासा (भगवतीदास), ४१. राजमसी बारहमासा (जिनहर्ष), ४२. नेमिराजुल बारहमासा (लक्ष्मीबल्लभ), ४३. नेमिराजुल बारहमासा (विनोदीलाल), ४४. अम्याल्य बारहमासा और सुमति कुमति बारहमासा, नेमिनाथ बारहमासा (भवानी दास), ४५. नेमिनाथ बारहमासा (शान्ति हर्ष), ४६. इन्दरस मुनिवर का बारहमासा (जैनसुखदास), ४७. हिन्दी काव्यरूपों का अध्ययन, पृष्ठ १२२ (डा० रामबाबू शर्मा) ४८. प्राचीन काव्यों की परम्परा, पृष्ठ १३ (श्री अमरचन्द्र नाट्टा), ४९. अष्टापद तीर्थ बावनी (जयसागर), ५०. नाम बावनी (छोहन कवि), ५१. गुण बावनी (उदयराम जती), ५२. अम्याल्य बावनी (हीरानन्द सूरि), ५३. ज्ञान बावनी (बनारसीदास), ५४. हितोपदेश बावनी (हेमराज), ५५. विन्यासजि नाथ बावनी (मनोहरदास), ५६. जलराज बावनी (जिनहर्ष), ५७. प्रबोध बावनी (जिनरंग सूरि), ५८. बावनी (केतल कवि), ५९. दुहा बावनी (लक्ष्मीबल्लभ), ६०. पदम सतक, भूमिका पृष्ठ ५ डा० महेन्द्र सागर प्रबुधिया), ६१. चन्द्र सतक (विभूषण), ६२. परमावर्णी सतक (रघुचन्द्र पंडे), ६३. छुटकर सतक (भवानीदास), ६४. जैन सतक (भूधरदास), ६५. परचालन सतक (भैया भगवतीदास), ६६. उपदेश सौदा सतक (हेमराज), ६७. साम्य सतक (यमोविजय), ६८. ऊन सतक (सुखानन्ददास), ६९. वेद्यानुदास सतक (सुखनन्द), ७०. देवानुदास सतक (शशि लाल), ७१. चन्द्रा सतक (चम्पाबाई), ७२. पदम सतक (पदमचन्द्र जैन भगत जी), ७३. जिन अम्ममहोत्सव पदपद (विद्यासागर), ७४. जैन कवियों के हिन्दी काव्य का काव्यशास्त्रीय मूल्यांकन, पृष्ठ ६४ (डा० महेन्द्रसागर प्रबुधिया), ७५. सुन्दर सतसई (सुन्दरदास), ७६. बुधजन सतसई (कबिबर बुधजन), ७७. व्यसन सतरी (सहजकीर्ति), ७८. जैन कवियों के हिन्दी काव्य का काव्यशास्त्रीय मूल्यांकन, पृ० ६४ (डा० महेन्द्रसागर प्रबुधिया) ।

१६वीं शताब्दी का अर्वाचित हिन्दी-कवि ब्रह्म गुणकीर्ति

—डॉ० कस्तूरचंद कास सीबास

संवत् १५०१ से १६०० तक के काल को हिन्दी साहित्य के इतिहास में दो भागों में विभक्त किया गया है। विषयबद्ध विनोद ने १५६० तक के काल को आदि काल माना है तथा संवत् १५६१ से आगे वाले काल को अष्टछाप कवियों के नाम से सम्बोधित किया है। रामचन्द्र गुप्त ने भी इस काल को अष्टछाप नामकरण दिया है। लेकिन यह काल अर्धित युग का आदि काल था। एक ओर युव मानक एवं कबीर जैसे सन्त कवि अपनी कृतियों से जन-जन को अपनी ओर आकृष्ट कर रहे थे तो दूसरी ओर जैन कवि अपनी कृतियों के माध्यम से जन-जन में अहं प्रभुत्व, पूजा एवं प्रतिष्ठाओं का प्रचार कर रहे थे। समाज में अष्टछाप परम्परा की नींव गहरी हो रही थी। जगह-जगह उनकी यादिया स्थापित हो रही थीं। अष्टछाप एवं उनके विषय अपने आप को अष्टछाप के छात्र-छात्र आचार्य, उपाध्याय, मुनि एवं ब्रह्मचारी सभी नामों से सम्बोधित करने लगे थे। साथ ही, संस्कृत के छात्र-छात्र राजस्थानी एवं हिन्दी भाषा को भी अपनी अभिव्यक्ति का माध्यम बना रहे थे। देश पर मुसलमानों का राज्य था, जो अपनी प्रजा पर मनमाने जुल्म डाल रहे थे। ऐसी स्थिति में भी अष्टछाप एवं उनके विषयों ने समाज के मानस को बदलने के लिए लोक भाषा में छोटे-बड़े रास काव्यों, पद्य एवं स्तवनों का निर्माण किया। इन १०० वर्षों में होने वाले पचासो हिन्दी जैन कवियों में निम्न कवियों के नाम विशेषतः उल्लेखनीय हैं—

| | |
|----------------------|-----------------------|
| १. ब्रह्म जिनदास | संवत् १४६० से १५२० |
| २. ब्रह्म वृषराज | संवत् १५१० से १६०० तक |
| ३. छीहल | संवत् १५७५ से |
| ४. ठक्कुरदास | संवत् १५२० से १५६० |
| ५. चतकमल | संवत् १५७१ से |
| ६. मारवदास | संवत् १५८१ से |
| ७. धर्मदास | संवत् १५७८ से |
| ८. आचार्य सोमकीर्ति | संवत् १५१८ से १६ तक |
| ९. कविचर सायु | संवत् १५४० |
| १०. ब्रह्म गुणकीर्ति | संवत् १५६० से १५६० |
| ११. ब्रह्म यमोदर | संवत् १५२० से १५८५ |

उक्त ग्यारह कवियों को १६ वीं शताब्दी का प्रतिनिधि कवि कहा जा सकता है। इन कवियों ने अपनी अर्थागत रचनाओं के माध्यम से देश में जो साहित्यिक एवं सांस्कृतिक जागृति पैदा की वह इतिहास के स्वर्णिम पृष्ठों में सदा अंकित रहेगी। ब्रह्मचारी जिनदास^१ तो महाकवि थे जिन्होंने राजस्थानी भाषा में ७० से भी अधिक रचनाएँ लिख कर एक नया कीर्तिमान स्थापित किया। इनका अकेला रामदास ही ब्रह्म जिनदास के व्यक्तित्व को महान् बनाने के लिये पर्याप्त है। इसी तरह छीहल^२, ठक्कुरदास एवं वृषराज ने अपनी विभिन्न कृतियों के माध्यम से राजस्थानी साहित्य को नया रूप प्रदान किया एवं इसमें पंच गहरी नति, कायचक्रवर्त, चेतन वृषचम अनाम, संवेदित्र देवि जैती कृतियाँ निबद्ध करके इसे लोकप्रिय बनाने में अपना पूर्ण योगदान दिया।

१. डीके, "महाकवि ब्रह्म जिनदास—व्यक्तित्व एवं कृतित्व"—डॉ० अंबिका दास, अनामक —भी महावीर उपाध्याय, कनपुर।
 २. डीके, "कविचर वृषराज एवं उनके रचनाजीव कवि"—डॉ० कस्तूरचंद काससीबास, अनामक—यही।

आचार्य सोमकीर्ति अपने समय के प्रभावशाली गद्यकार एवं राजस्थानी कवी थे, जिन्होंने दो बड़ी एवं पाँच छोटी रचनाएँ लिखी हैं। ब्रह्म वयोधर का समस्त जीवन ही साहित्य सेवा के लिये समर्पित था।^१ इन्होंने 'गुप्त' संज्ञक काव्य लिखा, मेदिनाथ, वाचस्पत्य एवं अन्य तीर्थकरों के स्तुतिपरक गीत लिखे। वे सभी कवि जैन साहित्य के तो जगज्जाते नमक हैं, साथ ही हिन्दी के भी काव्यस्य तारावर्ण हैं।

ब्रह्म गुणकीर्ति १६ वीं शताब्दी के ऐसे सत्य कवि हैं जिनके सम्बन्ध में साहित्यिक जगत् अभी तक अनजान-सा है। राजस्थानी कवि होते हुए भी उनकी साहित्यिक सेवाएँ उपेक्षित बनी हुई हैं। प्रस्तुत लेख में उन्हीं के सम्बन्ध में परिचय दिया जा रहा है।

ब्रह्म गुणकीर्ति महाकवि ब्रह्म जिनदास के कनिष्ठतम शिष्य थे। अपने गुरु के अन्तिम समय में वे उनके सम्पर्क में आये थे लेकिन अपनी अक्षुप्त काव्य-प्रतिभा के कारण अल्प समय में ही उन्होंने अपना बिलिख्ट स्थान बना लिया था। स्वयं ब्रह्म गुणकीर्ति ने अपने गुरु का निम्न प्रकार स्मरण किया है—^२

भी ब्रह्मचार जिनदास तु, परसाध तेहू तपो ए।

मनचाछित फल होइ तु, सोसीइ किन्तु' ननु ए॥

कविवर ब्रह्म गुणकीर्ति की अभी तक एक ही कृति हमारे देखने में आई है, और वह है 'रामसीता रास' जो एक लघु प्रबन्ध काव्य है। उक्त कृति के अतिरिक्त कवि ने और कितनी कृतियाँ लिखी हैं की इसके सम्बन्ध में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता लेकिन इनकी काव्य-प्रतिभा को देखते हुए इनकी और भी कृतियाँ होनी चाहिए। ब्रह्म जिनदास ने लगभग १५०० में विद्यालकाय रामदास की रचना की थी लेकिन उस युग में पाठकों की रामकथा के अध्ययन की ओर विशेष रुचि थी इसलिये ब्रह्म गुणकीर्ति को लघु रूप में 'रामसीतारास' को लिखकर पढ़ा।

'रामसीतारास' एक खण्ड काव्य है जिसमें राम और सीता के जन्म से लेकर लका विजय के पश्चात् अयोध्या प्रवेश एवं राज्याभिषेक तक की घटनाओं का संक्षिप्त वर्णन किया गया है। इसमें १२ शालें हैं जो ११ अध्यायों का काम करती हैं। जैन कवियों ने प्राचीन काल में अपनी सभी काव्यकृतियों में इसी परम्परा को निभाया था। 'रामसीतारास' एक सीतात्मक काव्य है जिसकी शालों को गा करके पाठकों को सुनाया जाता था।

संक्षेप

प्रस्तुत काव्य का रचना-काल तो भिन्नता नहीं जिससे स्पष्ट रूप से किसी तथ्य पर पहुँचा जा सके लेकिन ब्रह्म जिनदास का शिष्य होने के कारण 'रामसीतारास' की रचना संवत् १५४० के आसपास होनी चाहिए। जिस युद्ध के में 'रामसीतारास' का संग्रह किया हुआ है वह भी संवत् १५८५ का लिखा हुआ है। इसके अतिरिक्त ब्रह्म जिनदास का संवत् १५२० तक का समय ज्ञाना जाता है। प्रस्तुत कृति उनकी मृत्यु के पश्चात् की रचना होने के कारण इसका संवत् १५४० का ही समय उचित जान पड़ता है। इस तरह प्रस्तुत कृति के आधार पर ब्रह्म गुणकीर्ति का समय भी संवत् १४६० से १५४० तक का निर्धारित किया जा सकता है।

भाषा

रास की भाषा राजस्थानी है। यद्यपि गुजरात के किसी प्रदेस में इसकी रचना होने के कारण इस पर गुजराती शैली का प्रभाव भी स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है लेकिन क्रियापदों एवं अन्य पदों को देखने से यह तो निश्चित ही है कि कवि की राजस्थानी भाषा के अधिक ज्ञान था। विपारीज (विचार कर), मंजीह (माँदे), मायीमाये (माये), भागकी (भागकी), बनी (बहुत), पाणी (हाथ), अपणा (अपना), बालसि (बालना), जानुए, बोसए, बीजह, बापडी जैसे क्रियापदों एवं अन्य शब्दों का प्रयोग हुआ है।

१. लेखक "आचार्य सोमकीर्ति एवं ब्रह्म वयोधर" — डॉ० काकरीवाल, प्रकाशक—वही।

२. —वही—, पृष्ठ संख्या १२६.

साप्ताहिक स्थिति

‘रामसीतारास’ छोटी-सी राम-कथा है। कथा कहने के अतिरिक्त कवि को अन्य बातों को जोड़ने की अधिक आवश्यकता थी नहीं थी। उसके बिना भी जीवन-कथा को कहा जा सकता था लेकिन कवि ने जहाँ भी ऐसा कोई प्रसंग था वहाँ पर साप्ताहिकता का अवश्य स्पर्श किया है। प्रस्तुत रास में रामसीता के विवाह के वर्णन में साप्ताहिक रीति-रिवाजों का अच्छा वर्णन मिलता है। राम के विवाह के अवसर पर तोरण द्वार बाँधे गये थे। मोतियों की बारिशाल लटकाई गई थी। शीत के कसब रहे गये। मंजर्व एवं किन्नर नाच के देवों ने गीत गाये। सुन्दर दिनों ने लज्जाला किया। तोरण द्वार पर आने पर खूब नाच-गान किये गये। मंजरी के मध्य वर-बहू द्वारा बैठने पर सौभाग्यवती स्त्रियों ने बधाया गाया। जगन बेला में पंडितों ने मंत्र पढ़े। हथलेवा किया गया। खूब दान दिया गया।¹

नगरों का उल्लेख

राम, लक्ष्मण एवं सीता जिस मार्ग से दक्षिण में पहुँचे थे उसी प्रसंग में कवि ने कुछ नगरों का नामोल्लेख किया है। ऐसे नगरों में चित्तुद्रुव (चित्तोड़), मासछियाटन, अरुणग्राम, बंजस्वम, मेवपाट (मेवाड़) के नाम उल्लेखनीय हैं। कवि ने मेवाड़ की तत्कालीन राजधानी चित्तोड़ का अच्छा वर्णन किया है।²

लोकप्रियता

कवि ने रामकथा की लोकप्रियता, जन सामान्य में उसके प्रति सहज अनुराग एवं अपनी काव्य-प्रतिभा को प्रस्तुत करने के लिये ‘रामसीतारास’ की रचना की थी। महाकवि तुलसी के सैकड़ों वर्षों पूर्व जैन कवियों ने रामकथा पर जिस प्रकार प्रबन्ध काव्य एवं अन्य काव्य लिखे बड़े सहज उनकी विशेषता है। जैन समाज में रामकथा की चितनी लोकप्रियता रही उसमें महाकवि स्वयम्भू, गुणवन्त, रचियेगाचार्य जैसे विद्वानों का प्रबुद्ध योगदान रहा। तुलसी ने जब रामायण लिखी थी उसके पहिले ही जैन कवियों ने छोटे-बड़े बीसियों रामकाव्य लिख दिये थे। बड़ा गुणकीर्ति का रामकाव्य भी इसी श्रेणी का काव्य है।

रास सप्ताहिक

कवि ने रास समाप्ति पर अपनी लज्जा प्रकट करते हुए लिखा है कि रामायण ग्रन्थ का कोई पार नहीं जा सकता। बहु स्वर्ण मतिहीन है इसलिये उसने कथा का अति संक्षिप्त वर्णन किया है।

ए रामायण ग्रन्थ तु, एह न पार नहीं ए।

हुँ मानव मतिहीन तु, संक्षेपि मति कही ए॥

चिन्तास के नर होंत तु, विस्तार ते करिए।

ए राम नास मुनेपि तु, मुन परि दया करा ए॥

प्रस्तुत रास में १२ कानों हैं जो मध्याह्न का कार्य करती हैं। पूरी कालों में २०७ पद्य हैं जो अमन-मनन भास रावों में विभक्त हैं जिनमें भास भी हैं, भास मिथ्याल मोडनी, भास बनजाराणी, भास नरेसूराणी, भास सही की, भास तीन चुबीसीनी, भास सहिहाजी भाषि के नाम उल्लेखनीय हैं। कवि को चोटक छन्द भी अत्यधिक प्रिय था इसलिये बारम्बार उसका भी अच्छा प्रयोग किया गया है।

इस प्रकार बड़ा गुणकीर्ति हिन्दी जैन साहित्य के एक ऐसे जगन्नाथ नरान हैं जिनकी रामस्वान, उत्तरप्रवेश, देहूरी, मध्यप्रवेश एवं गुजरात के विमलर जैन शास्त्र मन्थारों में विस्तृत खोज की आवश्यकता है। आता है विद्वान मेरे इस निवेदन पर ध्यान देंगे।

1. विवेक बलानु शीर्ष, लाल वर पुरनू जीवु।
वर कनरी सहि नास, सोहासनीम बलाना ॥३॥
पंडित लोकनर नास, जगन दया लासा नम।
बुद्ध देसा सिही शीर, चरति बंजल शीर ॥६॥
जगन दास जगन शीर, जगन दया जगन शीर।
भास दास हीर जगन, लाल वरनू कन ॥७॥
2. जगन्नाथ सिंह जगन्नाथ देव मोई उर, ११/१

भगवान् नेमिनाथ एवं राजमती से संबंधित हिन्दी-रचनाएँ

—श्री वेदप्रकाश गर्ग

जब धर्म भारत का प्राचीनतम धर्म है। इस धर्म के २४ तीर्थंकर भारत के विभिन्न भागों में जन्मे, साधना करके सर्वत्र भजे और अनेक प्रदेशों में घूमकर धर्म-प्रचार किया। उन तीर्थंकरों में सर्वप्रथम भगवान् ऋषभदेव हुए, जिनके ज्येष्ठ पुत्र भरत के नाम पर इस देश का नाम भारतवर्ष पड़ा। भारत भूमि के 'भोगभूमि' रूप को 'कर्मभूमि' रूप में परिणत करने के कारण वर्तमान सभ्यता और संस्कृति, विद्या और कला के प्रथम पुरस्कर्ता भगवान् ऋषभदेव ही माने जाते हैं।

आदिनाथ भगवान् ऋषभदेव की परम्परा में २२वें तीर्थंकर भगवान् नेमिनाथ^१ (जन्म नाम अरिष्टनेमि) हुए। वे जैन परम्परा के अत्यन्त मान्य एवं लोकप्रिय तीर्थंकर हुए हैं। इनका जन्म ब्रज प्रदेश के शीरीपुर^२ नामक नगर में हुआ था, जो आज भी जैन तीर्थ के रूप में विकसित है और समय-समय पर जैन यात्री भगवान् नेमिनाथ जी की इस जन्मभूमि की यात्रा करके अपनी अहोभाव्य भावते हैं। उनके कारण ही यह प्रदेश सभी जैन धर्मावलम्बियों द्वारा सदा से पुण्य स्थल माना जाता रहा है। इनके पिता यदु-वंश के राजा समुद्रविजय थे^३ और उनकी माता का नाम सिखादेवी था। इनकी वात्स्यावस्त्वा में ही याज्ञवल्क्य पवित्रमयी समुद्र के किनारे शीरीपुर में शारदापुरी में चले गये थे। बाहुदेव कृष्ण इनके चचेरे भाई थे।

नेमिप्रभु बड़े पराक्रमी थे। इनका विवाह राजा उज्जैन^४ की बेटी राजमती (राजुत)^५ से हुआ निश्चित हुआ था, किन्तु जब शरात लेकर वे राजुत को ब्याहने पहुँचे तो बहुत-से पशु-पक्षियों को एक बाड़े में बँधकर करते देखकर अपने साधियों से पूछा कि इतने पशु-पक्षियों को यहाँ क्यों एकत्र किया गया है और वे क्रन्दन क्यों कर रहे हैं? तब सारकी ने कहा कि वे मात-भेदी करासियों के भीषणार्थ एकत्रित किये गये हैं और मरने के भय से बोलकार कर रहे हैं। यह सुनकर नेमिनाथ जी का परम अहिंसक हृदय तड़प उठा। वे संसार की इस माताहारी बृत्ति और भोग-विपत्ता के इस नारकीय दुष्ट को देखकर लोकोत्तर विरहित से भर गये। उन्होंने अपने पिता

१. इन्होंने 'बंध' के बंध में तीर्थंकरत्व की साधना की थी। वही बंध बन्धान्तर में तीर्थंकर नेमिनाथ हुए। इनकी जन्म-स्थिति किसी ने जानबूझ बंधकी और किसी ने काटिक छाना हाथकी लिखी है। वास्तव में जन्म जन्म की विधीन स्थिति नामी जाती है। निषाण स्थल 'जन्मस्थ' विपरीत (विशेष ऐतलविधि की श्रुति के), जैन धर्म केवल तथा विज्ञान बंध है।
२. ब्रजदेश नामक राज्य के समथल एवम दूर बड़ शीरीपुर जैन तीर्थ विपरीत और स्पेशान्तर दोनों संस्थाओं को मान्य है। दोनों के वहाँ स्थित कहे हुए हैं किन्तु वे विपरीत स्थिति में कई प्राचीन वृत्तियों और वस्तुओं का संग्रह किया था। किसी-किसी ने शारदावती में ही जन्म माना होता लिखा है।
३. १वीं शती के समथल मणिनाथक राजास्य द्वारा उचित 'समुद्रविजय' नामक प्राचीन कला-बंध में लिखा है कि शूरिबंध में शीरी और शीर नामक दो भाई हुए। जिनमें शीरी ने शीरीपुर और शीर ने शीरीर नामक नगर बसाया। शीरी के पुत्र नामक भूमि के बहाराणी के समुद्रविजय बापि १० पुत्र हुए और कही से भागी हो कर्णाट में गई। शीर के पुत्र भोग भूमि हुए। उनका पुत्र उज्जैन देश और उज्जैन के समुद्र, समुद्र एवं संस्र शक्ति १ पुत्र हुए। इनमें के समुद्रविजय ने शीरीपुर में और उज्जैन एवम बंध में मयूरा का राज्य किया। समुद्रविजय के पुत्र अरिष्टनेमि या नेमिनाथ हुए, जो अपने पत्निकर २२वें तीर्थंकर बहाने। समुद्रविजय के छोटे भाई बहूदेव के पुत्र भीष्मण हुए जिन्होंने क की शार कर मयूरा का राज्य किया, किन्तु बहव के पराक्रमी राजा बहवदेव के मय के राज्य और समुद्रविजय को यावर्त्त के राज्य बहव के राज्य बहव करवा दिया। वे पवित्रमयी समुद्र तटवर्ती शीरीपुर प्रदेश में लुके वीर बहव शारिका मयरी राजास्य राजास्य वृत्ति भीष्मण ने लब्ध समथल राजा किया। समुद्रविजय के पत्न्या अरिष्टनेमि ही याज्ञवल्क्य के शास्त्रिक उत्तराधिकारी थे किन्तु यज्ञावल्क्य में ही विरल हो जाने के कारण इन्होंने राज्याधिकार का त्याग किया था। उनके जन्मस्थल बहूदेव की शक्ति बहव शारिका शीरीपुर के अधिपति हुए थे।
४. उज्जैन की किसी ने मयूरा का राजा लिखा है और किसी ने बहव यज्ञावल्क्य का अधिपति बतलाया है।
५. किसी-किसी ने इन्हें योष-पुत्री की लिखा है बहव उज्जैन की बहव।

से कहा कि 'मेरे विवाह के निमित्त इतने पधु-पधौ चारे चामे, ऐसा विवाह मुझे नहीं करना है। अब विवाह कफ़ा हो मत मुनित-बहु से।' सभी लोगों ने उन्हें बहुत समझाया, पर यन्मातृ नेमिनाथ जी ने जो निश्चय किया, वह कुछ बिना, उससे छह से मत नहीं हुए। उन्होंने विवाह-परिधान उत्तरा फेंके। वे उन निरीह जीवों की हिला की आसंका से इतने डबीभूत हुए कि वे उसी समय विरपत होकर और राजपत्नी को अन्धग्राही छोड़कर बिना किसी की प्रतीक्षा किये द्वारका की ओर बृहत् कदम उठाते हुए गिर पर का दीक्षा लेकर तपस्या करने लगे। बीच-बीच तक तपस्या करने के बाद उन्हें कैबल्य की प्राप्ति हो गई। उनकी धर्म-सभाओं का आयोजन होने लगा। बहुत वर्षों तक धर्मोपदेश देकर अन्त में गिरनार पर्वत पर सुवीर्य तपस्वरथ के पश्चात् तीर्थंकर नेमिनाथ जी ने मोक्ष प्राप्त किया। इस प्रकार उन्होंने जैन धर्म के मूल सिद्धान्त 'अहिंसा' और 'तप' को चरितार्थ कर भगवत् परम्परा की पुष्टि की थी।

राजपत्नी सन्ध्ये मन से नेमिनाथ की बर चुकी थी। वह परम पतिव्रता थी। अतः जब उसे अपने बाकी प्राणनाथ की विरपित का पता चला तो बहुतों के समझाने पर भी वह बल्ले से विवाह करने के प्रस्ताव से सहमत नहीं हुई और नेमिनाथ के पास गिरनार पहुंचकर उन्हीं से दीक्षा ग्रहण कर तपस्विनी बन गई। इस प्रकार राजपत्नी ने एक बार मन से निश्चय किये हुए पति के अतिरिक्त किसी से भी विवाह न कर अपने पति का अनुमन करने महान् सती का आदर्श उपस्थित किया। जैन समाज में जिस तरह भगवान् नेमिनाथ का स्मरण व स्तवन किया जाता है, उसी प्रकार २४ महासतियों में राजपत्नी का पवित्र नाम भी प्रातःस्मरणीय है।

अब वे कुछ समय पूर्व तक इतिहासकार भी नेमिनाथ जी की ऐतिहासिकता पर विश्वास नहीं करते थे, किन्तु ऐसा नहीं है। किन्तु ही इतिहासक एवं पुरातत्त्वज्ञ अब उनके ऐतिहासिक होने में सन्देह नहीं करते। नेमिनाथ की कृष्ण के ताड़नास भाई के और की कृष्ण की ऐतिहासिकता अवशिष्ट है। अतः नेमिनाथ जी को ऐतिहासिक महापुरुष न मानने का कोई कारण-विशेष प्रतीत नहीं होता। वे भी अपने चचेरे भाई कृष्ण की तरह ही ऐतिहासिक महापुरुष हैं। दोनों का समय महाभारत-युद्ध-पूर्व है, उसे ही कृष्ण-काल कहा जाता है।

की कृष्ण किस काल में विद्यमान थे, इस विषय में विद्वानों में अतैय्य नहीं है। आधुनिक विद्वान् इतिहास और पुरातत्त्व के जिन अनुसन्धानों के आधार पर कृष्ण-काल को ३५०० वर्ष से अधिक पुराना नहीं मानते वे एकानी और अपूर्ण हैं। भारतीय मान्यता के अनुसार वह ५००० वर्ष से भी अधिक प्राचीन है। यह मान्यता कोरी कल्पना अथवा किंवदंती पर आधारित नहीं है, अपितु इसका वैज्ञानिक और ऐतिहासिक आधार है। ज्योतिष, पुरातत्त्व और इतिहास के प्रमाणों से परिपुष्ट इस भारतीय मान्यता को न स्वीकारने का कोई कारण नहीं है। अतः नेमिनाथ जी का समय भी यही है।

नेमिनाथ जी की ऐतिहासिकता का एक पुरातात्विक प्रमाण भी प्राप्त हुआ है। डा० प्राणनाथ बिबालंकार ने १६ मार्च, १९५५ के साप्ताहिक 'टाइम्स आफ इण्डिया' में काठियावाड़ से प्राप्त एक प्राचीन ताड़नास पत्र का विवरण प्रकाशित कराया था। उनके अनुसार इस दान-पत्र पर अंकित लेख का भाव यह है कि सुमेर जाति में उन्नत बाबुल के खिलियन सम्राट् नेबुचेद नगर ने जो रेवा नगर (काठियावाड़) का अधिपति है, यदुराज की इस भूमि (द्वारका) में आकर देवाचल (गिरनार) के स्वामी नेमिनाथ की अर्पित की तथा उनकी सेवा में दान अर्पित किया। इस पर उनकी मुद्रा भी अंकित है। उनका काल ११५० ई० पू० अनुमान किया जाता है। इस दान पत्र की उपलब्धि के पश्चात् तो नेमिनाथ जी की ऐतिहासिकता एवं समय पर सन्देह करने का कोई कारण ही शेष नहीं रहता।

1. कैबल्य-प्राप्ति के बाद चरित्यनेमि ही नेमिनाथ कहलामे और उन्हें तीर्थंकर माना गया। इनके कारण ब्रूतेन प्रवेय और कृष्ण का जन्मभाव बहुरा नयव कैबल्य एवं के तीर्थ-नयन माने माने गये।
2. आध्यात्मिक विकास के उन्मत्तव्य विचार पर पहुँचने बाद महापुरुषों को जैन धर्म में तीर्थंकर कहा जाता है। तीर्थंकर दास-ईव, पय, पारमर्ष, कोष, मान, माया, मोन, पिन्ता आदि विचारों के सर्वथा रक्षित होते हैं तथा केवलदर्शन और केवलज्ञान के गुण होते हैं।
3. कुछ महापुरुषों का अनुमान है कि जिन चरित्यनेमि का नामोल्लेख यहाँ में हुआ है, वे वे ही २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ जी हैं। इसी प्रकार का अनुमान कुछ विद्वान्, की कृष्ण के संबंध में भी करते हैं, किन्तु वे का सोचना ठीक नहीं है। आध्वेय में उल्लिखित चरित्यनेमि तथा कृष्ण २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ हुए उनके चचेरे भाई की कृष्ण नहीं हो सकते, क्योंकि इन दोनों का समय महाभारतकालीन है और आध्वेय कास ५ ही नहीं सत्यत उदार का प्राचीनतम संबंध है। अब उनके पुत्रों की यन्मा नेमिनाथ एवं कृष्ण के बहने हुई तब उनके पदरत्नों इन दोनों का नामोल्लेख अंत संबंध हो सकता है। अतः आध्वेय के चरित्यनेमि तथा कृष्ण इन दोनों के जिन कोई वैधिक चरित्य भाव पड़ते हैं।
4. इस बात की पूरी संभावना है कि वे अनुसन्धानों के पूर्व होने पर के ही इस संबंध में भारतीय मान्यता का ही स्मरण करेंगे।
5. कुछ जीवों का अनुमान है कि तीर्थंकर नेमिनाथ जी के ही समय में 'बहुरात चकम्पती' भी हुए। अतः विद्वानों को इस संबंध में जोडात्मक प्रमाण प्राप्त पायेंगे।

‘नेमिनाथ जी’ के नाम्म के भारतीय जीवन में साहित्य कृति का ऐतिहासिक परिधि के अन्तर्गत प्राप्ति होने माना वह उत्तम उदाहरण है।

नेमिनाथ और रामुल के इस वैवाहिक प्रबंध को लेकर जैन मुनियों और विद्वानों ने विपुल साहित्य का निर्माण किया है। राजमती के विरह की कल्पना को लेकर साहित्य के ‘चरचर’ ‘विवाहना’ ‘केसि’, ‘रातो’, ‘काव’ आदि विभिन्न काव्य-रसों में पद्यांशों वारहनाते, टीक्यों वीथ, प्रजन, स्तवन, स्तुति आदि रचे गये। उन दोनों से संबंधित सभी जैन काव्य विरह काव्य हैं। उनमें रामुल के विरह का वर्णन है। रामुल विरहिणी की उस पति की को सदा के लिए वैराग्य धारण कर तप करने निरिहार पर्वत पर बसा बना बा। अतः उसका विरह काम का पर्यायवाची नहीं बा। उल्लेख्य पितासिता की गंध भी नहीं है।

भगवान् नेमिनाथ और सती रामुल के प्रबंध को लेकर श्रृंगार रस की रचनायें भी जैन कवियों ने रचीं, परन्तु उनमें संयम-पूर्ण मनसा का ही पुट देखने को मिलता है। उनका ज्ञेय्य भी मानव को आत्मज्ञानी बनाने का बा। इसीलिए उन दोनों को लेकर लिखे गये संयमाचरण सात्विकता से संयुक्त हैं। साहित्य-आत्म ग्रन्थों में विरह की जिन सत्ताओं का निरूपण किया गया है, वे सभी रामुल के जीवन में विद्यमान हैं। विरह में प्रिय से मिलने की उत्कण्ठा, चिन्ता अथवा प्रियतम के इष्ट-अनिष्ट की चिन्ता, स्मृति, मृग-कथन आदि सभी वैयक्तिक ढंग से विद्यमान गये हैं।

भगवान् नेमिनाथ का चरित्र आरम्भ से ही कवियों के लिए अधिक आकर्षक रहा है। इनके जीवन पर आधारित विपुल एवं विशिष्ट साहित्य उपलब्ध है। नेमिनाथ एवं रामुल के विवाह प्रबंध और वीथित होने के बाद राजमती को परोक्षा का विशिष्ट प्रबंध प्राचीन जैनान्ध ‘उत्तराध्यायन सूत्र’ के २२ में ‘रुद्धनेमिज अम्यमन’ में पाया जाता है। यह सर्वाधिक प्राचीन और प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इसके ही कथानक आधार से जैन पुराणों का प्रयजन हुआ है, जिनमें जिनसेन प्रजन का ‘हर्षिष पुराण’ तथा गुणभद्र का ‘उत्तरपुराण’ नेमिनाथ जी के जीवन-मृत से संबंधित मुख्य स्रोत हैं। इन मुख्य आधारग्रन्थों के अतिरिक्त और भी उपजीवीय ग्रन्थ हैं, जिनमें नेमि-चरित की प्रमुक्त रचनाओं के आधार पर भिन्न-भिन्न सौती ने उनके जीवनमृत का निर्माण किया गया है। यही कारण है कि जैनसाहित्य में नेमिनाथ-राजमती के उपाख्यान से संबंधित अनेक ग्रन्थ उपलब्ध हैं।¹

नेमि प्रभु एवं रामुल के लोकप्रियता पर आधारित प्राकृत, संस्कृत एवं प्रपञ्चन से अनेक ग्रन्थों का प्रयजन विभिन्न काव्यरसों में हुआ है। इन भाषाओं के काव्यरसों की सामान्य पुष्पमृति को रिक्त रूप में ग्रहण करते हुए आरम्भ से ही वैश भाषा हिन्दी में भी इस प्रबंध-विशेष को लेकर अनेक रचनायें काव्यबद्ध हुईं। यद्यपि प्राकृत, संस्कृत तथा प्रपञ्चन से अनेक कवि इस प्रबंध को अपने काव्यों का विषय बना चुके थे, किन्तु हिन्दी रचनाकारों को भी पूर्व कवियों की तरह ही यह कथानक आत्यधिक प्रिय एवं अधिकर रहा है।²

हिन्दी साहित्य के आदि काल से ही नेमिनाथ एवं रामुल के इस प्रबंध ‘विशेष’ से सर्वाधिक विभिन्न काव्यरसों में निबद्ध रचनायें मिलती आरम्भ ही जाती हैं और यह कथानक-परम्परा अपने अक्षुण्ण रूप में आधुनिक काल तक पहुँचती है। वर्तमान काल में इस रोचक प्रबंध को लेकर पद्यात्मक रचनाओं के साथ-साथ गद्यात्मक रचनायें भी लिखी गई हैं। इन सभी रचनाओं का कथानक परम्परागत रूप में प्राप्त गद्दी सुप्रसिद्ध लोकप्रिय चरित है, जिसमें २२ में तीर्थंकर नेमिनाथ जी का जीवन आत्यधिक रोचक ढंग से निबद्ध है तथा राजमती की विरहवेदना का कथन कथन हुआ है।

इन समस्त कृतियों में जिनसेन नेमिनाथ काव्य-नायक हैं। उनका सम्पूर्ण चरित्र पौराणिक परिवेश में आबद्ध है और विरचित के केन्द्रविन्दु के चारों ओर घूमता है। वे वीरपाती हैं। जीवन की मादक अवस्था में भी वैयक्तिक लुब्ध उन्हें आकृष्ट एवं अनिभूत

१. २२ में तीर्थंकर नेमिनाथ के नाम पर नेमि भगवान की प्रथमित हुआ बा वो सभी समुने अधिक बायत में सैता बा किन्तु काकापद में यह नाम संक्षेप के अन्तर्गत हो गया। वैसे उसका नामनाम का अकार एवं उल्लेख सब ठक मिलता है।
२. तीर्थंकर होने के नाते नेमिनाथ विषयक तथा गद्दीपाती के नाते रामुल संबंधी स्तवन, भगवाचरण आदि स्तुतिपरक विभिन्न रचनोत्प्रेक्ष की संभावना जाता है जिसके हैं। किन्तु इस क्षेत्र में नास देखे उनसेको बागिन नहीं किया गया है।
३. पाठ्य की सत्य भाषाओं में भी नेमिनाथ एवं रामुल के इस वैवाहिक प्रबंध को लेकर प्रचुर मात्रा में साहित्य-उत्पन्न हुआ है।
४. इस प्रबंध-विशेष को लेकर सौविधान्य अधिक रचे गये, यद्यपि प्रबंध काव्य की दृष्टि से किन्तु अपनी संज्ञा सत्य है। हिन्दी के तीन संप्रकाशक अधिकांशकाल नेमि जीय राजमती की कथा से संबंधित हैं। उनके जीवन से संबंधित संप्रकाश में जैन-भिन्नेष्ट की पर्याप्त व्यवहार किया है। उन्हें लेकर जैन कवि अनेकपूर्ण सात्विक पात्रों की आभूषित करते रहे हैं।

गही कर पाते। विवाहोत्सव में जोयजनों वस्त्र पहनूँ का भाग जन्म सुनकर उनका निर्देश प्रबल हो जाता है और वे वैवाहिक कर्म को जोष में ही जोड़ कर प्रवृत्ता ग्रहण कर लेते हैं। अवश्य काम-काज को पराजित कर उनकी भावना की परिणति कैवल्य भाँति वे ह्रांती है भार के तीर्थकर पद को प्राप्त करते हैं।

इसी प्रकार राजमसी दुर्गमिष्ययी सती नायिका है। यह सोलसम्पन्न तथा अतुल्य रूपयती है। उसे नेमिनाथ को पला बमने का लोभाय बिकने वाला था, किन्तु क्रूर विधि ने निमित्त माग में ही उसकी नगणित आत्माओं पर पानी केर दिया। विवाह में भार्या व्यापक हिला से उद्विग्न होकर नेमिनाथ वीर्या ग्रहण कर लेते हैं। इस अकारण निराकरण से राजन् स्तम्भ यह जाती है। बहुजनो के सम्मान-मुक्ताने से उसके तत्त्व हृदय को सान्त्वना तो मिलती है; किन्तु उसका जीवन-कोश रीत चुका है। वह मन से नेमिनाथ को सर्वस्व अर्पित कर चुकी थी, अतः उसे संसार में अन्य कुछ भी प्राप्ता नहीं। जीवन की सुख-सुविधाओं तथा प्रलोभनों का तृणवत् परिवर्तन कर वह तप का कटीना मार्ग ग्रहण करती है और केवलज्ञानी नेमि प्रभु से पूर्व परम पद पाकर अमृत लोभाय प्राप्त करती है।

प्रस्तुत लेख में नेमिनाथ एवं राजमसी के संबंधित वधासंभव ज्ञात सभी हिन्दी-रचनाओं का विवरण देना भी अप्रासंगिक न होगा। कृतियों का यह विवरण विष्णु-वसती के काल-कमानुसार है—

भगवान् नेमिनाथ एवं राजमसी के जीवन संलग्न पर आधारित देश भाषा (हिन्दी) में लिखी संभवतः सबसे पहली रचना कवि श्री विष्णुचन्द्र सुरि द्वारा विक्रम की १५ वीं शताब्दी के मध्य में रचित। 'नेमिनाथ बटपई' मिलती है। इसने राजमसी के विधोय का वर्णन कवि ने अत्यंत स्तब्धता एवं काव्यारमकता के साथ किया है। यादिकासीन हिन्दी साहित्य की यह अत्यंत प्रसिद्ध तथा महत्त्वपूर्ण कृति है। कवि पास्तम्भ ने विक्रम १५ वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में नेमिनाथ बारहमासा रातो' की रचना की थी। यह रचना अपूर्ण प्राप्त है। रचना की भाषा सरल, सरस और व्यञ्जक भाषा है। प्रायः पद्यों से पता चलता है कि कवि ने रचना में बारह मासों का स्वाभाविक एवं सुन्दर वर्णन किया होगा। १५ वीं शताब्दी में ही 'पद्मकवि' द्वारा रचित 'नेमिनाथ कावु' नामक एक रचना का और उल्लेख मिलता है। संभवतः यह राजस्थानी हिन्दी की रचना है। इसी शताब्दी में कवि सुवर्धर कृत 'नेमिनाथ कावु' की प्रति भी संभाव्य है।

श्री राजमोक्षर सुरि ने 'नेमिनाथ कावु' नामक कृति को छन्दोबद्ध किया। इसका रचना काल विक्रम की सम्प्रत् १५०३ के लगभग माना जाता है। इसमें नेमिनाथ और राजन् की कथा का काव्यमय निरूपण हुआ है। यह २७ पद्याँ का छोटा-सा सम्प्रकाश है। कवि काव्य द्वारा विक्रम की १३ वीं शताब्दी में भक्तकल्प में 'नेमिनाथ काग बारह मासा' नामक रचना उपलब्ध होती है। इसमें काग और बारहमासा दोनों काव्यरूपों के गुण विद्यमान हैं। रचना काव्यारमक तथा पर्याप्त सरस है। पूरा काव्य बड़ा ही कथन बन गया है। श्री होरात्मक सुरि ने भी विक्रम १३ वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में एक 'नेमिनाथ बारहमासा' की रचना की थी, जिसकी प्रति अजय जीन शम्भासय, बीकानेर में सुरक्षित होना संभाव्य जाता है।

अष्टारक सकल कीर्ति (अम सम्प्रत् १५४३ मृत्यु सम्प्रत् १५६६) की 'नेमिचर वीत' नामक एक रचना सुप्त है, जिसमें राजमसी एवं नेमिनाथ के विधोय का वर्णन है। यह संगीत-प्रधान रचना है। श्री सोमसुन्दर सुरि (रचनाकाल वि० सं० १५५०-१५६६) ने 'नेमिनाथ नवरस कावु' नामक रचना का प्रणयन संभवतः स० १५८१ में किया था। इसकी भाषा संस्कृत, प्राकृत और गुजराती मिश्रित हिन्दी है। यह एक छोटा काव्य है। उपाध्याय जयसिंगर (रचनाकाल वि० सं० १५७८-१५८४) जिन्होंने जिनराज सुरि से वीर्या ली थी, ने नेमिनाथ विद्यालयों की रचना की थी। यह जिनराज अष्टारक सकलकीर्ति के प्रमुख लिख्य है। इन्होंने 'नेमीचर रात' नामक रचना लिखी है जिस पर गुजराती का प्रभाव है। इनका समय १५ वीं शताब्दी का उत्तरार्ध और १६ वीं का पूर्वार्ध है।

१. इसका रचना-काल विधासाध्य है। इसका समय सं० १३३६ से स० १३४८ के बीच कहीं हो सकता है। इस रचना से पहले की एक और रचना भुविमर्षि द्वारा स० १३६० में रचित 'नेमिनाथ रात' मिलती है किन्तु इसकी भाषा के संबंध में विद्वानों में मतभेद नहीं है। कोई इसे देश भाषा की रचना कहता है और कोई भगवत की रचना मानता है। नेमिनाथ बटपई का प्रकाशन सन् १३२० में 'प्राचीन सुवैर काव्य सङ्घ' में हुआ था।
२. इस रचना की कीर्ति १३ वीं शताब्दी की उपलब्ध है और श्री जयन जीन शम्भासय बीकानेर में सुरक्षित है। रचना में चिह्न पोंने तात बटपई है।
३. 'कावु' एक प्रकार का लोकीय है जो बहुत जल्द में बना जाता था। जहाँ चलकर उसका प्रयोग सामान्य-जन्य और सोमवर्षिककर्म में होने लगा।
४. १५ वीं शताब्दी की इन रचनाओं का उल्लेख भी प्राप्त होता है—जयसिंहसुरि कृत 'भगवत् पूर्व हितीय नेमिनाथ कावु', जयसिंह कृत 'नेमिनाथ कावु', रामचन्द्रस लक्ष्मी कृत 'नेमिनाथ नवरस कावु', जयराज कृत, 'नेमिनाथ कावु', जयसिंह कृत, 'नेमिनाथ कावु', जिनराज सुरि कृत 'नेमिनाथ रात', जयसिंह सुरि कृत 'नेमिनाथ भगवत् सप्तम', जयसिंह सुरि कृत 'नेमिनाथ भगवत्', भाविमसुन्दर सुरि कृत 'नेमिचर रात काग वीत'।

पिम्पल के वर्णन-व्यास काव्यों की शृंखला 'पिम्पल', 'पिम्पलचर', 'पिम्पलकी' और 'पिम्पलका' बारी जाती है किन्तु अतिपरिचय कृतियों में भीमिक पिम्पल 'पिम्पलका' नहीं कहलाता। यह बाराहक देश होलापुराणी संभवकी या मुलियन्तु का मरण करता है, जो यह इन कृतियों से अभिहित होता है।

कवि ठक्कर' (रचना काल सं० १५७५ से १५८० तक) की 'नेमिराजवतिले' नामक एक हिन्दी राजस्थानी की रचना प्राप्त होती है। रचना लघु होती हुई भी भाषा एवं वर्णन जैसा की दृष्टि से उत्तम है। काव्यकमलि सेखर (समय १६ वीं शताब्दी) ने 'नेमिनाथ वसन्त फुलझा फाय' (भाषा १०८) तथा 'नेमिगीत' नामक दो कृतियों की रचना की। सावण्य (जन्म सं० १५२१ मृत्यु सं० १५६९) ने 'नेमिनाथ हनुमन्चौ' की रचना सं० १५६२ में की थी। इसके अतिरिक्त 'रंग रत्नाकर नेमिनाथ प्रबन्ध' नामक एक अन्य रचना भी इनकी मिलती है। ब्रह्म मुखाय (रचनाकाल सं० १५३० से १६०० तक) कृत 'नेमिनाथ वसन्त' तथा 'नेमीश्वर का बारहमासा' नामक दो हिन्दी रचनायें मिलती हैं। दोनों कृतियाँ सुन्दर हैं। ब्रह्म यशोभर (समय सं० १५२० से १५६० तक) ने 'नेमिनाथ पर नेमिनाथ गीत' नाम से तीन गीत लिखे हैं, किन्तु तीनों ही चीतों में अपनी-अपनी विशेषतायें हैं। इनकी काव्य शैली परिमार्जित है। इनसे से एक 'नेमिनाथ गीत' का रचना काल सं० १५८१ है।

पतकमल कवि' ने सं० १५७१ में 'नेमीश्वरगीत' की रचना की थी। यह एक छोटा-सा गीत है। इस गीत का संबंध वसन्तानेमीश्वर और राजल के प्रसिद्ध कथानक से है। ब्रह्म जयसागर, य० रत्नकीर्ति के प्रमुख शिष्यों में से थे। इनका समय सं० १५८० से १६१५ तक का माना जाता है। इनकी 'नेमिनाथगीत' नामक एक महत्वपूर्ण रचना प्राप्य है।

ब्रह्म रायल सं० १७ वीं शती के विद्वान् हैं। इनकी सं० १६१५ में रचित 'नेमिश्वर रास' नामक रचना प्राप्य है। यह गीतात्मक शैली में लिखी हुई है। सं० १६१५ में ही रचित ब्रह्म विनयदेव सूरि की कृति 'नेमिनाथ विवाहला' (वसन्तकाल ४४) नामक एक अन्य रचना भी प्राप्त होती है। भट्टारक बृजचन्द्र भट्टारक विजयकीर्ति के शिष्य थे। ये सं० १६१३ तक भट्टारक पद पर बने रहें थे। 'नेमिनाथ छन्द' नामक इनकी रचना मिलती है। साधुकीर्ति के गुरुभ्राता कनकतोम (रचना काल वि० १७ वीं शती का पूर्वार्ध) को अच्छे कवि थे, की 'नेमिनाथ काव्य' नामक एक रचना प्राप्य है। कृष्णकीर्ति राजस्थान के जैन संन्यासे। ये आध्यात्मिक कवि थे। 'नेमि राजल गीत' तथा 'नेमीश्वर गीत' नामक कृतियाँ इनकी आध्यात्मिक रचनायें हैं।

भट्टारक श्रीचन्द्र प्रसिदासत्पन्न विद्वान् थे। ये य० लक्ष्मीचन्द्र के शिष्य थे। इनका समय १७ वीं शती का उत्तरार्ध है। 'श्रीर विलास काव्य' नामक कथा काव्य में तीर्थंकर नेमिनाथ जी की जीवनकथा का वर्णन किया गया है। इसमें १३७ पद्य हैं। इसके अतिरिक्त 'नेमिकुमार रास' (रचना सं० १६७३) नामक एक अन्य रचना नेमिनाथ जी की वैवाहिक कथा पर आधारित एक लघु कृति है। कवि मालदेव (रचना काल सं० १६९८) कृत 'राजल नेमि चमत्' (पद्य ६३) और 'नेमिनाथ नवम रास' (पद्य २३०) नामक दो रचनायें प्राप्य हैं। कवि मालदेव आचार्य भावदेव सूरि के शिष्य थे।

भट्टारक रत्नकीर्ति (रचना काल सं० १६०० से १६३६ तक) भट्टारक जयसन्धि के पट्ट शिष्य थे। इनकी 'नेमिनाथ काव्य' नामक रचना जिसमें ५१ पद्य हैं, नेमीश्वर-राजल के इसी प्रसिद्ध कथानक से संबंधित है। इन्हीं की 'नेमि बारहमासा' नामक एक और लघु कृति है, जिसमें १२ पोटक छन्द हैं। इसमें राजल के बिरह का वर्णन हुआ है। इनके अतिरिक्त उनके रचे ३८ पद्य भी इसी कथानक से संबंधित हैं।

कुमुद चन्द्र (रचनाकाल सं० १६५५ से १६८७ तक) भट्टारक रत्नकीर्ति के शिष्य थे। ये अच्छे साहित्यकार थे। इनका 'नेमिजिन गीत' नेमीश्वर और राजल के प्रसिद्ध कथानक से सम्बन्धित है। इनके अलावा 'नेमिनाथ बारहमासा' प्रबन्ध गीत और 'हिण्डोलना गीत' भी उसी कथानक पर आधारित हैं, जिनसे राजल का बिरह मुखर हो उठा है। इसी कथानक पर ८७ पद्यों की इनकी 'नेमीश्वर हनुमन्चौ' नामक एक और रचना मिलती है।

हेमचिन्मय (उपलब्धिकाव्य सं० १६७०) विनयदेव सूरि के शिष्य थे। ये हिन्दों के जो उत्तम कवि थे। 'नेमिनाथ के पद' उनकी प्रौढ़ कविता-शक्ति को प्रकट करने में समर्थ हैं। उनके पदों में हृदय की बहरी अनुभूति है। पाण्डे रूपचन्द्र (रचना काल सं० १६८० से १६९४ तक) कृत 'नेमिनाथ रास' एक सुन्दर कृति है। ये हिन्दी के एक सामर्थ्यवान् कवि थे। उनकी भाषा का प्रसाद सुष आनन्द उत्पन्न करता है, जो सीधे-सीधे भाव-मन का संस्कार बना देता है। महिम सुन्दर ने जो सं० १६६५ में 'नेमिनाथ विहास' नामक एक कृति की रचना की थी।

१. कवि कम्पुकर वसन्त' के एक अन्य कवि ठक्करजी से मिल्य है।

२. 'नेमि' अन्य संस्कृत के 'नेमी' और प्राकृत के 'नेमि' से संस्कृत हुआ है। यह पुनरावृत्ति है। दोनों का नेमिनाथिल कथन ही सम्यक् है।

३. कवि कवि मोनाथ का 'रघु' नाम का। उस समय वहाँ नामविहारी लोग का राज्य था।

हृषीकेश, (रचनाकाल सं० १६८३) हिन्दी के कवि थे। इन्होंने छोटी-छोटी बहुतक रचनाओं का निर्माण किया है। उनमें सरसता एवं मत्तिलीलता है। 'नेमिनाथ राजकुल गीत', 'भोरट्टा' तथा 'नेमिस्वर गीत' इन सभी में नेमिनाथ और राजकुल को लेकर विविध भावों का प्रदर्शन हुआ है। ये सभी जनप्रशिक्षक रति से संबंधित गीत-काव्य हैं।

जिन समुद्र पुरि' कृत 'नेमिनाथ फाय' नामक रचना सं० १६९७ की मिलती है। यह कवि की सर्वप्रथम रचना है जिसमें नेमिनाथ का जीवन अत्यधिक रोचक ढंग से निबद्ध है। कविबर 'जिनहर्ष' (काल सं० १७०४ से १७६३ तक) कृत 'नेमि चरित' नामक एक रचना का उल्लेख प्राप्त होता है। इन्होंने कविबर के नाम से 'नेमि राजमती बारहमास सबैया' तथा 'नेमि बारहमास' नामक दो बारहमासे भी मिलते हैं। इनके पद्यों में 'असराज' नाम की छाप मिलती है। 'असराज' कविबर का पूर्व नाम है, और 'जिनहर्ष' दीक्षित अवस्था का नाम है।

पाथे हेमराज (रचनाकाल सं० १७०३ से १७३० तक) कृत 'नेमि राजमति अलखी' नामक एक रचना मिलती है। विश्वभूषण जी (रचनाकाल सं० १७२६) का रचा हुआ 'नेमिजी कामयल' मिलता है। कवि ने इसकी रचना सं० १६९८ में सिकन्दर-बाद के 'पारस जिनेहुदे' में की थी। यह एक छोटा-सा गीतिकाव्य है। मट्टारक वर्धनराज का पट्टाभिषेक मारोठ में सं० १७१२ में हुआ था। वे माधुरी गायी के मट्टारक थे। इन्होंने संस्कृत के साध-साध हिन्दी में भी काव्य-रचना की है। इनकी 'नेमिनाथ कीलती' नामक रचना मिलती है। कवि भाऊ द्वारा रचित 'नेमिनाथ रास' एक उत्तम कृति है। इसमें १३५ पद्य हैं। कवि का समय सं० १६९६ से पूर्व का है। इस रास का संबंध नेमिनाथ की वैराग्य मैने वाली घटना से है।

लक्ष्मीवल्लभ (समय १८ वीं शती का दूसरा पाथ) लक्ष्मी कीर्ति जो के शिष्य थे। उनकी 'नेमि-राजकुल बारह मासा' एक प्रौढ़ रचना है, जो सर्वोच्च में लिखी गई है। इसमें कुछ १४ पद्य हैं। रचना जनमानस के प्रति सामान्य विषयक रति का समर्पण करती है। कवि द्वितीयांश (२०) काल सं० १७१०) जनमानस नेमिस्वर के परम वर्य थे। उनका अधिकार साहित्य नेमिनाथ के चरणों में ही समर्पित हुआ है। इन संबंध में उनकी रचनायें मिली हैं। उनका कृतियों में प्रसाद गूण तो ही है, चित्राण की है। एक-एक विश्व हृदय को छूता है। कवि की जन्म से ही बहुत हृदय मिला था। उनका कृतियों में श्रृंगार और शक्ति का समन्वय हुआ है तथा सम्यक्ता का भाव सर्वत्र पाया जाता है। 'नेमि-राजकुल बारहमासा', 'नेमि-व्याह', 'राजकुल-सन्धीतो', 'नेमिनाथ जो का मंगल' (रचनाकाल १७४४), 'नेमिजी का रेखता' आदि उनकी रचनायें नेमिनाथ-राजकुल के प्रसिद्ध कथानक से संबंधित हैं। रामविजय व्यासिह के शिष्य थे। उनका समय १८ वीं शती विक्रम है। उनकी राजस्थानी हिन्दी की 'नेमिनाथ रासो' नामक रचना प्राप्त है।

कवि न बानीदास (रचनाकाल सं० १७६३ से सं० १८२८ तक) की 'नेमिनाथ बारहमासा' (१२ पद्य), 'नेमिहिण्डोलना' (८ पद्य), 'राजमति हिण्डोलना' (८ पद्य) और 'नेमिनाथ राजीमती गीत' (८ पद्य) नामक रचनायें इस कथानक से संबंधित मिलती हैं। अजयराज पाटनी की भी 'नेमिनाथ चरित' नामक एक रचना मिलती है। इसकी रचना सं० १७६३ में हुई थी। २६४ पद्यों की यह एक महत्वपूर्ण कृति है। जिनेन्द्र भूषण ने सं० १८०० में इसी कथानक को लेकर 'नेमिनाथ पुराण' की रचना की थी। इसी प्रकार भुवकलाल ने सं० १८४३ में 'नेमिनाथ बिबाहली' (गदबा डाल २२), कवि मदनमोहन ने सं० १८८३ में 'नेमि चन्द्रिका', मधुसूदन ने सं० १८८६ में 'नेमिनाथ बिबाहली', भगवन्त जैन ने सं० १९०७ में 'नेमि पुराण की कथा बचनिका', पं० बलदासवर मल, 'नेमि निभासी ने सं० १९०६ में 'नेमिनाथ पुराण भाषा' तथा केवलचन्द्र ने सं० १९२६ में 'नेमिनाथ बिबाह' नामक रचना क. प्रणयन किया।

१. इसकी छाया अवस्था का नाम गति समुद्र का और इनकी कृति का नाम नाथ 'नेमिनाथ बारहमासा' की है।
२. इन कविबर के भी अमरचन्द्र नाट्टा तथा डॉ० ब्रह्मचर जैन द्वारा विवेचने परीक्षाओं में कुछ मन्तर है। मन्तर: यह वाचक गति हर्ष के ही शिष्य थे।
३. १८वीं शती की शिष्य रचनाओं का और उल्लेख प्राप्त होता है—कवि केवलचन्द्र कृत 'नेमिनाथ बारहमासा' (सं० १७१४), ब्रह्मनाथ कृत 'नेमिस्वर राजमती की व्याख्या' (सं० १७२८) तथा 'नेमिजी की मुहरि', 'नेमिनाथ कृत 'नेमिस्वर राजमती की मुहरि', 'नेमिस्वर की गीत' तथा 'नेमिस्वर रास' (सं० १७६३), केवल कवि कृत 'नेमिनाथ की का लक्ष कर्ण', सर्वमर्ष कृत 'नेमि राजकुल बारहमासा' तथा शिष्यचन्द्र कृत 'नेमि राजमती बारहमासा' और 'हर्षनेमि राजकुल सन्धीतो' नामक भी कृतियाँ।
४. एक केवल महीश्वर ने इसका रचनाकाल सं० १७३२ दिया है जो शिष्य ही समुद्र है।
५. किसी कलाप रचयिता की 'नेमि चन्द्रिका' नामक सं० १७६९ में रचित एक अन्य कृति भी मिलती है।

२० वीं शताब्दी के ही विमलचन्द्र ने 'मेमजी की ब्यामती' एवं 'मेमनाथ बारह मासियाँ', जेठसी साहू ने 'मेमजी की बूहरि', मसीन लुरि के सुयोग्य विषय विद्याचन्द्र लुरि ने 'मनवान् मेमिनाथ' नामक महाकाव्य, १० काशीनाथ जैन ने 'राम्यमती' एवं 'मेमिनाथ चरित' और दीनदत्तसिंह अरविन्द ने 'राजीमति' नामक कृतियों की रचना की। आदर्श महासती राजल (मुन्नी महेश्वरकुमार 'कमल') कनकासिन्धु नेमि नाथ और पतिव्रता राजल (जैन मत जैन,) नेमि राजल सबाद (पं० गुलाबचन्द जैन) 'सती राजमती' (बहादुर नाथ जी महाराज) आधुनिक समय की प्रसिद्ध रचनाएँ हैं।

कुछ अन्य रचनाओं का भी उल्लेख प्राप्त होता है किन्तु उनके संबंध में आवश्यक जानकारी का अभाव है। 'राजित मचीसी' (आनन्द जैन कृत), 'राजल मचीमा' (रचयिता अज्ञात), 'राजलपचीसी' (रचयिता अज्ञात पि० का० सं० १८८६), 'मेमनाथ भी के कड़े' (रचयिता अज्ञात), 'मेमिनाथ विद्याहो' (रचयिता अज्ञात), 'मेमनाथ ब्याहला' (मोहनलाल कृत), 'मेमनाथ राजमती मंगल' (विमलचन्द्र कृत लि० का० सं० १८०६), 'मेमनाथ की ब्यामल' (ममानन्दकृत) आदि ऐसे ही ग्रन्थ हैं। इन रचनाओं के अलावा 'मेमिनाथ एवं राजल' के विद्याह-प्रसंग को लेकर और भी कृतियों का रचा जाना सम्भाव्य है। उनकी भी खोज होनी चाहिए। साथ ही, इन रचनाओं के अतिरिक्त कुछ ऐसा रचनायें भी हैं, जो सीधे नमिनाथ एवं राजमती के चरित्र से तो संबंधित नहीं हैं किन्तु उनमें प्रसंग-वश मेमिनाथ तथा राजल के चरित्र का भी प्रयोग उल्लेख हुआ है। ऐसे ग्रन्थ 'पाण्डव पुराण', 'हरिश्चंद्र पुराण' तथा बरान चरित्र, आदि भी परम्परा में प्राप्त होते हैं। ये प्रासंगिक ग्रन्थ भी महत्वपूर्ण हैं।^१ इस प्रकार स्पष्ट है कि मसीनवर और राजल के कथानक को लेकर हिन्दी के जनप्रिय कवि विमलचन्द्र के उस स्वरूप का प्रकट करते रहे हैं जिसमें वैराग्य की प्रधानता है। उन्होंने हिन्दी जैन साहित्य में नयी रीति का निर्माण इसी प्रसंग-विशेष का आधार बनाकर किया है, जो अपने ने विमलजगता से युक्त है।

राससाहित्य एवं जनभाषा

भारतीयरास साहित्य के मर्मज्ञ अध्येता डॉ० हसरथ ओझा के अनुसार राससाहित्य का निर्माण भारत के एक बड़े विस्तृत भू-भाग में होगा रहा। आसाम से राखवान तक म्यूनाधिक एक सहस्र वर्ष तक इन साहित्य का जीवन सामुहिकारणों एवं जेष्ठों की कवि समाज द्वारा हुआ। वैष्णव संतो ने रास का संबंध कृष्ण और गोपियों से स्थापित किया और जैन मुनियों ने रास की रचना मगवान् महावीर और उनके उपासकों के पावन-चरित्र के आधार पर की।

रास साहित्य में जनसाधारण के प्रयोग में आनेवासी भाषा की ही प्रमुखता थी गई है। डॉ० हसरथ ओझा के अनुसार तो जनभाषा में रचना करने वाले जैन मुनि संस्कृत प्राकृत और मगध के परम विद्वान् होते हुए भी चरिमाकाशी बाब, रानी, मूढ़ और मूर्खों पर अवलंब करके जनभाषा में रचना करते थे। रासग्रन्थ उनकी जन-कृपायु सर्वहिताकांक्षी मुनियों और कवियों के प्रवास का परिणाम है।

डॉ० हसरथ ओझा के अनुसार रास साहित्य की भाषा, छंद एवं बर्ण विषय का अध्ययन हिन्दी साहित्य के इतिहास में एक नया अध्याय जोड़ सकता है। उनकी दृष्टि में जन-साधारण की काव्य कवि, उसकी भाषा के स्वरूप, उसके जीवन-विशेषण आदि का बोध कराने वाला यह प्रचुर साहित्य ज्यों-ज्यों प्रकाश में जाता जाएगा, त्यो-त्यो हमारा साहित्य समृद्ध बनता जाएगा।

□समाप्तांक

१. 'सीम रासा' और 'पुनरीमति' जैसी कथानक कृतियों में भी मेमिनाथ-चरित्र की भावना बसाया गया है। यह एक कथक चीज है। पुनरी (राखवान का विशेष मर्म) नामक उत्तरीय वस्त्र को कनक बनाकर पीत-आम्र के ऊपर रचना की जाती है। 'सीम रासा' में राजल के भावधन से सीम के मूल्य का प्रतिपादित किया गया है।

कवि-कंकण छोहल: पुनर्मूल्यांकन

—डॉ० कृष्ण नारायण प्रसाद 'भागध'

(क) कवि-कंकण छोहल के सम्बन्ध में अद्यावधि प्राप्त विवरण

जैन ग्रन्थ एवं मूर्तों से 'कवि-कंकण' छोहल के सम्बन्ध में अद्यावधि समस्त प्रकाशित सामग्री दो प्रकार की है। प्रथम प्रकार की सामग्री सामान्यतः खोज-रिपोर्टों और साहित्येतिहासों की है। यह सामग्री सूचनात्मक है। इस प्रकार की अधिकांश सामग्री सूचना, विशेषण और मूल्यांकन की दृष्टि से सविश्व और अग्रगण्य है जिसका ऐतिहासिक महत्त्व भर रह गया है। इनमें से कतिपय का उल्लेख किया जाता है। यथा :

१. श्रीम मुबंर कविओ, भाग-३, पृष्ठ २११६

मुबारकी के इस ग्रन्थ में मोहम बन्व हसोबन्व बेसाई ने छोहल का उल्लेख सोमहर्षी शर्मा के जैनतर कवियों (सं० १४) के अन्तर्गत किया है एवं 'पंच-सहेली' का परिचय (पृ० ५७१) उपस्थित करते हुए उसके तीन बोधो (१, २, ६८) को उद्धृत किया है। श्री बेसाई की यह धारणा कि छोहल जैनतर कवि थे, आज अतिष्ठ हो गयी है।

२. खोज-रिपोर्टें (भागरी-अचारिणी-सभा)

हिन्दी-भाष्यम से छोहल विषयक पहली सूचना यहीं मिलती है। खोज-रिपोर्ट, सन् १९०० ई०, संख्या ९३ एवं सन् १९०२ ई०, संख्या ३५ में छोहल और उनकी 'पंच-सहेली' की सूचना है। इनमें छोहल राजपूताना के निवासी और 'पंच-सहेली' दिनल की रचना मानी गयी है।

३. मिश्रबन्धु-विनोद (प्रथम भाग), पृष्ठ २२३

मिश्रबन्धुओं ने छोहल का उल्लेख (सं० १४५) तीर काल के अन्तर्गत करते हुए 'पंच-सहेली' का परिचय दिया है। सम्भवतः इसका आधार 'आशीन मुबंर कविओ' ही है।

४. हिन्दी-साहित्य का इतिहास, पृष्ठ १९०

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने छोहल का भवितकाल के फुटकल कवियों में रखा है। उनके अनुसार छोहल 'राजपूताने की ओर के थे। स० १५७५ में इन्होंने 'पंच-सहेली' नाम की एक छोटी-सी पुस्तक दोहों में राजस्थानी मिनी भाषा में बनायी, जो कविता की दृष्टि से अच्छी नहीं कही जा सकती। एक 'बावनी' भी है जिसमें ५२ दोहे हैं।' कहना नहीं होना कि आचार्य शुक्ल की 'बावनी' विषयक सूचना और 'पंच-सहेली' का मूल्यांकन 'कविता की दृष्टि से अच्छी नहीं' किसी ज्ञात सूचना पर आधारित होने के कारण मिथ्या और भ्रामक है। उन कृतियों को यदि वे स्वयं देख लें, तो ऐसा वे कदापि नहीं लिखते। इस सम्बन्ध में आगे विचार किया जायेगा।

५. हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृष्ठ ५८८

डॉ० रामकुमार वर्मा ने आचार्य शुक्ल को दोहराया है। उन्होंने छोहल को कृष्ण-काम्य के कवियों के साथ रखा है, किन्तु छोहल 'म' तो जैनतर के और न कृष्णमत।

६. हिन्दी-साहित्य : उद्भव और विकास, पृष्ठ २८१

आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने 'भौतिक प्रेमकथानक' के अन्तर्गत 'पंच-सहेली' का केवल एक वाक्य में उल्लेख किया है : 'किन्तु छोहल कवि की 'पंच-सहेली' नाम की रचना है जिसमें पंच सहेलियों के विरह का दोहों में वर्णन है।' उपासक है कि 'पंच-सहेली' भौतिक नहीं, आत्मिक प्रेमकथानक रचना है।

७. हिन्दी-साहित्य कोश (द्वितीय भाग), पृष्ठ १८३

इसमें 'विषयानु-विशेष' एवं आधारों मुख्य के इतिहास पर लुप्तभाएं आधारित होने के कारण आमक हैं। यथा कुछ नहीं है।

८. राजस्थानी भाषा और साहित्य (डॉ० मेनारिया), पृ० १४६-१५०

डॉ० मोतीराम मेनारिया ने छीहल की राजस्थानी कवि मान कर 'पंच-सहेली' का संक्षिप्त परिचय उपस्थित करते हुए उसके आठ पौहों को उद्धृत किया है। वैचारिक नवीनता नहीं है, पर 'पंच-सहेली' उनकी दृष्टि में 'अनूठी' रचना है।

९. राजस्थानी भाषा और साहित्य (डॉ० माहेश्वरी), पृष्ठ २५६

डॉ० हीरालाल माहेश्वरी ने अपने शोध ग्रन्थ में 'पंच-सहेली' और 'बावनी' पर बसते डग की मूचना देकर सतीश कर लिया है। कोई नवीनता नहीं है।

१०. राजस्थान के बीच शास्त्र जम्हारी की जम्हारी, भाग २ एवं ३

अन्य कवियों के साथ इनमें छीहल की 'पंच-सहेली' और 'बावनी' के अतिरिक्त पहली बार 'आत्मप्रतिबोध जयमाल' की लूचना मिलती है।

११. हिन्दी-साहित्य का संक्षिप्त इतिहास, पृष्ठ ५१७

डॉ० गणपति चन्द्र गुप्त ने नीति-काव्यकारों के अन्तर्गत छीहल की 'बावनी' पर विचार करते हुए उसे सफल नीतिकार्य कहा है। 'बावनी' विषयक यह मूल्यांकन उत्तम है, किन्तु छीहल की अन्य कृतियों का उन्होंने उल्लेख नहीं किया है।

अबय प्रकार की सामग्री का यही लेखा-जोखा है। इसके आधार पर छीहल के सम्बन्ध में सही जानकारी बिल्कुल नहीं मिलती है। यह सामग्री एक सीमा तक पाठकों को ज्ञान ज्ञान देने में भी समर्थ है।

द्वितीय प्रकार की सामग्री के अन्तर्गत ये कृतियाँ आती हैं जिनमें छीहल की किसी रचना आदि का शोधपूर्ण मूल्यांकन हुआ है। यथा :

१. पंच-सहेली (सन् १९४३ ई०)

एक हस्तलेख के आधार पर 'पंच-सहेली' का मूल पाठ जुलाई, १९४३ ई० (भारतीय-विद्या, भाग २, अंक ४) में प्रकाशित हुआ था। प्रकाशित पाठ पर राजस्थानी छाप है। पाठ के सम्बन्ध में किसी प्रकार की लूचना का अभाव है। ऐसा प्रतीत होता है कि बावनी अनुसंधितपुत्रों की दृष्टि से 'पंच-सहेली' का यह प्रकाशित पाठ अवदेखा ही रहा है। किसी भी अन्यथा में इसका कदा उल्लेख नहीं किया है।

२. लूपपूर्ण जयमाला और उसका साहित्य (सन् १९५८ ई०)

डॉ० शिवप्रसाद सिंह ने अपने इस शोधग्रन्थ में छीहल को पहली बार अवेक्षित महत्त्व दिया है एवं उनकी 'पंच-सहेली' एवं 'बावनी' पर अनेकविध विचार किया है। साथ ही दो अन्य रचनाओं—पन्नी-गीत एवं आत्मप्रतिबोध जयमाल की लूचना भी यहाँ दी गयी है। इस निबन्ध में मैंने डॉ० शिवप्रसाद सिंह का अनेकज यथावत्तर उल्लेख किया है।

३. हिन्दी में नीति काव्य का विचार (सन् १९६० ई०)

डॉ० रामस्वरूप ने अपने इस शोधग्रन्थ में (पृष्ठ १८५) 'बावनी' पर विचार करते हुए उसे 'बोलचाल की राजस्थानी' की कृति माना है। इससे सबका सहमत होना आवश्यक नहीं। यदि डॉ० रामस्वरूप डॉ० शिवप्रसाद सिंह के शोध-निष्कर्षों से परिचित होते तो सामय के ऐसा नहीं लिखते। डॉ० रामस्वरूप ने तीन अन्य कृतियों—पन्नी-गीत, उबर-गीत और फुटकर-गीत के भी नाम गिनाये हैं।

४. हिन्दी बीच जलिकाव्य और कवि (सन् १९६५ ई०)

छीहल और उनकी कृतियों के सम्बन्ध में डॉ० शिवप्रसाद सिंह के पन्थातु डॉ० प्रेमसागर जैन ने निश्चय ही विचारों को बारी मझाया है। उन्होंने अपने इस शोधग्रन्थ में (पृष्ठ १०१-१०६) छीहल की चार कृतियों—पंच-सहेली, पन्नी-गीत, उबर-गीत और पंचेन्द्रिय बेलि पर अवेक्षित विचार किया है और पाँचवी कृति बावनी की लूचना दी है। कहना नहीं होगा कि यहाँ पहली बार छीहल की तीन कृतियाँ (पन्नी-गीत, उबर-गीत और पंचेन्द्रिय बेलि) विचारणीय बनी है।

२. अन्धकार और हिन्दी में शैव-रहस्यवाद (सन् १९६५ ई०)

डॉ० वासुदेव सिंह ने अपने इस शोध-ग्रन्थ में छीहल के आत्मप्रतिबिम्ब अवसाल पर विचार करते हुए उसे "आत्मा का प्रतिबिम्ब या सम्बोधन" स्वीकार किया है। इन्होंने उनकी दो अन्य कृतियों—'दे मन गीत' और 'अग सपना गीत' की सूचना भी दी है, किन्तु यह सूचना भ्रामक है। इन नामों की छीहल की कोई रचना नहीं है। छीहल की अन्य रचनाओं में भी रहस्यवाद है, पर पता नहीं क्यों डॉ० सिंह ने उनकी चर्चा नहीं की है।

६. 'बाबनी' के वृद्धि पाठ (सन् १९६६ ई०)

अब तक छीहल पर पाठकों का ध्यान जा चुका था। अतः 'साहित्य-संस्थान', उदयपुर के शोध-सहायक श्री छत्रचन्द आर्य की ने छीहल की 'बाबनी' पर संक्षिप्त विचार उसकी एक प्रति के आधार पर मूल पाठ का प्रकाशन (शोध-पत्रिका, वर्ष १७, अंक १-२; जनवरी-अप्रैल, १९६६, सयुक्तांक) कराया। यह पाठ कई वृद्धियों से वृद्धि और अमृद था। अद्यावधि 'बाबनी' अप्रकाशित थी, किन्तु एक बार उसके वृद्धि और अमृद पाठ के प्रकाशित हो जाने पर गङ्गावी की सम्पादना के बड़ जाने के भय से प्रस्तुत लेखक ने विभिन्न पाण्डुलिपियों के आधार पर उसका अपेक्षाकृत मृद पाठ 'मध भारती' (जुलाई, १९६६ ई०) में प्रकाशित कराया। वहीं उसके पद्य-क्रम, भाषा इत्यादि पर भी संक्षिप्त विचार कर दिया गया था।

७. हिन्दी बाबनी काव्य (सन् १९६८ ई०)

प्रस्तुत लेखक ने हों पुनः अपने पी-एच० डी० शोध-ग्रन्थ में अन्य बाबनियों के साथ छीहल की 'बाबनी' पर भी विचार किया। इस प्रकार 'बाबनी' के विवेचन-विश्लेषण को प्रायः पूर्णता मिली।

उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त पं० परमानन्द शास्त्री का 'कवि छीहल' शीर्षक निबन्ध (अनेकांत, अगस्त १९६८ ई०) भी छीहल विषयक योग्य सूचना प्रस्तुत करने में सफल है। इतर मैने छीहल की उपनव्य सदी रचनाओं का पाठ विभिन्न पाण्डुलिपियों के आधार पर सम्पादित तो किया है, किन्तु आज व्यावसायिक प्रकाशनों की मागवीक में मेरी यह व्यावसायिक कृति किसी उदारमना साहित्यिक उत्सर्ग सम्पन्न प्रकाशक की बाट जोड़ रही है। यहाँ सदी उद्धरण निजी सम्पादित प्रति से ही रहे गये हैं।

(ख) छीहल की जीवनी

छीहल की जीवनी अद्यावधि अज्ञात है। 'बाबनी' के तिरयनमें छन्द में कवि के सम्बन्ध में मात्र निम्नांकित सूचना मिलती है :

साहिब बस सिनायू सुतन, अवरधान कुल प्रभट रवि।

बाबनी अनुवा विस्सरी, कवि-कंकण छीहल कवि॥

अर्थात् कवि-कंकण छीहल साहिब बंस के अवधान-कुल में उत्पन्न हुए थे। उनके पिता का नाम सिनायू (साह नायू ?) था। इस उद्धरण के प्रथम चरण के निम्नांकित पाठ-भेद भी प्राप्त होते हैं :

क. साहिब बंस नायू सुतन — अनुप० एवं अथय० प्रति।

ख. सातिन बंस सिनायू सुतनु — सुनकरण प्रति।

ग. साहिब बांस नायू सुतन — डोलियान प्रति।

घ. सातिन बंस नायू सुतन — शोध-प्रति।

उपर्युक्त पाठ-भेद के आधार पर निम्नांकित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं :

क. छीहल के बंस का नाम — साहिब (क), सातिन (ख), सातिन (घ)।

ख. छीहल के बांस का नाम — साहिब (ग), सातिन।

ग. छीहल के पिता का नाम — सिनायू (घ), नायू (क, ग, घ)।

इनमें तीन पाठ मृद हैं, निर्णय करना कुत्तर है। समाहर करते हुए मात्र इतना ही कहा जायेगा कि छीहल नाःसुन (सातिन/

१. ख. सुसूत्र ग्रंथ भाषा और उसका साहित्य, पृष्ठ-११९

ख. अन्धकार और हिन्दी में शैव-रहस्यवाद, पृष्ठ-१७

नामिप ?) बंस के अथवा नाहि (नालि ?) नाब के अथवाल-मुस में उत्पन्न हुए थे। उनके पिता का नाम सितायू (साह नायू ?) था नायू था। वे अपने मुल के सूर्य थे। कायकारिता ने उन्हें इसका मत मिला कि वे लोक में 'कवि-कथ' के नाम से प्रसिद्ध हुए। इसके अतिरिक्त और किसी प्रकार की बुझना नहीं मिलती है। कवि की कुछ परम्परा अथवा जीवन की घटनाओं के सम्बन्ध में किसी प्रकार की बुझना का अभाव है। यह अन्तः साक्ष्य मात्र है। बहिःसाक्ष्य का सर्वथा अभाव है।

छोहल की रचनाओं में बहुत भौगोलिक परिवेक्ष एव उनकी रचनागत विविधताओं के आधार पर भी कुछ अनुमान किये गये हैं। 'पंच-सहेली' में तावार्नों आदि के उल्लेख के आधार पर मिथबन्धुओं ने अनुमान किया है कि 'ये मारवाड़ की तरफ के' थे (मिथ-बन्धु-विनोद, प्रथम भाग २२३)। आचार्य मुकुप ने भी इन्हें "राजपूताने की ओर का" स्वीकार किया है, पर उन्होंने अपने अनुमान के कारणों का उल्लेख नहीं किया है। भाषा पर राजस्थानी प्रभाव के कारण डॉ० मोतीलाल मेनारिया, डॉ० हीरालाल माहेश्वरी, डॉ० राम कुमार वर्मा और डॉ० प्रेमसागर जैन ने भी इन्हें राजपूताना का निवासी मानना चाहा है। वस्तुतः ऐसा अनुमान किया जाना अनुचित प्रतीत नहीं होता। तमस्त रचनाओं की भाषा-शैली के आधार पर इनका सम्बन्ध राजस्थान से जाटना सम्यक्त है। भले ही इनका जन्म किसी अन्य क्षेत्र में हुआ हो पर इन्होंने अपनी कर्मस्थली राजस्थान को अवश्य बनाया होगा।

श्री मोहनचन्द बलीचन्द देसाई ने छोहल की जैनतर कवि माना था (जैन गुर्जर कविधो, पृष्ठ २११६), पर 'पंच-सहेली' के अतिरिक्त जो रचनाओं में छोहल ने अतिरिक्त एव जैन देशों का स्तवन किया है जो उनके जैन व्रतानुयायी होने के साक्ष्य उपस्थित करते हैं। अतः श्री देसाई का अनुमान (जैनतर होना) अब निम्न प्रतीत होता है। उनको कृतियों उन्हें जैन कवि ही सिद्ध करती हैं। पुनः केवल जैन-वाक्य भाषाओं में ही छोहल की कृतियों के हस्तलेखों का मिलना भी इसा तथ्य की पुष्ट करता है। अस्तु, छोहल को जैनतर कवि कहने का प्रयत्न अनुचित है।

(ग) छोहल का समय

छोहल की दो रचनाओं में उनके रचना-काल का उल्लेख है। यथा—

क. पंच सहेली (विक्रमान्द १५७५)

पनरह सह पचसदस, पुनिप कानुप मास।

पंच-सहेली उरगवी, कवि छोहल परमास ॥५८॥

ख. बावनी (विक्रमान्द १५८४)

सदराती मणला सह बु पनरह सचकर।

मुकुल कय अथवी मास कतिप गुष्ठातर ॥५३॥

इन रचनाओं के रचनाकाल के आधार पर अनुमित किया जायगा कि छोहल विक्रमान्द १५७५-१५८४ में कविता रच रहे थे। और किसी भी कृति में रचनाकाल उल्लिखित नहीं है। सदा रचनाओं के अध्ययन-अनुशीलन से ऐसा निश्चय होता है कि 'पंच-सहेली' कदाचित् पहली रचना है। 'पंच-सहेली' के रूप में 'सीता मन कू बावता' का जो 'सरल बखान' कवि ने किया है, वह उसके भाव्य किशोर-मास का सहज उच्छल प्रकाशन भी है। इस आधार पर अनुमान किया जा सकता है कि कवि ने उसकी रचना बीस-बाईस वर्ष की अवस्था में की होगी। अस्तु, छोहल का जन्म अनुमानतः विक्रमान्द १५५५ के आस-पास हुआ होगा। वह कितने वर्षों तक जीवित रहा, यह जानने के लिए कोई स्पष्ट आधार नहीं है, पर विक्रमान्द १५८४ तक वह अवश्य जीवित था।

अस्तु, मोटे तौर पर कहा जा सकता है कि छोहल विक्रम की सोलहवीं शती उत्तरार्ध में वर्तमान थे और उनका रचनाकाल कय-से-कन विक्रमान्द १५७५-१५८४ अवश्य था।

(घ) छोहल की रचनाएं

अद्यावधि छोहल की निम्नांकित रचनाओं की हस्तलिखित प्रतियाँ विभिन्न जैन-वाक्यभाषाओं में उपलब्ध हुई हैं :

१. पंच-सहेली—रचनाकाल १५७५ वि० सं०

२. बावनी — " १५८४ वि० सं०

३. उवर-गीत

४. पन्नी-गीत

५. पञ्चैतिय बैलि

६. आर्य प्रतिबोध अवमाल

कुछ अध्येताओं ने इनके अतिरिक्त तीन अन्य रचनाओं—(१) रे मन गीत, (२) जग सपना गीत, और (३) फुटकर गीत, की भी सृचनाएँ की हैं। हमारे देखने में ये रचनाएँ नहीं आई हैं। सम्भवतः प्रथम दोनो रचनाएँ कमल. 'पन्थी-गीत' और 'पंचानन्द बेलि' के ही भिन्न नाम हैं। जो भी हों, किन्तु बहरहाल ये सुख मान हैं। आगामी पत्रिका में प्रत्येक रचना पर आवश्यक विचार किया जाता है।

घ/१ पंच-सहेली

रचना-क्रम की दृष्टि से 'पंच-सहेली' छोहल की कथाचित् प्रथम रचना है। यह कुल अठसठ दोहों में पूर्ण हुई है। अन्तिम दोहे में रचना मान उल्लिखित है जिससे विधित होता है कि विक्रमाब्द १५७५ की फाल्गुण-पूर्णिमा को कवि ने इसे पूर्ण किया था (प्रथम्य पूर्ण उद्भूत दोहा)। दो पाण्डुलिपियों में प्राप्त पाठ-भेद से इसका रचना-वर्ष १५७४ विक्रमाब्द भी माना जा सकता है। यथा—

क. सम्बल बनरह चहलसरह — आमेर सास्त्रगण्डार, जयपुर की प्रति।

ख. सम्बल बनरह चहलसरह — अग्रय जैन ग्रन्थालय, बीकानेर की प्रति।

प्रस्तुत लेखक ने 'पनरह सह पचहलसरह' (अधिकांश प्रतियों के पाठ) के आधार पर ही रचना-वर्ष १५७५ विक्रमाब्द स्वीकार किया है।

'पंच-सहेली' का कथा अपबा घटना का केन्द्र चंदेरी नामक नगर है। चंदेरी बड़ा मुहाबना नगर है। शोभा में यह साक्षात् सुरलोक है। वहाँ स्थान-स्थान पर मान्दर बने हैं। मन्दिरों के कंगूरे स्वर्णजटित हैं। वहाँ स्थान-स्थान पर निर्मल जल से परिपूर्ण कुएँ, बावड़ी और तालाब हैं जिनकी तीखीय स्फटिक निर्मित हैं। वहाँ के निवासी युगल, विद्वान्, रसिक और चारो पुरुषार्थों से सम्पन्न हैं। उनका जीवन आनन्द और मोदपूर्ण है। नारियाँ रूप-गुण सम्पन्न हैं; वे साक्षात् रम्या के समान हैं।

वसन्त ऋतु आ गयी है। नारियाँ वस्त्राभूषण से सज्जित हो, मुँह में पान-बीटकर रक्त, पाल में चोवा-चन्दन और सुगन्धित पुष्प ले वनन खेलती हैं। कोई मधुर स्वर में वसन्त गाती है, कोई रास दिखाती है, कोई हिरण्यो को पेंग देती है। वे विविध प्रकार से हास-विलास करती हैं, किन्तु उनमें पाँच सहेलियाँ—मालिन, लम्बोलिन, छीपन, कलालिन और सोनारिन एकदम अलग-थलग शुभ-शुभ बैठी हैं। वे न हँसती हैं, न गाती हैं। उन्होंने शूरा प्रसाधन भी नहीं किया है। उनके केश कस हैं और वस्त्र मलिन। वे दुःखित हैं, रह-रह कर बिलख उठती हैं, लम्बी साँसें लेती हैं। उसी रास्ते से गुजरता हुआ कवि छोहल जब उनके कुम्हलाएँ मुखाद और मुखक अघरो को देखता है, तो सहानुभूतिवश वह उनके निकट जाता है और उनके दुःख का कारण पूछता है।

कवि द्वारा पूछे जाने पर उन पाँचों ने अपने-अपने परिचय तो दिये ही, दुःख का कारण भी बताया। मालिन, लम्बोलिन, छीपन, कलालिन और सोनारिन—ये प्रोक्षो ग्रामवासाएँ अपनी-अपनी मार्मिक कथा अपने जीवन की सुपरिचित एवं घरेलू वस्तुओं एवं उनके प्रति आन्तरिक लगाव के माध्यम से प्रकट करती हैं।

सर्वप्रथम मालिन अपनी पीडा का वर्णन करते हुए कहती है : मेरा काल् मुझे अरे जीवन में छोड़ कर अन्य देश चला गया है। विरह-माली ने मेरी हृदय-पगारी को दुःख-जल से आपूरित कर रखा है। मेरा कमल-बदन मुरझा गया है और बनराज-सा शरीर सूख गया है। प्रियतम के बिना मुझे एक-एक क्षण एक-एक वर्ष के बराबर लगता है। तन-तहवर पर यौवन-रस से पूर्ण जो स्नन-सन्तरे (नारंगी) लगे, वे अब सूखने लगे हैं; दन्ते लीचने वाला कब भी बुर जो है। शरीर-वाटिका में मेरा मन-प्रसून प्रस्फुटित हो हुआ, पर उसका सुवास मेरे वाला प्रियतम है नहीं, अतः मुझे रात्रि-दिन पीडित करते हैं। चम्पे की कनियों से मैंने एक हार मूँवा, किन्तु प्रियतम के अभाव में पहनने पर यह अंगो को अगर-सा प्रतीत होता है (दोहा १७-२२)।

लम्बोलिन ने बताया कि जबसे प्रियतम बिछुड़ गया है, तब से मेरे सारे सुख समाप्त हो गये हैं। विरह मेरी चोखी के भीतर प्रविष्ट हो मुझे जला रहा है। मेरा मन सदा तड़पता रहता है, नेत्र निर्भर बने रहते हैं। शरीर-बुल के पत्ते झुलस गये हैं और देह-लता कुम्हला गयी है। यमल की ये रातें मेरे लिए दुःख हो गयी हैं, काटे नहीं कटतीं। और वे संतप्त दिन, छाया-प्रदायक प्रियतम के अभाव में और अधिक जलाते हैं। विरहाग्नि हृदय में प्रविष्ट हो गयी है, प्रियतम-पानी के अभाव में दुझती नहीं, धू-धू कर जलती रहती है। हे चतुर ! दुःख का वर्णन कहे तो कैसे, कुछ कहा भी तो नहीं जाता (दोहा २४-२६)।

अश्रुपुरित नेत्रोवाली छीपीन (दर्जी की पत्नी) ने बताया कि मेरे हृदय की पीड़ा को कोई नहीं जालता। मेरे तन की कपड़ों को विरह रूपी दर्जी दुःख रूपी पतलनी (कैंची) से दिनानुदिन काटना चला जाता है; पुरा व्योत भी नहीं भेता (दोहा ३२)। आगे यह कहती है :

दुःख का धामा बीटिया, सार सुई कर लेह ।

पीनबि बन्धइ काय करि, नह नह बलिषा बेह ॥३३॥

बिरह रेंगारें रगहीं, वह मबोड सूरंग ।

रस लोधी अबंटाय करि, बा कस कीयी अंग ॥३४॥

यद्यपि विरह ने छीपीन के सुख को नष्ट कर दुःख का संचार कर दिया है, तथापि उससे एक उपकार भी हो गया है कि विरह-नाप से उसके शरीर के जल कर क्षार हो जाने में अब वह दुखों से मुक्ति पा गयी है (दोहा ३६)।

कलामिन ने अपने दुःख का वर्णन करते हुए बताया कि प्रियतम ने मेरे शरीर को विरह-भाटी पर चढ़ा कर अर्क बना डाला है :

बो सन भाटी क्युं तपइ, नयन बुबइ मरधार ।

बिनही अबगुन मुख सूं, कस करि रहा अतार ॥३६॥

इत बिरहा के कारणे, बहुतें शायं कोब ।

चित्त कू बेल न बाहुरइ, गयउ पिषा सँ कीब ॥३७॥

हियरा भीतर हउं जलउं, करउं घनेरो सोत ।

बहरी ठूबा बल्लहा, बिरह किला सु सोत ॥३८॥

कलामिन की देह पर मरदाने यौवन को काग-श्रुतु छिटक आयी है, किन्तु प्रियतम दूर है, वह काग किसके साथ खेते ? ऐसी स्थिति में उसे केवल 'बिसूरि-बिसूरि' कर मरना ही शेष रह गया है (दोहा ४०)।

पाँचवीं बिरहिणी सोमारिन ने बताया . वे विरह-सागर में तैसी डूब रही हैं कि बाह भी नहीं पाती। मेरे प्राणा को मदन-सोनार ने हृदय-अधोटी पर जला-जला कर कोयला बना दिया है—मेरा 'मृगाय' (मृगाया, सोमाय) ही गल गया है। विरह ने मेरा 'रूप' (रूपा; सौन्दर्य) और 'सोन' (स्वर्ण; सोना=नीव) दोनों चुरा लिये, प्रियतम घर में है नहीं, अतः रक्षांश मैं किसकी पुकार लगाऊँ। मेरे शरीर के कटि (गुवा) पर लोलने से, पना नहीं, प्रियतम का क्या मुख मिना है (दोहा ४५-४६)।

कवि ने पाँचों बिरहिणियों की विरह-व्यथा को महानुभूतिपूर्वक मुना और उन्हें मान्यता दे वह वहाँ से चला गया। कुछ दिन परवान् वह उस नगर में पुनः आया। उस समय वर्षा ऋतु थी, आकाश मेंघाच्छादित था, बिजली लुका-छिपी कर रही थी। धरती पर सर्वत्र हरीतिमा थी। वह उस स्थान विशेष पर गया जहाँ पहले पाँचों बिरहिणियों ने मिना था। मयोगवश इस बार भी वे पाँचों वहाँ उपस्थित थीं। इस बार पुरा शमा हो बदला हुआ था। उनका मुख-मण्डन प्रसन्न था। वे सभी-धर्मी, आनन्दमग्न हो मल्लहार या रत्नी थीं, तरङ्ग-सरह की क्रीडा कर रही थीं। उन्हें देखते ही छिहल न उनसे पुछा .

मैं तुमि आमिनी बुकिषी, देखो थी उमि बार ।

अबहीं देखउं हंसमुखी, बो सुं कहउ बिचार ॥४५॥

परिचित स्थिति इसकी सूचक थी कि उनके दिन अब मुखपूर्वक बीत रहे हैं। कवि के पूछने पर उन्होंने बताया :

गयउ बसन्त बियोष में, घोषण काला जात ।

पावस ऋतु पिय आवियउ, पूखी मन की जात ॥४७॥

आगे प्रत्येक ने अपने-अपने सुखमय जीवन का एक-एक दोहे में कथन किया है। रचना समाप्त करने के पूर्व कवि ने उप-संहार स्वरूप मयल-कामना की है :

कवि थे गहिर जनि बिचल, कवि को पावस पड़।

कवि बालन जर आबिषय, कवि से बरसिह नैह ॥६५॥

उपरिलिखित अध्ययन से स्पष्ट है कि 'पंच-सहेली' सोलहवीं शताब्दी का एक विशिष्ट शृंगार-काव्य है। हिन्दी-साहित्येतिहास-कारों ने इसके मूल्यांकन में प्रायः ध्यान नहीं किया है। अधिकांश ने प्रायः पिटी-पिटायी लुचनानों के आचार पर पुस्तक को बिना देखे सामान्य कोटि का बोधित कर दिया है। मिश्रकव्यू, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल एवं डॉ० रामकुमार वर्मा के मत इसी की पुष्ट करते हैं। इसका पहली बार सही मूल्य आँकते दिखायी पड़ते हैं डॉ० शिवप्रसाद सिंह। उन्होंने इसे "सोलहवीं शताब्दी का अनुपम शृंगार काव्य" बोधित करते हुए लिखा : "इस प्रकार का चिरह-वर्णन, उपमानों की इनकी स्वाभाविकता और साजगी अत्यन्त मिलना सुलभ है।" साधु ही उन्होंने एक महत्त्वपूर्ण स्थापना यह भी की— "यदि कवि छीहल की शृंगारिक रचनाओं का विवेचन हुआ होना तो रीतिकासीन शृंगार-वेतना के उद्गम के लिए अधिक उदात्तगो करने की जरूरत न हुई होती।" ध्यातव्य है कि डॉ० शिवप्रसाद सिंह ने इसका मूल्यांकन मात्र शृंगार-काव्य के रूप में—रीतिकासीन शृंगार-काव्य की पूर्वपीठिका के रूप में किया है, उनका ध्यान जैन-भक्तिकाव्य के रूप में इस पर नहीं गया है।

इसमें वैमत्य नहीं कि 'पंच-सहेली' कवि के किशोर-मानस की उज्जल और उद्दाम किन्तु अनुपम अभिव्यक्ति है। इसमें शृंगार के उभय पक्षों का स्वाभाविक वर्णन हुआ है। सयोग की अपेक्षा वियोग के वर्णन में कवि का हृदय अधिक रमा है। विद्यापति के चिरह गीतो के पश्चात् हिन्दी में चिरह का इतना सर्वांग, स्वाभाविक और विश्वसनीय वर्णन इसके पूर्व किसी अन्य रचना में नहीं हुआ है। ऐसी रचनाओं में भावी शृंगार-काव्य के लिए यदि मार्ग प्रशस्त किया हो तो आश्चर्य किंसा ? इसका महत्त्व एक अन्य दृष्टि से भी है। एक ओर यह जहाँ फुटकल दोहो का संग्रह है, मुक्तक-कोश है, वहीं इसमें कथा का एक निश्चित क्रम होने से इसे एकाग्र काव्य का स्वरूप भी प्राप्त हो गया है। विमुक्त काहणिक कथानक पर रचा जाने वाला इस प्रकार का कोई भी काव्य हिन्दी में इसके पूर्व का अद्यावधि उपलब्ध नहीं हुआ है। इसमें कल्पना-प्रसूत कथा बा, चाहे वह कितनी ही शीघ्र क्यों न हो, विधान स्वीकृत है। कदाचित् इसी कारण आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने इसे 'बौद्धिक प्रेम-कथानक' मानना चाहा है। कहना नहीं होगा कि इस दृष्टि से छीहल हिन्दी में विशिष्ट महत्त्व के अधिकारी हैं और 'कवि-ककण' भी इनकी उपाधि साधक है।

छीहल मात्र कवि नहीं, जैन भक्त कवि हैं। भक्त छीहल को मद्देनजर रखकर 'पंच-सहेली' पर विचार करने से कतिपय अन्य विवेचनार्थ भी प्रत्यक्ष होती हैं। भक्ति और अध्यात्म की दृष्टि से 'पंच-सहेली' एक रूपक काव्य (Allegorical Narrative) हो गया है। पंच सहेलियाँ हैं जीवात्माएँ और प्रियतम हैं परमात्मा। प्रियतम-वियुक्ता सहेलियों ने जिस चिरह का वर्णन किया है, वह परमात्मा-प्रियतम का चिरह है। साधना की सिद्धि, प्रेम की अनन्यता आदि के अन्वय में जीवात्माएँ चिरहणी बनती हैं। चिरह प्रेम का पोषक और बर्द्धक है, मारक नहीं। जीवात्माओं का प्रेम चिरह में परिपक्व बनता है, साधना सिद्धावस्था को प्राप्त करती है और प्रियतम-परमात्मा मिल जाता है। परमात्मा की प्राप्ति ही प्रिय-मिलन है। सयोगावस्था ही परमानन्द और चरम अनुभूति की अवस्था है। अनेक जैन भक्त कवियों ने परमानन्द की इस स्थिति का निरूपण आंगिक मिलन के रूप में किया है। इस दृष्टि से रामसिंह का 'पाहुड़ बोहा' देखा जा सकता है। अस्तु, पंच-सहेलियों के प्रियतम से आंगिक मिलन के वर्णनो (दोहा ५६, ६०, ६१ इत्यादि) में रहस्यवाद की पाँचवीं और अन्तिम अवस्था (मिलन) का रूप उपस्थित हुआ है। अस्तु आंगिक मिलन का निष्पादित वर्णन भी यही है :

बोली बोलि संबोनिनी, काडवा मात्र बापार ।

रच किया बहु पीछ सु, नवन मिलाये सार ॥६६॥

इसे ही 'रमस' की स्थिति भी स्वीकार की जा सकती है। अस्तु, कहना चाहिए कि 'पंच-सहेली' न केवल एक अनुपम शृंगार-काव्य है, बल्कि अपने-आप में एक सफल रूपक काव्य भी है। इसमें जैन रहस्यवाद को बड़ी सूक्ष्मता और कुशल कलात्मकता से कवि ने उपस्थित कर दिया है।

ब/२ बाबनी

छीहल हस्त 'बाबनी' को आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने चलते डब से बावन दोहो की रचना कहा है, किन्तु इसमें बावन दोहे नहीं, तिरपन छप्पय (अनुप संस्कृत पुस्तकालय, बीकानेर, ग्रन्थ सं० २८३/२ (अ) में चौवन छप्पय) हैं और हैं भी ये चले महत्त्व के।

१. सुसूचक ब्रजभाषा और उर्दू साहित्य, पृष्ठ १७०

२. वही, पृष्ठ ११८

इसकी रचना कवि ने विक्रमाब्द १५८४ के कालिक मास में की थी (ग्रन्थम्—पूर्व उद्धृत पणितया)। इसी पुस्तक के तिरपनवें छप्य में कवि की उपाधि 'कवि-कंकण' की प्रयुक्त हुई है। इससे सहज ही अनुमित होता है कि इस समय तक छीहल काव्यकारिता की दृष्टि से प्रख्यात हो चुके थे एवं उन्हें 'कवि-कंकण' की उपाधि प्राप्त हुई थी।

आरम्भ के प्रथम पात्र छप्यो में 'अ नमः सिद्धः' का क्रम है और तदुपरांत सभी छप्य नामराक्षर-क्रम से रचित हैं। क्रम-निर्वाह में दो स्वर (ओ, औ) और तीन व्यंजन (श, ल, ष) छोड़ दिये गये हैं। एवमाक्षरो के लिए 'न' एवं 'म्ह', 'म्ह', 'म्ह', 'म्ह', 'य', 'ब', 'य' के लिए क्रमशः 'रि', 'री', 'लि', 'ली', 'प', 'ओ', 'स' के प्रयोग हुए हैं। कई अन्य जैन कवियों ने भी नामराक्षर का यह परिवर्तित रूप पद्य-क्रम के लिए ग्रहण किया है। 'बावनी' का प्रथम छप्य मगलाचरणारम्भक है जिसमें अकार और जैन देवों की वन्दना की गयी है। अन्तिम छप्य में 'बावनी' का रचनाकाल और कवि-वश इत्यादि उल्लिखित हैं। शेष छप्यों में नीति और उपदेश के विषय वर्णित हैं।

'बावनी' का प्रतिपाद्य विषय जैन मतानुसार व्यावहारिक नीति का प्रतिपादन करना है। इसमें सामान्यतः इन्द्रिय-निग्रह, ईश्वर-स्मरण, शील, कीर्ति, समय की परिवर्तनशीलता, उत्तम कार्यों के शीघ्र सम्पादन, पूर्व नेत्र, अकरणीय कार्य, कर्म देखा, उपकार, भाव, विवेक, गर्व की व्यर्थता, स्वप्नाश, कर्म, संसार की स्वार्थपरायणता, स्वार्थी मित्र, पञ्चमूर्ख, अवगुण-त्याग और गुण-ग्रहण, सतोष, कृपणता का विरोध, उपकारीजन की रक्षणीयता, नीचों की समता का त्याग, धन की व्यर्थता, अनमर कीर्ति पर दिये गये दान की व्यर्थता, इत्यादि के सम्बन्ध में बड़े भावपूर्ण छप्य कहे गये हैं। वर्णन नीति और उपदेश के विषय हैं तो प्राचीन और परम्परागत, किन्तु प्रस्तुतीकरण की मौलिकता, प्रतिपादन की विनयता एवं दृष्टान्तबन्धन की सूक्ष्मता इसमें सर्वत्र वर्तमान है। यहाँ कारण है कि यह रचना उत्तम बन गयी है। डॉ० शिवप्रसाद सिंह ने भी स्वीकार किया है कि "नीति और उपदेश की मुख्यतः विषय बनाते हुए भी रचना-कार कभी काव्य से दूर नहीं हुआ है, इसीलिए प्रायः उसकी कविता में तौन भी एक नय डग से तथा नये भावों के साथ अभिव्यक्त हुई है।" विषय के चयन और प्रतिपादन हेतु कवि संस्कृत के नृपाणितो, नाति-ग्रन्थों आदि का भी ज्ञानी है। इससे बावजूद कवि ने अपने छप्यों को संस्कृत के अनुबन्धन का अनुयायन होने से बचा लिया। इन दृष्टि से निम्नांकित छप्य देखे जा सकते हैं। यथा :

क. पञ्चोत्तमां छप्य

अंत मास बनराइ कलह कुलह तखर नहु ।
तो बय दोस बसन्त पल होबे करीर नहु ॥
बिबल उल्लूक जू अन्ध ततो रवि को नहि अथमुन ।
आलस नीर न लहइ मण्डि बूबन बरसत धन ॥
बुल लुका दईव जो निरयो लिखि लसाटा सोइ लहइ ।
बिब बाव न करि रे बूड़ मर, कर्म दोस छोहल कहइ ॥

तृतीय

पत्र नैव यथा करीरबिटवे दोबो बसन्तस्य कि—
मोत्सोकोप्यबलोकते यधि दिवा सूर्यस्य कि बूबनम् ।
धारा नैव पतन्ति आतकमुत्से मेवस्मयि बूबन—
शपुर्ष बिधिन ललाटलिखित तन्माहितुं कः शयः ॥

—नीति मातक (मत्तुहरि)

१. विशेष के लिए ग्रन्थम्—प्रस्तुत शेषक इत 'हिन्दी वाचनी काव्य'

२. बावनी, छप्य सं० क्रमशः १, ३, ५, ७, ९, ११, १३ (१७, २३, २५), १६, २१, २२ (२४, २६, २८), २५, २७, २९, ३१, ३३; ३५, ३७, ४०, ४१, ४३ और ४५

३. सूरपूर्व ब्रजभाषा और उसका साहित्य, पृष्ठ १७१

ब. एकुलीसवां छन्द—

ठाकुर नित नु जाणि नूड हुरबड के नितहु ।
अब तिय लखइ बिसास करइ बिय बहिं के नितहु ॥
सरप सुनार सुनार सरित ओ ग्रीति सगावइ ।
मेस्वा अपनी जाणि छयल ओ छंभइ छावइ ॥
बिरचनत बार इनकसु नहीं, मुरिष मन ओ रुचिया ।
छोहल कहइ संसार बहि, ते नर अन्ति बिगुनिया ॥

सुलगीय

बुजंनेन सनं सखं ग्रीति जाधि न कारयेत् ।
उज्यो बहति चाङ्गार, कृष्णायते कर्म ॥

—सुभाषिन रत्न भाष्ठागार, पृष्ठ ५५ ।

ग. सैंतासीसवां छन्द—

भ्रमर इषक निति भ्रमं पण्डि बंकन के सुपुटि ।
मन मंहि बडइ आस रथनि बिन माहि जाइ छदि ॥
करिहै जलज बिकास नूर परभास उदय जव ।
जमुकर मन नितबड मुक्त हुं हे बचन सब ॥
छोहल हिरव ताही समय, सर मो आयउ बडइ बसि ।
अलि कवन पत्र पुरइनि सहित, निमिष माहि तो गयउ गति ॥

सुलगीय

रात्रिर्धमिष्यात् अविष्यति सुप्रभात
भास्वानुषेष्यति हसिष्यति पंकजध्वीः ।
इत्थं बिजिग्ययति कोचयते द्विरेके
हा हल हल नविनी गम उज्जहार ॥

—संस्कृत सुभाषित ।

इन उदाहरणों से छीहल के भाव-ग्रहण-चातुर्य, ५-वि-कीर्णम और काव्य-मर्म को पहचानने की क्षमता का पता तो चलता ही है, यह भी अनुमित होता है कि उन्होंने संस्कृत का अच्छा ज्ञान प्राप्त किया होगा । विश्वय ही विश्वय-निरूपण, भाव-प्रतिपादन, वृष्टान्त-चयन, अनुकूल भाषा-शैली आदि की दृष्टि से छीहलकृत 'बावनी' हिन्दी नीति-काव्य की अजूबी निधि है । इसमें निरूपित नीति के विषय जितने वैयक्तिक महत्त्व के हैं, उतने ही सामाजिक महत्त्व के भी । वे पारिवारिक और सामाजिक दृष्टि से जितने मूल्यवान हैं, उतने ही धार्मिक और आध्यात्मिक दृष्टि से भी । वस्तुतः उनका क्षेत्र बड़ा व्यापक है । पिछले क्षेत्रों की नीति विषयक रचनाओं को भी 'बावनी' ने पर्याप्त प्रेरित और प्रभावित किया है । यहाँ छीहल केवल नीतिकार नहीं, अपितु योग्य नीतिकाव्यकार हैं ।

घ/३. उदर-गीत

'उदर-गीत' में केवल चार पद्य हैं । चारों पद्य उत्कृष्ट प्रक्ति-योग के उदाहरण हैं । इन गीतों में कवि ने बताया है कि मानव अपनी माता के गर्भ में पिण्डरूप में वास करने से लेकर मृत्यु पर्यन्त अज्ञानी और विषयासक्त बना रहता है, वह जिन (अथवा परब्रह्मा) की भक्ति नहीं करता है; इसीलिए वह जीवन्मुक्त नहीं हो पाता । रचना में उपक्रम और उपसंहार का अभाव है, जो इसके गीत-सकलन होने का प्रमाण है ।

छीहल कहते हैं कि जीव उस मास गर्भस्थ रहता है । गर्भ में पिण्ड रूप में उसे अशोभ्य रहना पड़ता है—अत्यधिक कष्ट सहना पड़ता है । कष्टपूर्ण स्थिति में वह सोचता है कि इस बार कष्ट से उद्धार पाने के निमित्त त्रिनेत्र की भक्ति करूँगा । वह अन्ध पाता है । जन्म पाते ही, संसार की हवा लपते ही, वह मुझ सब कुछ भूल जाता है (गीत-१) ।

जीव बालक के रूप में जन्म लेता है। जन्म लेते ही वह अर्थात्तन्त्र हो जाता है। वह धरती पर सोटता और गिरता-पड़ता रहता है। भूख लगने पर रोता है और माता का दूध पीकर जात हो जाता है। उसके मुख से सार टपकती रहती है। उसे न भूख-बिच्छा का ज्ञान होता है और न अक्यामक्य का, वह स्वयं-अलक्ष्य भी भूल जाता है। इसी कारण वह जिनवर की भक्ति नहीं कर पाता और इसी प्रकार उसका बचपन समाप्त हो जाता है (गीत-२)।

बालक युवा बनता है। जीवन की मस्ती में वह चारों दिशाओं में स्वयंहीन घूमता रहता है। पर-धन और परनिय में ही उसका मन लगा रहता है। ऐसा करने में उसे आनन्द तो मिश्रता है, पर उसका चित्त सदा अस्थिर और चञ्चल बना रहता है। उसकी समझ में जाता ही नहीं कि यह 'विष-फल' है। 'अमीफल' तो जिनवर की सेवा मात्र है जिसे उसने सर्वथा छोड़ दिया है। परब्रह्म की बिसार देने से काम, माया, मोहावि उस पर अधिकार कर लेते हैं, परिणामतः वह जीवन में भी जिनवर की पूजा नहीं कर पाता है। इस प्रकार जीवन की व्यर्थ ही व्यतीत हो जाता है (गीत-३)।

अन्ततः बूढ़ा पाया गया। सुधि-बुद्धि लपट होने लगी तब उसे पश्चाताप हुआ। कानो की ध्वज-शक्ति क्षीण होने लगी; आँखों की ज्योति घुमिल पड़ने लगी, किन्तु जीवन की सासला में किसी प्रकार की कमी नहीं आयी—जीवन के प्रति आनयित और अधिक बढ़ गयी। छीहल प्रबोधित करते हुए कहते हैं कि तब तू भ्रम में पड़ कर भटक क्यों रहा है? यदि तू युधिपूर्वक जिनैन्द्र की भक्ति करेगा, तो अवसागर को भी लासित्य पार कर जायेगा (गीत—४)।

गीतो के उपरिबिम्बेण्य से विदित होता है कि ये उत्कृष्ट भक्ति-गीत है। इनमें छीहल का सरमो संत सहज रूप में खुला-बिस्ला है। इस विषय से सम्बन्धित हिन्दुओं में अनेक जैन एव जैनैतर कवियों ने गीत लिखे हैं। तुलसीदास की 'विनय-पत्रिका' में ऐसे अनेक गीत हैं जिनसे छीहल के इन गीतों की तुलना सहज ही की जा सकती है। ये गीत मात्र आत्म अभिव्यञ्जनात्मक ही नहीं, स्वसंवेदन-ज्ञान से भी युक्त हैं। यही इनकी उपलब्धि है।

ब/४. पन्थी-गीत

'पन्थी-गीत' में कुल छह पद्य हैं। यह एक लघु किन्तु उत्तम रूपक काव्य है जिसके द्वारा सांसारिक प्राणी को सांसारिकता के मिथ्यात्व का उपदेश किया गया है। इस रूपक का मूल स्रोत 'महाभारत' है जो जैन-ग्रन्थों में स्वीकृत हुआ है। महाभारतीय दृष्टान्त जैन-ग्रन्थों में किञ्चित् भिन्न रूप में स्वीकृत हुआ है। छीहल के इस रूपक की महाभारतीय दृष्टान्त से तुलना करने पर भी वह भिन्नता स्पष्ट हुए बिना नहीं रहती है। स्पष्ट है कि छीहल ने इस रूपक को जैन-स्रोत से ही ग्रहण कर काव्य का रूप दिया है।

'पन्थी-गीत' के प्रथम चार पद्यों में रूपक को कथात्मक पूर्णता मिली है। पाचवें पद्य में कवि ने रूपक को स्पष्ट किया है और छठा पद्य उपदेशपरक है। रूपक एक लोकप्रिय कथा के रूप में उपस्थित किया गया है। कथा निम्नांकित है

एक पथिक चलते-चलते सिंहों के घने अरण्य में पहुँचा। वहाँ पहुँच वह रास्ता भूल कर इधर-उधर भटकने लगा। तभी सामने से एक मदोन्मत्त हाथी आता हुआ दिखा। हाथी का रूप रौद्र था। वह क्रोधाभिभूत हो प्रचण्ड गुण्ड को इधर-उधर घुमा रहा था। उसे देख पथिक भयभीत हो गया, वह डर से काँपने लगा (पद्य-१)।

हाथी ने बचने के लिए पथिक आग चला। हाथी ने उसका पीछा किया। आगे चाम-फूस से ढँका एक कूप था। जीवन-रक्षा की आवृत्ता के कारण भागते पथिक को कूप का अन्दाज नहीं हुआ और वह उसमें गिर पड़ा। गिरते हुए पथिक के हाथ में सरकण्डी का एक गुच्छा पकड़ा गया, जो कूप की दीवार में ही उग आया था। वहाँ और कुछ था नहीं, अतः सरकण्डी का गुच्छा मात्र ही अब पथिक का अवलम्ब था (गीत-२)।

कूप में सरकण्डी के गुच्छे के सहारे झूलता हुआ पथिक कठिन दुःख झेलने लगा। ऊपर हाथी खड़ा था। चारों दिशाओं में चार फणिघर कुण्डली मार कर जमे थे और नीचे कूप के तल में अजगर मुँह खोले पड़ा था। साथ ही खेन और म्याम वर्ण के दो बूढ़े सरकण्डी भी जहाँ खोद रहे थे। ऐसी स्थिति में पथिक सोच रहा था कि अब इस सकट से उद्धार नहीं होगा (पद्य-३)।

कूप के पास बरसद का एक वृक्ष था। उसकी डालियों में मधुमक्खियों के छत्ते थे। हाथी ने बरसद को फकफोर दिया।

१. महाभारत, स्तोत्रमं, राजा दुर्योधन को विदुर का उपदेश : लघार-धरम का विषय ।

कलशः अक्षय्य मधुमन्थियाँ उड़ पड़ी और पथिक को काटने लगी। पथिक का कण्ठ और पथिक बड़ गया। तभी छतों से मधु की बूँदें भी टपकी जो पथिक को मुँह में पड़ी। पथिक की जिह्वा ने उन मधु-बूँदों का आस्वाद्य पाया। मधु-बूँदों के आस्वाद से प्राप्त अणिक मुख में पथिक अपने सारी दुःख भूल गया (पद्य-४)। रूपक-कथा इतनी ही है। पाँचवें पद्य में कवि ने रूपक को स्पष्ट किया है। यथा—

- | | | | | | |
|-----------|---------|--------------|--------------|----------------|-----------|
| १. पथिक — | जीव, | ४. कूप — | संसार, | ७. मजगूर — | निगोद, |
| २. जंगल — | अज्ञान, | ५. सरकण्डा — | जीवन की आशा, | ८. मधु-बून्द — | विषय-सुख, |
| ३. हाथी — | यथ, | ६. फणिघर — | गति (दिशा), | ९. मूषकद्वय — | रात-दिन |

रूपक को स्पष्ट करने के पश्चात् अन्तिम (छठे) पद्य में छीहल ने संसारी जीव को उपदेश दिया है कि संसार का यही व्यवहार है। अतः, हे संसार ! तु चेत जा। जो मोह-निद्रा में सोये हैं, वे असावधान हैं, यही कारण है कि वे जिनेन्द्र को भूल गये हैं। शरीर-सुख और इन्द्रियों के रस में भटक जाना मानव-जीवन की ध्येय नष्ट कर देता है। हे आत्मन् ! अब तक तू नाना प्रकार के वीर्य दुखों को सहन करता रहा है, जिनेन्द्र द्वारा प्रतिपादित मुक्ति मार्ग की मुक्तियों का अवलम्बन कर तू अब भी मुक्ति-पथ प्राप्त कर सकता है (पद्य-६)।

स्पष्ट है कि रूपक के मिस छीहल संसारी जीव को जिनेन्द्र की भक्ति की ओर ही उन्मुख करना चाहते हैं। जैन भरमी सत्तों को यह रूपक अधिक प्रिय रहा है। छीहल के परवर्ती अनेक जैन कवियों ने इस पर पद्य-रचना की है। जैना भगवतीदास की 'मधु-बिन्दुक बोधार्थ' इस दृष्टि से बंदी जा सकती है। छीहल को यह रूपक-रचना अपनी सीमाओं में एक उत्तम लघु रूपक काव्य है। यो इसका सम्पूर्ण स्वर बोधपरक है, पर भक्ति-काव्य की यही सीमा और भक्ति रही है।

छ/५. पंचेन्द्रिय बेलि

'पंचेन्द्रिय बेलि' चार पद्यों की भक्तिपरक रचना है। पद्यों में आत्मसम्बोधन और जिनेश्वर की भक्ति के उपदेश निहित हैं। आगे प्रत्येक पद्य का कथ्य उपस्थित किया जाता है।

मन को उपवेश करने हुए छीहल कहते हैं- हे आत्मन् ! तू भ्रमवश विषय-भासना के बन् में क्यों भटक रहा है ? तू भ्रमत्व में क्यों भूल गया है ? तुम्हारी मति कैसे हो गयी है ? सारे सासारिक विषय मृगजल की तरह हैं। इनसे कभी तृप्ति नहीं मिलती। घर, शरीर, सम्पत्ति, पुत्र, बन्धु—सभी नश्वर हैं। उन्हें अनश्वर जान कर ही तू अब तक जिनेश्वर की सेवा से विमुख रहा है। तू सच-मुच दुःख और अज्ञानी है। अब भी समय है, संभल जाओ (पद्य-१)।

हे आत्मन् ! अनेक योगियों ने भ्रमण करने के पश्चात् तुझे यह मानव-जीवन मिला है। यह देवों के लिए भी दुर्लभ है। तू इस जीवन को ध्येय मत नष्ट कर—काग को उड़ाने के लिए चिन्तामणि को नष्ट करना ध्येय है। जिनेश्वर का सेवा के बिना सब ध्येय है। सासारिक सुख स्वप्नवत् असार हैं। जीवन की सार्थकता जिनेश्वर की भक्ति करने में ही है (पद्य-२)।

हे आत्मन् ! मरने समय केवल धर्म ही तुम्हारी सहायता करेगा। अतः, शरीर में जब तक प्राण है तब तक मुकुल कर धर्म अजित करले। संसार में सर्वोत्तम धर्म है जीवो पर दया करना। इस धर्म का तू दृढ़तापूर्वक पालन कर। अरिहत् का ध्यान करते हुए संघम-भाबना को धारण कर, परधन, परस्त्री और परनिद्रा का परित्याग कर सदा परोपकार में लगा रह। परोपकार ही धर्म का सार है (पद्य-३)।

हे आत्मन् ! जिनवर के नाम-स्मरण से कतिपय के मारे पाप नष्ट हो जाते हैं। अतः, पवित्रात्मा बन उनका चिन्तन कर। आराध्य देव को हृदय में स्थापित करने के लिए हृदय का पवित्र होना आवश्यक है। यदि हृदय-शुद्ध अवस्थित है, तो जप, तप और तीर्थादि के भ्रमण, सब ध्येय हैं। यदि परद्रोह, लज्जटा, ऐन्द्रिक सुख इत्यादि मिथ्या कृत्य नहीं छुटते, तो जीवन ध्येय है। छीहल कहते हैं कि हे बाबरे मन ! तू इस मयानी सीख को ध्यान में रख कि जिनवर के चिन्तन करने से भवसागर का सतरण किया जा सकता है। संसार से मुक्त होने के लिए और कोई उपाय नहीं है (पद्य-४)।

उपरिबिस्तरेण से स्पष्ट है कि इन चारों पद्यों में छीहल ने ऐन्द्रिक माया और उसके आकर्षण से बचे रहने के लिए उपदेश दिया है। पद्य प्रबोधनात्मक ही नहीं आत्मसम्बोधनात्मक भी हैं। मन चञ्चल है, भटक जाता है। अपने चञ्चल मन को आराध्य-देव जिनवर की ओर उन्मुख करने के लिए भरमी सत छीहल प्रयत्नशील हैं। छीहल के ये गीत कबीर के 'बेताउणी की धर्म' अथवा—

मुसलीबास की 'विनय-पत्रिका' के कतिपय विनयगीतों का स्मरण करते हैं। बेसि के इन गीतों में कुण्डलिया छन्द प्रयुक्त हुआ है। कहीं-कहीं लोकप्रचलित रूपक और दृष्टान्त भी रहे गये हैं। निश्चय ही बेसि के ये गीत श्रेष्ठ प्रसिद्ध गीत हैं।

घ/५. आत्म प्रतिबोध लयमास

'आत्म प्रतिबोध लयमास' हिन्दी की नहीं, अपभ्रंश की रचना है। शब्द रूपों और क्रिया पदों में 'काफी सरसता' के कारण डॉ० बाबुदेव सिंह इसे पुरानी हिन्दी की रचना मानना चाहते हैं।^१ सरसता को कालिदास इत्यादि अनेक सस्कृत कवियों की रचनाओं में भी है, तो क्या इस आचार मास पर उनकी रचनाएँ हिन्दी की मानी जायेंगी ? कहना नहीं होगा कि डॉ० बाबुदेव सिंह का तर्क सचर है एवं अपभ्रंश को हिन्दी कहना अनावश्यक मोह का परिचायक है।

'आत्म प्रतिबोध लयमास' में कुल तीसरी कड़वक है। आरम्भिक कड़वक में कवि छीहल ने अरिहन्तो, गिरंन्थो, केवसियो और सिद्धों की शम्दना की है :

पञ्चविंश अरहन्तहं गुण शिरगन्धह, केवलनाथ अमलपुत्री।

सिद्धहं पञ्चदेवियु करम उलेपियु, सोह सासय परम मुनी ॥१॥

नाम से ही स्पष्ट है कि इस पुस्तक का प्रतिपाद्य विषय आत्मा का प्रतिबोधन-सम्बोधन और उपदेश है। इसमें आत्मा के स्वरूप पर कवि ने विस्तारपूर्वक विचार किया है। यहाँ कवि का मन आत्मा और पद्मात्मा के बिन्दन एवं कतिपय विधि-निषेधों के निरूपण में बूझ रहा है। आत्मसंज्ञानि से प्लावित हो कवि परमात्मा पर करता है कि वह विषयों में आसक्त होकर पुनः-पुनः के मिथ्या-मोह में फँस कर भव-जन में भटकता रह गया और सत्य का सन्धान नहीं कर सका। इसी कारण वह आत्मज्ञान से भी वंचित रह गया :

अथ नम हिन्दन्तहं विषयासक्तहं, हा मो किमिय न जानियत।

लोहासल ससह पुन कलसह, ओं बधिय अघ्याणत ॥६॥

कवि ने स्वीकार किया है कि विषय-वासनाओं में लिप्त हो वह आत्मस्वरूप को भुन गया है। आत्मा का स्वरूप तो समस्त पौष्ट्यलिक पदार्थों से भिन्न है। इसीलिए उसने आत्मस्वरूप का बिम्बित निरूपण किया है। उनका निरूपण सूक्ष्म है, यही है कि "मैं दर्शन-ज्ञान चरित हूँ, देह-आमाष्य हूँ, मैं ही परमानन्द में विवास करने वाला ज्ञान-सरोवर का परम हंस हूँ। मैं शैतन्यलक्षण ज्ञान-पिण्ड हूँ, मैं परम निरंजन गुण-पिण्ड हूँ, मैं सहजानन्द स्वरूप-मिथु हूँ, मैं ही शूद्र-स्वभाव [गिव] और अलण्ड बूढ़ हूँ। मैं क्रोध और लोभ से रहित बीतराग हूँ, मैं केवल ज्ञान और अलण्ड रूप हूँ। मैं ही परम ज्योति स्वरूप हूँ। मैं ही बीबीस तीर्थकर, नव हलधर और कामदेव हूँ।" यथा—

हउं संसय नाथ चरित सुदु, हउं देह पमाणिषु गुण समिदु।

हउं परमाणन्तु अलण्ड वैसु, हउं नाथ सरोवर परम हंसु ॥१॥

हउं केवल लयलक्षण नाथ पिण्ड, हउं परम शिरजय गुण पयण्डु।

हउं सहजानन्द सकल सिण्डु, हउं सुदु सहाय अलण्ड बूढ़सु ॥३॥

हउं भिक्कस हउं गुणु भिक्कसाय, हउं कोह सोह गय बीतराग।

हउं केवलनाथ अलण्ड रूप हउं परम जोयि जोई लयसु ॥५॥

हउं रयणसय बउंविहू निगन्तु, हउं बारहू कल्केसर चरिन्तु।

हउं नम परिहर नम बासुदेव, हउं नम हलधर गुण कामदेव ॥४॥

जीव जब आत्मस्वरूप को विस्मृत कर देता है तभी वह नाना प्रकार के कष्टों को भोगता है। इसीलिए कवि जीवनर की भक्ति करने के लिए अपने मन को विभिन्न कड़वकों में प्रबोधित करता है। आत्मप्रबोधन ही पुस्तक का मूल प्रतिपाद्य है। पुस्तक की समाप्ति भी अरिहन्तो इत्यादि के स्तवन से ही हुई है। यथा—

१. अपभ्रंश और हिन्दी में वैन प्ठुत्पचार, पृष्ठ-१८.

छात्रिहृन् मुच सावक वसु मुच विभावक, आभिरिहृन् उत्तम मुच ।

वचनहृन् सावन्तु अन्य पदास्तु हृन्, अन्यनीत मुच भवति मुच ॥३३॥

अन्य रचनाओं की अपेक्षा इसमें आध्यात्मिक तत्त्व ज्ञान का पुट अधिक है, किन्तु रचना का मुख्य उद्देश्य तत्त्व-निरूपण करना नहीं, सरल-सहज ढंग से मन को प्रबोधित कर विवेक का भवित के लिए उन्मुख करना ही है। अपने प्रतिपाद और उद्देश्य में रचना सफल है। अन्य रचनाओं की अपेक्षा इसमें छिहृन् की साम्प्रदायिक नायताएँ अधिक स्पष्ट और मुखर हैं। इसके बावजूद रचना सर्व उपयोगी है।

क/सौष्टव्य और उपलब्धि

पूर्व पृष्ठों में रचनाओं के परिचयात्मक विस्लेषण के क्रम में उनके सौष्टव्य का भी उद्घाटन होता गया है। अस्तु, वहाँ उनकी केवल कतिपय विशेषताओं की ओर संकेत कर देना असम्भ्व है।

छिहृन् जैन भवतकवि थे, सरसी सन्त कवि थे। उनकी कविता का हिन्दी काव्येतिहास में बड़ी महत्त्व है जो कबीर, बाबू इत्यादि संतों अथवा तुलसी, सूर इत्यादि भक्तों की कविता का है। कर्म-विषय की व्याप्ति के आधार पर उनकी कविता भक्तिप्रधान है। उसे भक्ति, अस्मात्त्व, नीति, आधार, ब्रह्मत्व, स्वकर्तव्य-निरूपण, आत्मतत्त्व की प्रवृत्ति, श्रु'गार इत्यादि कोटियों में भी वर्गीकृत कर समझा-पराया जा सकता है। अधिकांश पद्यों में आत्मलोचन के साथ मन, शरीर और इन्द्रियों की सहजवृत्ति का निरूपण करते हुए कवि ने मानव-मन को प्रबोधित किया है। वह पण-पण पर मन को साधना करना चलाता है। छाहृन् ने कोई भी पद्य भाव कल्पना-विज्ञान के लिए नहीं लिखा है। प्रत्येक पद्य में वैयक्तिक अनुभूति की गहराई निहित है। स्वानुभूत एव भीनी गई अनुभूतियाँ होने के कारण ही पद्य प्रायः कवि के आत्मदर्शन के उदाहरण बन सके हैं।

रस और भाव की व्याप्ति की दृष्टि से छिहृन् की कविता में केवल भक्ति रस अथवा भक्ति-भाव का प्राधान्य होता अस्मात्त्व-भाव है। 'पन्थी-नीत', 'उदर-नीत', 'पंचेन्द्रिय बेति' और 'भारम प्रतिबोध जयमाल' में विनय भाव की प्रधानता है। इसीलिए इन रचनाओं में अपने कर्मों के लिए परमात्माप है। इनमें कवि के आकुल प्राण साति और संतान-नाशर से सन्तर्पित होने के लिए छन्दय रहते हैं। वह शैतन्य हो या उल्लास है :

क चित्तवनि वरनसहस्र कीचें तो, जपसागर कूँ तरिये ॥—बेति, ४

ख. करि कर्म विष साविता धुनसिखी, लीं मुकुति पथी लहूँ ।—पन्थी नीत, ६

ग. करि अपति निम की धुनसि लीं, जपसागर लीनइ तिरौ ।—उदरनीत, ४

'भावनी' के पद्यों में भी भक्ति भाव ही है, पर वहाँ विनय-भाव की जगह शान्त-भाव ने ले ली है। साथ ही वहाँ कर्म-अध्यात्म, नीति-आधार, विधि-नियम सन्मानी कर्मों को प्रयुक्तता भी मिली है। इसकी संज्ञा इसीलिए भक्तिकार्य नहीं, नीति-कार्य है। शांत-भाव को जितना विस्तार 'भावनी' ने मिला है, उतना अन्यत्र नहीं।

'पंच सहेली' में तित-पिय भाव अथवा श्रु'गार है। वहाँ पद्य सहेलियों (जीवात्माएँ) हैं 'तित' और परमात्मा 'पिय'। तित-पिय यानी ह्यात्म्य भाव रहस्यवाद की अभिव्यक्ति के लिए सर्वप्रचलित सहज प्रतीक है। अन्य जैन मरनी संतों ने इसे ही 'धुनसि' और केतन के 'प्रतीक' के रूप में स्वीकार किया है। 'पंच-सहेली' में रहस्यवाद का अर्थना तित-पिय भाव के आत्मन से ही हुई है। इसकी अन्य विशेषता है श्रु'गार की सहज मखन अभिव्यक्ति। इस दृष्टि से वह हिन्दी के श्रु'गार-काव्येतिहास में विद्यापति की 'मधवनी' के पश्चात् बिलिख्त स्थान और महत्त्व की अधिकारिणी है।

काव्य-जन्य की दृष्टि से छिहृन् की रचनाएँ सुलस कहें जायेंगी, किन्तु 'पंच सहेली' और 'पन्थी-नीत' के सम्बन्ध में की यही निर्णय देना सर्वसुख नहीं होगा। उन दोनों में कथा का ज्ञाना जल वर्तमान है। अस्तु, ये दोनों सरल रूपक काव्य हैं। बोधा छंद में रचित 'पंच सहेली' का स्वयं एकचर्क काव्य के समान हो गया है। उसे सुलस प्रकथ कहना समीचीन भले ही न हो, पर स्वल्प है बहुत कुछ सैवा ही।

छिहृन् सीमित छन्दों के प्रयोगता है। दोहा (पंच-सहेली), छप्पय (भावनी) और कुण्डलिया (पन्थी-नीत एवं पंचेन्द्रिय बेति) इनके प्रिय छन्द हैं। कुण्डलिया में कहीं-कहीं माताओं की बट-बट भी हो गई है। 'भारम प्रतिबोध जयमाल' में अपञ्च'क के सङ्कथक प्रयुक्त हुए हैं। गीतों में दो-लीन अन्य छन्द की प्रयुक्त हुए हैं। यथा—

क. वीरादिक—

उदर उबधि में/एस मासहि रह्यो ।
पिच्छ अधोमुखि/ बहु संकटि पड़्यो ॥

ख. दुरिचीलिका—

मन रम्यो पर धन देखि परतिव चित ठौर न राखियो ।
छण्डिय अमीकल सेव जिन की विषय विषफल बाखियो ॥

ग. रस-उल्लास—

पछतइयो जब सुधि नाहीं/अवध सब न बूझए ।
जीवन कारण करह सालच/नयन मय ना सूझए ॥

घ. सुमयीता—

बहु लह्यो संकटि उदर अन्तरि/बिस्तरे चिन्ता धनी ।
उबरीं अबकी बार अयोहि/भगत जिन करहौं तणी ॥

असंसार प्रयोग की दृष्टि से विचार करने से स्पष्ट होता है कि छीहण को सादृशमूलक अनकार अङ्गित दिय है। 'पच सहेली' इस दृष्टि से अधिक महत्त्व की है। उसमें प्रयुक्त उपमान अनेकाकृत नवीन और मौनिक सुसूत्रक के उदाहरण हैं।

छीहण की काव्य-भाषा पर अन्तर्निहित दो प्रकार के विचार आये हैं। सूचना देनेवालों ने छीहण की काव्यभाषा को राजपूतानी पुराने डरों की (मिचबग्ग), 'राजस्थानीं मिसी भाषा' (आचार्य चूबल), 'बोलचाल की राजस्थानी' (डॉ० मेनारिया) इत्यादि कहा है। इसके विपरीत छीहण की रचनाओं के विभिन्न अध्येताओं के विचार हैं। 'पच-सहेली' और 'बावनी' का भाषिक दृष्टि से अध्ययन करने के उपरान्त डॉ० शिवप्रसाद सिंह इस निष्कर्ष पर आये कि "पच सहेली" की भाषा राजस्थानी गीतित बजभाषा है एवं 'बावनी' की 'भाषा बज है'। 'हिन्दी बावनी काव्य' में मैंने धोषित किया "बावनी" का भाषा मुझ बजो है। छन्द छम्ब हाने के कारण प्राचीन प्रयोग की कम नहीं हुए हैं। वर्तनी पर राजस्थानी की छाप दिखती है।" श्री कृष्ण चन्द्र तारकी ने 'बावनी' की भाषा को 'पिगल' माना है। अन्य रचनाओं की भाषा भी बज ही है। केवल 'आत्म प्रतिबोध जयमाल' की भाषा अपभ्रंस है। इतना संकेत कर देना अनावश्यक नहीं कि 'पच सहेली' के केवल कुछ हस्तलेखों पर ही राजस्थानी की छाप अधिक मिलती है, सब पर नहीं। कई हस्तलिखित प्रतियाँ राजस्थानी छाप, प्रभाव और मिश्रण से प्रायः मुक्त हैं। वस्तुतः, 'पच सहेली' की भाषा है बज हा, किन्तु कवि की आरम्भिक रचना होने के कारण ही कदाचित् उस पर राजस्थानी का रंग आ अवश्य गया है। कतिपय क्रियापदों तक का राजस्थानी होना भी यही सोचने को बिचबा करता है। कहना चाहिए कि छीहण की काव्य-भाषा है तत्पूनीन स्त्रीय हिन्दी ही जो पिगल और बजो के नाम से अधिक परिचित है; उस पर राजस्थानी के याँकचित् प्रभाव स्थानीय प्रयाग के परिणाम भर माने जायेंगे। यह प्रवृत्ति केवल छीहण की नहीं, वस्तुतः उस युग के अधिसंख्य कवियों में पायी जानेवाली एक सामान्य प्रवृत्ति है। प्रायः सभी कवियों की काव्यभाषा पर क्षेत्रीय वा जाँचकिक प्रयोग का प्रभाव मिलता ही है। वह दोष नहीं क्षेत्रीय वैशिष्ट्य है। पुनः राजस्थानी प्रभाव भी मुख्यतः वर्तनी तक ही सीमित है। वस्तुतः, छीहण की काव्यभाषा मूल-पूर्व हिन्दी की मानक काव्य-भाषा के सर्वथा निकट है, वह मूल-पूर्व हिन्दी यानी बजो है। मूल-पूर्व बजो की उसमें सागो विभक्तताएँ वर्तमान हैं।

जैन मतानुयायी होने के बावजूद छीहण ने रचनाओं में जैनतर इतिहास पुराण की कथाओं, उक्तियों इत्यादि का निःसंकोच भाव से उपयोग किया है। यह उनकी साम्प्रदायिक सहिष्णुता, पाण्डित्य उदारता और बहुज्ञता का परिचायक है। अधिकाल वर्णन-निरूपण जैन-धनवाद के परिप्रेक्ष्य में किये जाने के कारण रचनाओं में जैन दर्शन की सम्भावनी, जैन-कथाओं और जैन-देवी-देवताओं का इस्तसतः उल्लेख होना सर्वथा स्वाभाविक ही माना जायेगा। यदि 'आत्म प्रतिबोध जयमाल' के अतिरिक्त अन्य रचनाओं पर विचार किया जाये, तो कहना पड़ेगा कि कवि की अपेक्षा वे अधिक उदार और भक्त कवि माने रहें हैं। भाव सम्पत्ति को व्यापित करने की मूल प्रेरणा कवि को सेवा अन्तमन से प्राप्त हुई प्रीति हानी है। उनके समस्त अनुभव वैधायित्व हैं, जो सार्वजनिक बनने के क्रम में छन्दोबद्ध हो गये हैं। अस्तु, सभी रचनाओं का एकमात्र उद्देश्य आत्मानुभूति की अभिव्यक्ति ही स्वीकार किया जायेगा। समग्रतः कहा जायेगा कि छीहण अपने युग के अष्ट भक्तकवि हैं। इस दृष्टि से उनकी उपाधि 'कवि कंकण' न केवल उचित है, बल्कि बड़ी उनकी तत्पूनीन सर्वजनप्रियता का प्रमाण भी है।

प्रबुद्ध रौहिणेय—समीक्षात्मक अनुशीलन

—डॉ० रामजी उपाध्याय

उ: यहाँ से प्रसिद्ध रौहिण्य नामक प्रकरण के रचयिता रामभद्र मुनि हैं। रामभद्र के गुरु जयप्रभ सूरि काशिवेद के शिष्य थे। इनका समय ईसा की बारहवीं सदी का अन्तिम भाग है।

माध्यमका के अनुसार रोहिण्य के पिता मोहबुर नामक डाकू ने मरते समय उसे लिखा था कि महावीर स्वामी की बाणी कान में कहीं न पड़ जाये—इसका प्रयत्न करना, क्योंकि यह बाणी हमारे कुलाचार का विध्वंस कर देने वाली है। एक दिन रोहिण्य ने देखा कि बसन्तोत्सव के अवसर पर नागरिक प्रेसिडेंसी के साथ मकरन्दोद्यान में झोड़ा कर रहे हैं। उसने निर्णय किया कि सर्वाधिक सुम्बरी का अपहरण करूँ, क्योंकि—

वणिगुबेय्या कविमंडुस्तस्करः कितबो द्विज.

अथापूर्वोऽभिलाषो न जग्यते तदाहर्षः ॥१८३॥

उसने छिपकर किसी घनी की रमणीयतम सन्धरी को अपने उपपति से बातें करते देखा। सुन्दरी मरममती अपने निजी भाग्य से परम सन्तुष्ट थी। उनका उपपति उसके लिए निश्चय ही सोभाग्य की सृष्टि कर रहा था। नायिका ने नायक से कहा कि पहले पुष्पाबन्धन कर लें और फिर शीतल कदली मृदु से खीटारस का आनन्द लें। उन दोनों में स्पर्शा हुई कि हृदय प्रसंग-प्रसंग दिशाओं में जाकर पुष्पाबन्धन करते हुए देखें कि कौन अधिक फल तोड़ लाता है। रोहिण्य ने नायिका को फल तोड़ते हुए देखा—

पुष्पायं ग्रहिते मुनेऽनिलजलस्मीलाङ्गिकाकाविकृतः

सत्यं त्वय्यसत्त्वमापरिधिनिर्भोर्मुं सत्त्वमुक्तं कथः ।

ईयन्नेषविजुषतयिस्सुर बुद्धय्योत्सनाभरआनित—

ज्योत्स्नाभोजनगाढं कमण्डलकाली रोहितमप्ययाः स्तनः ॥१८-२६॥

रौहिण्य ने उपपत्ति के मूल बने जाने पर गायिका का अपहरण करने की योजना बनाई और अपने साथी शबर से कहा कि इसके उपपत्ति को किसी बहाने रोककर फिर आना। गायिका ने डाकू रौहिण्य का उससे परिचय पाकर शोर मचाना चाहा। डाकू ने कहा कि यदि ऐसा किया तो तुम्हारा सिर काट डालूंगा।¹ उसके बाहर निकलने पर वह उसे कन्धे पर उठाकर भाग निकला कि उसे यथाशीघ्र पैसे के गह्वर में प्रवेश कराऊँ।

उपपति ने शीटर कूड़ने पर भी जब नायिका को नहीं पाया तो उसे रोहियेय के सेबक शबर से पूछने पर बात हुआ कि परिवर्जनों से थिरा कोई कोशी पुरुष दस को बोट में निकट ही कुछ अम्पना कर रहा है। उपपति ने समझा कि वह नायिका का पति है। शीटर यहाँ कार डालने की योजना बना रहा है। वह दूर कर भाग गया।

दूसरे दिन राजमहल में किलो का अपहरण करना था। रोहिण्येय के चार सखर में पहले से ही ज्ञात कर लिया था कि कहाँ, क्या और कौन है। रोहिण्येय भी घटनास्थल पर एक बार देख चुका था। सुप्रसिद्ध, अनोखा सेठानी और अनोखे बर हैं।

राजि के समय रीहियंग सबर के साथ सेठ के घर के समीप पहुँचा। बार-बार गृह प्रवेश के मुहूर्त की प्रतीक्षा में थे। गम्भीर-वर्णनक उत्सव में सोसाइटी लगे हुये थे। पहले सबर उनके बीच जाकर माथे लगा। सेठानी घर के भीतर लज्जा करके खसी गई। फिर वामनिका का सत्य नश हुआ। अन्त में रीहियंग स्त्री बनकर आया। वह बेधभरा से सेठानी के समान था। उसने घर के

१. स्वरितवर्गो यथ । नो वैयल वासिन्नेनकया मिर कय्यांत् वात् वात्विष्वाःमि ।

[illegible]

कहा कि कण्ठ पर बैठी, तुम्हें लेकर जाऊँगी। उसका मृत्यु होने लगा। एक अन्ध अनुचरी वधू को कंधे पर रखकर मानने लगी। वामनिका भी खबर के कंधे पर आ बैठी और वह नाचने लगी। उसने मन्त्रों से कहा कि तारस्वर से बाध बंजाओ।

ऐसी तुमुल स्वतन्त्रहरी के बीच रोहिण्य ने अपनी कांछ से एक चीरिका सर्प गिरा दिया। उसे वास्तविक सर्प समझकर लोग भाग पड़े। रोहिण्य भी बर को लेकर भागी। बोझी दूर पर उसने अपना स्वीयेन उतार फेंका। पर उसे देखकर रोने लगा। रोहिण्य ने कहा कि यदि रोते हो तो इसी छुरी से तुम्हारे कान काट लूँगा। वह अपने गिरि-मल्लूर की ओर चलता बना।

सेठ ने समझा कि यह सांप ही है। उसकी परीक्षा करने पर ज्ञात हुआ कि वह कृमि है। उता समय उसे अपने लड़के की चिन्ता हुई। उसे भी कण्ठ पर ले गई होगा। माँ ने कहा मैं तो बर से निकली ही नहीं। तब ज्ञात हुआ कि सेठ के लड़के का अपहरण हो गया है।

उस समय मगध का राजा धर्मिक राजगृह से विराजमान था। नगर के सभी महाजन उपायन लेकर राजा से मिलने आये। उन्होंने पूछने पर बताया कि—

इन्द्रवीरहिनेन वीरवत्सयो निष्ठां वतां लभितः ॥३.२३॥

वीर सुन्दर पुत्र, स्त्री, वधू और वन-दीपत का अपहरण करता है। राजा ने आरक्षक को बुलवाया। उसने कहा कि चोर को पकड़ने में मेरे सारे प्रयास व्यर्थ पड़े। फिर अन्ध कुमार मन्त्री आये। राजा ने मन्त्री को भी डाटा और कहा कि मैं स्वयं चोर को ढूँढ लूँगा। मन्त्री ने कहा कि मैं ही पाच-छः दिनों में चोर को पकड़ लूँगा।

उसी समय राजा को समाचार मिला कि महावीर स्वामी उद्यान में आये हुये हैं। राजा ने अन्न पूजा की सामग्री भी वीर महावीर का व्याख्यातायुत सुना।

रोहिण्य ने निर्णय किया कि राजा उद्वेग प्रचण्ड है। इससे क्या? मुझें ता आज उसी के घर से स्वर्णराजि चुराती है।^१

सज्जा होने वाली थी। रोहिण्य ने देखा कि महावीर स्वामी कहीं परिवर्त में आये हुये हैं। वह पिता की आज्ञानुसार दोनों हाथों से दोनों कान बन्द कर चलने लगा। तभी पैर में काटा खुस गया। वह काटे को हाथ से निकाल नहीं सकता था, क्योंकि तभी कानों में महावीर की वाणी प्रवेश कर जाती। फिर भी कान से हाथ हटाकर काटा निकालना पड़ा। उसके कानों में महावीर की वैचलक्षण वाणी पड़ी।^२

राशि ने राजवन्द उस व्यक्ति के लिए बोधित हुआ, जो एक पहर रात के पश्चात् बाहर निकले। आधी रात का समय होने को आया। यही मन रोहिण्य के जोग करने का था। वह जाया और राजगमाय के निकट पहुँच गया। वही प्रहरी के बुलाने पर वह अधिकायतन में बुल गया। नगर-रक्षकों ने पन्दी मन्दिर को घेर लिया। वह कोने में जा छिपा और हाथ में छुरी लेकर आरक्षकों के बीच से भाग निकला। उसके पीछे लोग दौड़े। उसने प्रकार का मड़ घन किया, पर कहीं जाल में फँस गया और पकड़ लिया गया। दूसरे दिन रोहिण्य राजा के समक्ष लाया गया तां उसने उसे सूची बड़ाने का दण्ड दिया। फिर तो—

सूर्योपाग्रयणीमूर्धितस्तनुः कुण्डाम्बुलिस्तान्नः।

अंशकोशमरः कुकाहलकाहृतप्रजायेष्टितः।

आकृः खरनेवरस्तुतुमरमृच्छोभितोरः स्थिति—

अतिस्तस्कात् कालरात्रिभित्तमिच्छाङ्गरंगोल्लुक् ॥४.१५॥

१. माधवनाथवि मुपेतं वनतः प्राक् हिरेण्यं हरे।

तन्मे सोहृदुरः पिता परमातः स्वर्गस्थितो जन्मते ॥४.७॥

२. निःशेषाया अवशिष्टाया मीनयोऽन्यथाया

अपुन्योपनिषत्त चकमा निविदाग्निरग्ना।

अस्वपुन्योऽन्यथायसमा विस्तारान्प्रमुखा—

विस्तारान्प्रमुखायसमा विस्तारान्प्रमुखायः सुराः वधूः ॥४.१५॥

अमरकुमार ने कहा कि इसे सुनी पर चढ़ाया ठीक दण्ड नहीं। इसके पाठ पीठी का सामान नहीं पकड़ा गया। वह गले से उलारा गया। उससे कुछपाठ हुई। उनसे बताया कि मैं शास्त्रिण का रहने वाला दुर्गचण्ड किसान हूँ। काम से यहाँ आया था। मगर मैं किसी सम्बन्धों के न होने से अधिकारयतन में सोया था। तभी आरक्षकों द्वारा घेर लिया गया और मुझे आकार लीला पड़ा। वहीं पकड़ लिया गया। एक बूत शास्त्रिण भेजा गया। वहाँ के ग्रामवासियों ने कहा कि दुर्गचण्ड यहाँ रहता है। आज काम से बाहर गया है। उस दिन रौहिण्य का म्याय टल गया।

अमरकुमार ने एक नाटक का आयोजन कराया। पहले तो रौहिण्य को बुरावाना करकर प्रमत कर दिया गया और उसके चारों ओर देवी व्यवस्था की गई कि वह स्वर्गलोक में है। माट्याचार्य भारत के तत्त्वज्ञान में वैश्याङ्गनाथ अस्त्राओं की भूमिका में थीं। चन्द्रशेखा और वसन्तलेशा रौहिण्य के बाईं ओर बैठीं, और उपोत्तिप्रभा और विद्युत्प्रभा उसके बाईं ओर बैठीं। शूङ्गारवती मृत्यु करने लगी। गन्धर्वों ने सज्जीत प्रस्तुत किया। तब तक रौहिण्य चेतना प्राप्त कर चुका था। सभी अभिनेता उसे चेतनापूर्ण देख चिला उठे—आज देवलोक धन्य है कि स्वामी-रहित हम लोगों को आप स्वामी प्राप्त हुये। 'चन्द्र शेखा' और विद्युत्प्रभा ने भी ऐसे ही विचार व्यक्त किये।

तभी प्रतिहार ने आकर कहा कि तुम लोगों ने स्वर्लोकधार किये बिना ही अपना कोशल विद्याना आरम्भ कर दिया। कुछने पर बताया कि जो कोई यहाँ गया देवता बनता है, वह अपने पूर्व जन्म सुकृत-मुकृत को पहले बताता है। उसने पश्चात् वह स्वर्गस्थित भोगों का अधिकारी होता है। उसने रौहिण्य से कहा कि मुझे दण्ड ने भेजा है। आप अपने मानव जन्म के उपाति मुभाबुन का विवरण दें।

रौहिण्य ने सारी परिस्थिति बोंप ली कि मेरे चारों ओर के लोग देख नहीं हैं क्योंकि उन्हें पसीमा था रहा है, वे भूतल का स्पर्श कर रहे हैं, उनकी मालायें मुखा रही हैं। यह सारा कैतव है। उसने विन्या उत्तर दिया।^१

प्रतिहार ने कहा कि ये तो शुभकर्म हैं, अबुन बतायें।

रौहिण्य ने उत्तर दिया कि दुष्कर्म तो उसके द्वारा कभी किए ही नहीं गए।^२

प्रतिहारी ने कहा कि स्वभावतः अनुप्य परस्त्री संघ, परधन हरण, बुद्धा आदि दुष्प्रवृत्तियों से ग्रस्त होता है। आपने इनमें से क्या किया? रौहिण्य ने उत्तर दिया कि यह तो मेरी स्वर्णगति से ही स्पष्ट है कि मैं इन दुष्प्रवृत्तियों से सर्वथा दूर रहा हूँ।

तभी राजा योगिक और अमात्य अमर प्रकट हुए। प्रतिहारी को बान सुनकर अमरकुमार ने राजा से कहा कि इसको दण्ड नहीं दिया जा सकता। यह झूठ है। पर प्रमाणाभास के कारण दण्ड देना राजनीति के विरुद्ध है। उसे अमर प्रदान करके वास्तविकता पूरककर छोड़ दिया जाय।^३

१. अस्मिन् महाविमाने स्वप्नसन्निभवर्गोऽयुना।

अस्माकं स्वामिन्मोहवि स्वयोः किञ्च करारवचम् ॥९, ५॥

२. यन्महातत्त्व यन्मनुष्यमनुभवतो अस्माकं नु प्रापयिष्यः ॥९, ११॥

३. बाबा ने सर्वनाम् गुणत समिक कावचः स्थापयत्वा ॥९, ११॥

४. दत्त पाठं नु ह्यनं गवतिपिपत्तयैश्चक्रे वीरकथा—
मृच्छीरर्षेभ्यः पिताः शिवदुष्कर्मवराः कल्पितास्तीर्थावताः।
यके रीत्या नृकथायानुपमविधिना ताः सपत्नी विद्यानां
विन्यानि स्वातिताभि प्रतिक्रमममम स्वात्ममहोदधयः ॥ ९, १२ ॥

५. दुष्प्रवृत्तं यथा कदापि कदाचित्पि नो कृतम् ॥ ९, २० ॥

६. प्रपञ्चपटुरेहृन्मूर्खैरुद्योगेन यन्मिमतः

दुष्कर्मयो यन्महातर्करीत्या अपि कलापम् ॥९, २५॥

राजाहा से सभी लोग यहाँ से चले गए। केवल राजा और अमर कुमार की उपस्थिति में रोहिण्य को शाखा गया। राजा ने कहा कि रोहिण्य, तुम्हारे सब अपराध मैंने क्षमा किये, पर तुम मित्राङ्क होकर बताओ कि यह सब तुमने कैसे किया? डाकु ने कहा—

गिःक्षेमेतानुचितं पतनं भवती मया

मान्देवभीयः कोऽप्यन्यस्तत्कारः पृथिवीयो ॥६.२॥

आप जो कुछ किया उसमें हेतु महावीर स्वामी हैं—

राज्यो वीरजिनः कुर्वन्ममस्तित्तप ह्येह परः ॥६.३॥

डाकु ने अपनी बात बताई कि महावीर की बाणी कान में न पड़ आयें, अतः उसने हाथ से कान बन्द कर लिये, पर कांटा निकालने के लिये हाथ कान से हटाना पड़ा तो हमें देवलजग सुनाई पड़ा, जिसके आधार पर मैंने जान लिया कि मेरे चारों ओर जो देव-लोक बना था, वह वास्तविक नहीं था। मैंने इतने समय तक पिता की बात मानकर महावीर की बाणी नहीं सुनी। वस्तुतः—

इहत्वास्वाध्यायि प्रवररत्नपुष्पानि तवहो

कुता काकेनेव प्रपद्यकटुनिम्बे रत्तिकता ॥६.३४॥

अब मैं महावीर के चरण कमलों की सेवा में रहूँगा। उसने मंत्री से कहा कि मेरे द्वारा पुराबी गयी सभी वस्तुयें दे दी जायें। रोहिण्य उन सबकी खण्डिकायतन में ले गया वहाँ उसने उम कपाट को खोला, जिस पर शतयावनी का रूप उत्कीर्ण था। वहाँ मधनवती और मनोरथकुमार तथा वस्तुतः स्वर्णराशि मिली। सबको उनकी ओरित वस्तुयें मिल गयीं। राजा से अनुमति मांगने पर रोहिण्य का अभिनन्दन किया गया।^१

प्रभु रोहिण्य का कथानक संस्कृत नाट्यसाहित्य में बनूँडा ही है। इस डाकु की प्रकरण का नायक बनाकर उसके चारों ओर की मृत्यु-सङ्गीत की दुनिया में संस्कृत का कोई रूपक इतना मनोरञ्जन नहीं करा सका है।

नाटक में कूट बटनाओं का संसार है। इस युग में अन्य कई नाटकों में कूट बटनाओं और कूट पुरुषों की प्रचुरता मिलती है। सेठ ने डाकु को पकड़ने के लिए बनेकों कापटिक कर्मों की योजना बनाई।^२

लेखक जैन है किन्तु उसने पूरे कथानक में कहीं भी जैनधर्म का प्रचार नहीं किया। गीन रूप से जैनधर्म की उत्तमता प्रतिपादित करने से इस नाटक की कलात्मकता अक्षुण्ण रह सकी है।

इस नाटक में देवभूमि से लेकर गिरि गुफा तक का दृश्य तथा न्यायालय, बसन्तीस्तव, समवसरण आदि की प्रवृत्तियों का दृश्य वैचित्र्यपूर्ण है।

रामभद्र की प्रसादगुणोत्पन्न कसी तानुप्रास-सर्गात् निर्धर है।^३

कवि को मल जैनों की धिरकटी हुई नतनययो प्रनीत होती है।^४

इनमें स्वरो का अनुप्रास उत्तेजनीय है।

१. एवं धन्यः सुकुली त्वमनुत्पन्नसर्व विभवंविश्वोत्पन्न—

एव क्वालोऽविलकल्पं च क्वता प्रसासितं पूर्वमेव ।

पुनः सर्ववर्गिणोपरिगती श्री भुवनेऽप्योऽपि

कसी वीर्यमनेकस्य चरणी नीनः वरयो जगत् ॥६.४॥

२. सेर्वैर्भूषणकूटकोटिपटवैर्लं बहुविधो तथा । ३. २२ ।

३. कविमल्लोत्पलान्तरत मुकुटोद्भासितमया

कविभू पुष्पागोचरमस्मिन् मावद्वयमया ।

कविभू ससर्गीरत्नं वरभूतवृक्षानुभूतमया

कविभू च अपारावतवित्तकोसा भूषमिता । १. ६ ।

४. अस्तवसरणवीर्यः सततवर्तितवित्तकोः सक्तीकृत वीर्यकोकाः काऽन्ययो वीर्यः ।

अप्रस्तुत प्रसंगों के कतिपय बाधक भाव प्रबलता की दृष्टि से हठीक हैं—

१. नयनप्रती मुष्णान्तर्गमिकस्य वयस्यविस्तारिण्येवाञ्जलिपेयं, पुनरन्तरा पिशाचिन वीरम् ।

२. अहो कलकुट्टया गुदेन तार्क्ष्यं प्रतिस्पर्धा ।

३. पिबुमन्दकमत्स्या रसासरसस्य च कीदृशस्त्वया संयोगः ।

श्लेषे विकारा अपि यद्यस्मदारम्भाणां भङ्गमाश्वासयन्ति ।

कहीं व्यञ्जन का प्रयोग हास्यरसोचित है—

यत्तत्तत्तुषाः सूरुपा नृत्यकलाकुलास्तत्र किमश्वाद्यां नसितुं योग्यं ।

हास्य रस के अन्य प्रयोग द्वितीय अंक में मनोरञ्जक हैं। इस अंक में हास्य का परम प्रकर्ष है। कवि की प्रविष्टा प्रस्तुत परम्परित रूपक से स्पष्ट है—

एवाले रमेरसरीकहे हिमकलान् सुधाभिन्नापासतां—

स्तद्वरेषु मलयोज्ज्वल मयुकरान् दूर्वाभिन्नालवनीः ।

हंसी सद्यधिकेसरोरकरमपि श्रेष्ठमिच्छन्ता वीरिकाः

सज्जाम्भोजिनी रवे रचयितुं प्रातस्तयमारामिकम् ॥ ३.२॥

चरित नायक के चरित्र का विकास नाट्यकला की दृष्टि से विशेष महत्त्वपूर्ण है। महावीर की बाणी सुनने के पश्चात् रोहिण्य का चरित्र सद्बुद्धि से आपुरित होता है। डाकु होने पर भी नायक का अवितर्क कुछ-कुछ कवियों जैसा है। वास्तविक सौरभ को देखकर उसका हृदय उठता है और वह कह उठता है—

केचित् बेस्मिन्मल्लभाभुजलताभेद्योस्तनमनमयाः

केचित् प्रीतिरत प्रकटुलका कुर्मन्ति गीतममिमम् ।

केचित् कामित नायिकाधर वनं गेष्वा पिबन्पावरात्

किञ्चित् कूपित लोललोचनपुराः पद्मं द्विरका इव ॥ १.१०॥

प्रबुद्ध रोहिण्य में एक कूटघटनात्मक घटनाटक का समावेश छठे अंक में किया गया है। इस युग में नाटक के किसी अंक में छोटा-या उपरूपक समाविष्ट करने की रीति कतिपय कवियों ने अपनाई है।

किसी पात्र का छिरकर या अकेले ही रहकर रङ्गमञ्च पर दूसरों के विषय में अपनी भावनाएँ प्रकट करना नाटकीय दृष्टि से अधिकतर होता है, क्योंकि ऐसी स्थिति में किसी अन्य पात्र की उपस्थिति के कारण बोधनीयता की सीमा नहीं रह जाती। रोहिण्य ऐसा स्थिति में प्रच्छन्न रहकर मदनवती को देखकर तर्क करता है—

किं भुङ्क्तरमयी किम् स्मरन्मयी किं त्वत्सखीमयी ।

रामचन्द्र ने इस नाटक में मृत्यु, गीत और बाह्य का लोकोचिन्मया कार्यक्रम प्रासंगिक रूप से द्वितीय अंक में प्रस्तुत कराया है।

प्रबुद्ध रोहिण्य में नाट्यालंकारों का विशद परिचय मकर है। तृतीय अंक का उद्देश्य ही नाट्यालंकार-प्रस्तुति है। इस नाटक के आद्यन्त अंकों में दृश्य सामग्री है, सूक्ष्म अपवाद रूप से अंक में गणित है।

डाकु-भेद में सद्बुद्धिपरायण सन्तों के आने-जाने से बहुत-से डाकुओं की मनोवृत्ति में परिवर्तन हो सकता है। १६७२ ई० में जबकाबल मरायण के प्रवास से डाकुओं का हृदय-परिवर्तन हुआ है, उसका प्रबुद्ध रोहिण्य पूर्वरूप प्रस्तुत करता है।

आधुनिक हिन्दी जैन महाकाव्य: सीमा और सम्भावना

—डॉ० इन्दु राय

महाकाव्य किसी भी साहित्य की सर्वाधिक समुन्नत और समृद्ध विधा है। आकार-प्रकार की महापंता, चित्रण की यन्त्रोपारता और रचनात्मक परिभा में यह विधा विशिष्ट है। महाकाव्य विश्वजनीन मानवीय आदर्शों, संवेदनाओं तथा मानवीय चेतना के विकास को उन्मादित करने वाला महत्त्वपूर्ण साधन है। अपने महत्त्वपूर्ण उद्देश्य के कारण ही वह कवि-यश का महासागर होता है। महाकाव्य के सृजन के मूल में सत्य की महत्ता तो रहती ही है उससे व्यापक रचना-फलक में युगजीवन के समस्त सम्बंध स्वतः अन्तर्भूत हो जाते हैं। आधुनिक युग में हिन्दी महाकाव्यों का उदय जिस पृष्ठभूमि में हुआ है उसे राजनैतिक तथा धार्मिक नवजागरण का प्रभाव कहा जा सकता है। भारत में राजनीति का स्वरूप भी धर्म से सम्बद्ध रहा है, इसीलिए राजनीति को भी राजधर्म कहा गया है। धार्मिक चेतना का ही व्यापक रूप भारतीय नवजागरण के मूल में सक्रिय रहा है और हिन्दी के अधिकांश महाकाव्यों की रचना इसी धार्मिक चेतना से अनुप्राणित है। इस रत्नराशि में जैन महाकाव्यों का स्थान पर्याप्त महत्वपूर्ण है। यद्यपि जैन साहित्य की पृष्ठभूमि एक विशिष्ट धर्म पर अवलम्बित है किन्तु उसका साम्प्रदायिक मूल्य उपेक्षणीय नहीं है। दुर्भाग्य से अनुसन्धितसिद्धांतों व आलोचकों का ध्यान जैन साहित्य की ओर बहुत कम गया है। उनकी धारणा यही रही है कि वह साम्प्रदायिक साहित्य है, अतएव उसके सांस्कृतिक-साहित्यिक के प्रयास भी बिरल रूप से हुए हैं। जैनतर हिन्दी महाकाव्यों पर तो महत्वपूर्ण मोक्ष कार्य हुए हैं, किन्तु आधुनिक हिन्दी जैन प्रबन्धकाव्यों, उपन्यासों, कहानियों आदि का जोषपरक अध्ययन अपेक्षित है।

महाकाव्य विधा को परिभाषित करना कठिन है। परिभाषाएँ या तो अतिव्याप्त होती हैं अथवा अल्पव्याप्त। फिर प्रतिभावान् कवि परिभाषाओं या पूर्वनिर्दिष्ट लक्षणों की सीमा स्वीकार नहीं करता। महाकाव्य में युगीन चेतना व्याप्त रहती है अतः उसकी रचना-प्रक्रिया और स्वरूप में भी युगानुरूप परिवर्तन होता रहता है। तदपि हम कह सकते हैं कि महाकाव्य प्रगतिशील, सर्वव्यापक, प्रकृत्यात्मक रचना होती है जिसका साम्य अथवा महत्त्व युगजीवन की समस्याओं का समाधान प्रस्तुत करना तथा सामाजिक, धार्मिक या मनोवैज्ञानिक आदि विविध क्षेत्रीय अनेकाओं को पूर्ण करना होता है। बृहत्तात्मकता एवं अलंकृतपूर्ण रचना विशाल ही महाकाव्यत्व का बोधक नहीं बल्कि पर्याप्त मापमापनीय, सुगठित कव्य, सामाजिक व सांस्कृतिक चेतना का सर्वांगीण सुमधुर प्रस्तुतन, विशाल नायक (जो किसी भी जाति, वर्ण या लिंग का हो सकता है) का आदर्शोन्मुख जीवन-विचार समुच्चय का एक को भी महाकाव्य वह का अधिकारी बना देता है। अतः महाकाव्य में वह प्राणव्यक्ति, प्रभावशालिनी और रसोद्भेदक-अमला होनी चाहिए जो उसे सर्वव्यापकनीय, सर्वजनीन और सर्वयुगीन बना सके।

महाकाव्य-लेखन पुरस्कार कार्य है। महाकाव्य प्रतिभा है अतिरिक्त उसके सृजन को बर्णों की अपेक्षा होती है। भाव के स्फूर्ति युग में कवि को अपने प्रयास का फलीभूत रूप देखने के लिए वर्षों की प्रतीक्षा प्रतीतिरही नहीं लगती। यही कारण है कि विरोध कुछ वर्षों से प्रदीर्घ कविताएँ लिखी जाने लगी हैं। इन प्रसम्भित कविताओं द्वारा कवि बहुविध परिवेश को मूर्तिमंत कर सकने के साथ ही युगीन समस्याओं के चित्रण और समाधान प्रस्तुत कर देता है। अतः अभीष्ट की अभिव्यक्ति हेतु महाकाव्य-रचना की आवश्यकता अनुभव नहीं होती। इस 'चर्रा' प्रकृति के अतिरिक्त जैन महाकाव्यकारों की एक अन्यता यह कि सीमा में रागात्मक भाव-प्रतिपादन व्यक्त कर सकने की बुद्धि। किसी भी तीर्थंकर (विशेषकर बाल यति) के जीवनवृत्त पर महाकाव्य-प्रणयन अत्यंत कठिन कार्य है, क्योंकि जहाँ भाव भाव उस ही है और किसी अन्य जागतिक स्थिति की कोई सम्भावना नहीं, वहाँ काव्य के लाजिस्वय वह उसकी सुधमा का सम्यक् निर्वाह कैसे सम्भव हो सकता है? इसके अतिरिक्त तीर्थंकरों की जीवनी जिस रूप में उपलब्ध है उसमें ऐतिहासिकता एवं मानवीय संवेदनाओं तथा रागात्मक क्षणों का संघर्ष गीण है। वस्तुतः जीवनामों में भासाका पुरखों की साधना और जीव शक्ति के प्रयास की ही मुख्यरूप से वर्णित है।

सकल, उत्कृष्ट महाकाव्य में अवैतन प्रचार, और जाति रसों की निष्पत्ति के अनुकूल प्रसंग सभी तीर्थंकरों के जीवन में उपलब्ध नहीं होते, अतः प्राचीन महाकाव्यकारों ने जब कुमारवत्सला में सीमा कारण कर लेने वाले तीर्थंकरों की जीवन-भाषा रची

तो उन्हें मरु'भार' रस की ब्यंजना के लिए मुक्ति को नायिका बनाना पड़ा। तथा कामदेव, कामदेव आदि को प्रतिह्वयी बनाकर वीर रस के उपादान बूटाने पड़े। सबसेर कर्मों का फल मिलित करने के लिए प्रयुक्त पाशों के पूर्ण बन-नवान्तरों का बिलसुत बर्णन तथा महत्त्वपूर्ण घटनाओं के पूर्ण तत्सम्बन्धी स्वप्नों व स्वप्नकर्मों का उल्लेख जैन महाकाव्यों की कथानकगत सीमा ही कही जा सकती है, तथापि कई आधुनिक महाकाव्यकारों ने इन सीमाओं, आलोचों व कुरीतियों को अधिकतम होकर, तीर्थंकरों के जीवन को सम्पूर्ण गरिमा प्रदान करते हुए सरल तथा नायिक रूप में अभिव्यक्त किया है। इन प्रयुक्त महाकाव्यकारों ने परम्परा का शासन अवश्य किया है पर परम्परा की बंधियों का नहीं। वैसे भी आधुनिक हिन्दी महाकाव्य अपने नवीन परिप्रास्यों में, वास्तव्य प्रतिमानों के प्रभाव के अनन्तर भी पौराणिकता एवं भारतीयता से दूर नहीं रह सके हैं। उनकी इतिवृत्त योजना पर पौराणिक साहित्य का प्रभुत्व प्रभाव स्पष्ट है तथा उनकी कल्पितता, बर्णन शैली, शैलीगत संयोजना, भाषात्मक अलंकरण, उद्देश्य (धर्म एवं मोक्ष पुरुषार्थों की प्राप्ति), पात्र-परिकल्पना आदि पर प्राचीन भारतीय प्रबंधों का प्रभाव प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप में देखा जा सकता है। आधुनिक हिन्दी जैन महाकाव्य भी अपनी समृद्ध पौराणिक व ऐतिहासिक पीठिका से अभिविच्छिन्न रूप से जुड़े हैं। जिस प्रकार आर्यवंश 'रामायण' व 'महाभारत' अधिकांश हिन्दी प्रबन्धकाव्यों के उपजीव्य हैं उन्हीं भाँति जैन महाकाव्यों के मूलधार प्रचलानुयोगगत पुराण ग्रन्थ हैं।

जैन काव्य-साहित्य की उपलब्ध सामग्री के आधार पर कहा जा सकता है कि उसका निर्माण ईसा की प्रथम शताब्दी से प्रारम्भ हो गया था और दसवीं शती पर्यंत संस्कृत व उसके समानान्तर प्राकृत भाषाओं में अनेकों उत्कृष्ट जैन प्रबन्धों की रचना हुयी। इसी मध्य अपभ्रंस जननमय ने स्थान ग्रहण करती जा रही थी, अतः लगभग १६वीं शती तक अपभ्रंस भाषा ने प्रभुत्व जैन प्रबन्धकाव्य लिये गये। १५ वीं शती में कवि साधारणतः 'प्रद्युम्नचरित्र' (परदेवणु चउपई) को प्रथम हिन्दी जैन प्रबंधकाव्य माना जाता है, तदपि उन्नीसवीं शताब्दी तक के प्रबंधों की भाषा पर अपभ्रंस, राजस्थानी, गुजराती तथा अन्य प्रांतीय बोलियों का प्राधान्य स्पष्टतः देखा जा सकता है। अठ्ठीसवीं हिन्दी का साहित्यिक रूप बीसवीं शती में ही हमारे समक्ष आया। बीसवीं शताब्दी के भी प्रथम पौष दशक हिन्दी जैन महाकाव्य लेखन की दृष्टि से उदासीन रहे। कदाचित् कवि इसी धारणा से आक्रान्त रहे कि तीर्थंकर के जीवन पर आचार्यों द्वारा निरदिष्ट जलकों के आधार पर महाकाव्य रचना समभव नहीं, परन्तु पण्डित अनूप शर्मा ने 'बड़ मान' जैसे सरल महाकाव्य का सृजन करके अवच्छेद मार्ग उद्घाटित कर दिया।

भारतीय हानपीठ, काशी मे सन् १९५१ मे प्रकाशित 'बड़ मान' १७ सर्गों तथा कुल १९१७ वर्ष वृत्तों मे निबद्ध कलात्मक कोटि का महाकाव्य है जिसमें तीर्थंकर बड़मान महावीर का जीवनवृत्त लीन कथा-कलेबर के रूप मे अत्यधिक संस्कृतनिष्ठ, समस्त शैली में वर्णित है। महाकाव्यकार ने महावीर (काव्य-नायक) के इतिवृत्त बर्णन मे श्वेताम्बर तथा दिगम्बर मान्यताओं में समन्वय-स्थापन की चेष्टा के साथ ही कल्पना का भी आशय दिया है, पर समन्वयवादी दृष्टि के अनन्तर भी जैन मान्यताओं की पूर्ण सुरक्षा नहीं हो सकी है। कवि का संस्कारगत ब्राह्मण्य स्थान-स्थान पर मुखर है। काव्य के आरम्भिक छः सर्गों में नायक के माता-पिता (विजयान-सिद्धार्थ) के वारस्वतिक प्रेम के बिलसुत बिचन द्वारा राम पक्ष के अभाव को दूर करने का प्रयास किया गया है पर वे समस्त राज-दम्पति की गरिमा के बहुत अनुकूल नहीं हैं।

सन् १९५६ मे कवि वीरेन्द्र प्रसाद जैन द्वारा रचित लघु आकार का महाकाव्य 'तीर्थंकर भगवान् महावीर' प्रकाशित हुआ। छ वर्षों के बाद कुछ परिवर्तन के साथ उसका दूसरा संस्करण भी अखिल विश्व जैन मिशन, अलीगंज, एटा मे प्रकाशित हुआ। प्रस्तुत महाकाव्य मे सात सर्ग तथा कुल ११११ पद्य हैं। कवि ने सर्गान्त में छन्द परिवर्तन के नियम का निर्वाह किया है और मोकरजक भगवान् महावीर के सम्पूर्ण जीवनवृत्त को सरल, आकर्षक तथा सफल प्रयास किया है, जैन धार्मिक भावधार भी अनुप्राण रही है।

कवि धन्यद्वार जैन 'सुघोष' ने सन् १९५४ मे 'परम ज्योति महावीर' महाकाव्य का सृजन प्रारम्भ किया था जो सन् १९६६ मे श्री लालचन्द जबरचन्द मोशदा जैन ग्रन्थमाला, इन्दौर से प्रकाशित हुआ। कवि ने स्वयं अपनी कृति को "कुरुण, धर्मेवीर एक मास रम प्रधान महाकाव्य" कहा है। २३ सर्गों वाले इस बहुलकाय महाकाव्य मे कुल २५१६ पद्य है जिसका नियमपूर्वक विभाजन किया गया है।

प्रत्येक सर्ग में १०० पद्य हैं तथा ३३ पद्य प्रस्तावना मे पृथक् रूप से निबद्ध हैं। 'सुघोष' जो ने भगवान् महावीरकालीन राजनैतिक, धार्मिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक स्थिति के चित्रण का सफल प्रयास किया है, जैन धार्मिक भावधार भी अनुप्राण रही है। तीर्थंकर महावीर के सभी आधुनिकों के बर्णन से कथानक मे पूर्णता अवश्य आयी है, पर उससे अवांछित विस्तार तथा नीरसता का लक्षण ही हुआ है। तदपि आधोपान्त पीढ़ी छन्द और सरल सुगोष्ठ भाषा के विरहित 'परम ज्योति महावीर' सफल महाकाव्य है।

श्री अखिल विश्व जैन मिशन, अलीगंज से सन् १९६४ में कवि मोतीदास मारोष्ठ 'आचमदेव' कृत 'श्री आचम-परिचर्या' प्रकाशित हुआ। प्रस्तुत प्रबन्ध को लघु आकार का महाकाव्य कह सकते हैं। मार्तण्ड जी ने जिनसेना... २१०२ महापुरुष

की कथा की भाषा ७१५ पंक्तों में समेट लिया है, जतः रचनात्मक प्रतिभा मुबार नहीं हो सकी है। काव्य की भाषा लयकी है जो खड़ी बोली हिन्दी के पर्याय नगद है। भाषा का व्यवस्थित व्यवहार शिष्टाचारों में ही प्रकट है। कथानक को रोड़ा, चोपाई, रोड़ा भाँति छन्दों में बँटाया गया है। प्रथम काव्य का महत्त्व स्व दृष्टि से यह जाता है कि हिन्दी भाषा में भाँति तीर्थंकर पर रचा जाने वाला यह एकमात्र महाकाव्य है।

मातृश्री जी के प्रबन्धकाव्य के पश्चात् उत्कलजीय हिन्दी जैन महाकाव्य कवि बीरेन्द्र प्रसाद जैन प्रणीत 'पार्ष्व प्रयाकर' है जो सन् १९१७ में श्री अमिल चित्र जैन चित्र, अलीगढ़ से प्रकाशित हुआ। आकार-मकार, भाषा और लीला में यह बीरेन्द्र जी की पूर्व कृति 'तीर्थंकर भगवान् महावीर' के समान ही है। प्रस्तुत महाकाव्य में जैन परम्परा के २३ में तीर्थंकर पार्ष्वनाथ के पूर्व जन्मों से लेकर निर्वाण तक के जीवन का काव्य का आधार बनाया गया है। काव्य पर बृहदारण्यक रचित 'पार्ष्व पुराण' का प्रभुत्व प्रभाव है। 'पार्ष्व प्रयाकर' में कुल १० सर्ग हैं तथा पंक्तों की संख्या १३८५ है। कवि ने महाकाव्य का प्रारम्भ मर्मभाषण से न करके काशी राज्य के वैभव वर्णन से किया है, पर सपरिणम से पूर्व 'प्रथम प्रयाण' के अंतर्गत कवि ने प्रभु पार्ष्वनाथ की अनुप्रासमयी चरित्र की है। इस कृति के पश्चात् भगवान् महावीर के २५०० में निर्वाणोत्सव पर भी कुछ उत्कृष्ट हिन्दी जैन महाकाव्य समझाए।

महाकाव्यकार रघुवीर सरय 'मित्र' विरचित 'बीरायन' (महावीर मानस महाकाव्य) बीर निर्वाण संवत् २५०० में आलोचक प्रकाशन, मेरठ से प्रकाशित हुआ है। कवि ने प्रभु महावीर की अमरवाणी के सुन्दरवाणी एवं शीर्षकालीन प्रभाव-प्रसार के उद्देश्य से 'बीरायन' महाकाव्य की रचना की है। यह महाकाव्य १५ सर्गों में विभक्त है—पुन्य प्रदीप, पृथ्वी-पीडा, तालकुम्हिली, जन्म ज्योति, आलोचन, जन्म जन्म के बीच, प्यास और अंधेरा, संताप, विरक्ति, वनस्प, दिव्य दर्शन, आनवाणी, उद्धार, अमृत तथा बुधान्तर। जैसा कि सर्ग-शीर्षकों से स्पष्ट है तीर्थंकर महावीर की कथा चौथे सर्ग से प्रारम्भ होती है। स्वल्प-स्वल्प पर विष्णुविष्णु इच्छा से काव्य साक्ष्य एव जनकस्थान और राष्ट्रोद्धार की याचना से कथा-प्रवाह शाश्वत हो गया है परन्तु भगवान् महावीर की वर्तमान लक्ष्य में देखने से भारत की समस्याओं, कुरीतियों, बंधाओं भाँति का निरूपण तथा उनके समाधान का सुन्दर निर्वाण हो सका है। इस भाँति कथावस्तु की अपेक्षा 'बीरायन' लक्ष्य-सिद्धि, विलय-सौष्ठव एव काव्यारमक बलकृति की दृष्टि से अधिक सफल रहा है।

भगवान् महावीर के २५०० में निर्वाण महाोत्सव पर ही आचार्य साहित्य सच, बुक (राजस्थान) से साध्वी मंजुला का भावनाप्रधान प्रबन्ध 'अमल मुक्ति' प्रकाशित हुआ। कविनी ने कथानक की अपेक्षा पात्रों के मनोभावों की मानस अभिव्यक्ति को प्रमुखता दी है। महाकाव्यीय मानव्यों के अनुसार कुछ व्यक्तियों होते हुए ही विद्या की दृष्टि से 'अमल मुक्ति' को महाकाव्य कहा जा सकता है। प्रस्तुत महाकाव्य में २ सर्ग हैं—सिंहबलोकन, संकल्प, अधिनिष्कामन, साधना, संघर्ष, प्रतिबोध, उपासना, उद्धार तथा अहिंसा। 'सिंहबलोकन' सर्ग में काव्य-नायक तीर्थंकर महावीर के जन्म से लेकर युवावस्था तक की कथा का सूक्ष्म कलेवर समुचित चित्र के रूप में अंकित है। दूसरे से सातवें सर्ग तक महावीर के वीरतागण, चित्तक, सचरित, साधक एवं जनकस्थानक व्यक्तित्व की कथाभि-व्यक्ति प्रोजन भाषा में सरलता सहित हुई है। आठवें 'उद्धार' सर्ग में चरित्र वाली की उद्धार कथा अव्यक्ति हृदयस्पर्शी है। अन्तिम सर्ग में भगवान् महावीर के अहिंसा, अपरिग्रह और स्वाध्याय सिद्धांतों की सरल काव्यमयी व्याख्या निबद्ध है।

अमलिका के अमलहिन्दी डॉ० डीन बिहारी पुन्य प्रणीत महाकाव्य 'तीर्थंकर महावीर' सन् १९७९ में श्री बीर निर्वाणप्रबन्ध प्रकाशन समिति, इन्दौर से प्रकाशित हुआ है। 'सर्वबद्ध महाकाव्यम्' सूत्र के आधार पर कवि ने तीर्थंकर भगवान् महावीर के दसवृत्त को आठ तीर्थंकरहिन्दी सर्गों में संयोजित किया है। महाकाव्यकार ने कथा-निर्वाह में ऐतिहासिक सत्य और जैन मान्यताओं (विशेषकर सिम्हर ज्ञान्याय) की सुरक्षा का पूर्ण ध्यान रखा है। प्रसाद एवं माधुर्य युग सम्पन्न भाषा की लयात्मकता स्वाभाविक है। विविध भाषिक छन्दों के बीच भी स्वतन्त्र प्रयोगों का मायोमन भी सुन्दर बन पड़ा है। भावगिरिना, विलय-संयोजना, उद्देश्य की उदात्तता की दृष्टि से 'तीर्थंकर महावीर' एक सफल महाकाव्य है।

आधुनिक हिन्दी जैन महाकाव्यों की एक श्रेष्ठ उपलब्धि कवि अमलकुमार 'वीर्य' कृत 'अमल भगवान् महावीर चरित्र' है। यह महाकाव्य अगस्त १९७९ में भगवान् महावीर प्रकाशन संस्थान, मेरठ से प्रकाशित हुआ है। महाकाव्य में २ सोपान हैं तथा प्रत्येक सोपान में विभिन्न शीर्षकों के अन्तर्गत कथा का विस्तार किया गया है। 'वीर्य' जी ने जोश व प्रसादमयी भाषा में भगवान् महावीर की जीवन यात्रा को श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार प्रस्तुत किया है। शास्त्रप्रवर्तित अक्षरशेष-वेदान्ता, अर्जुनवासी, सोमसर्ग शास्त्र, प्रत्यक्षभूति, शेट धनाढ्य व साक्षिप्रद, बहुधा शासी भाँति की प्रशंसिक कथाओं के समावेश से 'अमल भगवान् महावीर चरित्र' दसवृत्त प्रयाण महाकाव्य हो गया है।

उपनुक्त महाकाव्यों के अतिरिक्त 'महोद्योगम्', 'भरतमुक्ति', 'भरत तीर्थंकर महावीर' तथा 'सत्वरणी' उल्लेखनीय आधुनिक हिन्दी जैन प्रबन्धकाव्य हैं। मुनि विनयकुमार विरचित ६ सौ बाले 'महोद्योगम्' काव्य में कव्यता सती के जीवन की यात्रिक व सरस अभिव्यक्ति है। 'भरत-मुक्ति' तैरापंथ के प्रसिद्ध आचार्य की तुलसी प्रणीत १३ सर्गों का बहुधाकार महाकाव्य है। भीमवर्जिय विद्या षष्ठ हुरि कृत प्रबन्ध 'भरततीर्थंकर महावीर' बचवान् महावीर के २५०० में निर्बन्धोत्सव पर प्रकाशित हुआ। इस काव्यकृति को कवि ने ४१ रंगीन चित्रों से सजिज किया है। कवि नीरव विरचित 'सत्वरणी' प्रबन्ध काव्य १५७८ में प्रकाशित हुआ है। २२० पृष्ठों के इस सरस काव्य में भववान् महावीर का महत् जीवन प्रतीकात्मक जीनी में अभिव्यक्ति है।

हिन्दी जैन महाकाव्यों के अनुशीलन के उपरान्त उनकी विशिष्टताओं के विषय में सार रूप से कहा जा सकता है कि इन महाकाव्यों की विषित जैनधर्म व धर्मों पर अवलम्बित है। सभी काव्यों के नायक कोई न कोई तीर्थंकर हैं तथा कवियों का महत्, उद्देश्य नायक के गरिमासंभूत जीवन की पुष्टभूमि में मानव को सांसारिक भोगेयताओं से निःस्पृह रचकर मुक्ति प्राप्ति के लिए प्रेरित करना है। तीर्थंकरों के चरित्र का अतिशय उत्कर्ष और उनके जीवन में अतिप्राकृत तत्त्वों के समावेश का उद्देश्य आराध्य (नायक) को आकर्षण का केन्द्र बनाकर उनके प्रति श्रद्धा का अनन्य अनुदान जानूत करना, इष्ट की महत्ता व श्रद्धा की मधुता प्रतिपादित करना तथा दैन्य प्रकृति के रूप में आचरण की श्रेष्ठता का सम्यक् देना है; स्वर्ग-नरक के उल्लेख तथा पूर्व जन्म-जन्मान्तरो की कथा-वर्णन के मूल में जैन धर्म सिद्धान्त की प्रतिष्ठापना करना है। इस प्रकार विषय के साधन द्वारा मोक्ष पुत्रार्थ की साध्यता ही जैन महाकाव्यों का अभीष्ट प्रतिपाद्य है। इन महाकाव्यों में पौराणिक परम्परा के अनुपालन के साथ ही नवीनता की झलक भी मिलती है। 'कीरायण', 'कम्पनमुक्ति' तथा 'भयम भयवान् महावीर चरित्र' में बर्ग-सर्ग, शोषण के विरोध, आततायियों की भर्त्सना, सामाजिक विद्रुपता तथा मानव की स्वायत्त प्रवृत्ति आदि के विषय में आधुनिक मानववादी स्वर प्रबल हैं। हिन्दी जैन महाकाव्यों में प्रेम और भ्रमर के चित्रों को सीमित रूप में ग्रहण किया गया है। कव्य के अनुरोध से प्रधानता सान्त्वित तत्त्ववात् प्रकृति रस की है, शेष सभी रस सान्त्वित रसावलि हैं। महाकाव्यों का कला पक्ष या शिल्प सज्जन की उचाता व वैचित्र्यपूर्ण है। इनकी तुलनात्मक प्रेरणाओं के अन्तर्गत गरिमायुगी भारतीय (मुमुक्षुतः जैन) संस्कृति का पुनरुत्थान, पुनरुत्थ तीर्थंकरों की चारित्रिक गरिमा का निरूपण, वर्तमानयुगीन समस्याओं के समाधान की चेष्टा तथा मानव के उज्ज्वल भविष्य की महती आकांक्षा प्रधान है।

आधुनिक हिन्दी जैन महाकाव्यों की संख्या और सफलता को देखते हुए कुछ विद्वानों का यह आरोप कि "जब महाकाव्यों का कोई भविष्य नहीं" साहचर्य-रस सगता है। जैसे-जैसे आगम स्रोतों का दोहन होता, जैन कथाएं लोकमानस में प्रतिष्ठित होती और मलाकापुरी की चारित्रिक गरिमा से सम्बन्धित बहमूल आरणाओं में परिवर्तित आया, सरस एवं उत्कृष्ट जैन महाकाव्यों के सृजन की सम्भावनाएं बढ़ती जायेंगी। समय-समय पर होने वाले महत्त्वपूर्ण तथा राष्ट्रव्यापी धार्मिक अनुष्ठानों से भी काव्यसम्बन्धों को प्रेरणा प्राप्त होती। यह सत्य है कि महाकाव्य के रूपविधान में पर्याप्त अन्तर आया है और आज भी बहु रचनात्मक परिवर्तनों का मुद्दापेक्षी है पर इस सत्य से वैमत्य नहीं हो सकता कि महाकाव्य सर्वोत्कृष्ट काव्यरूप है, युग की चरम उपपत्ति है, कवि के रस का आधार है और इन विशिष्टताओं के कारण उसका भविष्य अस्पष्ट उज्ज्वल है।

जैन महाकाव्य और समाज चेतना

संस्कृत जैन महाकाव्यों के निर्माण की दिशाओं पर व्यापक विचार विमर्श के उपरान्त डॉ॰ मोहनचंद ने अपने शोध प्रबन्ध "जैन संस्कृत महाकाव्यों में प्रतिपादित सामाजिक परिस्थितियाँ" में यह निष्कर्ष प्रस्तुत किया है—

संस्कृत जैन महाकाव्य भी जैन संस्कृति-को सामुदायिक वर्णचेतना से प्रभावित होकर निर्मित हुए हैं। महाकाव्य विकास की विश्ववर्णीय प्रवृत्ति के अनुरूप ही प्राचीन भारतीय महाकाव्य परम्परा का निर्माण हुआ है तथा संस्कृत जैन महाकाव्यों का भी इसी सन्धर्भ में तुल्यकन किया जा सकता है। ८ वीं शताब्दी से १४ वीं शताब्दी ई॰ के शासनयुगीन मध्यकालीन भारत से सम्बद्ध समान ११ संस्कृत जैन महाकाव्य महाकाव्य के शास्त्रीय सत्त्वों की दृष्टि से सफल महाकाव्य होने के अतिरिक्त इनमें युगीन चेतना के अनुरूप सामाजिक परिस्थितियों के प्रतिपादन की पूर्ण समता निश्चय है।

□ सम्पादक

तमिलनाडु में जैन धर्म एवं तमिल भाषा के विकास में जैनाचार्यों का योगदान

—पं० सिंहचन्द्र जैन शास्त्री

अमय सस्कृति अति प्राचीन है। अनादिकाल से अनन्तान्त तीर्थंकरों ने इस सस्कृति को अक्षुण्ण रूप से प्रवहमान रखा है। प्रत्येक तीर्थंकर के समय में आचक, भाषिका, मुनि, आर्यका के सब विद्यमान थे। वर्तमान में तीर्थंकर न होने पर भी बहुविध सत्र का अस्तित्व अवश्य है, और चम्पकाल के अंतिम समय तक अवश्य रहेगा ही। भारत देश ऋषिमुनियों का देश है। यह धर्म-अज्ञान भूमि है। देशता भी इस पृथ्वी पर जन्म लेने के लिए तरसते हैं, ऐसा भागवत में लिखा है। बह्म योग, भोग, त्याग भी हैं, मात्र भौतिक सामग्री की प्रधानता नहीं है। इस अवर्धनितल में सत्पुरुष, धर्म सत्पापक, वैज्ञानिक, दार्शनिकों ने जन्म लिये हैं; माधु-सन्तगण, वैराग्य, ध्यान, श्रद्धा, इन्द्रियनिग्रह आदि में निमग्न होकर इस बलुधरा को मोहित करते हुए सचार-सागर में निमज्ज जनता को बेचना के द्वारा उस सागर से उत्थीय कराने वाले वर्तमान में विद्यमान हैं। सदा भास्वरस में लीन रहने वाले साहसमय जागरण कीर्तुहसिक अन्वेषक एवं साधक भी वर्तमान हैं।

जैन धर्म विश्व के सपूर्ण धर्मों में अग्रगण्य है। इन धर्म के उपदेशक आचार्य दार्शनिक, तत्त्वचिन्तक, अपूर्व व्यायामिष्ठ चारित्र के उन्मादक होने के कारण संसार में आदर्श क्वालि प्राप्त किये हैं। इस धर्म का आधार आध्यात्मिक साधना, अहिंसा, सत्य, अस्तेय, क्षीण, इन्द्रियनिग्रह आदि हैं। निर्ग्रन्थ आचार्य ही वर्तमान में धर्म के सरसक हैं। वे अपने आत्मोद्धार के कार्य में सलग होने पर भी परहित के कार्य में निरन्तर प्रयत्नशील होते हैं। वे अलौकिक मुक्ति-पथ को दर्शाते हैं। प्राणिमात्र के लिए भौतिक वस्तु को प्रदान करने वाले हैं।

तीर्थंकरों का गर्भ, जन्म, दीक्षा, ज्ञान और मोक्ष आदि पाँचों कल्याण उत्तर भारत में ही हुए हैं परन्तु उन तीर्थंकरों को बापों की शास्त्रबद्ध करके वर्तमान जनता को प्रदान करने वाले आचार्यों का जन्म प्रायः दक्षिण भारत में ही हुआ है। अतः प्राचीन काल से ही उत्तर और दक्षिण का अपूर्व संगम है। भारत के गरिमायय इतिहास में दक्षिण पथ का महत्वपूर्ण स्थान है। उत्तर और दक्षिण के ज्ञान-पान, पहनावे एवं भाषा में वैविध्य होने पर भी विविधता में एकता है। भारतीय सस्कृति की दृष्टि से यह विविधता बहिर्भिन्नता भारतवर्ष का बाह्य रूप है परन्तु धर्म की दृष्टि से विसमता का रूप नहीं है। धर्म की दृष्टि से निहित इस सांस्कृतिक एकता के रूप का परिचय प्राप्त करना अत्यन्त आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य भी है। यह ज्ञानता भी आवश्यक है कि इस जैन संस्कृति के निर्माण में किस्त प्रवेश का क्या विशिष्ट योगदान रहा है। विभिन्न भाषाओं के साहित्य का अध्ययन इस कार्य में अत्यन्त सहायक होगा।

तमिल साहित्य भारत के अन्यान्य साहित्यों से विशिष्ट एवं महत्वपूर्ण स्थान रखता है। धर्म, साहित्य, राजनीति, कला, आदि क्षेत्रों में तमिल प्रदेश के निवासी प्राचीन काल से ही अग्रगामी रहे हैं। जैन आचार्यों ने तमिल भाषा के उन्मेषक के साहित्य की रचना करके प्रबुद्ध समाज के लिए महान् उपकार किया है। धर्म, व्याकरण, साहित्य, अर्थशास्त्र, सगीत, आपूर्ण एवं आदि विषयों के धर्मों की रचना करके तमिल भाषा को प्रबलित करने वाले जैन आचार्य ही थे। उनके लिखे ग्रन्थों में अलौकिक मुक्ति को देने वाला विषय भी है और प्राणिमात्र के लिए ऐहिक सुख को पहुँचाने वाली सामग्री भी।

किसी भी प्रदेश के इतिहास व धर्म के अस्तित्व को ज्ञात करने के लिए उस प्रदेश के साहित्य, अभिलेख और आचार्यों की आदर्श सेवा ही प्रमाणभूत होते हैं। अब हमें यह विचार करना है कि तमिलनाडु में जैन धर्म का अस्तित्व कब से रहा, तमिल साहित्य-

कास में मीन-मीन आचार्य प्रकाशमान रहे इत्यादि। तमिलनाडु में ईस्वी पूर्व पांचवीं सताब्दी से ही जैन धर्म के अनेक प्रमाण उपलब्ध हैं। तमिलनाडु के निकटस्थ देश लंका के इतिहास से तमिलनाडु में जैन धर्म का काम जाता होता है।

लंका में जैन धर्म

मीलंका एक लघुतर द्वीप भूमि है जो तमिलनाडु से अति निकटस्थ है। उसके चारों ओर हिन्दमहासागर घेरेष्ठ है। वहाँ पर ई० पू० चौथी सताब्दी से ही जैन धर्म का अस्तित्व था। इसके लिए उस देश का इतिहास ही साक्षी है। महावंश नामक बौद्ध ग्रन्थ लंका के इतिहास को बताते वाला एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। यह ई० पू० पांचवीं सताब्दी में ही तमिलनाडु में जैन धर्म का अस्तित्व होने का आशय देता है। लंका के राजा पाण्डुकाभय का शासन काल ई० पू० ३७७-३०७ था। उसकी राजधानी अनुराधपुरम थी। उस नगर में जैन निग्रय साधुओं के लिए पुष्प रूप में वासस्थान एवं मंदिर उन्हींने बनवाये। निर्दिश्य पर्वत नामक स्थान पर उन्हींने निर्दिश्य साधुओं के लिए विशेष रूप से आवास स्थान बनवाया था। कालांतर में उस स्थान का नाम पाण्डुकाभय भी पड़ गया। महावंश ग्रन्थ में जैन धर्म का विगम्भुमत आजीवक यथा नाम होने की बातें मिलती हैं।¹ अनुराधपुरम के निकटस्थ अमयगिरि पर्वत पर दो मूर्तियाँ अंकित हैं, उनमें एक प्रभवान् बाहुबलि की है और दूसरी तीर्थंकर की। ये मूर्तियाँ महावंश ग्रन्थ में बतायी गयी बातों की पुष्टि करती हैं, अतः ई० पू० पांचवीं सताब्दी से लंका में जैन धर्म के अस्तित्व की सिद्ध करती हैं।

लंका में जैन धर्म तमिलनाडु से ही गया होगा। वर्तमान में वहाँ बौद्ध धर्म का बोलबाला है। यह धर्म भी तमिलनाडु के मार्ग से ही लंका में गया है। जैन निर्ग्रन्थ साधु उस में या यान में चलते नहीं। लंका तो हिन्दमहासागर से घेरेष्ठ है। उत्तर भारत का कनिष्क देश से सीधा लंका में जैन साधु का विहार सम्भव नहीं। लंका और तमिलनाडु के मध्यस्थ जल-मार्ग अति सजुचित है। ई० पू० इस मार्ग का अवस्थल सूख कर जल-रहित रहा होगा। उसी मार्ग से जैन निर्ग्रन्थ साधु लंका गये होंगे। ऐसा अनेकको का अकट्य विश्वास एवं मान्यता है। ईस्वी पूर्व पांचवीं सताब्दी में तमिलनाडु के मार्ग से लंका में जैन निर्ग्रन्थ साधु गये हैं तो उसके पूर्व ही तमिलनाडु में जैनधर्म का अस्तित्व अवश्य होना चाहिये।

कुछ लोगों की धारणा है कि आचार्य भद्रबाहु के दक्षिण में स्थित अथलवेलगोला में (ई० पू० तीसरी सताब्दी के) आगमन के बाद ही तमिलनाडु में जैन धर्म का प्रवेश हुआ है। उनकी यह धारणा गलत है। जैन साधुओं का आचार-विचार अति पवित्र होता है। वे सिर्फ आश्रम के हाथ से ही आहार लेते हैं। भद्रबाहु के आगमन से पूर्व तमिलनाडु में जैन धर्म के अनुयायी आश्रम में रहें हों तो आगम्युक्त आचार्यों को आहारादि की व्यवस्था कौन करते। आहारादि की व्यवस्था के बिना आचार्यों का विहार कैसे होता? अतः आचार्यों का प्रवेश एवं लंका का इतिहास आदि से यह सिद्ध होता है कि ईस्वी पूर्व पांचवीं सताब्दी से ही तमिलनाडु में जैन धर्म अवस्थ था।

विज्ञाताचार्य लंका का विहार

ई० पू० तीसरी सताब्दी में उत्तर भारत में बारह वर्ष का अकाल पड़ा था। उस समय आचार्य भद्रबाहु बारह हजार भूमियों के साथ बलिग भारत में स्थित अथलवेलगोला में आकर रहे। सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य भी अपने परिचार सहित उनके संघ में रहे। यह इतिहास सर्वसम्मत है। आचार्य भद्रबाहु ने अपने शिष्य विज्ञाताचार्य को आठ हजार भूमियों सहित तमिलनाडु में धर्म के प्रचारार्थ भेजा था। उन भूमिगणों ने तत्काल तमिलनाडु में पाण्डिय और चोल जनपद में स्थित दिगम्बर भूमियों के साथ मिलकर सर्वत्र जैन धर्म का प्रचार किया था। इन बातों को तमिलनाडु में स्थित तत्कालीन अधिकारियों से ज्ञात कर सकते हैं।

इतिहास काल कहलाते वाले रामायणकाल के पूर्व ही तमिलनाडु में जैन साधु और आचार्यों की अवस्थिति अत्यंत उन्नत बसा में थी। उस समय के शासकों के सहयोग के बिना धर्म का अस्तित्व नहीं हो सकता था। वे न्यायपूर्वक नीति के अनुकूल शासन करते थे। उनके शासन में सती की बाणी एवं धर्म का प्रसरण होता था। सामाजिक जीवन, सम्पत्ता, ज्ञान, कला आदि की अविनाशिता हुई थी। अगर शासक शनैः प्रकृति के होते तो संत महा विज्ञानान न रह पाते। तमिल आचार्य के कम्बरायण प्रायामिक ग्रन्थ है, जो अजीन कवि कम्बन का लिखा हुआ है। उसमें उन्हींने रामचन्द्र के मूढ़ से वे बातें कहलाई हैं। सुधी के तेना सहित लंका आते समय रामचन्द्र ने उनकी लंका का मार्ग बताते हुए कहा है कि "बलिगायक की सीमा में बेंकटगिरि स्थित है। उस पर्वत पर द्रव्यगुण पर्याय के

प्रत्येक व्यंजनों को बोलने वाले, संस्कृत, प्राकृत और साहित्यिक भाषाविद्, सम्बन्धित ज्ञानधारिण से विमूर्धित विमर्श निर्बन्ध साधुवच कर्मजगत्में बहुविध अनवरत तब और अग्रा में विभक्त रहते हैं। उनको मनोस्तु करने उनसे आलोचना प्राप्त कर आगे चल पड़ता।" मेंकटगिरि कीर्तमान लिखते हैं जो अब आंध्रप्रदेश के अन्तर्गत है। इतिहास कहता है कि तमिलनाडु की सीमा बकटगिरि से शारङ्ग होती थी। अतः तत्पति पहले तमिलनाडु के अन्तर्गत था। इस कथन से भी तमिलनाडु में जैन धर्म का अस्तित्व मान्य होता है।

कविच वैद्य का इतिहास

कविच वैद्य के नरेश कारवेल के शासनकाल में (ई० पू० १६६) मगध नरेशों ने कविच पर चढ़ाई की और वहाँ पर स्थित मगधवा आदिनाथ की विद्यालय प्रतिया को मगध वैद्य में ले गये। इस घटना के कुछ वर्ष पश्चात् कविच नरेश कारवेल पुनः मगध पर चढ़ाई करके विजय पाकर उस पावन प्रतिया को वापस ले आया। इस महत्त्वपूर्ण विजय से प्रसन्न होकर कारवेल नरेश ने बृहद् सन्मेलन बुलाया जिसमें भारत के सभी राज्यों के नृपमणों ने भाग लिया। तमिलनाडु से पाण्डिच जनपद के नरेश ने जो जैन धर्मावलम्बी था, अपने परिवार सहित जाकर उस श्रेष्ठभवेक मगधवा की प्रतिया की नकला की थी। यह समाचार कविच वैद्य की हस्तियुक्त के अभिलेख से ज्ञात होता है। अतः कविच वैद्य का इतिहास भी तमिलनाडु में जैन धर्म की अवस्थिति को बताता है।

अब तक प्राचीन इतिहास से तमिलनाडु में जैन धर्म के अस्तित्व के सम्बन्ध में विचार किया गया। आगे अभिलेख के सम्बन्ध में विचार करें।

ब्राह्मी अभिलेख

ब्राह्मी लिपि अति प्राचीन है। इस लिपि का उद्भव मगधवा श्रेष्ठभवेक के द्वारा हुआ था। श्रेष्ठभवेक ने ही अपनी पुत्री ब्राह्मी को यह लिपि सिखाई थी। यह लिपि आजः तमिल लिपि से मिलती जुलती है। इस लिपि से उत्कीर्ण अभिलेख तमिलनाडु के समस्त प्रदेशों में स्थित गिरिकन्दरा के शिलापट्टों पर पाये जाते हैं जहाँ निर्बन्ध साधुओं का वासस्थान था। ये गिरिकन्दराये प्राकृतिक हैं, किसी के द्वारा बनायी हुईं नहीं। इन पर्वतों में स्वच्छ जल से बरे बलकुण्ड भी स्थित हैं। ये पर्वत जस्ता के बास-स्थान से किञ्चित् दूर अवस्थित हैं। कुछ स्थान ऐसे भी हैं जहाँ मनुष्य का पहुँचना भी अति कठिन है, तो भी वे स्थान वहाँ पहुँचने वालों को अपने प्राकृतिक सौन्दर्य से मन की चंचकता को दूर करके शान्ति प्रदान करते हैं। इन गुफाओं में विमर्श निर्बन्ध साधु अपना वास-स्थान बनाकर आत्मसाधना में तत्पर होते हुए विद्वान्, म्यात्र, तर्क, व्याकरण, साहित्य आदि विषयों के उच्चकोटि के धर्मों की रचना भी करते थे। उस समय के नरेशों ने निर्बन्धों के लिए शिलातल पर मय्यायें बनवायीं जहाँ नृपा के तल भाग को लचीलेदार बनाकर मय्या के उपयुक्त स्थान बनवाए। ये गिरिकन्दरायें एवं मय्यायें वर्तमान में भी मद्रुरै जिले के निकटस्थ पर्वतों पर विपुल मात्रा में विद्यमान हैं। इन गुफाओं का विवरण, विगत काल में स्थित साधुओं की बातें और काल आदि ब्राह्मी लिपि में लिखे मिलते हैं।

ब्राह्मी का अपर नाम तमिलि है। प्राचीन तमिललिपि ही तमिलि कहा जाती है। इसको तमिल ब्राह्मी लिपि भी कहते हैं। इसका उल्लेख मगधवायें ब्रह्म में पाया जाता है, जो ई० पू० पहली सताब्दी का है। उसमें अष्टादश प्रकार के अक्षरों के नाम हैं जिनमें ब्राह्मी, ब्रह्मो, तमिलि आदि अक्षरों का नाम भी है। भाषाविदों व अन्येयकों का कहना है कि जब से ब्राह्मी लिपि का प्रादुर्भाव हुआ तभी से तमिलि लिपि का भी प्रादुर्भाव हुआ। इन बातों को यह धन्य साबित करता है। इन अक्षरों से अंकित अधिकतर अभिलेख मद्रुरै नगर के निकटस्थ आने मलै, मार्वै मलै, सनरमलै (चमयगिरि) आदि पर्वतों की गुफाओं में व बृहन्ना में पाये जाते हैं, जो ई० पू० तीसरी सताब्दी से पहले के हैं।

ब्राह्मी और तमिलि लिपि के अलावा बट्टेयु लिपि भी पाई जाती है। यह न ब्राह्मी है न तमिलि है। इसकी मातृलि तमिलि लिपि से ही मिलती जुलती है। इसका जो प्रपूर्ण आधार दक्षिण भारत के अभिलेख मोग विभाग (South Indian Epigraphy) के पास है।

ब्राह्मी, तमिलि, बट्टेयु आदि अभिलेख जहाँ-जहाँ पाये जाते हैं उसका विवरण इस प्रकार है—

पुण्ड्रकोट्टे जिले में ६ स्थान, मद्रुरै जिले में १२ स्थान, तिरुनेलवेली जिले में ७ स्थान, तिरुचिनापल्लि जिले में ३ स्थान, उत्तर आर्कट जिले में ३ स्थान, दक्षिण आर्कट जिले में ५ स्थान, चित्तूर जिले में २ स्थान (वर्तमान में चित्तूर जिला जो आंध्रप्रदेश में है)।

इन सभी स्वरानों में स्थित व्यंजनों में तमिलनाडु के जैन इतिहास का विशद वर्णन प्राप्त है। काल को पांच श्रेणी में विभाजित किया गया है—

१. ई० पूर्व तीसरी सताब्दी व उसके पूर्व
२. ई० पूर्व दूसरी व पहली सताब्दी : अथर्व काल
३. ईस्वी पहली और दूसरी सताब्दी : मध्यम काल
४. ईस्वी तीसरी और चौथी सताब्दी : अंतिम काल
५. ईस्वी पांचवी सताब्दी के बाद का काल

स्वान और व्यंजनों की संख्या निम्न प्रकार है :—

| | |
|-------------------------------------|-----------------------|
| ई० पू० पहली सताब्दी व दूसरी सताब्दी | १२ स्वान ४० व्यंजनेषु |
| ईस्वी पहली व दूसरी सताब्दी | ३ स्वान ५ व्यंजनेषु |
| ईस्वी तीसरी व चौथी सताब्दी | ५ स्वान ११ व्यंजनेषु |
| ईस्वी पांचवी व छठी सताब्दी | २ स्वान २ व्यंजनेषु |

२२ ७९

इन आईस स्वरानों में से प्राप्त ७९ व्यंजनों में ४० व्यंजनेषु ईस्वी पूर्व दूसरी सताब्दी के हैं। ये सभी व्यंजनेषु जैनधर्म एवं भाषाओं से सम्बन्धित हैं। ऐतिहासिक काल के पूर्व में स्थित नरेशों के समय, उनकी गतिविधि, व्यंजनेषु भाषा की मन्त्रोपपत्ति विचार-धारा से यह पता चलता है कि तमिलनाडु में जैनधर्म का अस्तित्व ईस्वी पूर्व पांचवी सताब्दी के पूर्व से ही था।

जैन भाषाओं की साहित्य-रचना

जैन भाषा में केवल प्राकृत और संस्कृत भाषा के ही जनी न थे, वे जिस प्रांत व विहार करते थे उस प्रांत की भाषा की प्रतिभा पाकर तबस्थित जनसमुदाय के हितार्थ धर्म और साहित्य ग्रन्थों की रचना भी किया करते थे। तमिल प्रांत के भाषाओं के कार्य-कलाप अत्यंत अनूठे हैं। उन्होंने तमिल भाषा के उच्च कोटि के ग्रन्थों की रचना की थी। तमिल साहित्य के लिए उन्होंने जो योगदान दिया है वह महत्त्वपूर्ण है। तमिल साहित्य-रचना की प्रवृत्ति लगभग ईस्वी दूसरी सताब्दी से छठी सताब्दी तक अत्यन्त प्रबल थी।

हरिवंश रचित (ई० ६३१) बृहत् कथा कोष तथा कल्पद्रुमा में वैष्णव विरचित राजावलि कथे (ई० १८१८) इन ग्रन्थों से तमिल साहित्य व वाङ्मय का परिचय मिलता है। तमिल भाषा के व्याकरण ग्रन्थों में तोलकाशियम एक प्रासादिक ग्रन्थ है जो ई० पूर्व का है। इसके रचयिता जैन आचार्य ही हैं। साहित्य के लिए ही व्याकरण लिखा जाता है, अतः साहित्य रचना काय व्याकरण के पूर्व का मानना चाहिये। जब तोलकाशियम व्याकरण ई० पू० का है तो साहित्य रचना काय भी ईस्वी पूर्व होगा चाहिये। जब ईस्वी पांचवी सताब्दी के पहले तमिलनाडु में जैन धर्म का अस्तित्व था उस समय से ही साहित्य का अस्तित्व होना चाहिये।

तमिल साहित्य

तमिल भाषाओं की महाकाव्य व लघुकाव्य के नाम से दो श्रेणियों में विभाजित किया गया है। मिलन्यधिकारन, जीवक चिन्ता-मणि (१ वी सताब्दी), कुण्डलकेरी, लम्बीपवि, जयिनेच्छनी ये पांचों महाकाव्य माने जाते हैं। इनमें पहले के तीन ग्रन्थ जैन भाषाओं की कृति हैं। कुलामणि, वेणु-कर्ण, यशोदर काव्य, नामकुमार काव्य, नीलकेरी ये पांचों लघुकाव्य माने जाते हैं। ये सभी काव्य जैन भाषाओं की कृति हैं। इन काव्यों के अलावा और भी अनेक ग्रन्थ हैं जिनका नाम इस प्रकार है—शेषमन्त्रपुराण, नारदचरित, वालिपुराण इत्यादि। व्याकरण, कोष, पण्डित, संगीत, नाटक, श्रोतिय, नीतिशास्त्र आदि विषयों के अन्य ग्रन्थ भी हैं।

‘सौलकाशियम’ तमिल भाषा का अति प्राचीन ग्रन्थ है। यह ई० पू० तीसरी या दूसरी सताब्दी में रचित एक व्याकरणग्रन्थ है। इसके रचयिता जैन आचार्य हैं, इस बात को जैनेश्वर मिश्रा भी मानते हैं। इसमें तत्कालीन समाज में प्रचलित गतिविधियों का भी वर्णन पाया जाता है। यह इसकी विशेषता है कि इसमें किसी प्रकार की साम्प्रदायिक बात नहीं है। अहिंसा सम्प्रदायी विषयों पर अधिक

और विद्या बसा है। कर्म सिद्धान्त का चित्र भी है। सर्वत्र भीतराधी हितोन्मुखी का वर्णन अधिक मात्रा में है।

बाङ्गमय के क्षेत्र में साहित्य का स्थान यहूदी है, उसके बाद व्याकरण का। साहित्य व काव्य के लिए व्याकरण शिक्षा जाता है। इसके बर्णन व सज्जन को प्रभावित व परिभाषित करने के लिए ही व्याकरण की रचना की जाती है। जब 'तोलकाचिन्मय' ई० पू० तीसरी शताब्दी की मानी जाती है तो उसके पूर्व ही साहित्य व काव्य का अस्तित्व होना चाहिये। इस दृष्टि से तोलकाचिन्मय के पूर्व ही जैन साहित्य के रचना-काल को मानना चाहिये। तोलकाचिन्मय के अतिरिक्त मनुस्मृत्य, शास्त्रेयजनकारिणी, पाण्डेय'कर्म' वृत्ति, नेमिनाथन, मेघा पट्टियस आदि व्याकरण ग्रन्थ भी जैन आचार्यों की कृतियाँ हैं।

'तिलकपुराण' तमिल भाषा का एक प्राचीन नीतिग्रन्थ है। वर्तमान ये भी जैनेतर बनता एवं तमिलनाडु सरकार भी इस ग्रन्थ को महत्ता देती है। इसको तमिलबैव भी कहते हैं। इसके रचयिता तिलकस्वयंवर थे। इनको जैन मानने में कुछ विद्वान् हिचकिचाते हैं। कुछ विद्वान् सन्देह हैं। कुछ लोग सम्पूर्ण रूप से जैन आचार्यों की कृति मानने को तैयार हैं। यह कुन्डकुन्ध आचार्य की कृति मानी जाती है। इसका प्रभाव अपेक्षित ए० षष्ठशती में तिलकपुराण ग्रन्थ की प्रस्तावना में दिया है जो भारतीय ज्ञानपीठ से सन् १९४६ में प्रकाशित हुई थी। इसमें १३३० श्लोक हैं। इन श्लोकों को धर्म, अर्थ, काम के अन्तर्गत तीन भागों में विभाजित किया गया है। कुल १३३ अध्याय हैं, प्रत्येक अध्याय में दस-दस श्लोक हैं। ग्रन्थकर्ता ने इसके पहले दोहों में आदि भगवान् की स्तुति की है। तदनन्तर लगातार दस श्लोकों में भीतरान्तर बरहूत, जितेन्द्रिय, कनकविहारी, सर्वज्ञ, कृतकृत्य आदि अर्थ वाले शब्दों का प्रयोग करके भगवाचरण किया है। इन बातों से यह निश्चिन्त सिद्ध है कि इसके रचयिता जैन आचार्य ही हैं।

बाङ्गमय के विकास और सिद्धान्त की रचना में तमिल प्रान्त के आचार्यों ने अनुपम योगदान दिया है। उन आचार्यों के नाम इस प्रकार हैं—कुन्डकुन्ध, समलभद्र, अकलक, जितसेव, गुणभद्र, विद्यानन्दी, पुण्यरत्न, महावीरभार्य, नेमिचार्य सिद्धान्तचक्रवर्ती, मल्लिसेन, भीरनवि, समर्थविचारकमुनि, वादीभक्तिहृत्ति आदि। ये सभी प्राचीन भाषा के विद्वान् होते हुए भी संस्कृत और प्राकृत के अकाद्य प्रतिभाशाली थे। वादीभक्तिहृत्ति ने अपनी कृति लम्बूदार्मान में पाण्डित्य नरेश राजराजचोल का गुणगान किया है।

तमिल के प्राचीन ग्रन्थ एवं अभिलेखों में आचार्यों को अडिगल, कुरवर के नाम से तथा आचार्याओं को कुरन्तियार नाम से अभिहित किया गया है। तमिलनाडु की तिरुकरुरराओ से प्राप्त अभिलेखों में निम्नलिखित आचार्य और आचारिकाओं के नाम उपलब्ध हैं: आचार्यों के नाम:—(१) अच्यनन्दि, (२) अरिष्टनेमि, (३) अष्टोपवासी, (४) भद्रबाहु, (५) चन्द्रनन्दी, (६) दयामाल, (७) धर्मदेव, (८) एलाचार्य (९) गुणकीर्ति भट्टारक, (१०) गुणसेकर, (११) गुणवीर, (१२) गुणवीर कुरवडिगल, (१३) हसवभट्टारक, (१४) इन्द्रसेन, (१५) कनकनन्दि, (१६) कनकचन्द्र, (१७) बलदेव माध्वक नन्दि कनकवीर, (१८) कुरसी कनकनन्दी भट्टारक, (१९) कुरती तीर्थ भट्टारक, (२०) गुरु चन्द्रकीर्ति, (२१) माचनन्दि, (२२) मर्षीय सुवरसर, (२३) मल्लिसेन भट्टारक, (२४) मल्लिसेन वामनाचार्य, (२५) मल्लिसेन, (२६) मौनि भट्टारक, (२७) मिर्षी कुमन, (२८) मुनि सर्वनन्दि, (२९) आचार्य भीषाल, (३०) माचनन्दि भट्टारक, (३१) अरैयंगविधि संघनम्बी (३२) मायनन्दि, (३३) नलकुट अमलनेमि भट्टारक, (३४) नाट्टिय भट्टारक, (३५) पररादि मल्लिपुण्यसेन, (३६) वामनाचार्य, (३७) पार्थ भट्टारक, (३८) पिट्टिय भट्टारक, (३९) गुणभद्र, (४०) पुण्यसेन वामनाचार्य, (४१) शान्तिवीर कुरवर, (४२), की नन्दि, (४३) श्रीमल्लैकल श्रीभद्रमान, (४४) अच्यनन्दिअडिगल, (४५) वादिराज, (४६) वज्रनन्दि, (४७) जेलिकोवैवर वल्लभिलन, (४८) विद्यान्नाचार्य, (४९) विनयभार्य कुडवाडि, (५०) तिलकपरिषादमूलसर, (५१) गुणसावर, (५२) धननन्दि, (५३) भीरसेन, (५४) नेमिचन्द्र, (५५) अकलक, (५६) अच्यनन्दि, (५७) भीरनन्दि, (५८) इन्द्रनन्दि, (५९) गुणभद्र धामुनि, (६०) बलुदेवसिद्धान्त भट्टारक, (६१) तिलकककेवर, इत्यादि।

आचारिकाओं के नाम:—(१) अरिष्टनेमि कुरन्तियार, (२) अच्यनन्दि, (३) गुण तडि कुरन्तियार, (४) इल्लेनुरसु कुरन्तियार, (५) कनुरजगिन, (६) कनकवीर कुरन्ति, (७) कुडल कुरन्तियार, (८) मर्षीकुरन्तियार, (९) मल्लनूर कुरन्तियार, (१०) नलकूर कुरन्तियार, (११) अरिष्टनेमि भट्टारक स्नातक अकलक कुरन्तियार, (१२) वेवर कुरन्तियार (१३) पिण्णैकुरन्तियार, (१४) पूर्वनन्दि कुरन्तियार, (१५) संघ कुरन्तियार (१६) तिरुविर्षी कुरन्तियार, (१७) श्री विजय कुरन्तियार, (१८) तिरुमलैकुरन्ति, (१९) तिरुवर्त्तिकुरन्ति, (२०) तिरुवारपरु कुरन्ति, आदि।

आचार्य की का अल्प अनुकूल

जब तक तमिलनाडु के जैन आचार्य एवं आचारिकाओं के नाम व उनकी साहित्य-सेवा आदि का उल्लेख किया गया है। तमिल भाषा में जो पंच महाकाव्यों का चित्र हमने किया था उनमें "जीवक चिन्तामणि" तमिल साहित्याकाश में जनमपाता सूर्य किरणवत्

उपलब्धि का ग्रन्थ है। उसी की खोज में 'वेदमन्त्र पुराणम्' ग्रन्थ है। वर्तमान जैन समाज में इस ग्रन्थ का प्रचलन अधिक हो गया है। इसमें कथावस्तु के साथ-साथ जैन सिद्धांत की रहस्यपूर्ण बातों की तमिल जनता को उपजागरण प्रदान किया गया है। इसके रचयिता 'भास्वनाचार्य' हैं जो तमिल प्रांत की प्रसिद्ध नगरी 'कांचीपुरम्' के ब्रह्मचर्याश्रम में रहते थे। अब यह स्थान 'तिरुप्पुल्लि कुण्डम्' व 'विनकांची' कहलाता है। अब भी वहाँ पर आचार्य का परम्परागत विमान है। आचार्य वेदमुचय महाराज ने इस ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद करके हिन्दी जनता को जनता के सम्मुख तमिल साहित्य की महत्ता को प्रकट किया है। इस महान् ऐतिहासिक कार्य को सम्पन्न करके उन्होंने जो अनूठा कार्य किया है उसके लिए तमिलनाडु जैन समाज, तमिल भाषाविद् व साहित्यकार आचार्यजी के शिरधार्य रहेंगे। इसमें आचार्यजी का अत्यन्त महत्त्व है कि उन्होंने उद्यत भारत के जैन समाज को तमिल साहित्य की महत्ता जात करने हेतु महान् कार्य किया है। आचार्यजी प्रकाशक विद्यान्, महान्, तपस्वी और ज्ञानी हैं। उनका मान्यता कर्मज होते हुए भी वे संस्कृत, हिन्दी, प्रकृत, के प्रतिपाद्यमय महान् योगी हैं। आपने अनेक ग्रन्थों की रचना की है। कन्नड़ भाषा साहित्य की भी हिन्दी में अनुवाद करके प्रकाशित कराकर अविस्मरणीय कार्य किया है। उनके विषय परी में मैं बार-बार मनोनु करता हूँ।

वर्तमान दिनम्बर जैन समाज में आप अग्रगण्य आचार्य हैं। आपने अनेकों विद्याओं को तैयार किया है। त्यागी, मुनि, आधिकार्यों को दीक्षित कराकर जनगण जर्म को अशुभ बनाया है। आपके सत्याग्रहान व प्रतिबोध के कारण अनेकों दिनम्बर जैन भक्तिरों का निर्माण होकर प्रसिद्ध हुई है। आप पंचमकाल में पंचम वसि का मार्ग बताते वाले पंचाननवत् भव्ययोगी महापुरुष हैं। मुनि-जर्न-विरोधी भूषणों के लिए तिह-पुरुष हैं।

तमिल भाषा के जैन ग्रन्थों की मालावलि

(अ) साहित्य ग्रन्थ :—१. परमसियम्, २. तोलकावियम्, ३. तिरुक्कुरव, ४. तिलम्पधिकारम्, ५. जीवक चिन्तामणि, ६. ५. रिविस्तम्, ७. पुलायि, ८. पैरुड कर्ष, ९. ब्रह्मप्राप्ति, १०. मेद मन्त्र पुराण, ११. गारव चरित, १२. मानि पुराण, १३. उदयन-कुमार विजयम्, १४. नागकुमार काव्य, १५. कवितापुत्राणि, १६. वसोदर काव्यम्, १७. रामकथा, १८. किलि विल्लम्, १९. सुनिविल्लम्, २०. इलम्बिरयन, २१. पुराण सागरम्, २२. अमरव पति, २३. मल्लिनाथ पुराणम्, २४. पिगल चरित, २५. मामन चरित, २६. वर्तमान।

(आ) व्याकरणग्रन्थ : १. नल्ल, २. नमिषकप्योवन, ३. वायक्यमयम्, ४. वायक्यमलकारिणी, ५. नेमिनाथम्, ६. अमिनयम्, ७. नेम्बापाट्टियम्, ८. तन्मयम्, ९. इधिरकानियम्, १०. अमिचिवल, ११. वायुपियल, १२. नीलिचरि, १३. कडिव मनिवयल, १४. कावकीप्याडिवियम्, १५. तङ्गायाप्पु, १६. वेडुमलियन, १७. नक्कीरर अडिनुन, १८. कीचिली सुत्तरव, १९. नल्लयम्, २०. तथकानियम्।

(इ) नीलि ग्रंथ : १. नालडियार, २. पलमोसिनाम्, ३. एलावि, ४. तिरुपंचमुलन, ५. तिरुमाली नूट्टुव, ६. आचार कर्षो, ७. अलेरिन्धारम्, ८. अरङ्गलम्पेयु, ९. जीवसम्प्लोव, १०. बोनी (बगमिल्ल लुडि) ११. नानमणि क्कडिनी, १२. धन्वापार्यु, १३. इनिवर्ष नार्यु, १४. तिरिकडुयन, १५. नेमिनाथ तथयम्।

(ई) तल्ल ग्रन्थ : १. नीलकेलि, २. पिङ्गलकेलि, ३. अंजनकेलि, ४. तत्तुव यमन, ५. तत्तायं सुतर्क।

(उ) संकीर्त ग्रन्थ : १. वेरुड कुलम्, २. पैरुडार, ३. लैमिडियन, ४. चरत सेना पयियम, ५. तयन्तम्, ६. इलैतमिष डैयुल कोर्ष, ७. इलैनुपकनम्, ८. चिट्टिले, ९. पैरिली।

(ऊ) प्रकाशकग्रन्थ : तिरुक्कुरवम्, २. तिरुमुटुन्यावि, ३. तिरुवैर्वाय, ४. तिरुवामाली, ५. तिरुप्पुल्ल, ६. भाविकावर पिळैतमिल, ७. भाविनावर उला, ८. निरुद्रेष्टिसेय्यावि, ९. ज्येष्टेवि अन्दावि, १०. तिरुनावर कुन्नुत्तु पत्तुपयियम।

(ए) नाटक ग्रन्थ : १. गुणम्, २. अयत्तियय, ३. कूतमूष सत्यम्।

(ऐ) चित्रकलाग्रन्थ : १. अमियमूल

(ओ) कोष ग्रन्थ : १. चूडामणि निम्बम्, २. दिवाकरम्, ३. पिङ्गलानी।

(औ) ज्योतिष ग्रन्थ : १. ज्योतिषमाली, २. उल्ल नूट्टेयाम।

(अं) नक्षत्र ग्रन्थ : १. केट्टिम्बर लुगडि, २. कनककविकारन, ३. नल्लनकक नायपाडु, ४. तिरुकुलि नायपाडु, ५. कीचिनाथ इलकनम्, ६. देवकनकायपाडु।

उपरोक्त सूची में अनेक ग्रन्थ प्रकाशित हैं और अनेक ग्रन्थ अग्राह्य व लुप्त हैं किन्तु अन्य ग्रन्थों की व्याख्या व टीका में इन ग्रन्थों का माबोलेय पाया जाता है। इस विलुप्त ग्रंथ सूची से यह स्पष्ट है कि तमिलनाडु में जैन ग्रंथ एवं साहित्य के विकास में जैन-आचार्यों का विशेष सहयोग रहा है।

उर्दू भाषा में जैन साहित्य

—डॉ० निजामउद्दीन

भारत में विभिन्न धर्मों और सम्प्रदायों को मानने वाले लोग रहते हैं और विभिन्न भाषाओं में धार्मिक साहित्य की रचना इन लोगों ने की है। जैन साहित्य अर्द्धभाषी या प्राकृत में ही नहीं रचा गया, बरन् भारत की अन्य भाषाओं में भी इसकी रचना की गई है। गुजराती, बंगला, पंजाबी, कश्मीरी, उर्दू आदि भाषाओं में जैन साहित्य देखा जा सकता है। यहाँ केवल उर्दू भाषा में विरचित जैन साहित्य का विवरण प्रस्तुत है।

शाला सुमेरचन्द जैन ने "जैन मत सार" नाम से सन् १९३८ में ३१२ पृष्ठों की पुस्तक लिखी जो जैन भिन्न मन्थन, दिल्ली से प्रकाशित की गई। उर्दू में लिखने का कारण उन्होंने पुस्तक की भूमिका में स्पष्ट किया है : पहले धर्मग्रन्थ प्राकृत व संस्कृत में रचे गये, और अब उन भाषाओं का प्रचलन नहीं। १८ वीं सताब्दी में (वि० ०) जैनमत के बिद्वान् टोडरमल जी, लखामुख जी, दीनसारा जी ने वर्तमान भाषाओं में अनुवाद किया जिनसे बहुत से लोग लाभान्वित हुए। धर्म की भाषना को अशुभ रखने के लिए प्रचलित भाषा में ही लिखा जाय। अपनी इस पुस्तक में उन्होंने यह भी लिखा कि "जैनप्रकाश" (१९१४), "साहस्राहे निजात" (१९०६) और "धर्म के वस लक्षण" (१९११) शीर्षक से उर्दू भाषा में लिखी गई पुस्तकें-पुस्तिकाएँ हैं। शाला सुमेरचन्द जैन ने जैनधर्म का विवेचन करते हुए कहा है—“जैनमत दो लक्षणों 'जिन' और 'मत्' से मूलक (संयुक्त) ऐसा मन्थन जितने राग द्वेष को जीत लिया, या यूँ कहो कि जिसकी न किसी से दोस्ती है न दुश्मनी, जो न किसी मरनूब तथा (चषिकर, मनोहर) दुनियावी में (वस्तु) के हासिल करने की रनवत रहता है और मानवार तब भी (अचषिकर वस्तु) को दूर करने की क्याहिता। ऐसे मन्थन के लिए दुनिया में कोई भी मरनूब या बरमानूब नहीं है, वह हर ही को उसकी असलियत के सिद्धान्त से देखता और जानता है और 'जिन' कहलाता है। 'जिनमत' के माने हैं ऐसे मन्थन की राय जितने न तो ज्ञान है और न वह किसी से दोस्ती व दुश्मनी के जवाबत (बाबना) से मरऊब (प्रभावित) है।”

“जिनमत को ही आम गुप्तगू में जैन मत कहते हैं। लफ्ज “जैन” का अर्थ “जिन” में एतकार (विभवास) रखने वाला मन्थन है। - जैनमत में (वस्तु) के हर गहन पर गौर करने की वजह से “एकान्त मत” कहलाता है। दीवार तमाम मन्थन के क्यानात इतने मुस्तमिल (शामिल) हैं, इसलिए यही मन्थन मुनिवर्षल मन्थन हो सकता है।

‘सनातन जैन दर्शन प्रकाश’ की रचना शाला सोहन लाल जैन ने की। यह पुस्तक प्रगोत्तर रूप में है। पहले श्लोक फिर उर्दू में अनुवाद, बाद में उसका स्पष्टीकरण दिया गया है। अरबी-फारसी शब्दों का ब्रह्म प्रयोग किया गया है। उर्दू में लिखने का कारण उन्होंने के शब्दों में परिण—“कई बरसों से मेरे भिन्न व दीवर अह्मदाब में मुसको बरगिछता (भक्तावा) किया कि जैन धर्म में कोई कुछ कहता है और कुछ समझता है। अगर इस बारे में तुम एक किताब बना दो तो बहुत अच्छा होगा क्योंकि सज्जन तो मूल के शाही और सत् के भुलवासी होते हैं। सो वे दो बरूर ही इस सत् धर्म को पाकर नेकनियती और नेक एमाल (मुझ कर्म) से अपने अन्य को सकल करेयें।मगर भावकल उर्दू की ज्यादातर परबरी हो रही है, देवनागरी से तो बहुत कोई बाकि है ज्यादा नहीं। इसलिए किताब उर्दू में ही तहरीर (लिखी) हो तो बहुत अच्छा होगा।”

रायलपिन्धी (पाकिस्तान) के सन् १९०३ में शाला केबडामल ने “जैन रतन माला” नामक १२ पृष्ठों की प्रगोत्तर रूप में एक पुस्तिका लिखी। इसमें संस्कृत के अतिरिक्त अरबी-फारसी के शब्दों का अच्छा प्रयोग किया गया है। यहाँ इस पुस्तक का कुछ अंश पाँचवें अध्याय से उद्धृत किया जाता है—

“प्रज्ञ—जैनधर्म में ईश्वर की नितवत (विषय) में क्या ज्ञान है ?

उत्तर—हम निजात बुधा (मुक्तात्मा) को ईश्वर मानते हैं।

प्रज्ञ—जगर मानते हो तो ईश्वर को किस रूप से मानते हो ?

उत्तर—क्या निजात खुदा का कोई रूप है ? कोई नहीं। मगर हाँ, मगर आपका वही हथारा कर्ता की तरफ हो तो हम ईश्वर को कर्ता नहीं मानते ।

प्रश्न—जैनधर्म में आत्मा और परमात्मा का क्या फर्क है ?

उत्तर—आत्मा कहते हैं कर्मसहित जीव को, परमात्मा कहते हैं कर्मरहित जीव को (निजात खुदा को) ।

प्रश्न—आत्मा का जिसमें के साथ क्या तात्त्विक है ?

उत्तर—जिस तरह आपका तात्त्विक अपनी खास जगह या मकान से है उसी तरह है ।"

'अनमोल रत्नों की कुंजी' कई भागों में अयोध्या प्रसाद द्वारा संपादित की गई। पहला भाग प्रश्नोत्तर के रूप में लिखा गया है। दूसरे भाग में महात्मा गांधी और अदनमोहम्मद मानवीय के धर्म, यमु-जलि आदि पर विचार प्रस्तुत किये गये हैं। साहोदर से सन् १९१८ में एक सप्ताह पत्रिका 'जैन धर्म की कथागत व साक्षात पर यूरोपीय मुबरेकीन की मुवत्तिल राय' लाला मधुरदास के सम्पादन में प्रकाशित हुई। यहाँ पश्चिमी विद्वानों, विचारकों, चिन्तकों के मतों को एकत्रित किया गया है। साहोदर से 'साह्यराह-मुक्ति' शीर्षक से कई प्रचार-पुस्तिकाएँ उर्दू में निकाली गयीं। ऐसे ही एक ट्रेक्ट में ३६ मजनों को संकलित किया गया है। 'जैन तत्त्व दर्पण' (१९१७) और 'जैन तत्त्व' (१९२१) अम्बाला से प्रकाशित उर्दू ग्रन्थ हैं।

'आयना हुमददी' (संपादक पारस दास) दिल्ली से कई भागों में निकलने वाली पत्रिका भी जो १९१६ में प्रकाशित की गई। इसके तीन भाग हैं—(१) हुमददी, रहमदिली, मोस्तखोरी, विल आबारी और ईबारसानी (कष्ट देना) के मुतालिका बानीमान मजाहिब (धर्म प्रवर्तक) शीरा (कनिष्ठा) कुजला (विद्वानमण्डल) और हुकमा (सुधारक) वगैर के ब्यासात जब एक जमीन जमीना के (विशेष परिधि के साथ), (२) पचास के करीब मसहूर-मसहूर हिन्दू और जैन शास्त्रों के तकरीबन सत्ता तीन ती बीदा-बीदा (बुने गये) ब्लोनों का अनुवाद, (३) मोस्तखोरी के विषय में डाक्टरों के विचार।

'हुस्र अम्बल' (प्रथम भाग) के संपादक य० जियेश्वर प्रसाद 'माइल' देहली भी हैं। २५० पृष्ठों की इस पुस्तक में जैनधर्म के साथ और भी मौलिक, शास्त्रिक विषय समाविष्ट हैं। इसके प्रथम अध्याय 'वस्तु' का थोड़ा सा अंश यहाँ दिया जाता है—

"गुरु इत तनुमुद्रात के समन्वर मे क्या जानदार, क्या बेजान, एक दूरत पर किसी को भी करार नहीं है। वस्तु एक परिचा है कि बराबर उड़ा चला जाता है और इस गुरुजत (तीव्रता) से उबता है कि निगाहे देख नहीं सकतीं, कान उसके पैरों की सनसनाहट सुन नहीं सकते। हाँ, उसकी गर्दन मे एक घटी बंधी है जिसकी आवाज से अपनी रप्तार का इन्तिषाज अहम बुनिया क कराता जाता है और नामाने बुनिया को मये से पुराना और पुराने से नया बनाता है। उसके पंजों से अनगिनत घाने उससे हुए हैं। यह जानचारों के रिस्तेहयात (जीवन के सम्बन्ध) हैं जो परबाज के साथ चिचते चले जाते हैं। उसमे जिसकी हृद या जाती है वह टूट जाता है। इसी को मोत कहते हैं जिस पर किसी को अक्तावार नहीं—

रौ में है रक्तासे उज कहां देखिमे कये,

म हाथ बाध पर हैं, न पा है रक्ताध में । (गालिब)

यह भी एक फिल्म की तबदीली है और सचय इतकाल के बानी भी नक्कोहूरकत (गतिमान होना) करना है। हासिक कलाम (कहने का अभिप्राय) यह कि बुनिया एक पुरोहार (कोलाहलपूर्ण) समन्वर है जिसमें हवा के जोर से कहीं मेड़ा उछल रहा है, कहीं धंवर पड़ रहा है, कहीं पानी पहाड़ों से टकराता है और कहीं गकका बहा चला जाता है। किसी जगह फितरी दितचरिसर्गों ने मंजर (बुझ) को हृद से ज्वाला जल-आवेक बना दिया है और किसी जगह नागहानी (अमानक) हादसों ने बह बराचना और होलनाक चीन बिबावा है कि की बहना जाता है ।"

जैनधर्म की कथाओं को 'जैन कथा रत्नमाला' में संकलित किया गया है। ये कथाएँ उपदेशात्मक हैं। अमनादास ने इनका संग्रह किया है और यह साहोदर से छपी थी। इस पुस्तक को अध्ययन करने के बाद यह मातुल पड़ता है कि वंशार स्वयं के समान हैं और "इसका आराम नकल बरजाव (पानी पर गिराना) है। इन्सान को मौजूदा वस्तु नमीत समझ कर धर्म में उच्च करना चाहिए। यह जीव को परहित में सहायक होता। तब अपनी जगहों मतलब (स्वार्थ) के लायी हैं। सिवाय धर्म के और कोई जीव के दुःख विचारन करने वाला नहीं।"

इसके अतिरिक्त 'जान दूरज उद्यम' (दिल्ली), 'गुरुके बहानी उर्दू आरिखक आगम' (अ० विश्वम्भरदास), 'शैरान प्रकाश' (साहोदर), 'जैन मजहब के बतौल सुन्नो का बुलाता' (अम्बाला), 'राजे हकीकत' (संपादक दुर्गादास), 'जैन रत्न प्रकाश' (मुम्बई) आदि किसी ही वच-पत्रिकाएँ उर्दू में निकाली गयी हैं।

सम्राट् अकबर की जैन धर्म में रुचि

□ श्री संजय कुमार जैन

प्राचीन भारतीय साहित्य के प्रति विदेशियों का जिज्ञासावान सदैव से रहा है। कुछ धर्मांध आक्रान्ताओं एवं विषयी शासकों ने भारतीय साहित्य की बहुमुख निधियों को क्षति में समर्पित करके अपनी धर्मपरायणता एवं क्षति का प्रदर्शन करने में लगे ही औरब या अहंकार का अनुभव किया हो किन्तु विदेशियों के बड़े हल ने तद्वाक्यियों से भारतीय विद्याओं के प्रचार-प्रसार एवं संरक्षण में अमूल्य योगदान दिया है।

यहान् मुगल अकबर तो वास्तव में भारतीय भाषा का तथोच प्रवीण था। भारतीय साहित्य एवं सत्ताओं के नैकत्व ने उसे अत्यधिक उदार बना दिया था। मुगलराष्ट्र अकबर ने अक्षर्य पुस्तकें संकलित की थी। जिनमे तत्कालीन भारत में प्रचलित सभी बनों की पुर्वीय पांडुलिपियां थी। सुप्रसिद्ध इतिहासक बिसेन्ट ए० स्मिथ के अनुसार अकबर द्वारा स्थापित पुस्तकालय की न उस समय कोई समता थी और न ही वर्तमान में। अकबर की मृत्यु के उपरान्त आगरा बुर्ग की सुरक्षित निधि-कोष की तादिका में २४००० पुस्तकों का उल्लेख मिलता है। इतिहासवेत्ता श्री स्मिथ के अनुसार प्रत्येक पुस्तक का औसत मूल्यवान, बर्णितविनिमय दर के अनुसार २७ से ३० पीन्ड तक जाता था। इस प्रकार से पुस्तकों का मूल्य ६४६९७३ से लेकर ७३७१६६ पीन्ड तक होता है।

इस से अनुभूत एवं बहुमुख ज्ञानवन ने जैन धर्म से सम्बन्धित प्राचीन धर्मग्रन्थों का बड़ी सख्या में होना स्वाभाविक था, क्योंकि जैन सत्ताओं का परम्परा रूप में मुगल शासकों से मद्धर सम्बन्ध होने के ऐतिहासिक संकेत मिलते हैं। उदाहरण के लिए अकबर के द्वारा विशेष रूप से सम्मानित जैन विद्वान् पद्मसुन्दर के द्वारा पुत्र श्री आनन्दमेक की का श्री अकबर के पिता एवं पितामह हुमायूँ और बादर से सत्कार सम्मान ग्रहण करने का अकबर बाहू भुगार धर्म की प्रशस्ति में उल्लेख मिलता है।

स्वयं सम्राट् अकबर का जैन सत्ताओं के प्रति सवाधर पाव था। इसीलिए उसने अपने गुजरात के रात्रकीय प्रतिनिधि के माध्यम से जैन सन्त हीरविजय को राजमहल में पधारने का निमन्त्रण भिजवाया था। मुनि श्री हीरविजय ने साही उपहारों को बस्तीकार करते हुए श्री लोकसत्यागार्थ फतहपुर सीकरी जामा स्वीकार कर लिया था। बावसाह ने उनके पधारने पर साही स्वागत किया था। धर्म एवं धर्म के संबंध में मुनिश्री की से सम्राट् अकबर एवं प्रमुख दार्शनिकों में गहुरा विचार विमर्श हुआ था। मुनिश्री हीरविजय की से प्रभावित होकर ही सम्राट् अकबर ने १५८२ ई० में औरबानों के बन्धियों तथा पित्रों में बन्ध पत्रियों को मुक्त करने एवं कुछ निष्पक्ष दिनों में पक्षों के बच को बजित कर दिया था। आगामी वर्ष १५८३ ई० में इन आदेशों में संशोधन कर दिया गया और उनका उन्मोचन करने पर प्राणदंड निवृत्त कर दिया गया। सम्राट् अकबर ने अपना बहुप्रिय आश्रित ध्यात दिया और न लक्ष्मी का धिकार की सीमित कर दिया।

अकबर के दरबार में धर्मपुत्र श्री आनन्द एवं श्री सिद्धिचन्द की निरन्तर उपस्थिति एवं राजवरधारियों का उनके प्रति बसाधारण सम्मानपाव इस समय का शोक है कि मुगल सम्राट् अकबर के उदार शासन में जैन धर्म निरन्तर बुद्धि पर था। तत्कालीन इतिहासवेत्ताओं ने अकबर के उपासनागृह में जिन बनों के प्रतिनिधियों का उल्लेख किया है, उनमें श्री जैनियों के दोनों सम्प्रदायों का उल्लेख प्राप्य होता है। अतः यहान् अकबर के धर्मागार में धर्मधर्म से सम्बन्धित पांडुलिपियों का बड़ी संख्या में होना स्वाभाविक है। सम्राट् अकबर ने स्वयं मुनिश्री हीरविजय को एक हस्तलिखित धर्मग्रंथ की पांडुलिपि भेंट की थी। पुस्तक भेंट के समय मुनिश्री हीरविजय ने स्वयं आभार्य प्रकट करते हुए कहा था कि साही ज्ञानावय में इतने धर्मधर्म कैसे एकत्र हो गए हैं।

सम्राट् अकबर की मृत्यु के पश्चात् उसका प्रन्थालय किस-किस शासक के अधिकार में गया और उन्होंने उन पांडुलिपियों का क्या-क्या उपयोग किया? इस विषय पर यदि कुछ विशेष जानकारी मिल पाए तो भारतीय साहित्य की अनेक बसात कड़ियों पर अमल पड़ने की सम्भावना है।

જૈન ધર્મ સ્વં આચાર



प्राणी की परतन्त्रता

इस संसार में सारा जेल दो पदार्थों का है। ये पदार्थ हैं—(१) जीव, और (२) अजीव। संसार प्रमुखतः इन्हीं दो पदार्थों के अधिनय की रंथस्वली बना हुआ है। इन दोनों में जीव चेतन है तो अजीव अचेतन। दोनों की स्थिति अनादि है। दोनों का परस्पर सम्बन्ध भी अनादि है। किन्तु यह सम्बन्ध अनन्त नहीं है। दोनों को जोड़ने वाली कड़ी है—कर्म। इस अनादिकालीन कड़ी को जीव अपने सत्पुत्रार्थ से तोड़ भी सकता है। इस कड़ी को तोड़ने के बाद, जीव (आध्यात्मिक रूप से) लौकिक धरातल से ऊपर उठ कर अलौकिक बन जाता है।

‘कर्म’ एक बेड़ी है जो जीव को ‘परतन्त्र’ बनाए रखती है। परतन्त्रता भी इस सीमा तक कि जीव का उठना-बैठना, चलना-फिरना, सोना-जागना, सोचना-समझना, सुख-दुःख की अनुभूति, यहाँ तक कि जीना-मरना भी अचेतन (भौतिक पुद्गल पदार्थों) पर आश्रित है। आश्चर्य तो यह है कि यह कर्म रूपी बेड़ी स्वयं जीव द्वारा निर्मित है।

ज्यो ही प्राणी इस संसार में जन्म लेता है, परतन्त्रता भी साथे की तरह पीछा करती हुई उसके साथ लगी रहती है। क्योंकि जीव ने अजीवात्मक शरीरादि को ममत्व-बुद्धि के कारण अपने से अभिन्न मान लिया है, और यह ममत्व-बुद्धि तथा उसके द्वारा उत्पन्न अभेद-बुद्धि व अहंकार-बुद्धि ही कर्म-बन्धन की कारण हैं। मन जैसे विविध कम्प्यूटर-मुद्रा अमूल्य यन्त्र, तथा उसके अधीन जाँब-कान-नाक जैसी इन्द्रिय रूपी मशीन—इन सबसे सुसज्जित मानव-शरीर भी चेतन आत्मा-रूपी पक्षी के लिए एक पिंजरा मात्र है, एक कैदखाना है। शरीरधारी व्यक्ति को इस पिंजरे के प्रति स्वभावतः ‘ममत्वभाव’ उत्पन्न होता है, जो प्राणी के लिए कर्मबन्धन का जीव सिद्ध होता है। यह ममत्व ही आगे चल कर दुर्गति का कारण बनता है।

जन्म लेते ही मानव-शिशु की इन्द्रियाँ बरबस उसकी आत्मा को शीतिष्क पदार्थों के प्रति आकर्षित करती हैं, और इस प्रकार जीव का बाह्य पदार्थों से (ममत्व) सम्बन्ध प्रारम्भ हो जाता है। व्यक्ति के सकल्पशील मन के सम्पर्क में आने वाली वस्तुओं में कुछ वस्तुएँ उसे अनुकूल और कुछ प्रतिकूल प्रतीत होती हैं। वस्तु स्वयं सुख-दुःखात्मकता से शून्य है, किन्तु व्यक्ति के ममत्वमूलक राग-द्वेष के कारण व्यक्ति को अनुकूल या प्रतिकूल, अथवा सुखारमक या दुःखारमक प्रतीत होती है। अनुकूल के प्रति आकर्षण होता है, और प्रतिकूल के प्रति विकर्षण। अनुकूलता-प्रतिकूलता की श्रेणी से बाहर की वस्तु के प्रति उपेक्षणीय (तटस्थ) भाव रहता है। अनुकूल के प्रति जो आकर्षण है, वह ‘राग’ कहलाता है, तथा प्रतिकूल के प्रति जो विकर्षण है, वह ‘द्वेष’ के नाम से जाना जाता है। उक्त आकर्षण व विकर्षण की स्थिति में आत्मा मोहामिष्ट हो स्वरूपच्युत हो जाता है, और यही से उसके अधःपतन का क्रम प्रारम्भ हो जाता है।

जिससे राग होता है, उसको अपने अधीन करने की इच्छा जागृत होती है। इस इच्छा की पूर्ति में जो पदार्थ सहायक प्रतीत होते हैं, उनके प्रति भी ‘राग’ भाव होने से, उसे भी प्राप्त करने की लालसा पैदा हो जाती है। उक्त सभी लालसाएँ, तथा उनके मूल में रहने वाले मोह (अज्ञान), अहंकार, राग व द्वेष—ये सब मिलकर जीव में ऐसा परिणमन करना प्रारम्भ कर देते हैं जिससे नई-नई कर्म की बेड़ियों का निर्माण प्रारम्भ हो जाता है। जीव के वैयक्तिक मिथ्यात्वादि के कारण पुद्गल स्वयं कर्म रूपों में परिवर्तित हो जाते हैं, और कर्म के निमित्त से जीव ने रागादि-परिणमन की परम्परा को बढावा मिलता है। उक्त रागादि कषाय जीव में ऐसी चिकनाहट पैदा कर देते हैं जिससे कर्म-परमाणुओं को जीव के साथ चिपकने में सरलता होती है। परिणामस्वरूप, जीव व कर्म के एकबीजाबवाह-सम्बन्ध के साथ-साथ, विशिष्ट उपश्लेष-रूप सम्बन्ध दृढ़ होता चला जाता है, और बनने वाली कर्म-बेड़ियाँ जीव को परतन्त्रता की ओर धकेलती जाती हैं। इस परतन्त्रता की बेड़ियों में जकड़े प्राणी ने राग-द्वेषात्मक परिणमन की सम्भावना अधिक हो जाती है, और इस प्रकार जीव की परतन्त्रता का तिलतिला जारी रहता है। बाँधा गया ‘कर्म’, बाँधे वह प्रव्रत हो या अव्रत, बिना अपना फल दिए नष्ट नहीं होता।

धर्म की आवश्यकता

इस कर्म-बन्धन की स्थिति से छूटने का क्या उपाय हो—इस पर प्राचीन काल से चिन्तन होता रहा है। उक्त चिन्तन-प्रक्रिया के अन्तर्गत अनेक जिज्ञासाएँ भी पुडती गईं। जैसे, विश्व का निर्माण कैसे होता है, कीन-कीन-सी शक्तियाँ इस सृष्टि का नियमन करती हैं, विश्व का स्वरूप क्या है, क्या कोई अस्त्यक्त लोक भी है, मरण के बाद प्राणी का क्या होता है, आदि-आदि। मानव-मस्तिष्क में उक्त जिज्ञासाओं का उठना जितना स्वाभाविक था, उतना ही स्वाभाविक था—चिन्तन के विविध धरातलों से समाधानों की विविधता का भी होना। उक्त जिज्ञासाओं के समाधान के रूप में जो प्रमुख दृष्टिकोण आए, उनसे ही भारतीय धर्मों की विविधता और विशेषता का मौलिक धरातल निर्मित होता रहा है।

भारतीय संस्कृति व चिन्तन की विविध धाराएँ

सभ्यता व संस्कृति के विकास की परम्परा में सामाजिक व पारिवारिक संगठन की प्रक्रिया उद्यो-ज्यों धामे बढ़ती गई, 'राधारमक (सगठनात्मक) सम्बन्ध और भी विकसित होते गए, तथा वैचारिक क्षेत्र में भी उन्नति होती गई। चिन्तन के धरातल पर सृष्टि के मूल में नियमन करने वाली विविध शक्तियों के भी प्रमुख स्रोत 'एक ईश्वर' की अवधारणा प्रादुर्भूत हुई। किन्तु चिन्तन की प्रक्रिया एकमुक्ती तो होनी नहीं। दूसरी ओर सृष्टि के प्रमुख षटक तत्त्वों में ही स्वयं तत्त्व परिगमन व निरन्तर विकास, विकास की क्रिया के स्वरूप (ईश्वरानिरपेक्ष) होते रहने का सिद्धान्त प्रतिपादित कर भारतीय चिन्तकों ने जन-मानस को नई ज्ञान-व्योति प्रदान की। इस प्रकार, भारतीय धार्मिक चिन्तन मौलिक रूप से एक होता हुआ भी दो प्रमुख बगों में विभक्त हो गया।

समाज के कर्मधारे द्वारा समाज में परस्पर सुख-शान्ति स्थापित करने हेतु कुछ सार्वजनिक नियमों का भी निर्धारण हुआ। वैदिक सदाचार के नियमों का पालन करना 'धर्म' कहलाया, और उसका उल्लंघन 'अधर्म'। चिन्तनशील सभ्य समाज में मानव-जीव्य के व्युत्पन्न लक्ष्य की प्राप्ति हेतु विविध चिन्तन-धाराएँ विकसित हुईं। सांसारिक सुख की अपूर्णता का आभास चिन्तकों को हुआ, और अलौकिक/पूर्ण सुख की मायता मोक्षरूप पुरुषार्थ के रूप में विकसित हुई। जीवन को सामञ्जस्यपूर्ण व व्यवस्थित रूप देने के लिए धर्म, धर्म, मोक्ष—इन चार पुरुषार्थों की मान्यता को भी भारतीय संस्कृति में स्थान मिला। एक विचारधारा ने बोधणा की—सुख व शान्ति व्यक्तित्व के बाह्य वैभव/ऐश्वर्य व शक्ति पर आधारित है। जितना अधिक व्यक्ति के पास बाह्य वैभव होगा, जितने सहायक होंगे, वह उतना ही सुख व शान्ति प्राप्त कर सकता है। देवी शक्तियों की सहायता से समस्त बाधोन्मुक्त वैभव प्राप्त हो सकते हैं—इस आशयता ने जन्म लिया। फलतः, यक्ष-यक्षति विकसित हुई, और दम्भादि देवताओं की उपासना प्रारम्भ हुई। प्राचीन वैदिक साहित्य में इस यक्षीय संस्कृति का स्वरूप देखा जा सकता है।

किन्तु दूसरी ओर जो अनीश्वरवादी विचारधारा थी, उसने व्यक्ति के ही अन्दर प्राप्त देवी शक्ति के आधार पर विविध ऐश्वर्य व शक्ति की प्राप्ति का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। इस विचारधारा में किसी अदृश्य बाह्य देवी शक्ति पर निर्भर होने की अपेक्षा वैयक्तिक धर्म/पुरुषार्थ (तपस्या) की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई। इस विचारधारा में वैयक्तिक शक्ति के आधारभूत बहुपक्षीय व इन्द्रिय-संयम की प्रतिष्ठा हुई और साधना का लक्ष्य बोधित हुआ—योग व ध्यान की प्रक्रिया के माध्यम से विविध आत्म-शक्तियों की उपलब्धि करते हुए परम शान्ति प्राप्त करना। इस विचारधारा में आत्मिक उन्नति की पराकाष्ठा पर पवने व्यक्ति में, अर्थात् पूर्ण स्वशुद्ध आत्मा में 'ईश्वर' का सद्भाव स्वीकारा गया, किन्तु उसे 'सृष्टिकर्तृत्व' गुण से सर्वथा अदृष्ट स्वीकारा गया।

उक्त दो प्रमुख विचारधाराएँ सामान्यतया भारतीय विविध धर्मों की उदय-मयनी बनीं। मोक्ष रूप चरम पुरुषार्थ के स्वरूप के विचार में दृष्टियों की विविधता ने भी धर्मों की विविधता को जन्म दिया। एक विचारधारा के मानान्तर प्रतिपक्षी दूसरी विचारधारा का जन्म लेना अस्वाभाविक नहीं होता। यही कारण था कि भारत में विविध विचारधाराएँ प्रकट होती गईं। अपनी प्रतिपक्षी विचारधारा के साथ भी सह-अस्तित्व व परस्परदान-प्रदान की भावना के साथ विचारधारा का विकास होता रहा। भारतीय विचारधाराओं के परस्पर पक्ष-प्रतिपक्ष रूप में विविध बगें इस प्रकार बनाए जा सकते हैं। जैसे—

(१) (क) भोगवादी, (ख) त्यागवादी।

(२) (क) शीतलवादी, (ख) संयमग्रहण अध्यात्मवादी।

(३) (क) सत्त्वों की सखल नष्ट कर, या पराजित कर साम्राज्य या शक्ति के विस्तार की समर्थक, (ख) मनोविकारों पर विजय प्राप्त कर योगिक आत्म-शक्तियों के उन्मेषन की पक्षधर।

(४) (क) देवी शक्तियों की दया पर निर्भर, (ख) पूर्णतः आत्मशक्ति।

(५) (क) वैषी शक्तियों को अनुकूल बनाने के लिए हिंसा का आशय उचित मानने वाली, (ख) हिंसा को किसी भी स्तर पर स्वीकार न करने को आवर्ण मानने वाली तथा अध्यात्ममग्न/आनन्द वस्तु आदि की प्रचारक या पलायन ।

(६) (क) प्रवृत्तिमार्गी, (ख) निवृत्तिमार्गी, आदि-आदि ।

चिन्तन के क्रम में परस्पर विचारों के आदान-प्रदान तथा एक दूसरे से प्रभावित होने की प्रक्रिया से अनेक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन भी हुए । क्रमशः योग की अनेकां व्याग व समय की श्रेष्ठता बसवती होती गई । कालान्तर में यज्ञीय हिंसा का क्रमशः शोष हो गया । भारतीय संस्कृति में निवृत्ति मार्ग की श्रेष्ठता सामान्यतः स्वीकृत हुई । एक विचारधारा की अनुकृति पर दूसरी विचारधारा में सामाजिक अव्यवधानरूप कई वैचारिक विकास भी होते रहे । जैसे, आत्मवाद व ईश्वरवाद का समन्वित रूप प्रस्तुत हुआ, जिसके प्रधानता होने पर भी, प्रवृत्ति मार्ग की संस्था हेतुता नहीं मानी गई, और पुण्यवृत्तियों से बचने के लिए शुभ कर्मों की उपादेयता को स्वीकारा गया । सीधेकर की भाषी—'आत्म' को धर्मधर्म के निर्णायक साधन के रूप में वही स्थान प्राप्त हुआ जैसा स्थान 'वेद' को सृष्टि-प्रवर्धन होती गई ।

श्रमण संस्कृति व धर्म

समय व योग-साधना को प्रमुखता देने वाली अर्धवैदिक विचारधारा के रूप में श्रमण विचारधारा को मान्यता प्राप्त है । यह श्रमणवादी, सम्यकज्ञान अध्यात्मवादी, निवृत्तिमार्गी या निवृत्तिप्रधान विचारधारा का प्रतिनिधित्व करने वाली संस्कृति है । इसका नाम 'श्रमण' विचारधारा है, क्योंकि इसमें 'श्रम' यानी तपस्या को प्रधानता प्राप्त है, साथ ही तपस्यादि अनुष्ठान का सम्यक् आस्था व सन्निकेय से अनुप्राणित होना भी अवस्थित/अनिवार्य माना गया है । इसकी मान्यता है कि परम शांति किसी बाह्य वैधौ शक्ति की उपासना या उसकी पूजा से नहीं, अपितु 'श्रम' यानी मनोदिकारों का प्रशमन करने हुए अपने अन्दर समता या बीतरागता उत्पन्न कर प्राप्त की जा सकती है । मोक्ष में अत्यधिक सुख/आनन्द की अभिव्यक्ति होती है ।

जैन परम्परा में बीतरागी आत्मा ही उपाय है । इस मान्यता के कारण देव, गुरु व शास्त्र—इन सभी की बीतरागता है । आचार्यक प्रतिपादित की गई । समता व शांति (शम) के समर्थक होने से इस विचारधारा का 'समण' व 'शमन' नाम सार्थक हो जाते श्रमण धर्म व आचार

दार्शनिक विचारों के विकास की प्रक्रिया में मानव-जीवन के चार पुरुषार्थ माने गए हैं—धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष । इन में धर्म का द्विप स्थान है, क्योंकि वह चारम पुरुषार्थ 'मोक्ष' का प्रधान हेतु है । अर्थ व काम पुरुषार्थ की साधना के लिए भी उनके धर्मानु-कूल होने की अनिवार्यता शास्त्रों में प्रतिपादित की गई है ।

मोक्ष-मार्ग आध्यात्मिक दृष्टि से 'व्यवित्त' के उत्थान की एक प्रक्रिया है, और इस प्रक्रिया में साधक का स्वतः लौकिक/सांसारिक दृष्टि से भी अभ्युदय होता जाता है । इस दृष्टि से भारतीय संस्कृति में सामाजिक अभ्युदय व निःश्रेयस् के साधक आचार-विचार को 'धर्म' माना गया है । 'धर्म' व्यक्तिको आध्यात्मिक उन्नति के मार्ग में अग्रसर करता उच्च स्थान पर टिकाए रखता है, साथ ही नीचे गिरने से भी रोकता है—यही इसकी द्विदुकी धारणाप्रकृति है । इसलिए 'धर्म' का लक्षण 'धारण करना' भी शास्त्रों में प्रतिपादित किया गया है ।

धर्म शब्द, भारतीय संस्कृति में, नैतिक आचार और कर्तव्य के लिए, साथ ही वैयक्तिक आत्म-गुण व धार्मिक पुण्य के लिए व्यवहृत हुआ है । नैतिक कर्तव्यों के रूप में 'धर्म' का वर्गीकरण करते समय मुख्यतः तीन बातें सत्य में रखी गई हैं—(१) वैयक्तिक आत्मिक परिष्कार या उत्थान । (२) समाज के साथ सम्बन्ध । (३) पारमात्मिक कल्याण । दूसरे शब्दों में, नैतिक कर्तव्यों के विधान में वैयक्तिक, बौद्धिक व आध्यात्मिक विकास के साथ-साथ उसके सामाजिक पर्यावरण का भी ध्यान रखा गया है । सामान्य धर्म, वर्णाश्रम धर्म, आर्य धर्म इत्यादि विविध रूपों में नैतिक आचारणों का वर्गीकरण प्राप्त होता है, जिससे यह स्पष्ट है कि भारतीय चिन्तकों ने जहाँ समाज के सभी व्यक्तियों के लिए धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रिय-निग्रह, विवेक, शास्त्रीय व आध्यात्मिक ज्ञान, सत्य, अक्रोध आदि सामान्य धर्म व नीति का पालन करना आवश्यक समझा, वहीं समाज में व्यक्तिक

वैषी धर्म एवं आचार

स्वाभाव व परवैयक्तिक को ध्यान में रखकर उस व्यक्ति के लिए विशिष्ट धर्म व नीति का विधान करना भी उचित समझा। समाज के प्रत्येक वर्ग व व्यक्ति के लिए, वैयक्तिक गुण व स्वभाव के आधार पर, पृथक्-पृथक् नैतिक कर्तव्यों का निर्धारण किया गया है। नैतिक आचरण का सामान्य, विशिष्ट, नैमित्तिक, आपद्धर्म के रूप में वर्गीकरण भारतीय मौखिक चिन्तन की देन है। 'धर्म' सम्बन्धी विधेयनों से भारतीय नैतिकाध्यक्ष्य घटे पड़े हैं। विभिन्न जीवन-समस्याओं के सन्दर्भ में नैतिक मूल्यों के निर्धारण-हेतु विविध आज्ञावली भी मिलते हैं। उक्त विधेयनों से भारतीय चिन्तन की गम्भीरता व व्यापक दृष्टिकोण की पुष्टि होती है।

संक्षेप में, 'धर्म' मानव जीवन की एक आवश्यक नैतिक व्यवस्था है जो सबके लिए उदात्तीकरण का मार्ग प्रस्तुत करती है। धर्म का विवेचन अपनी गम्भीरता के कारण बहुत सूक्ष्म है, और महापुरुषों के आचरणों के आधार पर ही सरलतया बोधगम्य हो सकता है। इसीलिए भारतीय सस्कृति का यह उद्घोष है कि धर्म ही एकमात्र इहलौकिक व पारलौकिक दृष्टि से सहायक है, और किसी भी स्थिति में धर्म का त्याग करना श्रेयस्कर नहीं। धर्म ही माता-पिता है, धर्म से विहीन व्यक्ति का जीवन निरर्थक है इत्यादि मुच्यन भावनों में घटे पड़े हैं। धर्म के इस प्रकार भावनों में बताए गए हैं—वृत्ति, धर्मा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रियनिग्रह, धी, विद्या, सत्य और अक्रोध।

धर्म व दर्शन

समाज में चिन्तन की परिपक्वता आने की स्थिति में धार्मिक क्षेत्र में कुछ नूतन प्रश्न उठ खड़े हुए, जिनके समाधान हेतु चिन्तन-पद्धति आविष्कृत हुई जो 'दर्शन' के रूप में प्रसिद्ध हुई। दर्शन के माध्यम से धर्म की गंभीर-बुद्धि पर प्रतिष्ठित किया गया। धर्म, दर्शन के माध्यम से, महान् सत्यों की बौद्धिक व्याख्या प्रस्तुत कर अपने को पुष्ट करता है। जहाँ धर्म मानवीय हृदय को उदुष्ट करता है, वहाँ दर्शन तैरिष्क को। संक्षेप में, धर्म एक नौका है तो दर्शन उसकी अंतर्बा।

जैन (अजम) सस्कृति में भी 'धर्म' का उन्नत स्वरूप मान्य रहा है। जैन विचारधारा के अनुसार मिथ्यात्व, रागद्वेष आदि के कारण भव-सागर में या नरक-कूप में मिरते हुए प्राणी को बचाने वाला, तथा उसे जन्म-मरु से उबार कर, सत्य पर भा कर आरिष्क उत्थान कराते हुए, शुद्ध स्वरूप में प्रतिष्ठित कराने वाला (समता) धर्म है।

धर्म के बिना सुदेश, कुल, जाति, नीरोमता आदि सभी उसी तरह हैं जैसे आब के बिना पुष्प। धर्म बिम्ब को पावकता का फल देने वाला, और बिम्ब का भरण-भोग करने वाला एक कल्पवृक्ष है। जहाँ धर्म है, वही विषय होती है—यह सत्य ही भारतीय संस्कृति का उद्घोष है। जितना प्रेम व्यक्त अपने स्व-पुत्रादि में करता है, उतना यदि जिनोक्त 'धर्म' से करे तो अनायास पुष्प प्राप्त करे। उत्तम धर्म से युक्त प्राणी नीच कुल का भी हो, तो वह उन्नत देव बन जाता है। इन सुविचार-कणों के अतिरिक्त, जैन परम्परा में धर्म के स्वरु के विषय में और भी अधिक बहुमूल्य विमन प्राप्त होता है, जिसे यहाँ प्रस्तुत करना प्रयोजित होता।

जैन परम्परा में 'ईश्वर' को मूर्तिरुना के रूप में नहीं माना गया, और वृष्टि को अनादि बताते हुए, मौखिक तर्कों में अन्तर्निहित परिणमनशील स्वभाव के कारण मूर्ति का मत न माना बना कर, तथा वैयक्तिक जीवन की विविधता में धर्म की कारणता प्रतिपादित कर ईश्वर की अनात्मकता प्रतिपादित की गई।

'धर्म' का बहुआयामी स्वरुप :

इस प्रकार, जैन परम्परा में वस्तुगत 'स्वभाव' तथा 'कर्म' को वैदिक 'ईश्वर' का म्थानापन्न बना दिया गया है। 'कर्म' कोई अतिरिक्त तत्व नहीं, वह जोष व अजीब का ही एक परिणमन माना गया है, और उक्त परिणमन स्वभावजन्य है—इस दृष्टि से, कर्म से अधिक व्यापकता 'धर्म' की सिद्ध हो जाती है। वस्तुगत स्वभाव 'धर्म' है, वस्तुगत पर्याय/परिणमन 'इच्छा-धर्म' कहे गए हैं, और धर्म व धर्मी में अविनाभाव एव अमेव है, इसलिए जैन-परम्परा में 'धर्म' सर्वव्यव्यापी सत्ता-मान का प्रतिनिधित्व करता है, और इस प्रकार वह वैदिक परम्परा के ब्रह्म (मिथुं) के बहुत निकट आ जाता है।

'धर्म' वस्तु-मान का स्वभाव है, और सभी वस्तुओं में मोक्ष-प्राप्ति की दृष्टि से श्रेष्ठतम या सारभूत या उपादेय वस्तु मानता है, अतः आत्मा के शुद्ध परिणाम रूप स्वभाव को श्रेष्ठतम 'धर्म' के रूप में मान्यता दी गई।

'धर्म' आत्मा का निज स्वभाव है—इस कथन से फनिताय यह निकलता है कि वह ऊपर से लाया नहीं जा सकता। 'धर्म' वस्तुतः अन्तर्ज्योति में, चैतन्य की दिव्य अन्तर्मेनता में तिष्ठित है। वह अन्तर से जागृत होता हुआ ही समग्र जीवन में प्रसार पाता है। यह एक ऐसा निरंतर है जो आन्तरिक सदस-द्विवेक के रूप में मनोविकारों के कठोर भट्टानों को तोड़ कर उद्घूत होता है, और समग्र वैयक्तिक आचन का बगिया को संयम व अग्रमाद से पूर्ण सदाचार की बात से हरा-भरा कर देता है, वह बाह्य प्रवर्धन की वस्तु

नहीं, अन्तरंग साधना से सम्बद्ध है। वह आन्तरिक प्राण-व्यक्ति है, आत्मा की नैसर्गिक अनन्त ऊर्जा है, वह साम्प्रदायिक व आतीत-संकीर्णताओं में विभक्त नहीं है।

अपने शुद्ध स्वभाव को प्राप्त कर आत्मा स्वयं 'धर्म' रूप हो जाता है—ऐसा जैन शास्त्रों में प्रतिपादित है। शुद्धात्मस्वभाव की प्राप्ति, जिसके बल पर साधक शुद्धात्मस्वरूप की प्राप्ति में समर्थ होता है, संसार-चलन से रक्षा करने वाली होने के कारण 'धर्म' नाम से अभिहित की गई है। आत्मा की शुद्ध स्वाभाविक अवस्था, पूर्ण वीतरागता, पूर्ण समता, अहिंसा, माय्यस्थ भाव—ये सभी समा-मार्गक हैं। अतः इन सभी को जैन परम्परा में 'धर्म' नाम से अभिहित किया गया। इसी दृष्टि से जैन धर्म या मोक्ष-मार्ग को वीतराग-धर्म, अहिंसा-धर्म, समता-धर्म आदि नामों से पुकारा जाता है।

अहिंसा-धर्म का ही विस्तार कर आदि पुराण में पात्र सनातन धर्म प्रतिपादित किये गए—अहिंसा, सत्य, अचीर्ष्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह। चाहे धर्माचार्य गृहस्थ हो या मुनि, दोनों भूमिकाओं में इन सनातन धर्मों का आशिक (अगुप्तत) या पूर्णतः (सहासत) पालन करना अनिवार्य होता है। उक्त अहिंसा-धर्म का कुछ और अधिक विस्तार (आदि पुराण में) किया गया और प्राणिदया, सत्यभावण, क्षमा-भाव, निर्लोभता, गुणा-अभाव, सम्यग्ज्ञान, वैराग्य—इन्हें 'धर्म' के रूप में उल्लिखित किया गया। स्थानांग सूत्र में धर्म के बार हार बताए गए हैं—सांति, मार्दव, आर्जव, मुक्ति (निर्लोभता)। (वैदिक बृहदमंशपुराण में भी धर्म के बार अवयव बताए गए हैं—सत्य, दया, शान्ति, अहिंसा।) जैन परम्परा में धर्म के दस भेद भी प्राप्त होते हैं—अथा, मार्दव, आर्जव, औष, सत्य, संयम, तप, त्याग, आकिंचन्य, ब्रह्मचर्य। इन्हें भी अहिंसा धर्म के ही विस्तार समझने चाहिए। वैदिक परम्परा में भी दस सनातन धर्म उल्लिखित किये गये हैं—सत्य, दम, तप, औष, सतोष, क्षमा, आर्जव, ज्ञान, क्षम, दया, दान (महभपुराण-१/२१३/४)।

जैन परम्परा की यह स्पष्ट उद्घोषणा है कि अहिंसा सभी धर्मों का सार है और इस पर सभी धर्म व गुण आधारित हैं। सत्य-अचीर्ष्य आदि दस अहिंसा के ही गुण हैं। वैदिक परम्परा में भी, जैन परम्परा के अनुसार, उक्त स्वरयन्त्र मुनार्थ पड़ता है।

अहिंसा धर्म सब धर्मों का मौलिक आधार है। किसी धर्म से इसके विरोध का प्रश्न ही नहीं पैदा होता। सभी धर्म—वैदिक या जैन, यही शिक्षा देने हैं कि अन्य धर्मों का निरस्तार करना उचित नहीं। अन्य धर्मों की तुलना में जैन धर्म की श्रेष्ठता असंदिग्ध है, क्योंकि यही दुःख-मुक्ति का यथार्थ मार्ग प्रस्तुत करता है।

जैन धर्म एवं आधार

आत्मा का नैसर्गिक शुद्ध निर्विकारी स्वभाव—पूर्ण वीतरागता है। पूर्ण वीतरागता तथा कर्म-अबद्धता ही मुक्ति का अवस्था है। इस अवस्था को प्राप्त करने हेतु जिनके उपरिष्ठ मोक्ष-मार्ग 'रत्नत्रय' है। रत्नत्रय—अर्थात् सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य—इनका समन्वित/समुचित रूप। जैन परम्परा में उक्त रत्नत्रय को 'धर्म' नाम से अभिहित किया गया है। उक्त रत्नत्रय रूप धर्म को समग्र रूप से स्वयं से उतारने वाला वीतरागी साधु की 'धर्म' रूप माना गया है।

आत्मा ने संसार को एक ऐसे समुद्र की उपमा दी गई है जिसमें कर्मरूपी, या जन्ममरणरूपी जल भरा हुआ है। इस जल में शोक-दुःख आदि सहर्ष उठ रही हैं। इसमें जीव एक समुद्र-नील है जिस पर शुद्ध स्वभाव या रत्नत्रयात्मक बह्मसूत्र सामग्री लदी है। इस समुद्र में इन्द्रियादि छिद्र हैं जिनके कारण कर्म-रूपी जल जाता रहता है, और फलस्वरूप अधिक कर्मों के कारण उक्त जीवरूपी पोत संसार में डूब जाता है। इस दुःख स्थिति से बचने का उपाय इन्द्रियादि छिद्रों को बन्द करना, अर्थात् इन्द्रिय-निग्रह, तपश्चर्या, व संयमवि-धारा, या जिनोपबिष्ट धर्म व चारित्र्य का पालन है। चारित्र्य से तात्पर्य है—रागादि का परिहार जिससे साधक के धर्मों के तट करने की सामर्थ्य पैदा होती है। जैसे, गँदने की कला में प्रवीण व दृढ़ शारीरिक बल वाला नौका भी हाथ-पाव बलाने की काय-चेष्टा न करे तो समुद्र में डूब जाएगा। वैसे ही, चारित्र्य के बिना सम्यग्दर्शन-ज्ञान से सम्पन्न व्यक्ति भी संसार-समुद्र में डूब जाएगा। इसीलिए, दृष्टि (सम्यक्त्व) व चर्या (चारित्र्य) के योग से मोक्ष की प्राप्ति का होना माना गया है। सदाचार से गुण-समूह, गुणसमूह से पुण्य, पुण्य से विजय प्राप्त होती है। इस प्रकार सदाचार का महत्त्व विविध रूपों से प्रतिपादित किया गया है। संसार-समुद्र को पार करने के उपायों में रत्नत्रय (सम्यक् दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य) के साथ, 'तप' का भी समावेश किया गया है।

सम्यक् दर्शन व सम्यक् ज्ञान के बिना सम्यक् चारित्र्य की स्थिति सम्भव नहीं, अतः सम्यक् चारित्र्य में सम्यग्दर्शन-ज्ञान दोनों स्वतः समाविष्ट / गूँथित हो जाते हैं। इस प्रकार, (सम्यक्) चारित्र्य समग्र रत्नत्रय का प्रतिनिधि सिद्ध हो जाता है, और अपनी सर्वश्रेष्ठता भी दर्शाता है। 'चारित्र्य' में 'तप' भी समाविष्ट है, अतः मोक्ष के उपायों में 'चारित्र्य' ही सर्वप्रमुख रूप से तिष्ठित-पाता है। अपने समान स्वभाव व कार्य के कारण, चारित्र्य और धर्म एक कोटि से प्रतिष्ठित हो जाते हैं। इसीलिए, आधार्य कुम्हकुम्ह में 'चारित्र्य' को 'धर्म' नाम से अभिहित किया है।

जैन धर्म एवं आधार

‘चारित्र्य’ बाह्य रूप में हिंसादि कार्यों से निवृत्ति है, परन्तु अन्तः। बुद्ध स्वभाव में स्वयं को जोड़ना है, या बुद्धात्मानुभूति या भीतरात्मा आत्मस्वरूप में स्थिरता है। इस प्रकार, जैन दृष्टि से सम्यक् चारित्र्य, सदाचरण या सदाचार वह आचरण है जो आत्मा की स्वाभाविक स्थिति—पूर्ण भीतरात्मता की सिद्धि में साधक हो। इसी चारित्र्य की चरम परिणति, अन्ततः मोक्ष की अवस्था (मुक्त आत्मा की स्वाभाविक स्थिति)—पूर्ण भीतरात्मता है। चारित्र्य में ज्ञान-दर्शनादि के अन्तर्भाव की ध्यान में रख कर ही जैन शास्त्रों में ‘आचार’ के पाँच भेद बताए गए हैं—सम्यक्त्व, ज्ञान, चारित्र्य, तप, धर्म।

बौद्धिक व जैन दोनों परम्पराओं में धर्म व आचार की महत्ता प्रतिपादित की गई है। मनु में आचार की प्रथम धर्म कहा है। धर्म की अपेक्षा आचार की क्षीणता को अधिक चिन्ताजनक माना गया है। तपश्चर्या का मूल आचार है। चारित्र्य से चित्त पवित्र होता है और चारित्रवान् व्यक्ति का बुद्धिमान अवस्थाना की है। बिना सदाचार के शास्त्र-ज्ञान व्यर्थ है—इत्यादि शास्त्रीय सूक्तियों से सदाचार की महत्ता सर्वतः उजागर होती है।

श्रेय व सदाचार के अधिकारी

जैन परम्परा में मोक्ष-मार्ग का प्रथम सोपान ‘सम्यक्त्व’ है। सत्सार-समुद्र का कर्णधार या नेवटिया, संसार-नदी की तीका, आचार-नुश का बीज, धर्म रूची विराट् नगर का एक विजाल प्रवेश-द्वार, मोक्ष रूची घर का द्वार, धर्म रूची प्रासाद की नींव, धर्म-तप का मूल—इत्यादि विशेषणों से आरम्भ में सम्यक्त्व को अलङ्कृत किया गया है। कही उमे मुक्तिथी का द्वार, कही धर्म का सर्वस्व, कही सत्सार-सत्ता को काटने वाला खड्ग कहा गया है। सम्यक्त्वधारी व्यक्ति वह है जिसे जैन सत्य-साधना का अधिकार-पत्र प्राप्त हो गया है।

सम्यक्दर्शन, अर्थात् सत्सार के अन्तर्लान्त जड़-वेगन द्वयो के स्वतन्त्र अस्तित्व पर, जीव व अजीव द्वय पर बुद्ध आत्मा। सम्यक्त्व का विपरीत भाव ‘मिश्रभाव’ है, जिसे सत्यता की दिशा में विमुख दृष्टिकोण कहना उपयुक्त होगा। इस दृष्टि के पीछे दृष्टि-मोह (दर्शन-मोहीनीय) प्रमुख कारण है। दृष्टि-मोह के कारण अन्तर्भावे भी आत्म-बुद्धि और फलनः पर-द्रव्यों में सम्यक्-बुद्धि व सत्य-व्यक्तित्व का उद्वेग होता है। मोहामय दृष्टि प्राणी के लिए आत्मघानी सिद्ध होती है। इसके विपरीत, सम्यक्त्व एक समीचीन दृष्टि-योग है जिसमें मिश्रभाव-अधकार का नाश हो जाता है।

सम्यग्दृष्टि के साथ वस्तुनुरूप का निर्णय सम्यग्ज्ञान है। प्रज्ञान व निर्णय—य वस्तुतः महत्वाची है। अतः सद्देव, सद्गुरु, सद्शास्त्र व सद् धर्म के प्रति दृढ़ यत्न तथा स्व-पर का, आत्मा-अन्तर्भावा का, जट-चेतन का भेद-विज्ञान—ये दोनों इस सम्यग्दर्शन से जुड़े हुए हैं। आत्म-सत्ता की सम्यक् प्रतीति हो जाने पर ही साधक के आचार या धर्माचरण उसके लिए मुक्ति का मार्ग प्रशस्त करते हैं।

यज्ञा, ज्ञान, चारित्र्य की समीचीनता को अभिव्यक्ति देने वाली तथा तत्त्वसाक्षात्कार को प्रशस्त करने वाली उक्त सम्यक् दृष्टि के बिना भवित, ज्ञान, चारित्र्य या धर्म सब व्यर्थ है। सम्यक् दृष्टि को नया देय है, क्या उपादेय है—यह समझने की सामर्थ्य प्राप्त हो जाती है। इसके विपरीत मिथ्यादृष्टि व्यक्ति उक्त विवेक के अभाव में स्वयं का धान कर लेता है। जिस प्रकार कड़वी लूनी में रखा हुआ दूध भी कड़वा हो जाता है, वैसे ही मिथ्याधीन उत्पन्न ज्ञान भी विपरीत रूप (अज्ञान) धारण कर लेता है। मिथ्यात्व के कारण धर्म बुद्धि को पनपन का अवसर नहीं मिलता। गीता में सम्यक्त्व का गायिकी बुद्धि के रूप में, तथा मिथ्यात्व का तामसी बुद्धि के रूप में प्रतिपादन है।

सत्य के प्रति समर्पित सम्यक्चर्या साधक के विचार दूरगह (विपरीताभिनिवेश) में गति अनेकान्त-दृष्टि में युक्त होते हैं। वह शुद्ध आत्म-स्वरूप के आनन्द से परिचित हो जाता है, और पनपवर्ण भौतिक सुखों में उसकी उपादेय-बुद्धि नहीं रहती। उसकी उपादेय बुद्धि बुद्धात्मा तत्त्व में ही रहती है। अतः विषय-वस्तुओं में उसकी प्रायः अर्चक रहती है। वह विषय-मेवन् करता तो है, किन्तु अनिच्छा-पूर्वक। सम्यक्त्वधारी साधक बुद्धात्म-शक्ति हेतु दृढ़ मन्त्र पक्षक आत्मिक या पूर्ण समय व ज्ञान के मार्ग पर चल पड़ता है और दर्शनात्मा व ज्ञानात्मा से चारित्र्यात्मा बन जाता है, तब मोक्षमार्ग का द्वितीय सापान प्राप्ति होता है। व्रत का प्राग्गम्य ‘पाप-कर्मों से निवृत्ति’ से होता है।

लौकिक दृष्टि से जैन धर्म का आचार सामान्यगुण है—इस दृष्टि में पञ्चवीं आचार्यो में धर्म के दो भेद लौकिक व पारलौकिक निर्धारित किए। सामान्य सम्यग्दृष्टि धर्मक लौकिक धर्म की प्रमुखता कभी-कभी देता है, किन्तु आत्मिक विरति में मुक्त भावक पारलौकिक धर्म की ही प्रमुखता देता है, साथ ही सम्यक्त्व व्रत में दूषण उत्पन्न करने वाले लौकिक विधि-विधानों को भी सम्मान देता है। इसलिए जैन धर्म में लौकिक-विषय कार्यों को करने का निषेध किया गया है। किन्तु मानसिक स्तर पर, शास्त्रकारों की दृष्टि में विवाहादि लौकिक-धर्मों के प्रति सामान्य स्तर के अधिकार हैं। अतः संभव है, अध्यात्मस्तर व्यक्ति का नहीं।

साधार व अनवार धर्म :

धर्म या चारित्र्य के अधिकारी-भेद से भी दो भेद किए गए हैं—(१) साधार (गृहस्थ) धर्म, (२) अनवार (मुनि) धर्म । अनवार मुनि हिंसादि पापों का याच्यजीवन सर्वथा त्यागी व सकल चारित्र्य का आराधक होता है, किन्तु साधार या गृहस्थ (या उपसक्त) देशचारी—पाँच पापों का एकदेश (अंशिक) त्यागी होता है ।

गृहस्थ धर्म—गृहस्थ के लिए पाँच अनुव्रतों या अष्ट मूल-गुणों (पाँच अनुव्रत तथा तीन मकार-त्याग)^१ का पालन आवश्यक है । इसके अतिरिक्त, साधक के लिए सप्त मौल-व्रतों (तीन गुणव्रतों तथा चार शिक्षाव्रतों) का पालन अपेक्षित है । तीन गुणव्रत हैं—(१) विव्रत (सावधन कियाओ के श्रेय को सीमित करने के उद्देश्य से अपने यमनाश्रम के श्रेय की मर्यादा बाधना) । (२) देशव्रत (मर्यादित क्षेत्र में भी स्थान-विशेष की मर्यादा बाधना) । (३) अनवदंष्ट्रव्रत (सावधन कार्यों को निष्प्रयोजन न करने का विधान) । चार शिक्षाव्रत हैं—(१) सामायिक (विध्यादि निवृत्ति व रात्र्यंत त्यागपूर्वक, नियत काल तक समस्त पदार्थों में साम्य भाव का आसम्भन एवं आत्मश्रद्धा की लीनता (समाधि का अभ्यास) । (२) प्रोपजीवनाम (पर्व-दिनों—अष्टमी व चतुर्दशी के दिनों में अनादि चतुर्विध आहार का त्याग, एवं धर्म-कार्य में समय-व्यापन) । (३) भोगोन्मोग परमाण (भोगोन्मोगों के साधनों की संख्या या परिमाण को मर्यादित करना) । (४) अतिथि मविभाग (अतिथि, विशेषतः माधु को बाहरादि-दान) । किन्हीं आचार्यों के मत में सन्तुलना को शिक्षाव्रतों में परिणत किया गया है । सन्तुलना में सब प्रकार की मोहमयता को दूर कर शुद्ध आत्मस्वरूप के चिन्तन में लीन रहने का अभ्यास करते हुए कषाय व शरीर को ह्मन करते हुए, मृत्यु को अजीकार करना होता है । कुछ आचार्यों के मत में अतिथि-पूजा, देशावकाशिक, वैशाखपूज, भोगोपयोग-परिमाण, दान—इन्हें भी शिक्षाव्रतों की श्रेणी में रखा गया है । गुणव्रतों से अनुव्रतों का उपकार होता है, वही शिक्षाव्रतों से मुनिपद की शिक्षा (प्राथमिक पूर्वार्ध्याम) मिलती है ।

जैन शास्त्रों में गृहस्थजीवन सामान्य कर्मों के रूप में मन्व्यवसन-त्याग (छन्, मांम, मद्य, वैश्या, पर-स्त्री—इनका सेवन न करना, साध ही शरीर व शिकार का त्याग), आचर्यक पट् कर्म (देवपूजा, गुरुपूजा, स्वाध्याय, संयम, तप, दान) आदि कार्यों का भी विधान किया गया है । रमणमार में आचर्योचित निरपेक्ष (५३) क्रियाओं का निष्पण है । सामान्य जैन धावक भी भावनात्मक रूप से समस्त मनसारा का शुभाकाशी तथा त्रियमायी व मन्मोही होता है । दैनिक प्रार्थना में वह प्राणिमों से मैत्रीभाव की कामना करता है तथा देश व राष्ट्र में मुक्त-मानस की अभिप्राया प्रकट करता है ।

व्रती आचर्य को धार्मिक साधना के कसिक मोरान को (रमादिश्रय के अनुवार) ग्यारह प्रतिमाओं के रूप में वर्णित किया गया है । प्रतिमाधारी आचर्य को 'नैट्रिक आचर्य' कहा है । प्रतिमा-धारण से पहले वह 'पाजिक धावक' कहलाता है । ग्यारह प्रतिमा का धर्म तथा पाजिक आचर्य का धर्म—इन प्रकार आचर्य धर्म के बारह भेद भी प्रतिपादित किए गए हैं ।

दसवीं व ग्यारहवीं प्रतिमा का धारक 'उत्तम आचर्य' होता है जो सभी प्रकार के सावधन कर्मों में या लौकिक कार्यों में किसी प्रकार की अनुमोदना से भी पूर्णतः विरत होता हुआ, अन्त में गृह-त्याग कर विशावृत्ति से जीवन-यापन तथा अल्पतम वस्त्र धारण करता है । एक ही वस्त्र का धारक 'धुल्लक', तथा केवल लमोटी का धारक 'ऐलक' कहा जाता है । सातवीं, आठवीं, नवीं प्रतिमा का धारक 'मध्यम आचर्य' होता है जो 'वर्षी' या 'ब्रह्मचारी' नाम से भी पुकारा जाता है । उक्त आचर्य स्वपत्नी-सहवास का त्यागी, हिंसा व परिग्रह से विरक्त होता है । इसमें नीचे की प्रतिमाओं में 'अवन्त्य आचर्य' होता है, जो भूमिकानुसार निश्चित व्रतों का नियमित पालन करता है । इन प्रतिमाओं के नाम हैं—दण्ण, व्रत, मासिक, प्रापध, सचिन्त्यारण, रात्रिभोजन-त्याग, ब्रह्मचर्य, आरम्भ त्याग, परिग्रह-त्याग, अनुमति त्याग, उद्विष्ट त्याग । जीवन के अन्त में सन्तुलना-भूति को अजीकार करने वाला 'माधक आचर्य' कहलाता है । साधना के मार्ग को कई सोपानों में बाँटा गया है । इन सोपानों को 'गुणत्याग' कहा जाता है जिनकी संख्या १४ है । व्रती या प्रतिमाधारी आचर्य की स्थिति पाँचवें गुणत्याग में मानी गई है ।

अनवार धर्म—मृत्यु । अनवार-धर्म ही जैन आचर्य के लिए प्रमुखतः आचरणीय व उपदेष्टव्य है । जो इस अनवार-धर्म को पालन करने में अक्षत है किन्तु मरिच्य में मुनि-पद प्राप्त करने की अभिलाषा रखता है, उसके लिए ही गृहस्थ धर्म का उपदेश कहा गया है । अनवार-धर्म ही मोक्ष-आप्त का साक्षात् कारण है ।

मुनि के लिए ज्ञान, सयम व वैराग्य से सम्पन्न होना जरूरी है । बिना शीरता के कोई धुष्ट, तथा बिना मुहाम-चिह्न के कोई स्त्री मुनोचित नहीं होती, वैसे ज्ञान व सयम के बिना मुनि मोक्षित नहीं होता । मुनियों के लिए २८ मूलगुणों का पालन अपेक्षित माना

१. उत्तर, अहिंसा, अचोर्व ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह—इनका आंशिक पालन पाँच अनुव्रत हैं । मद्यत्याग, मद्युत्याग, मांसत्याग—ये तीन मकारों का त्याग है । किन्हीं आचार्यों के मत में देवदर्शन, दया, जल-मासन (जल छानकर पीना), रात्रि-भोजन त्याग, पाँच उदुम्बर फलों के त्याग को अष्ट मूलगुणों में परिणत किया गया है ।

धर्म धर्म एवं आचार्य

मया है। पांच महाव्रत, पांच समिति, पांच इन्द्रिय-निरोध, छः आबन्धक, केसलोच, अघैलक्य (निर्वैर्यता), अस्मान, सितिसमन, अवलम्बमान, स्थितिभोजन (बड़े होकर करना-भोजन), एक वस्त्र (दिन में एक वस्त्र भोजन) - ये अठारह ब्रह्मपुत्र हैं। ब्रह्मपुत्रों के अनुरूप साधु के उत्तर पुत्रों का भी निरूपण भास्वो में किया गया है जिसकी सख्या बीसती लाख तक बढ़ाई गई है। हिवा, असत्य, चोरी, अन्नह्यार्य, परिग्रह—इन पाँचों का पुनः त्याग पांच महाव्रत हैं। मननामन, धावन, एषणा (भोजन ग्रहण), उपकरणों का रखना-उठाना, उत्सर्ग (पूज-मन्त्रादि विसर्जन)—इन कार्यों को शास्त्रोक्त दोषरहित रीति से समयपूर्वक करना—ये पांच समितियाँ हैं। सामायिक (विकास देवबन्धना व नियत काल तक समता नाच का धारण), अर्हदादि-स्तुति, अर्हदादि-बन्धना, प्रतिक्रमण (ब्रह्मों में उत्पन्न दोषों का निम्नापूर्वक भोजन) प्रत्याख्यान (मन-बचन-काया से भावी दोषों का त्याग), कायोत्सर्ग (शरीर से नियत काल तक मनस्य का त्याग)—ये छः आबन्धक क्रियाएँ हैं।

पांच महाव्रत, पांच समिति, तीन मुक्ति—इन तेरह (चरम) कर्तव्यों को भी मुनि धर्म के रूप में निरूपित किया गया है। मन, बचन व शरीर को अस्तु व्यापारों से निवृत्त करना या परिमित काल पर्यंत सर्वयोगों का निग्रह करना 'गुप्ति' है। मुक्ति में असमर्थ व्यक्ति की स्थिति में या कायादि प्रवृत्ति में अहिंसादि दोष न लगे—ऐसी सम्यक् प्रवृत्ति करना, या प्रमाद न होने देना 'समिति' है। 'समिति' असंयम रूप परिणामों से होने वाले कर्मों के आसन्न को रोक देती है। 'गुप्ति' के कारण आत्मा का रत्नत्रय अपने प्रतिपक्षी विष्यात्मादि भावों से सुरक्षित रहता है।

कर्मों से मुक्ति पाने की प्रक्रिया में नये कर्मों के आगमन को रोकना (सबर), तथा गृहीत कर्मों की निजरा (एकदेस क्षय)—दोनों जरूरी हैं। सबर व निजरा के लिए 'अभ्यगोपित धर्म' को समस्त कारणों से परिमणित किया गया है, और इसके दस भेद भी जैन शास्त्रों में प्रतिपादित किये गए हैं—(१) उत्तम क्षया, (२) उत्तम मार्व, (३) उत्तम आर्जव, (४) उत्तम शौच, (५) उत्तम सत्य, (६) उत्तम संयम, (७) उत्तम तप, (८) उत्तम त्याग, (९) उत्तम आकिञ्चन्य, (१०) उत्तम ब्रह्मचर्य। ये दशविध धर्म मुख्यतः साधुओं (वनवार) के लिए कहे गए हैं, किंतु श्रावकों को भी यथाशक्ति इनका परिपालन करना अपेक्षित बताया गया है। उक्त दशविध धर्मों के परिपालन साधक के पाप-प्रकृतियों का क्षय होता है, तथा प्रसन्न राग के सद्भाव में पुण्य-प्रकृतियों को उत्पत्ति होती है, यद्यपि साधक पुण्य-बन्ध का इच्छुक नहीं होता। जिस समय चारित्र की चर्चा ऊपर की गई है, उसे 'समय' धर्म में समाविष्ट समझना चाहिए। दशविध धर्मों में परिमणित उक्त 'समय धर्म' विभिन्न चारित्र रूप में साधक को मोक्ष तक पहुँचाने में समर्थ है। 'चारित्र' के ४ भेद शास्त्रों में वर्णित हैं जो मोक्ष-साधना से सम्बद्ध विविध भूमिकाओं को भी दृष्टि करते हैं। वे भेद हैं—(१) सामायिक, (२) छेदोपस्थापना, (३) परिहार विमुक्ति, (४) सूक्ष्म साम्प्रदाय, (५) यथाख्यात।

सर्वदा के लिए, या नियत काल के लिए सर्वसाधारण कर्मों का त्याग—'सामायिक चारित्र' है। प्रमादादि के कारण व्रत-बंध होने पर, प्रायश्चित्त-पूर्वक पुन व्रत का धारण 'छेदोपस्थापना चारित्र' है। अहिंसा, सत्य, अचौर्य—इत्यादि व्रतों का पुष्कल-पुष्कल रूप से (भेद-विकल्प के साथ) धारण भी 'छेदोपस्थापना चारित्र' है। विभिन्न शारीरिक साधना तथा शास्त्राध्ययन द्वारा जिस साधक को इतना अभ्यास हो गया है कि आचरण में कहीं भी जीवहिंसा न हो पाए, उस साधक को चारित्रिक विमुक्ति 'परिहार विमुक्ति चारित्र' कहा जाती है। समस्त कथाओं के उपशान्त या शीघ्र होने पर, मात्र सूक्ष्म लोभ का सद्भाव रह, ऐसी स्थिति में 'सूक्ष्म साम्प्रदाय चारित्र' कहा जाता है। चारित्र-मोहनीय कर्म के उपशम या क्षय होने पर 'यथाख्यात चारित्र' कहा जाता है।

यद्यपि पर उल्लेखनीय है कि दिग्भर-परम्परा का उक्त उत्तम 'धर्म' हम पंचमकाल में भी उच्छिन्न नहीं हुआ है। आज भी निर्बोध मुनि-वर्या वाले साधु अवश्य हैं। परमपूज्य चारित्र-चक्रवर्ती डॉ० श्री ज्ञानिसागर जी महाराज की उत्तम साधु परम्परा में वर्तमान में परम पूज्य आचार्यवर्य १०८ श्री देशभूषण जी महाराज पुर भाग्य में धर्म-प्रभावना हेतु विचरण कर रहे हैं। उनकी के सुयोग्यतम प्रसिद्ध गिण्य पूज्य एसाचार्य सिद्धान्त-चक्रवर्ती उपस्थाय मुनि श्री विद्याल-ज श्री महाराज भी एक विगिण्ट धर्म-प्रभावक तथा अधीक्षणआचार्ययोगी व अध्यात्मयोगी के रूप में श्वाति प्राप्त कर चुके हैं। हम सब की यह कामना स्वाभाविक है कि पूज्य आचार्य श्री दीर्घजीवी हो और हम सब को उत्तम धर्म व सदाचार की कि० उनसे ग्रहण करते रहने का सौभाग्य प्राप्त होता रहे और हम सद्गति की दिशा में बढ़ते रहे।

उपाचार्य (रीडर) व अध्यक्ष,

जैन दर्शन विभाग, श्री लालबहादुर शास्त्री

केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, शिक्षा मन्त्रालय,

भारत सरकार, कटवापिया सराय,

नई दिल्ली—११००१६

डॉ० रामोहर शास्त्री

जैन साधना में ध्यान : स्वरूप और दर्शन

देवेन्द्र मुनि शास्त्री

साधना-पद्धति में ध्यान का अत्यधिक महत्त्व रहा है। कोई भी आध्यात्मिक धारा उसके बिना अपने साम्य तक नहीं पहुँच सकती है। यही कारण है, भारत की सभी परंपराओं ने ध्यान को महत्त्व दिया है। उपनिषद्-साहित्य में^१ ध्यान का महत्त्व प्रतिपादित है। आचार्य पतंजलि ने योगदर्शन में उसके महत्त्व को स्वीकृत किया है। तथागत बुद्ध ने भी ध्यान को बहुत महत्त्व दिया था। भगवान् महावीर ने ध्यान का गहराई से विश्लेषण किया है।

ध्यानगतिके में मन को दो अवस्थाएँ बताई हैं—(१) चल अवस्था, (२) स्थिर अवस्था। चल अवस्था चित्त है और स्थिर अवस्था ध्यान है। चित्त और ध्यान—ये मन के ही दो रूप हैं। जब मन एकाग्र, निवृद्ध और युक्त होता है तब वह ध्यान होता है। 'ध्ये चिन्तायाम्' धातु में ध्यान शब्द निगूढ हुआ है। सम्बोध्यन्ति की वृष्टि में ध्यान का अर्थ चिन्तन है। पर प्रवृत्ति-लम्ब अर्थ उससे बरा पृथक् है। ध्यान का अर्थ है चित्त को किसी एक लक्ष्य पर स्थिर करना।^२ आचार्य उमास्वाति ने^३ लिखा है—'एकाग्र चित्ता तथा शरीर, बाणी और मन का निरोध ध्यान है।' इसमें स्पष्ट है कि जैन परंपरा में ध्यान का संबंध केवल मन से ही नहीं है अपितु शरीर, बाणी और मन की एकाग्र प्रवृत्ति को निःप्रकम्प स्थिति ही ध्यान है। आचार्य पतंजलि ने ध्यान का सम्बन्ध केवल मन से माना है।^४ उनका अविमत है जिसमें धारणा की गई हो उस देश में ध्येय-विषयक ज्ञान की एकतानता, जो अन्य ज्ञान से अपरावृत्त हो, वह ध्यान है। सदृश प्रवाह से तत्पर्य है जिस ध्येय विषयक प्रथम वृत्ति हो उसी विषय की द्वितीय और तृतीय हो।^५ ध्येय से अन्य ज्ञान बीच में न हो। पतंजलि ने एकाग्रता और निरोध ये दोनों चित्त के ही माने हैं। गवध पुराण में^६ ब्रह्म और आत्मा की चिन्ता को ध्यान कहा है।

विशुद्धि मार्ग के अनुसार ध्यान मानसिक है। पर जैनाचार्यों की यह विशिष्टता रही है कि उन्होंने ध्यान को मानसिक ही नहीं माना, किन्तु भाषिक और कायिक भी माना है। पतंजलि ने^७ जिसे सप्रज्ञात समाधि कहा है, वह जैन परिभाषा में शुक्ल ध्यान का पूर्व चरण है। पतंजलि ने जिसे असप्रज्ञात समाधि कहा है, उसे जैन परम्परा में शुक्ल ध्यान का उत्तर चरण कहा है।^८ जो केवलज्ञानी है उसके केवल निरोधधारक ध्यान होता है, पर जो केवलज्ञानी नहीं है उसके एकाग्रतात्मक और निरोधधारक ये दोनों प्रकार के ध्यान होते हैं। आचार्य भद्रबाहु के सामने एक प्रश्न समुत्पन्न हुआ कि यदि ध्यान का अर्थ मानसिक एकाग्रता ही है तो उसकी सगति जैन परंपरा, जो मानसिक, भाषिक और कायिक एकाग्रता को ही ध्यान मानती है, उसके साथ किस प्रकार हो सकती है?^९ आचार्य भद्रबाहु ने प्रस्तुत प्रश्न का

१. छान्दोग्योपनिषद्, ७-६, १२

२. अ चिरमज्जवसाय त ज्ञाय, ज मन मय चित्त। ध्यानगतक, २

३. भावयक निर्वृत्ति, भाषा, १४, ६३

४. उत्तमसहस्रनस्वैकाग्रचिन्तानिरोधो ध्यानम्। तत्त्वार्थसूत्र, ६, २७

५. पार्श्वज योगदर्शन, ३, २

६. यही

७. ब्रह्मसूत्रचिन्ता ध्यान स्यात्। गवधपुराण, ३०, ४८

८. विशुद्धिचरण, पृ० १४१-४१

९. एक पृथक्पथितक-सचिचारैकाग्रचित्तकचिचारामुत्पन्नध्यानमेवमेव, सप्रज्ञात-समाधिचर्यवर्णा द्वयध्यानाम्। वाचनस योगसूत्र, योगविजय, १/१८

१०. यही,

११. भावयक निर्वृत्ति, भाषा १४६७

समाधान देते हुए कहा—शरीर में बाह, पित्त और कफ ये तीन बाधु हैं। उनमें से जो प्रभुर होता है, उसी का व्यपदेश किया जाता है। जैसे, बाधु कुपित होने पर 'बाधु कुपित है' ऐसा कहा जाता है। उसका तात्पर्य यह नहीं कि पित्त और स्तेष्मा ठीक हैं। इसी तरह, मन की एकाग्रता ध्यान है—यह परिभाषा भी मन की प्रधानता को संक्षेप में रखकर की गई है।¹

मेरा शरीर अर्कपित्त हो, इस तरह बुद्ध संकल्प करके जो स्थिर-काय बनता है, उसे कायिक ध्यान कहते हैं।² इसी तरह बुद्ध संकल्प-पूर्वक अकचनीय भाषा का परिचय करना वाचिक ध्यान है³ और जहाँ पर मन एकाग्र होकर अपने लक्ष्य के प्रति संलग्न होता है, शरीर और बाणी भी उसी लक्ष्य की ओर लगते हैं। वहाँ पर मानसिक, वाचिक और कायिक—ये तीनों ध्यान एक साथ हो जाते हैं।⁴ मन सहित काया और बाणी को जब एककृता मिलती है तो वह पूर्ण ध्यान है। उसमें अलगवटा होती है, एकाग्रता होती है। एकाग्रता स्वाध्याय में भी होती है और ध्यान में भी, किन्तु स्वाध्याय में एकाग्रता धनीभूत नहीं होती।

ध्यान में चेतना की वह अवस्था है जो अपने आलम्बन के प्रति पूर्णतया एकाग्र होती है। एकाग्र चिन्तन ध्यान है। चेतना के विराट् आलोक में चित्त विलीन हो जाता है वह ध्यान है। अतीत काल में विद्योग के निरूपण को ध्यान कहा गया, पर उसके बाद आचार्य पतंजलि आदि के प्रभाव से जीनाचार्यों ने भी ध्यान की परिभाषाओं में कुछ परिवर्तन किया। वहाँ पर वाचिक और कायिक एकाग्रता को कम करके मानसिक एकाग्रता पर बल दिया। आचार्य भद्रबाहु ने चित्त को किसी भी विषय में स्थिर करने को ध्यान कहा है।⁵ आचार्य हेमचन्द्र ने⁶ भी 'अभिधानचित्तमणि कोष' में इसी परिभाषा को दुहराया है। उन्होंने कहा— अपने विषय में मन का एकाग्र हो जाना ध्यान है।

जहाँ तक चित्त स्थिर नहीं होता वहाँ तक सबर और निर्बन्ध नहीं हो सकती और बिना सबर और निर्बन्ध के ध्येय की प्राप्ति नहीं होती। सामान्य रूप से मानव की शक्तिया इधर-उधर बिसरी हुई रहती हैं। मिनेमा के चनचित्र की तरह प्रतिपन्न-प्रतिक्षण उसके बिचार परिवर्तित होते रहते हैं। जब तक विकेंद्रित बिचार एकाग्र नहीं बनते वहाँ तक सिद्धि नहीं मिलती, भले ही उससे प्रसिद्धि मिल जाए। यही कारण है श्रीमद्भगवद्गीता⁷, मनुस्मृति⁸, रघुवश⁹ और अभिज्ञानशान्तुलन नाटक¹⁰ में ध्यान का महत्त्व बताते हुए स्पष्ट कहा है—**सामास्य ध्यानं चिन्तियते।** ज्ञान से ध्यान बढकर है। ध्यान से मन स्थिर और शान्त हो जाता है। इसलिए उसमें बुद्धि की स्फुरणा होती है—स्वस्वे चित्ते बुद्धयः प्रस्फुरन्ति।

चित्त को किसी एक केन्द्र पर स्थिर करना अत्यन्त कठिन है। यह सत्य है कि किसी भी एक विषय पर अन्तर्भूत¹¹ से अधिक मन स्थिर नहीं हो सकता।¹² जब तक हम बचल मन पर विजय-वैजयती नहीं फहराते, तब तक ध्यान मम्भव नहीं।¹³ जैसे जलाशय में हूर क्षण तरंगें तरपित होती रहती हैं वैसे ही मन में बिचार-तरंगें उठती हैं। इन उठी हुई तरंगों को स्थिर करना ध्यान है। जिसने मन को जीता ही नहीं है, वह ध्यान क्या करेगा ? मन को बिना बश में किये ध्यान सिद्ध नहीं हो सकता। मनिन वर्णन में रूप नहीं निहारना जा सकता, वैसे ही रामादि आयुक्त मन से कुछ आत्म-स्वरूप का चिन्तन नहीं किया जा सकता।

आराधनासार¹⁴ में आचार्य ने यहाँ तक कहा है—प्रकाण्ड विद्वता भी प्राप्त की हो, पर यदि सम्यक् प्रकार से ध्यान नहीं किया गया है तो सभी निरर्थक है। क्योंकि उस विद्वता से आकुलता-व्याकुलता नहीं मिलेगी। आकुलता और व्याकुलता को मिटाने के लिए ध्यान एक सजीवनी बूटी है। ध्यान करते समय पूर्व संस्कारों के कारण यदि मन में बचलता आये, तो घबराकर ध्यान छोड़ने की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि निरन्तर अभ्यास से शान्ति-शान्ति वह बचलता भी नष्ट हो जाती है।

ध्यान के दो अनेक भेद-प्रभेद किये जा सकते हैं, पर मुख्य रूप से ध्यान के दो भेद होते हैं—(१) अप्रसस्त ध्यान और (२) प्रसस्त

१. भावव्यक्त्युत्थित, भाषा, १४६-८-१६

२. गही, १४७४

३. गही, १४७५-७७

४. गही, १४७८

५. गही, १४७६, पित्तस्तेष्वभा हवह भाष्य।

६. ध्यान बु विषये तस्मिन्नेकप्रत्ययसततिः। अभिधानचित्तमणि कोष, १, ८४

७. श्रीमद्भगवद्गीता, १२/१२

८. मनुस्मृति, १/१२/६-७२

९. रघुवश, १/७३

१०. आकुलन नाटक, ७

११. (क) ध्यानसतक, ३, (ख) तत्त्वार्थसूत्र, ६/२८, (ग) शौनवीय, १२/३३

१२. ध्यानसतक, ८

१३. आराधनासार, १११

ध्यान। उसे अशुभ और शुभ ध्यान भी कह सकते हैं। आर्त ध्यान और रौद्रध्यान ये दो ध्यान अग्रस्त हैं और कर्म-बचन के कारण हैं। धर्म और शुक्ल ध्यान, ये दोनों प्रसस्त ध्यान हैं।

वैदिक परंपरा ने उन्हें विसष्ट और अविसष्ट ध्यान की संज्ञा दी है। आचार्य बुद्धबोध ने प्रसस्त ध्यान के लिए कुशल शब्द का और अग्रस्त ध्यान के लिए अकुशल शब्द का प्रयोग किया है। कुशल ध्यान से समाधि होती है क्योंकि वह अकुशल कर्मों का दहन करता है।¹ जो ध्याया जाए वह ध्येय है और ध्याता का ध्येय में स्थिर होना ध्यान है।² निश्चयन की दृष्टि से आत्मा अपने आत्मा में अपने आत्मा द्वारा अपने आत्मा के लिए अपने आत्मा के हेतु से और अपने आत्मा का ध्यान करता है, वही ध्यान कहलाता है।³ यह प्रसस्त ध्यान ही मोक्ष का हेतु है।⁴

ज्ञानार्थक मे⁵ ध्यान के अशुभ, शुभ और शुद्ध—ये तीन भेद किये गये हैं और जो अन्ततः आर्त, रौद्र भावि चार ध्यानों में ही समाविष्ट हो जाते हैं।

(आचार्य शुभचण्ड⁶ और हेमचण्ड ने⁷ धर्मध्यान पिण्डस्व, पदस्व, रूपस्व, रूपातीत, के इन चार अवान्तर भेदों का वर्णन किया है।) धर्मध्यान के मौलिक स्व आज्ञा-विचय, अपाय-विचय, विपाक-विचय और सत्त्वान-विचय के स्थान पर पिण्डस्व आदि ध्यान प्राप्त होते हैं। ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और वैराग्य-भावना के स्थान पर पारिवर्ती, आग्नेयी, वायवी और मासति, ये चार धारणाएँ मिलती हैं। सम्भव है, इस परिवर्तन का जन-जन के मन में हठधर्म और तत्र ज्ञान के प्रति जो आकर्षण था जिसके कारण जैनाचार्यों ने भी अपने ग्रन्थों में उन विषयों का समावेश किया हो। विज्ञो का ऐसा मानना है पिण्डस्व आदि जो ध्यान-वस्तुएँ हैं उनका मूल श्रोत तत्रशास्त्र रहा है। 'गुरुगीता' प्रभृति ग्रन्थों में ध्यान-वस्तुएँ का वर्णन प्राप्त होता है।

'ममस्कार-स्वाध्याय' से⁸ ध्यान के अट्टाईस भेद और प्रभेद भी मिलते हैं। यदि हम गहराई से अनुचिन्तन करें तो ये सभी भेद-प्रभेद आर्त, रौद्र, धर्म और शुक्ल मे ममाविष्ट हो जाते हैं। हम यहा पर आर्त ध्यान और रौद्र ध्यान के भेद-प्रभेद पर चिन्तन न कर सिर्फ धर्म ध्यान और शुक्ल ध्यान पर ही चिन्तन प्रस्तुत कर रहे हैं।

धर्म का अर्थ आत्मा को निर्माण बनाने वाला तत्त्व है। जिस पवित्र आचरण से आत्मा की शुद्धि होती है वह धर्म है। उस धर्म में आत्मा को स्थिर करना धर्म-ध्यान है। इसी धर्म-ध्यान रूपी अग्नि के द्वारा आत्मा कर्मरूपी काष्ठ को जलाकर भस्म करता है और अपना शुद्ध, बुद्ध, सिद्ध, निरजन स्वरूप प्राप्त कर लेता है।⁹ धर्म-ध्यान के भगवती¹⁰, स्थानाग¹¹ और औपपातिक¹² आदि में आज्ञाविचय, अपाय-विचय, विपाक-विचय, सत्त्वान-विचय ये चार प्रकार हैं। यहां विचय का अर्थ निर्णय अथवा विचार है। नीतराग भगवान की जो आज्ञा है, उसका निष्कर्षण उपदेश है उसपर बुद्ध आस्था रखते हुए उनके द्वारा उपदिष्ट मार्ग पर चलना एवं निषिद्ध कार्यों का परित्याग करना, क्योकि कहा है—आगाए तबो, आगाए संजबो,¹³ आगाए मामग भम्म।¹⁴ यह धर्म-ध्यान का प्रथम भेद आज्ञा-विचय है।

अपाय-विचय—अपाय का अर्थ दोष या दुर्गुण है। आत्मा अन्ततः काल से मिथ्यात्व, अवत, प्रमाद, कषाय और योग के कारण इस विषय मे परिभ्रमण कर रहा है। इन दोषों से आत्मा किस प्रकार मुक्त हो सकता है, योगी की विभुद्धि कैसे हो सकती है—इस विषय पर चिन्तन करना अपाय-विचय है।

विपाक-विचय—आत्मा जिन दोषों के कारण कर्म का बचन करता है, योगी की मदिरा पीने के कारण कर्म बाधते समय अत्यन्त

१. विमुक्तिमण

२. (क) सत्त्वानुमान, १९. (ब) इन्द्रोपदेश, ४०

३. सत्त्वानुमान, ७४

४. (क) वही, १४. (ब) ज्ञानार्थक, २४, २१

५. ज्ञानार्थक, १ इ०

६. वही, १७-१

७. योगशास्त्र, ७/८

८. ममस्कार-स्वाध्याय श्रम, पृ० २२४

९. ध्यानाभिप्रेतधर्माणि तु सिद्धांता स्थानिरञ्ज। हेमचण्डन योगशास्त्र, ४४।

१०. भगवती, २४/७

११. स्थानाग, ४/१

१२. औपपातिक, समचरण प्रकरण, १६

१३. संयोगसार, १२

१४. पाचाराग, ४/२

आज्ञाश्रित होता है। पर आमी आत्मा कर्मों के विपाक को समझता है। वह जानता है कि वास्तविक-अज्ञान-मोह से बांधे हुए कर्मों का विपाक जब होता है तो अत्यन्त कष्ट होता है। सुख-विपाक और दुःख-विपाक मे कबालो के भाग्य मे उन विपाको पर चिन्तन किया है। इस ध्यान में कष्ट परिणामों पर चिन्तन होता है और उनसे बचने का संकल्प किया जाता है।

संस्थान-विषय—संस्थान का अर्थ आकार है। लोक के आकार पर चिन्तन करते हुए—मेरा आत्मा इन विविध योगियों में परि-अवग्रण करके जाता है—ऐसा विचारक आत्म-स्वरूप का चिन्तन करता।

धर्मध्यान करने वाले साधक के लक्षण और उपलब्धन इस प्रकार हैं—धर्मध्यान के चार लक्षणों में सर्वप्रथम लक्षण (१) आज्ञाश्रित है। यहाँ पर शक्ति का अर्थ विषयात्, गहरी निष्ठा है। जिनेश्वर देव की आज्ञा से व सद्गुरुजनों की आज्ञा से पूर्ण विषयात् रक्षणा, उस पर आश्रय करना। यदि जिनेश्वर देव की आज्ञा में और जिनेश्वर देव पर निष्ठा नहीं है, उस कार्य को करने की लगन नहीं है तो वह कार्य किस प्रकार कर सकेगा? इसलिए सर्वप्रथम जिनाज्ञा में शक्ति होना आवश्यक है। दूसरी नित्य शक्ति है। धर्म पर और सर्वज्ञ पर सहज श्रद्धा होती है। उस श्रद्धा का कारण बाह्य न होकर 'ब्रह्मनमोहनीय' कर्म का क्षयोपशम होता है जिसके कारण सहज शक्ति होती है।

तृतीय है सूत्र-शक्ति। जिन-बाणी को सुनने की जो शक्ति होती है वह 'सूत्रशक्ति' है। जब तक शास्त्र अवग्रण करने की शक्ति न होगी, वहाँ धर्म के गम्भीर रहस्य ज्ञात नहीं हो सकते। इसलिए यह शक्ति आवश्यक है। चतुर्थ है अवगाढ़ शक्ति। अवगाढ़ का अर्थ गहराई में अव-गाहन करना है। नदी, समुद्र या जलाशय में गहराई से डूबकी लगाना अवगाहन कहलाता है। मानव शास्त्रों का अध्ययन करता है, पर जब तक उस शास्त्र में अवगाहन नहीं करता, उसके अर्थ पर चिन्तन नहीं करता, तब तक उसके गुलाम्भीर रहस्य का परिज्ञान नहीं होता। अवगाहन करने की शक्ति से ही आत्म के रत्न उपलब्ध होते हैं। इन चार लक्षणों से धर्मध्यान की आत्मा की पहचान की जाती है। धर्म-ध्यान के चार आलंबन हैं—बाधना, पृच्छना, परितर्कना और धर्मकथा।^१ इन चार आलम्बनों से धर्मध्यान में स्वयं प्राप्त होता है।

धर्मध्यान की चार भागनाएँ बताई गई हैं—एकत्वानुप्रेक्षा, अनित्यानुप्रेक्षा, नश्वरानुप्रेक्षा, ससारानुप्रेक्षा।^२ इन चार भागनाओं से मन में बैराग्य की लहरें तरलित होती हैं। सासारिक वस्तुओं के प्रति आकर्षण कम हो जाता है। और आत्मा शान्ति के क्षणों में विचरण करता है।

जैनाचार्यों ने ध्येय के सम्बन्ध में कहा है कि ध्येय तीन प्रकार का होता है—(१) परालम्बन—दूसरी का आलम्बन लेकर मन को स्थिर करने का जो प्रयास किया जाता है। जैसे एक पुद्गल पर द्रुष्टि को स्थिर रखकर ध्यान करना। भगवान महावीर ने इस प्रकार का ध्यान किया था। (२) स्वस्वालम्बन—बाह्य द्रुष्टि बन्द करके कल्पना के नेत्रों में स्वरूप का चिन्तन करना। इस आलम्बन में अनेक प्रकार की कल्पनाएँ अंजोई जाती हैं। आचार्य हेमचन्द्र और सुमचन्द्र ने पिण्डस्थ-यस्थ आदि जो ध्यान व चारणा के प्रकार बताये हैं, वे सभी इसी के अन्तर्गत आते हैं। (३) ध्येय-निरलम्बन है। इसमें किसी प्रकार का अवलम्बन नहीं होता। मन विचारों से पूर्णतया शून्य होता है। न मन में किसी प्रकार के विचार होते हैं और न विकल्प ही।

स्वस्वालम्बन में पिण्डस्थ आधि ध्यान के सम्बन्ध में बताया है, उनका स्वरूप इस प्रकार है—पिण्डस्थ ध्यान—पिण्ड का अर्थ शरीर है। एकान्त शान्त स्थान पर बैठकर पिण्ड में स्थित आत्मदेव का ध्यान करना पिण्डस्थ ध्यान है। इसमें विधुद्ध आत्मा का चिन्तन किया गया है। प्रस्तुत ध्यान करने के लिए साधक बीरासन, पद्मासन, सुभासन, सिद्धासन या किसी भी आसन में बैठकर बाँधें बुका से, द्रुष्टि को नासाग पर स्थिर कर ले, मेरुदण्ड सीधा हो और स्थिर हो। यह ध्यानमुद्रा कहलाती है।^३ इस ध्यान-मुद्रा में अवस्थित होकर शरीररूप आत्मा का चिन्तन किया जाता है। साधक यह कल्पना करता है कि मेरा आत्मा पूर्ण निर्मल है। वह चन्द्र की तरह पूर्ण कांतिमान है। वह मेरे शरीर में पुरुष-आहूति में अवस्थित है। और वह स्फटिक-सिंहासन पर बैठा हुआ है। इस प्रकार की कमनीय कल्पना से आत्मस्वरूप पर चिन्तन करना।

पिण्डस्थ ध्यान की आ० हेमचन्द्र ने पाणिनी, आग्नेयी, वायवी, वायवी और तत्त्वस्वरूपती ने पांच चारणाएँ बताई हैं।^४ चारणा का अर्थ ध्येय में चित्त को स्थिर करना है।^५ अपने शरीर व आत्मा को पृथ्वी की धीतवर्ण कल्पना के साथ बाधना पाणिनी चारणा है। प्रस्तुत चारणा में मध्यलोक को क्षीर समुद्र के सद्युज्ज्वल जल से परिपूर्ण होने की कल्पना की जाती है। उस क्षीर समुद्र में एक हजार दस लाख स्वर्ण-समान धमकेतु हुए कमल की कल्पना करें। उस कमल के बीच स्वर्णमय मेरुपर्वत की कल्पना करें। उस मेरुपर्वत के उज्ज्वलतम शिखर पर पाण्डव वन

१. शेषिणः जैन आचार, पृ० ३६८

२. गहरी, 'अनुप्रेक्षा' एक अनुचिन्ता' मेवा

३. भगवत्प्रेतो वसिष्ठसूत्र' स्वात्म सुभासनम् ।

समस्त व शरीरस्थ ध्यानमुद्रित कथ्यते ।। गोरक्षसूत्र, १३

४. योगशास्त्र, ७/६

५. चारणा तु क्षणियं ध्येये चित्तस्य स्थिरव्यवस्थम् । अधिज्ञानचिन्तामणि कोष, १/२४

में वायुमय कल्पना पर उष्णत्व स्फटिक-सिंहासन सुशोभित हो रहा है, उस सिंहासन पर मेरा आत्मा योगी के रूप में आसीन है। इस प्रकार की कल्पना से उसका मन स्थिर हो जाता है। वास्तव्य^१ के अनुसार पृथ्वी-धारणा सिद्ध होने पर शरीर में किसी प्रकार का रोग नहीं होता।

आग्नेयी धारणा

प्राथम्य धारणा के पश्चात् सायक आग्नेयी धारणा में प्रविष्ट होता है। वह कल्पना करता है कि आत्मा सिंहासन पर विराजमान होकर नाभि के भीतर हृदय की ओर ऊपर मुख किये हुए सोलह पंचुवियों वाले रक्त कमल या श्वेत कमल की कल्पना की जाती है। और उन पंचुवियों पर अ, आ, ई, ऋ, ए, ओ, औ, इ, ए, ऐ, ओ, औ, अ, वः इन स्वरोन् की स्थापना की जाती है और कमल के मध्य में 'ह्र' अक्षर की कल्पना की जाती है। कमल के ठीक ऊपर हृदय-स्थान में नीचे की ओर मुख किये हुए औंघे मुख वाले मटिया रंग के कमल की कल्पना की जाती है। और उसके प्रत्येक पत्र पर श्याम रंग से लिखे हुए आठ कर्मों का चिन्तन किया जाता है। प्रस्तुत चिन्तन में नाभि में स्थित कमल के बीच लिखे हुए 'ह्र' अक्षर के ऊपरी सिरे रेफ में से धूआं निकल रहा है—इस प्रकार कल्पना की जाती है। उसी के साथ रक्त वर्ण की ज्वाला को भी कल्पना से अवलोकन करना चाहिए और वह ज्वाला प्रतिपन्न बढ़ती हुई आठ कर्मों को जला देती है। कमल के मध्य भाग को छेदकर ज्वाला गस्तक तक पहुंच जाए फिर यह चिन्तन करे कि ज्वाला की एक रेखा बाईं ओर से और दूसरी रेखा दाईं ओर से निकल रही है। और दोनों ज्वाला-रेखाएं नीचे आकर पुनः मिल जाती हैं। इस वाक्य में शरीर के बाहर तीन कोशवाला अग्नि-मंडल बनता है। उस अग्निमंडल से तीक्ष्ण ज्वालाएं निकलती हैं जिससे आठो कर्म असह्य हो जाते हैं। और आत्मा तेज रूप में दमकता है। उसके विषय आलोक में सायक अपना प्रतिबिम्ब देखता है। उपनिषदों के अनुसार, जिसको आग्नेयी धारणा सिद्ध हुई हो उस योगी को बचकती हुई आग में डाल दिया जाये तो भी वह जलता नहीं है।

वायवी धारणा

आग्नेयी धारणा से कर्मों को असह्य कर देने के पश्चात् पवन की कल्पना की जाती है और उसके साथ मन को जोड़ते हैं। सायक चिन्तन करता है कि तेज पवन चल रहा है, उस पवन से आठ कर्मों की रास अनन्त आकाश में उड़ गई हैं, नीचे हृदय-कमल सफेद और उष्णत्व हो गया है। जिसे वायवी धारणा सिद्ध हो जाती है वह योगी आकाश में उड़ सकता है। वायु-रहित स्थान में भी वह जीवित रह सकता है, और उसे वृद्धावस्था नहीं आती।

वास्तवी धारणा

यह चतुर्थ धारणा है। पवन के आगे आकाश में उमड़-बुमड़कर बटाए जा रही हैं, जिसकी कौंध रही है, तेज बर्षा हो रही है और उस बर्षा से मेरे आत्मा पर सभी हुई कर्म-कपी धूल गट्ट हो गयी है। आत्मा पूर्ण निर्मल और पवित्र हो गया है। कहा जाता है, जिसे जल-धारणा सिद्ध हो जाती है वह सायक अवाग जल में भी डूबता नहीं। उसके समस्त ताप और पाप शान्त हो जाते हैं।^२

तत्त्वरूपवती धारणा

इसे तत्त्वधूधारणा भी कहते हैं। इसे आकाश-धारणा भी कहा गया है। इस धारणा में सायक यह चिन्तन करता है—मुख में अनन्त सन्नित्यां हैं। मैं आकाश के समान अनन्त हूँ। जैसे आकाश पर किसी प्रकार का लेप नहीं होता, उसी तरह मुख पर भी किसी प्रकार का लेप (आवरण) नहीं। वह आत्मतत्त्व का चिन्तन करता है।

इस तरह इस विषयव्यवस्थान की पांच धारणाएँ हैं। इन धारणाओं से सायक अपने ध्येय के सन्निकट पहुंचता है। इन धारणाओं के सिद्ध होने पर आत्म-व्यक्तियों अत्यधिक आसक्त हो जाती हैं। इससे कोई भी व्यक्ति उसे पराभूत नहीं कर पाती।

पदस्थ ध्यान

ध्यान का दूसरा रूप पदस्थ है। पद का अर्थ अक्षरों पर मन को स्थिर करना। पवित्र पदों का अवलोकन लेकर चित्त को स्थिर किया जाता है।^३ इस ध्यान में मंत्र पदों की कल्पना से शरीर के विभिन्न स्थानों पर लिखा जाता है और उन अक्षरों की कल्पना-बहुल से

१. शोण्याश्रित, निर्गमन-अवस्था, पृ. ८१ के २२

२. यही

३. तत्त्वधूधारि इतिहासि समाप्तः प्रतीतिः।

तत्त्वधूधारि समाप्तः प्रतीतिः ॥ शोण्याश्रित, ८/१

देखने का प्रयत्न किया जाता है। उन मंत्राक्षरों में एकात्म्य की अनुभूति की जाती है। और वह उसी रूप में बनने का प्रयत्न करता है। जैसा ध्यान करता है वैसा ही साधक बन जाता है। यदि साधक रूढ़ का चिन्तन करे तो रूढ़ बनता है। और विष्णु का चिन्तन करे तो विष्णु। मनुष्य जिस स्वरूप का चिन्तन करता है उसी रूप में बन जाता है। पदस्थ ध्यान में उसी स्वरूप का चिन्तन किया जाता है।

पदस्थ ध्यान को सिद्ध करने हेतु किलने ही जैनाचार्यों ने मित्र चक्र की कल्पना की है। इस सिद्ध चक्र में आठ पंक्तियों वाले श्वेत कमल की कल्पना की जाती है और उसके बीच कोश में 'नमो अरिहंताय' की कल्पना की जाती है और चारों विशाओ में पञ्चदशों पर 'नमो सिद्धाय', 'नमो आर्यराज्य', 'नमो उवज्झायार्थ', 'नमो लोए सम्मसाहूण' इन चार पदों की स्थापना की जाती है, चार विदिशा में चार पञ्चदशों पर ज्ञान, दर्शन, चारिष, तप इन चार की कल्पना की जाती है। इन तीनों पदों की स्थापना कर सिद्ध चक्र पर ध्यान किया जाता है। आचार्य हेमचन्द्र ने ज्ञान, दर्शन, चारिष और तप के स्थान पर 'एसी पवनमुक्कारो सम्बपावणामयो मगलाणं च सम्भोसि पढम हवइ मयम्' इन चार पदों की कल्पना की है। निरन्तर अभ्यास करने से आलबन में अधिक दृढ़ता आती है। इसी तरह अन्य मन्त्रों की भी स्थापना की जा सकती है। आगम के किसी पद को भी लेकर ध्यान किया जा सकता है। पर यह ध्यान रखना होगा कि मन को एक ही विचारधारा में प्रवाहित करना होगा।

सिद्धचक्र की तरह ज्विनाणी आत्मस्वरूप का भी ध्यान किया जाता है। उसमें नाभि-कमल, हृदय-कमल, मुल-कमल पर अक्षरों की संस्थापना करके प्रत्येक अक्षर पर मन से चिन्तन किया जाता है। जैसे नाभिकमल के मध्य में अहं लिखा है तो सर्वप्रथम अहं के भावार्थ पर, उसके स्वरूप पर चिन्तन करना चाहिए; उसके पश्चात् अ आ ई प्रभृति अक्षरों पर चिन्तन करना चाहिए। उदाहरणार्थ अ अक्षर अरिहंत, उसका स्वरूप, उस पद को प्राप्त करने का उपाय, उसके साथ ही 'अ' याने अजर-अमर आदि के स्वरूप पर चिन्तन करना। उसके बाद 'आ' याने आत्मा, उसके स्वरूप और उसके दर्शन की कमनीय कल्पना में मन को भागिन करना। जब चिन्तन-प्रवाह प्रारंभ होगा तब मन उसमें स्थिर हो जाएगा। जब बड़ा से मन तृप्त हो जाए तब उसे हृदय-कमल पर दोटसदृश कमल के एक-एक अक्षर पर मन को बुझाना चाहिए जैसे क यानी कर्म, कर्म से मुक्त होने का उपाय क्या है? ख याने खति याने भ्रमा किस तरह में धारण करनी चाहिए, आदि प्रत्येक अक्षर पर चिन्तन करना चाहिए। उसके पश्चात् मुल कमल पर ध्यान केन्द्रित किया जाय। इस तरह एक मुहूर्त तक मन-कपी शरीर को एक-एक अक्षर पर बुझाकर उसके अपूर्व आनन्द को लिया जा सकता है।

पदस्थ ध्यान में बीजाक्षरों पर भी चिन्तन किया जा सकता है। एकाक्षरी मन्त्र ओ३म् आदि मन्त्रों पर भी चिन्तन किया जाता है।

रूपस्थ ध्यान

रूपयुक्त तीर्थंकर आदि का चिन्तन करना।^१ साधक एकान्त शान्त स्थान पर बैठता है। आँखें मूँदकर हृदय की आँखें खोल देता है। मन में विविध प्रकार की कल्पनाएँ सजोता है। भगवान् का दिव्य समवमरण मगा हुआ है। मैं पावन प्रबचन-वीथूच का पान कर रहा हूँ और नेत्रों से परिपक्व को निहार रहा हूँ। इस प्रकार कल्पना करके रूप का ध्यान करता।

रूपातीत ध्यान

यह ध्यान का चतुर्थ प्रकार है। इसमें निरञ्जन-निराकार के सिद्ध स्वरूप का ध्यान किया जाता है। आत्मा स्वयं को कर्ममल-मुक्त सिद्धस्वरूप में अनुभव करता है। इस ध्यान में किसी प्रकार की कोई कल्पना नहीं होती, न मन्त्र या पद का स्मरण होता है। साधक मन को इतना साध लेता है कि बिना किसी आलबन के मन को स्थिर कर लेता है। वह यह जानता है कि मैं अरुण हूँ, जो कुछ भी विचारों से रहा है वह आत्मा का स्वभाव नहीं है, बरन् कर्मों का स्वभाव है। यह ध्यान बिचारशून्य होता है। इस ध्यान तक पहुँचने के लिए प्रारंभिक भूमिका अपेक्षित है। इस ध्यान में ध्याता, ध्येय और ध्यान रूप मिट जाते हैं; जैसे नदिया ममुद्र में अपना अस्तित्व समाप्त कर देती हैं वैसी ही ध्याता और ध्यान भी एकाकार हो जाते हैं।

शुक्ल ध्यान

यह ध्यान की सर्वोत्कृष्ट दशा है। जब मन में से विषय-वासनाएँ नष्ट हो जाती हैं तो वह पूर्ण विधुद्ध हो जाता है। पवित्र मन पूर्णरूप से एकाग्र होता है, उसमें स्वयं आता है। शुक्ल ध्यान के स्वरूप पर चिन्तन करते हुए लिखा है—जिस ध्यान में बाह्य विषयों का सम्बन्ध होने पर भी उनकी ओर तलिक मात्र भी ध्यान नहीं जाता, उसके मन में वैराग्य की प्रबलता होती है। यदि इस ध्यान की स्थिति में साधक के शरीर पर कोई प्रहार करता है, उसका छेदन-भेदन करता है, तो भी उसके मन में किञ्चित् मात्र भी सन्तुलन नहीं होता। भयंकर से

१. अहंती रूपसामन्व्य ध्यान रूपस्थान्थते। योगशास्त्र, ६/७

भयंकर भेदना होने पर भी वह भेदना का अनुभव नहीं करता। वह देहातीत स्थिति में रहता है।

सुकल ध्यान के दो भेद किये गये हैं : सुकलध्यान और परम सुकलध्यान। चतुर्वैश्या पूर्वी का ध्यान सुकल ध्यान और केवल ज्ञानी का ध्यान परम सुकल ध्यान है। प्रस्तुत भेद विद्युद्धता और अधिकतर स्थिरता की दृष्टि से किया गया है।

स्वरूप की दृष्टि से सुकल ध्यान के (१) पृथक्स्थितिक सविचार, (२) एकलवितिक सविचार, (३) सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाती, (४) समुच्छिन्न-क्रियाप्रतिपाती—ये चार प्रकार हैं। 'पृथक्स्थितिक सविचार' में तर्कमुक्त चिन्तन के माध्यम से अज्ञान के विविध भेदों का गहराई से चिन्तन करना होता है। इच्छा-गुण-पर्याय पर चिन्तन करते हुए, कभी इच्छा पर तो कभी पर्याय पर या कभी गुण पर, इस प्रकार भेद-प्रधान चिन्तन करना।

'एकलवितिक सविचार' में जब भेद-प्रधान चिन्तन करते हुए मन स्थिर हो जाता है तो उसके पश्चात् अवेद-प्रधान चिन्तन प्रारंभ होता है। इस ध्यान में वस्तु के एक रूप-पर्याय को ध्वेय बनाया जाता है। जैसे, जिस स्थान में पवन नहीं होता वहाँ पर दीपक की लौ स्थिर रहती है, सूक्ष्म हवा तो उस दीपक को घिलती ही है, किन्तु तेज हवा नहीं। वैसे ही प्रस्तुत ध्यान में सूक्ष्म विचार चलते हैं पर विचार स्थिर रहते हैं जिसके कारण इसे 'निर्विचार ध्यान' की स्थिति कहा गया है। एक ही वस्तु पर विचार स्थिर होने से यह निर्विचार है।

'सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाती' ध्यान में अत्यन्त सूक्ष्म क्रिया चलती है। जिस विशिष्ट साधक को यह स्थिति प्राप्त हो जाती है, वह पुनः ध्यान से वृष्टत नहीं हो सकता। इसीलिए इसे 'सूक्ष्म क्रिया प्रतिपाती' कहा है। यह ध्यान छद्मस्व व्यक्तिको नहीं होता। जिसके केवल-ज्ञान प्राप्त हो गया है, वे ही इस ध्यान के अधिकारी हैं। जब केवलज्ञानी का आयुष्य केवल अन्तर्मुख अवशेष रहता है, उस समय उस बीतरागात्मा में योग-निरोग की प्रक्रिया प्रारम्भ होती है। स्थूल-काय योग के सहारे स्थूल मन-योग को सुरु रूप दिया जाता है, फिर सूक्ष्मकाय-योग के अवलम्बन से सूक्ष्म मन और बचन का निरोध करते हैं। केवल सूक्ष्म काय-योग अर्थात् द्वावोच्छ्वास की प्रक्रिया ही शेष रहती है। उस स्थिति का ध्यान ही प्रस्तुत ध्यान है। 'समुच्छिन्न क्रियाप्रतिपाती' ध्यान में द्वावोच्छ्वास का भी निरुन्धन हो जाता है। आत्म-प्रवेश पूर्णरूप से निष्कम्प बन जाता है। मन-वचन-काय के योगों की चञ्चलता पूर्ण रूप से समाप्त हो जाती है। आत्मा तेरहवें गुणस्थान से चौदहवें गुणस्थान में पहुँच जाता है। यह निष्कम्प अवस्था है। इस क्रिया में साधक पुनः विवृत नहीं होता। इसीलिए इसे 'समुच्छिन्न क्रिया प्रतिपाती' सुकल ध्यान कहा है। इस ध्यान के दिव्य प्रभाव में वैदनीय कर्म, नायकर्म, गौत्रकर्म और आयुष्य कर्म—ये चारो कर्म नष्ट हो जाते हैं जिससे वह मित्र-मुद्र-मुक्त हो जाता है।

धर्म ध्यान ध्वेताम्बर दृष्टि से छठे गुण स्थान में प्रारम्भ होता है, किन्तु दिव्यम्बर-परम्परा धर्मध्यान का प्रारम्भ चौथे गुणस्थान से लेकर सातवें गुणस्थान तक माननी है। सुकल ध्यान के प्रथम दो प्रकारों में अज्ञान का आलम्बन होता है, किन्तु शेष दो में किसी प्रकार का आलम्बन नहीं होता।

सुकलध्यानी आत्मा के चार विंग और चार आलम्बन एवं चार अनुप्रेक्षा होती हैं। सुकलध्यानी आत्मा (१) अवस्था—अवकर मे भयंकर उपसर्ग उपस्थित होने पर भी किंचित् माद्व भी चलित नहीं होता। (२) अलम्बन—उसकी अद्वि अवलम्ब होती है, न तात्त्विक विषयों में उसे बाँका होती है और न देव आदि के द्वारा माया आदि की विद्युर्बला करने पर भी उसकी अद्वि अलम्बनाती है। (३) विवेक—वह आत्मा और देह के पृथक्त्व में परिचित होता है। वह अलम्ब्य को छोड़कर कर्तव्य के पथ पर बढ़ता है। (४) व्युत्सर्ग—वह सम्पूर्ण आसक्तिपूर्ण से मुक्त होता है। उसके मन में बीतरागभाव निरन्तर बढ़ता रहता है। इस विद्युत् से सुकलध्यानी की सहज पहचान हो जाती है।

सुकलध्यान के प्रत्य प्रसाद पर आच्छाद होने के लिए चार आलम्बन बताये हैं—(१) क्षमा—कोष का प्रसंग उपस्थित होने पर भी वह क्रोध नहीं करता; (२) मार्ज—मान का प्रसंग उपस्थित होने पर मान नहीं करता; (३) मार्ज—माया का परिस्थान कर उसके जीवन के कण-कण में सरलता होती है; (४) मुक्ति—वह लोभ को पूर्ण रूप से जीत लेता है।

सुकलध्यान की अत्यन्तवर्तितानुप्रेक्षा, विपरिक्तामानुप्रेक्षा, अनुमानुप्रेक्षा एवं अपावानुप्रेक्षा—चार अनुप्रेक्षाएं हैं। प्रथम अनुप्रेक्षा में अनन्त नव-परम्परा के बारे में चिन्तन करता है। द्वितीय अनुप्रेक्षा में वस्तु में प्रतिपन्न परिवर्तन होता रहता है, शुभ अशुभ में बदलता रहता है और अशुभ शुभ में परिवर्तित होता है। इस प्रकार के चिन्तन से आसक्ति न्यून हो जाती है। तृतीय अनुप्रेक्षा में संसार के अशुभ स्वरूप पर गहराई से चिन्तन होता है जिससे उन पदार्थों के प्रति निर्बल आबना पैदा होती है। चतुर्थ अनुप्रेक्षा में जिन अशुभ कर्मों के कारण इस संसार में परिभ्रमण है, उन दोषों पर चिन्तन करने से वह क्रोध-आदि दोषों से मुक्त हो जाता है। जब तक मन में स्वयं नहीं आता उसके पहले में अनुप्रेक्षाएं होती हैं, स्वयं होने पर उसकी बहिर्मुखता नष्ट हो जाती है।

इस प्रकार ध्यान के स्वरूप के संबंध में गहराई से चिन्तन हुआ है और ध्यान को उत्कृष्ट तप कहा है। ध्यान ऐसी पथकती हुई उपाया है जिससे सब कर्म दम्य हो जाते हैं और आत्मा पूर्ण निर्मल बन जाता है।

जम्बूद्वीप : एक अध्ययन

(चैन सम्मत् लोक-संरचना के सम्बन्ध में)

आयिका ज्ञानमती माताजी

ये तीन लोक अनादि-निधन—अकृत्रिम हैं। इसको बनाने वाला कोई भी ईश्वर-आदि नहीं है। इसके मध्यभाग में कुछ कम तेरह रज्जु लम्बी, एक रज्जु चौड़ी मोटी बसनारी है। इसमें सात रज्जु अधोलोक है एवं सात रज्जु ऊंचा ऊर्ध्वलोक है, तथा मध्य में निम्नानवे हजार चालीस योजन ऊंचा और एक रज्जु चौड़ा मध्यलोक है अर्थात् सुमेरु पर्वत एक लाख चालीस योजन ऊंचा है। इसकी मीच एक हजार योजन है जो कि बिना पृथ्वी के अन्तर है। बिना पृथ्वी के ऊपर के समभाग में लेकर सुमेरु पर्वत की ऊंचाई निम्नानवे हजार चालीस योजन है। यही इस मध्यलोक की ऊंचाई है। यह मध्यलोक धानी के समान चिपटा है और एक रज्जु तक विस्तृत है।

इसके ठीक बीच-बीच में एक लाख योजन विस्तृत गोनाकार जम्बूद्वीप है। इस जम्बूद्वीप के ठीक बीच में सुमेरु पर्वत है। इस जम्बूद्वीप से दूने प्रमाण विस्तार वाला अर्थात् दो लाख योजन विस्तृत जम्बूद्वीप की चारों तरफ से वेष्टित करने वाला लवण समुद्र है। आगे इस समुद्र को वेष्टित करके चार लाख योजन विस्तार वाला धातकीलखण्डद्वीप है। उसको चारों ओर वेष्टित करके आठ लाख योजन विस्तार वाला कालोदधि समुद्र है। उसको चारों ओर से वेष्टित करके सोलह लाख योजन विस्तृत पुष्कर द्वीप है। ऐसे ही एक-दूसरे को वेष्टित करते हुए असंख्यात द्वीप और समुद्र हैं।

अन्त के द्वीप का नाम स्वयमूरमण द्वीप है, और अन्त के समुद्र का नाम स्वयभूरमण समुद्र है।

पुष्कर द्वीप के बीच-बीच में एक मानुषोत्तर पर्वत स्थित है जो कि चूड़ी के समान है। इसके निमित्त से इस पुष्कर द्वीप के दो भाग हो गये हैं। इसमें पूर्व अर्धपुष्कर में धातकीलखण्ड के सदृश मेघ, कुमाचल, भग्नलेश्य, गंगा-सिन्धु नदियों आदि की व्यवस्था है। यही तक मनुष्यों की उत्पत्ति है। मानुषोत्तर पर्वत के आगे केवल तिर्यच और व्यन्तर आदि देवों के ही आवास हैं। अतः एक जम्बूद्वीप, दूसरा धातकी-लखण्ड, तीसरा आधा पुष्कर द्वीप—ऐसे मिलकर ढाई द्वीप होते हैं। इन ढाई द्वीपों में ही मनुष्यों की उत्पत्ति होती है और इनमें स्थित कर्मभूमि के मनुष्यों की कर्मों का नाशकर युक्ति को प्राप्त कर सकते हैं, अन्यत्र नहीं।

इस प्रकार से तीनों लोकों का ध्यान करना चाहिए। धर्मध्यान के चार भेदों में अन्तिम 'सत्त्वान-विचय' नाम का धर्मध्यान है, जिसके अन्तर्गत तीन लोक के ध्यान करने का वर्णन है। इसी प्रकार विरक्त होते ही तीर्थंकर जैसे महापुरुष भी जिनका चिन्तन करते हैं, ऐसी द्वावसानुप्रेक्षा में भी लोकानुप्रेक्षा के वर्णन में तीन लोक के स्वरूप के चिन्तन का आदेश है।

'योजन'-प्रमाण

लोक-संरचना के सम्बन्ध में जैन ग्रन्थों में विविध लेंत्रों, द्वीपों, मायारों आदि के परिमाणों के निरूपण में 'योजन' शब्द व्यवहृत हुआ है। योजन का प्रमाण शास्त्रीय आधार से क्या है ?

इसका स्पष्टीकरण 'तिलोपयोग्णि' ग्रन्थ के आधार से देसिए—

पुद्गल के सबसे छोटे टुकड़े को अणु-परमाणु कहते हैं।

ऐमे अनन्तान्त परमाणुओ का

८ अवसन्नासन्न का

८ सन्नासन्न का

८ त्रिटरेणु का

८ त्रसरेणु का

१ अवसन्नासन्न ।

१ सन्नासन्न

१ त्रिटरेणु

१ त्रसरेणु

१ त्रसरेणु

| | |
|--|-------------------------|
| ८ रचरेणु का—उत्तम भोगभूमियों के बाल का | १ अग्रभाग |
| उत्तम भोगभूमियों के बाल के | मध्यम भोगभूमियों के बाल |
| ८ अग्रभागों का | का १ अग्रभाग |
| मध्यम भोगभूमि के बाल के | अधम्य भोगभूमियों के बाल |
| ८ अग्रभागों का | का १ अग्रभाग |
| अधम्य भोगभूमियों के बाल के | कर्मभूमियों के बाल का |
| ८ अग्रभागों का | १ अग्रभाग |
| कर्मभूमियों के बाल के ८ अग्रभागों की | १ लीस |
| ८ लीस का | १ जू |
| ८ जू का | १ जव |
| ८ जव का | १ अंगुल |

इसे ही उत्सेधांगुल कहते हैं, इससे ५०० गुणा प्रमाणांगुल होता है।

| | |
|-----------------------------------|-----------|
| ६ उत्सेधांगुल | १ पाद |
| २ पाद का | १ बालिष्ठ |
| २ बालिष्ठ का | १ हाथ |
| २ हाथ का | १ रिक्त |
| २ रिक्त का | १ अंगुल |
| २००० अंगुल का | १ कोस |
| ४ कोस का | १ लघुयोजन |
| ५०० योजन का | १ महायोजन |
| एक महायोजन में २००० कोस होते हैं। | |

नोट—२००० अंगुल का १ कोस है। अतः १ अंगुल में ४ हाथ होने से ८००० हाथ का १ कोस हुआ एवं १ कोस में २ मील मानने से ४००० हाथ का एक मील होता है।

अंगुल के तीन भेद हैं—उत्सेधांगुल, प्रमाणांगुल और आत्मांगुल।

बालाग्र, निष्ठा, जू और जो से निर्मित जो अंगुल होता है वह 'उत्सेधांगुल' है।

पाच सौ उत्सेधांगुल प्रमाण एक 'प्रमाणांगुल' होता है, जिस-जिस काल में भरत और ऐरावत क्षेत्र में जो मनुष्य हुआ करते हैं उस-उस काल में उन्हीं-उन्हीं मनुष्यों के अंगुल का माप 'आत्मांगुल' है।

उपर्युक्त उत्सेधांगुल में ही उत्सेध कोस एवं चार उत्सेध कोस से एक योजन बनता है। यह लघुयोजन है।

उत्सेधांगुल से—देव, मनुष्य, तिर्यक एवं नारकीयों के शरीर की ऊंचाई का प्रमाण और चारों प्रकार के देवों के निवास स्थान व नगर आदि का प्रमाण होता है।

प्रमाणांगुल और प्रमाण-योजन से—हीम, समुद्र, कुलावत, बेदी, नदी, कुण्ड, सरोवर, बगती और भरतक्षेत्र आदि इन सबका प्रमाण जाना जाता है।

आत्मांगुल से—शारी, कलश, दर्पण, वेणु, चेरी, वृक्ष, शय्या, शकट, हनु, मूसल, शक्ति, तोमर, बाण, नालि, अक्ष, चामर, मुकुटि, पीठ, छत्र, मनुष्यों के निवास नगर और उद्यान आदि का प्रमाण जाना जाता है।

एक महायोजन में २००० कोस होते हैं। एक कोस में २ मील मानने से १ महायोजन में ४००० मील हो जाते हैं। अतः ४००० मील के हाथ बनाने के लिए १ मील सम्बन्धी ४००० हाथ से गुणा करने पर $4000 \times 4000 = 16,000,000$ अर्थात् एक महायोजन में १ करोड़ ६० लाख हाथ हुए।

बतमान में वैदिक माप में १७६० गज का एक मील मानते हैं। यदि एक गज में २ हाथ मानें तो $1760 \times 2 = 3520$ हाथ का एक मील हुआ। पुनः उपर्युक्त एक महायोजन के हाथ $16,000,000$ में 3520 हाथ का माप देने से $16,000,000 \div 3520 = 4545 \frac{5}{11}$ मील हुए।

परन्तु इस पुस्तक में स्थूल रूप से व्यवहार में १ कोस में २ मील की प्रतिक्रि के अनुसार सुविधा के लिए सर्वत्र महायोजन के

२००० कोस की मील से गुणा कर एक महायोजन ४००० मील मानकर उसी से ही गुणा किया गया है।

आजकल कुछ लोग ऐसा कह दिया करते हैं कि पता नहीं, आचार्यों के समय कोस का प्रमाण क्या था। और योजन का प्रमाण भी क्या था!

किन्तु जब परमाणु से लेकर अबसनासल आदि परिभाषाओं से आगे बढ़ते हुए जलधर्म भोगभूमि के बाल के ८ अग्रभागों का एक कर्मभूमि का बालाग्र होता है, तब इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भोगभूमियों के बाल की अपेक्षा चतुर्बाल के कर्मभूमि के प्रारम्भ का भी बाल मोटा था। पुनः आज पञ्चम काल के मनुष्यों का बाल तो उससे मोटा ही होगा। आज के अनुसन्धानमय विद्वानों का कर्तव्य है कि आज के बाल की मोटाई के हिसाब से ही आगे के जमुल, पाद, हाथ आदि बनाकर योजन के हिसाब को समझने की कोशिश करें।

'जम्बूद्वीप-पण्णति' की प्रस्तावना के २०वें पैज पर श्री लक्ष्मीचन्द जैन एम० एस-सी० ने कुछ स्पष्टीकरण किया है, वह पढ़ने योग्य है। देखिए—

इस योजन की बूरी आजकल के रेखिक माप में क्या होगी ?

यदि हम २ हाथ = १ गज मानते हैं तो स्मूलरूप से १ योजन = ०,०००,०० गज के बराबर अथवा ४५४५.४५ मील (MILES) के बराबर प्राप्त होता है।

यदि हम १ कोस को आजकल के २ मील के समान मान लें तो १ योजन ४००० मील (MILES) के बराबर प्राप्त होता है।

कर्मभूमि के बालाग्र का विस्तार आजकल के सूक्ष्म यन्त्रों द्वारा किये गये मापों के अनुसार १/५०० इंच से लेकर १/२०० इंच तक होता है। यदि हम इस प्रमाण के अनुसार योजन का माप निकालें तो उपर्युक्त प्राप्त प्रमाणों से अत्यधिक भिन्नता प्राप्त होती है। बालाग्र का प्रमाण १/५०० इंच मानने पर १ योजन ४६६४८ ४८ मील प्रमाण आता है। कर्मभूमि का बालाग्र १/३०० इंच मानने से योजन = २७४७.४७ मील के बराबर पाया जाता है। बालाग्र को १/२०० इंच प्रमाण मानने से योजन का प्रमाण और भी बड़ जाता है।

इसलिए एक महायोजन में स्मूल रूप में ४००० मील सम्मना चाहिए, किन्तु यह लगभग प्रमाण है। वास्तव में एक महायोजन में इससे अधिक भी मील होने ऐसा हमारा अनुमान है। इस प्रकार में योजन आदि के विषय में तिलोपगणति, जम्बूद्वीपगणति, विनोक्तसार, वनोक्त्यादिक आदि ग्रन्थों में कुछ थड़ा रखते हुए अपने सम्यक्त्व को सुरक्षित रखना चाहिए। जब तक केबली, श्रुतकेबली के चरणों का सान्निध्य प्राप्त न हो तब तक अपने मन को बचल और अध्रदानु नहीं करना चाहिए।

जम्बूद्वीप

इस मध्यलोक में सबसे पहले द्वीप का नाम है जम्बूद्वीप। यह एक नाव योजन विस्तृत है और गोल है। इसमें दक्षिण से लेकर उत्तर तक छह पर्वत हैं, जो कि पूर्व-पश्चिम सम्मेल हैं। उनके नाम हैं—हिमवान, महहिमवान्, निपथ, नीप, लम्बी और सिलरी। इन पर्वतों पर एक-एक सरोवर बने हुए हैं उनके नाम हैं पथ, महापथ, तिगिच्छ, केसरी, महापुष्करिणी और पुष्करिणी। इन सरोवरों के मध्य पृथ्वी-कायिक जाति के बड़े-बड़े कमल हैं। उन कमलों पर भवन बने हुए हैं, जिनमें क्रम में श्री, ह्री, धृति, कीर्ति, बुद्धि और लक्ष्मी नाम वाली देवियां निवास करती हैं।

छह कुलपर्वतों के निमित्त से इस जम्बूद्वीप में सात क्षेत्र हो गये हैं। जिनके नाम हैं भरत, हेमवत, हार्ग, विदेह, रम्यक, हैरध्वज और ऐरावत। हिमवान् पर्वत पर जो पथ सरोवर है उसके पूर्व व पश्चिम भाग से क्रमशः गंगा-सिन्धु नदी निकलती हैं जो नीचे गंगा-सिन्धु कुण्ड में गिरकर आगे बढ़ती हुई विजयापर्वत के गुफा-द्वार से बाहर आ जाती हैं और आगे बढ़कर बहुती हुई क्रम से पूर्व समुद्र और पश्चिम समुद्र में प्रवेश कर जाती हैं। भरत क्षेत्र के बीच में पूर्व-पश्चिम लम्बा एक विजयापर्वत है। इसमें तीन कटनीया है। प्रथम कटनी पर अग्निप्रेषण जाति के देवों का निवास है। दूसरी कटनी पर विद्याधर मनुष्यों का आवास है, और तृतीय कटनी पर ग्यारह कूट है जिसमें पूर्व दिशा की तरफ के कूट पर जिनमन्दिर है, शेष कूटों पर देवों के भवन बने हुए हैं।

छह खण्ड-व्यवस्था

भरत क्षेत्र के बीच में विजयापर्वत के होने से और हिमवान् पर्वत के सरोवर में गंगा-सिन्धु नदियों के निकलने से इस भरत क्षेत्र के छह खण्ड हो जाते हैं। इनमें से समुद्र की तरफ का बीच का भाग आर्य खण्ड कहलाता है, शेष पांच खण्ड मध्य माने जाते हैं। उत्तर की तरफ मध्य के म्लेच्छ खण्ड के बीचों-बीच में एक बुधामाचल पर्वत है जिस पर चक्रवर्ती अपनी प्रशस्ति लिखते हैं। मध्य के आर्यखण्ड में ही हम लोगों का निवास है।

अन्य क्षेत्रों की व्यवस्था

इसी पथ सरोवर के उत्तर भाग से रोहितास्या नदी निकलती है जो कि नीचे गिरकर हैमवत क्षेत्र में बहती हुई पश्चिम समुद्र में मिल जाती है। महाहिमवान् पर्वत के महापथ सरोवर के दक्षिण भाग से रोहित नदी निकलकर हैमवत क्षेत्र में बहती हुई पूर्व समुद्र में प्रवेश कर जाती है। इसी तरह आगे-आगे के क्षेत्रों में क्रम से हरित-हरिकान्ता, सीता-सीतोदा, नारी-नरकान्ता, सुवर्णकूला-रूपकूला और रक्ता-रक्तोदा ये दो-दो नदियाँ बहती हैं। भरत क्षेत्र के समान ऐरावत क्षेत्र में भी छह लम्ब-व्यवस्था होती है।

पर्वतों के कूट

हिमवान् पर्वत पर ११ कूट हैं, महाहिमवान् पर ८, निषध पर ६, नील पर ६, शक्ति पर ८ और शिलरी पर ११ कूट हैं। इन सभी पर्वतों पर पूर्व दिशा के कूटों पर जिनमन्दिर हैं और बीच पर देवों के और देवियों के भवन बने हुए हैं। इन भवनों में भी गृह-वैश्यालय के समान जिन वैश्यालय हैं।

हैमवत क्षेत्र में अजन्म भोगभूमि की व्यवस्था है, हरिखेत्र में मध्यम भोगभूमि की व्यवस्था है। ऐसे ही अन्य क्षेत्र में मध्यम भोगभूमि की एवं हैरण्यवत क्षेत्र में अजन्म भोगभूमि की व्यवस्था है।

विदेह क्षेत्र

इस विदेह क्षेत्र के बीचो-बीच में सुमेरु पर्वत है। उत्तर के नील पर्वत के सरोवर से सीता नदी निकलकर पूर्व दिशा में बहती हुई पूर्व समुद्र में प्रवेश कर जाती है। वैसे ही निषध पर्वत के सरोवर से सीतोदा नदी निकलकर पश्चिम में बहती हुई पश्चिम समुद्र में प्रविष्ट हो जाती है। जम्बूद्वीप के बीचो-बीच में स्थित सुमेरु पर्वत से विदेह के पूर्व और पश्चिम ऐसे दो भेद हो गये हैं। पुनः सीता-सीतोदा नदियों के निमित्त ये दक्षिण-उत्तर ऐसे दो-दो भेद हो जाते हैं। पूर्व विदेह के उत्तर भाग में भद्रनाल की बेटों, चार बजार पर्वत और तीन विमर्गा नदियों के निमित्त ये आठ विदेह हो गये हैं। ऐसे ही पूर्व विदेह के दक्षिण भाग में आठ विदेह एवं पश्चिम विदेह के दक्षिण-उत्तर भाग में आठ-आठ विदेह होने के बतौर विदेह हो जाते हैं। इन बतौरों विदेह क्षेत्रों में भी छह-छह लम्ब माने हैं, अन्तर इतना ही है कि वहाँ शाश्वत कर्म-भूमि रहती है, सदा चतुर्ध्रुव काम के आदि काम जैसा काम ही वर्तमान रहता है और यहाँ भरत क्षेत्र के कार्यलम्ब में घटका का परिवर्तन चलता रहता है। सीता नदी के उत्तरभाग में विदेह क्षेत्र में सीमन्तर जगमान् का समयसरण स्थित है। इसी नदी के दक्षिण भाग में युगमन्तर तीर्थंकर विद्यमान हैं। सीतोदा नदी के दक्षिण में बाहु विनेत्र एवं सीतोदा के उत्तर भाग में सुबाहु विनेत्र का सतत विहार होता रहता है।

जम्बूवृक्ष व शाल्मलीवृक्ष

इस विदेह क्षेत्र में मेरु के दक्षिण, उत्तर में देवकुल और उत्तरकुल नाम से उत्तम भोगभूमि की व्यवस्था है। इस उत्तरकुल में ईशान दिशा में जम्बूवृक्ष नाम का एक महावृक्ष है जो कि पृथ्वीकायिक है इसकी उत्तरी शाखा पर एक जिनमन्दिर है। ऐसे ही देवकुल में नैऋत्य दिशा में शाल्मलीवृक्ष है, उस पर भी दक्षिणी शाखा पर एक जिनमन्दिर है। ये दोनों महावृक्ष रत्नों से निर्मित होते हुए भी पत्ते, कल और फूलों से सुन्दर हैं। वायु के झरोके से इनकी शाखाएँ हिलती रहती हैं और इनसे उत्तम सुगंध भी निकलती रहती है। ये वृक्ष भी अक्षुण्ण होने से अनादिनिचन हैं।

गजदंत पर्वत

सुमेरु पर्वत की विधियाओं में एक तरफ से सुमेरु को छूते हुए और दूसरी तरफ निषध व नील पर्वत को छूते हुए ऐसे चार गजदंत पर्वत हैं। इन पर भी कूटों पर देवों के भवन हैं और सुमेरु के निकट के कूट पर जिन मन्दिर है।

विशेष—सभी पर्वतों की तलहटी में, ऊपर में चारों तरफ, सरोवर, नदी, कूट, देवभवन और जिनमन्दिरों के भी चारों तरफ वेदिकाओं से वेष्टित सुन्दर बगीचे बने हुए हैं।

सुमेरु पर्वत

इस जम्बूद्वीप के बीच में विदेह क्षेत्र है, उसके ठीक मध्य में सुमेरु पर्वत स्थित है। यह एक लाल चालीस भोजन ऊँचा है। इसकी बीच पृथ्वी में एक हजार भोजन है अतः यह इस बिना भूमि से निर्यातवे हजार भोजन ऊँचा है। पृथ्वी पर इस पर्वत की चौड़ाई दस हजार

क्षेत्र एवं क्षेत्र

योजन प्रमाण है। पृथ्वी-तल पर ही भ्रमशाल बन है जो कि पूर्व-पश्चिम में २२००० योजन विस्तृत है और दक्षिण-उत्तर में २५० योजन प्रमाण है। इस बन से पांच सौ योजन ऊपर जाकर नवनवन है जो कि ऊपर से पांच सौ योजन तक कटनी रूप है। इस बन से साढ़े बासठ हजार योजन ऊपर जाकर सोमनस बन है जो पांच सौ योजन की कटनी रूप है। इससे आगे छत्तीस हजार योजन पर पांडुक बन है जो कि चार सौ बीसवें योजन प्रमाण कटनी रूप है। इस पर्वत की चत्तिका प्रारंभ में बारह योजन है और चटते हुए अन्नप्रमाण में चार योजन मात्र रह गई है। इन भ्रमशाल आदि बनो में आन्न, अक्षौक, बंपक आदि नाना प्रकार के वृक्ष सतत फलो और फूलो से शोभायमान रहते हैं। चारण-श्रद्धाधारी मुनि, देवगण और विद्याधार हुनेछा यहा विचरण करते रहते हैं।

भ्रमशाल, नन्दन, सोमनस और पांडुक इन चारों बनो की चारो दिशाओ में एक-एक चैत्यालय होने में मेरु के सोलह चैत्यालय हो जाते हैं। ऊपर के पांडुकवन में चारों ही विधियाओं में चार शिलाएँ हैं जिनके पांडुक, पांडुकबला, रक्ता और रक्तकबला ऐसे सुन्दर नाम हैं।

पांडुक शिला पर अरत क्षेत्र के अन्धे हुए तीर्थंकरो का जन्माभिषेक-महोत्सव मनाया जाता है। पांडुकबला शिला पर पश्चिम विदेह के तीर्थंकरों का, रक्तशिला पर पूर्व विदेह के तीर्थंकरों का और रक्तकबला शिला पर मेरावत क्षेत्र के तीर्थंकरो का जन्माभिषेक होता है।

सुमेरु पर्वत का माहात्म्य

जैन सिद्धान्त के अनुसार प्रत्येक इतयुग में २५ अवतार 'तीर्थंकर' माने गये हैं। हम और आप जैसे क्षुद्र प्राणियो में से कोई भी प्राणी सोलह कारण भावनाओ के बल से इस अवतार के योग्य तीर्थंकर प्रकृति नामक एक कर्म प्रकृति का बन्ध करके तीर्थंकर महापुरुष के रूप में अवतार ले सकता है और किसी भी कृतयुग के चौबीसी में अपना नाम लिखा सकता है। यह महापुरुष तीर्थंकर रूप में अवतार लेकर अपना पूर्णज्ञान प्रकट करके इसी भव से परमपिता परमेश्वर के पद को प्राप्त कर लेता है, पुनः नित्य निरञ्जन सिद्ध परमात्मा होकर सदा-सदा के लिए शाश्वत परमानन्द सुख का अनुभव करता रहता है।

ऐसे-ऐसे अलक्ष्यों अवतार पुरुषो का जब-जब जन्म होता है तब-तब इन्द्रो के आसन कम्पित हो उठते हैं वे भक्ति में विभोर हो अपने मेरावत हाथी पर चढ़कर इस सर्व लोक में आ जाते हैं और उस नवजात शिशु को प्रसूतिगृह में लाकर इसी सुमेरु पर्वत पर ले जाकर अलक्ष्य देवों के साथ महाबैभभपूर्वक १००० कलशों से जन्माभिषेक करके जन्म-कल्याणक उत्सव मनाते हैं। इस युग में भगवान् बुधभवेव से लेकर महावीर-पर्यन्त चौबीस अवतार हुए हैं। इन सबका भी जन्म-महोत्सव इसी सुमेरु पर्वत पर मनाया गया है। यही कारण है कि यह पर्वत अगणित तीर्थंकरों के जन्माभिषेक से सर्वोत्कृष्ट तीर्थ माना जाता है। यह देव, द्रष्टृ मनुष्य, विद्याधार और महामुनियो से नित्य ही वध है, अतः इसका माहात्म्य अचिन्त्य है।

यह पर्वत यहा से (वर्तमान उपलब्ध विवर से) नगमय २०,००,००,००० (बीस करोड़) मील की दूरी पर विदेह क्षेत्र में विद्यमान है। यह पर्वत दूरे ब्रह्माण्ड में अर्थात् तीनों लोकों में सबसे ऊंचा और महान् है। उसी का प्रतीक एक सुमेरु पर्वत ८१ फुट ऊंचा हस्तिनापुर में निर्मित हुआ है।

चार गोपुर-द्वार

इस जम्बूद्वीप के चारो तरफ बेदी का 'परकोटा' है। पूर्व, दक्षिण, पश्चिम और उत्तर, इन चारो दिशाओ में एक-एक महाद्वार है। इनके नाम हैं—विजय, वैजयन्त, अद्यत और अपराजित।

जम्बूद्वीप के जिन चैत्यालय

इस जम्बूद्वीप में अठहत्तर अक्षुत्रिम जिन चैत्यालय हैं। सुमेरु के चार, वन मन्बन्धो १६+छह, कुलाचल के ६+चार, यज्ञवत के ४+सोलह, वक्षार के १६+चौत्तीस, विजयार्थ के ३+ जम्बूसात्तमिवृक्ष के २=७८, ये जम्बूद्वीप के अठहत्तर अक्षुत्रिम जिन चैत्यालय हैं।

इस जम्बूद्वीप में हम कहाँ हैं ?

यह अरत क्षेत्र, जम्बूद्वीप के १६०वें भागज र्धात् ५२६ ६/१६ योजन प्रमाण है। इसके छह बन्दो में जो आर्यसङ्घ हैं उसका प्रमाण लगभग निम्न प्रकार है :

दक्षिण का अरत क्षेत्र २३८ ६/१० योजन का है। पश्चिमरोवर की सम्भाई १००० योजन है तथा गया और सिन्धु नदियाँ ५-६ सौ योजन पर्वत पर पूर्व-पश्चिम बहकर दक्षिण में मुहती हैं। यह आर्यसङ्घ उत्तर-दक्षिण में २३८ योजन चौड़ा है। पूर्व-पश्चिम में १०००+५००

— $1 \times 1000 = 2000$ योजन सम्म है। इनको आपस में गुणा करने से $235 \times 2000 = 4,70,00,000$ वर्ग योजन प्रमाण आर्य सण्ड का क्षेत्रफल हो जाता है। अथवा $4,70,00,000 \times 40,00,000 = 1,88,00,00,00,000$ 'एक लाख, नब्बे हजार, चार सौ करोड़ वर्ग-कोश' प्रमाण क्षेत्रफल हो जाता है।

आर्यसण्ड

इस आर्यसण्ड के मध्य में अयोध्या मयरी है। इस अयोध्या के दक्षिण में ११६ योजन की दूरी पर सषण समुद्र की वेदी है और उत्तर की तरफ इतनी ही दूर पर बिजयाय पर्वत की वेदिका है। अयोध्या से पूर्व में १००० योजन की दूरी पर गंगा नदी की तट वेदी है अर्थात् आर्यसण्ड की दक्षिण दिशा में लवण समुद्र, उत्तर दिशा में बिजयाय, पूर्व दिशा में गंगा नदी एवं पश्चिम दिशा में सिन्धु नदी हैं। ये चारों आर्य सण्ड की सीमा रूप हैं।

अयोध्या से दक्षिण में लगभग ४,७६,००० कोश (चार लाख छहतर हजार) कोश जाने से लवण समुद्र है और उत्तर में इतना ही जाने से बिजयाय पर्वत है। उसी प्रकार अयोध्या से पूर्व में ४०,००,००० (चालीस लाख) कोश दूर गंगानदी तथा पश्चिम में इतनी ही दूर सिन्धु नदी है।

जैनाचार्यों के कथानुसार आज का सारा विश्व इस आर्यसण्ड में ही है। हम और आप सभी इस आर्यसण्ड के ही भारतवर्ष में रहते हैं। वर्तमान में जो गंगा-सिन्धु अधियाँ दिल्ली हैं, और जो महासमुद्र, हिमालय पर्वत आदि हैं, वे सब कृत्रिम हैं। अकृत्रिम नदी, समुद्र और पर्वतों से सभी उपनदी, उपसमुद्र, उपपर्वत आदि हैं। इन सभी विषयों का विशेष विस्तार समझने के लिए तिलोय-पण्णति, त्रिलोकसार, तत्त्वाथराजवातिक, जम्बूद्वीपपण्णति, त्रिलोकभास्कर आदि ग्रन्थों का स्वाध्याय करना चाहिए।

भूभ्रमण-स्रपटन

आज के भूगोल के अनुसार कुछ विद्वान् पृथ्वी को घूमती हुई मान रहे हैं। उसके विषय में तत्त्वाथराजवातिक ग्रन्थ में तृतीय अध्याय में बहुत अच्छा विवेचन है, वह द्रष्टव्य है—

कोई आधुनिक विद्वान् कहते हैं कि जैतियों की मान्यता के अनुरूप यह पृथ्वी बलयाकार चपटी गोल नहीं है, किन्तु यह पृथ्वी गेंब या मारंगी के समान गोल आकार की है। यह भूमि स्थिर भी नहीं है। हमेशा ही ऊपर-नीचे घूमती रहती है, तथा सूर्य, चन्द्र, शनि, शुक्र आदि ग्रह, मखिनी, भरणी आदि नक्षत्रजग, मेरु के चारों तरफ प्रवर्णित रूप से अवस्थित है, घूमते नहीं हैं। यह पृथ्वी एक विशेष वायु के निमित्त से ही घूमती है। इस पृथ्वी के घूमने से ही सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र आदि का उदय, अस्त आदि व्यवहार बन जाता है, इत्यादि।

दूसरे कोई बादी पृथ्वी का हमेशा अधोमग्न ही मानते हैं एक कोई-कोई आधुनिक पश्चित अपनी बुद्धि में यों मान बैठे हैं कि पृथ्वी दिन पर दिन सूर्य के निकट होती चली जा रही है। इनके विरुद्ध कोई-कोई विद्वान् प्रतिदिन पृथ्वी को सूर्य से दूरतम होती हुई मान रहे हैं। इसी प्रकार कोई-कोई परिपूर्ण जल-भाग से पृथ्वी को उचित हुई मानते हैं।

किन्तु उक्त कल्पनाएं प्रमाणां द्वारा सिद्ध नहीं होती हैं। कोई ही दिनों में परस्पर एक-दूसरे का विरोध करने वाले विद्वान् लड़े हो जाते हैं और पहले-पहले के विज्ञान या ज्योतिष यंत्र के प्रयोग भी सुकित्यों द्वारा बिनाइ दिये जाते हैं।

इसका उत्तर जैनाचार्य इस प्रकार देते हैं—

भूगोल का वायु के द्वारा भ्रमण मानने पर तो समुद्र, नदी, सरोवर आदि के जल की जो स्थिति देखी जाती है, उसमें विरोध आता है।

जैसे कि पाषाण के मोले को घूमता हुआ मानने पर अधिक जल ठहर नहीं सकता है। जल नू अचल ही है। वह भ्रमण नहीं करती है। पृथ्वी तो सतत घूमती रहे और समुद्र आदि का जल संबंध जहाँ का तहाँ स्थिर रहे, यह बन नहीं सकता। अर्थात् गंगा नदी जैसे हरिद्वार से कलकत्ता की ओर बहती है, पृथ्वी के गोल होने पर उल्टी भी बह जाएगी। समुद्र और कुओं के जल फिर पड़ेगे। घूमती हुई वस्तु पर अधिक जल नहीं ठहर कर गिरेगा ही गिरेगा।

दूसरी बात यह है कि—पृथ्वी स्वयं भारी है। अधःपतन स्वभाव वाले बहुत से जल, वायु, रेत आदि पदार्थ हैं जिनके ऊपर रहने से मारंगी के समान गोल पृथ्वी हमेशा घूमती रहे और ये सब ऊपर ठहरे रहें—पर्वत, समुद्र, सागर, महाज आदि जहाँ के तहाँ बने रहें—यह बात असम्भव है।

यहां पुनः कोई भूभ्रमणवादी कहते हैं कि घूमती हुई इस गोल पृथ्वी पर समुद्र आदि के जल को रोके रहने वाली एक वायु है जिसके निमित्त ये समुद्र आदि ये सब जहाँ के तहाँ ही स्थिर बने रहते हैं।

जैन कर्ष एवं आचार

इस पर जैनाचार्यों का उत्तर—जो प्रेरक वायु इस पृथ्वी को सर्वथा घुमा रही है, वह वायु इन समुद्र आदि को रोकने वाली वायु का भाग नहीं कर देती क्या ? वह बलवान मेरक वायु तो इस बारक वायु को घुमाकर कहीं की कहीं फेंक देगी । सर्वज्ञ ही देखा जाता है कि यदि आकाश में मेघ छाये हैं और हवा जोरो से चलती है, तब उस मेघ को धाग्न करने वाली वायु को विघ्नस करके मेघ को तितर-बितर कर देती है, वे बेचारे मेघ नष्ट हो जाते हैं, या देशांतर मे प्रवाग्न कर जाते हैं । उसी प्रकार अपने बलवान मेघ से हमेशा भूगोल को सब तरफ से घुमाती हुई जो प्रेरक वायु है, वह वहां पर स्थिर हुए समुद्र, सरोवर आदि को धारने वाली वायु को नष्ट-प्रष्ट कर ही देगी । अतः बलवान प्रेरक वायु भूगोल को हमेशा घुमाती रहे और जल आदि की धारक वायु वहां बनी रहे, यह नितात असंभव है ।

पुनः भूभ्रमणवादी कहते हैं कि पृथ्वी में आकर्षण शक्ति है । अतएव सभी भारी पदार्थ भूमि के अभिमुख होकर ही गिरते हैं । यदि भूगोल पर से जल गिरगा तो भी वह पृथ्वी की ओर ही गिरकर वहां का वहां ही ठहरा रहेगा । अतः ये समुद्र आदि अपने-अपने स्थान पर ही स्थिर रहेंगे ।

इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि—आपका कथन ठीक नहीं है । भारी पदार्थों का तो नीचे की ओर गिरना ही वृष्टिगोचर हो रहा है । अर्थात्—पृथ्वी मे एक हाथ का लम्बा-चोड़ा गड्ढा करके उस मिट्टी को गड्ढे के एक ओर ढलाऊ ऊंची कर दीजिये । उस पर गैर रख दीजिये, वह गैर नीचे की ओर गड्ढे मे ही बुलक जायेगी । जबकि ऊपरी भाग मे मिट्टी अधिक है तो विशेष आकर्षण शक्ति के होने से गैर को ऊपरी देश मे ही थिपका रहता बाहिए था, परन्तु ऐसा नहीं होता है । अतः कहना पड़ता है कि भले ही पृथ्वी मे आकर्षण शक्ति होवे, किन्तु उस आकर्षण शक्ति की सामर्थ्य से समुद्र के जलादिको का घूमती हुई पृथ्वी से तिरछा या दूसरी ओर गिरना नहीं कर सकता है ।

जैसे कि प्रत्यक्ष मे नदी, नहर आदि का जल ढलाऊ पृथ्वी की ओर ही यन्-तन् किचर भी बहता हुआ देखा जाता है, और लोहे के मोलक, फल आदि पदार्थ स्वस्थान से च्युत होने पर (गिरते पर) नीचे की ओर ही गिरते हैं । इस प्रकार जो लोग आर्यभट्ट, या इटली-भूरोप आदि देशों के वासी विद्वानों की पुस्तकों के अनुसार पृथ्वी का भ्रमण स्वीकार करते हैं और उदाहरण देते हैं कि—जैसे अपरिचित स्थान मे नौका मे ईंठा हुआ कोई व्यक्ति नदी पार कर रहा है, उसे नौका तो स्थिर नग रही है और तीरवर्ती बूझ-मकान आदि चलते हुए दिख रहे हैं, परन्तु यह भ्रम मात्र है, तद्वत् पृथ्वी की स्थिरता की कल्पना भी भ्रम-मात्र है ।

इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि—साधारण मनुष्य को भी थोड़ा-सा ही घूम लेने पर आंखों मे घूमनी आने लगती है, कभी-कभी लज्ज देश मे अत्यल्प भूकम्प आने पर भी शरीर मे कपकपें, तथा मस्तक मे झलित होने नग जाती है । तो यदि शकमाडी के वेग से भी अधिक वेग रूप पृथ्वी की चाल माना जाएगी, तो ऐसी दशा मे मस्तक, शरीर, पुराने गृह, कूपजल आदि की क्या अवस्था होगी—इस पर विद्वान् लोग ही विचार करें ।

तिलोयपण्णति, हरिवंश पुराण एवंजम्बूदीव-जण्णति के आधार पर जम्बूद्वीप मे क्षेत्र नगर आदि का प्रमाण—

- | | |
|----------------------|---|
| (१) महाक्षेत्र | (१) भरत, हैमवत, हरि, विदेह, रम्यक, हैरण्यवत और ऐरावत ये सात वर्ष अर्थात् क्षेत्र हैं । |
| (२) कुलक्षेत्र | (२) देवकुल व उत्तरकुल |
| (३) कर्मभूमि | (३५) भरत ऐरावत व ३२ विदेह |
| (४) भोगभूमि | (६) हैमवत, हरि, रम्यक व हैरण्यवत तथा दोनों कुलक्षेत्र |
| (५) आर्यलक्ष्ण | (३५) प्रति कर्मभूमि एक |
| (६) स्नेच्छलक्ष्ण | (१७०) प्रति कर्मभूमि पांच |
| (७) राजधानी | (३५) प्रति कर्मभूमि एक |
| (८) विद्याधरो के नगर | (३१५०) भरत व ऐरावत के विजयाधरों मे से प्रत्येक पर ११५ तथा ३२ विदेहो के विजयाधरों मे प्रत्येक पर ११० । |

(—भी जिनैन्द्र वर्षों द्वारा रचित जैनैन्द्र सिद्धान्त के आधार पर)

का बधेच्छ भोग्यभोग करे, किन्तु धर्मतः-न्यायतः ही कर, संयम एवं मर्यादाओं की अवहेलना करके न करे। किसी के साथ अन्याय न करे, किसी का शोषण न करे, सबके साथ बधोचित व्यवहार करे, सदाचरण-निष्ठ हो, और एक श्रेष्ठ नागरिक के रूप में पारस्परिक सहयोग एवं सद्भावना के साथ गृहस्थ जीवन-यापन करे। वह सत्य कुम्भसनो के सेवन में बर्मे, आत्मके अष्टभूतगुणों का पालन करे, कषाय मन्त्र रत्नों और देवपूजा-गुरुपाति-स्वाध्याय-समय-सप-दान-रूप दैनिक षट्कर्मों का सम्पादन करते में भी यथाशक्ति उपयोग लगावे। ऐसा करते रहने से उक्त उपासक या आत्मक की व्यवहार-सम्यग्दर्शन का स्वरूप समझने तथा उनको अपने जीवन में उतारने में अधिर्बल होगी और फिर, वह गृहस्थ साधक आत्मक के बारह व्रतों को ग्रहण करके अधिक या देश-समय के पथ पर आरुढ़ होगा। जैसे-जैसे उसकी संसार-वेहादिक-सर्वांगी भावों में विरक्ति बढ़ती जाती है, वह आत्मक की ग्यारह प्रतिमाओं (दर्शनों) में शरीर-सने चढ़ता जाता है, तीसरी में त्रिकाल सायिक का नियम लेता है, चौथी में प्रोचोपवास के रूप में उपवास का अभ्यास करता है, पाँचवी में सचित-त्यागी होता है, छठवी में रात्रि-भोजन एवं दिवा-वैभूतन का सर्वथा त्याग कर देता है, सातवी प्रतिमा में वह पूर्ण ब्रह्मचर्य का व्रत ले लेता है, आठवी में समस्त आरम्भ त्याग देता है, नवी में गृहस्थी के भागलों में हस्तक्षेप करना या अपना मतामत देना भी छोड़ देता है और वसवी में समस्त परिग्रह का त्याग कर देता है। इस प्रकार साधनापथ में स्वयं को अभ्यस्त करता हुआ वह उदासीन आत्मक घर में रहता हुआ भी आत्मसाधन करता है। तबन्तर ग्यारहवी प्रतिमा में वह सर्वथा गृहस्थानी हो जाता है और मात्र दो वस्त्र रखने वाले शूलक का पद विधिवत् दीक्षामूर्वक ग्रहण कर लेता है। त्याग और संयम की भावना और अधिक बढ़ती है तो मात्र कीर्षीनचारी जैव्यभोजी पाणिपात्री ऐलक पद धारण करता है। उस उत्कृष्ट आत्मक की चर्चा एवं समस्त क्रियाएँ प्रायः मुनिवत् होती हैं—

गृहो मुनिवन्निस्त्वा गुरुपकठे व्रतानि परिगृह्य ।
अध्यात्मस्तपस्यामुत्कृष्टः कैवल्यवर्धनः ॥^१

वास्तव में, शम्भु एवं आत्मक रूप दोनों ही अंगियों के जैन साधकों की लक्ष्यनिष्ठा, सत्यसहिता तथा अधीष्ठा में विशेष अन्तर नहीं होता। लक्ष्य के प्रति दोनों ही गतिमान हैं, अतएव दोनों की आचार-सहिता में भी भौतिक भेद नहीं है—जो अन्तर है वह केवल सामर्थ्य और गति की दृष्टिगत-मन्वता का है। प्रतिमाओं के माध्यम से, विशेषकर ग्यारहवी प्रतिमा में तो, वह मुनिपद के उपयुक्त योग्यता एवं क्षमता प्राप्त करने के लिए अभ्यास करता है।

जैन धर्म में साधक का दूसरा वर्ग साधु का है। सर्वथा निर्धरिग्रही, सर्वसत्यागी, महाव्रती निर्वन्ध श्रमण तपस्वी मुनि ही मोक्ष-मार्ग का एकनिष्ठ साधक होता है। अहिंसा-सत्य-अस्तेय-ब्रह्मचर्य-अपरिग्रह नामक पांच महाव्रतों, ईर्ष्या-माया-एषणा-आदाननिक्षेपण प्रतिष्ठापना नामक पांच समितियों, पंचेन्द्रियसंयम, षड्बाह्यक और अन्य सातगुण—केसमुञ्चन, अनेलकन्ध (आभूषण), मन्त्राल या शिखरालम्ब, अस्त्रान्, क्षितिचयन, अन्तर्चरण, स्थिति-भोजन (एक स्थान में ही लई-लई आहार करना) और एक वह भी मत्त—सब भिला-कर जैन मुनि के ये अट्ठारह मूल गुण होते हैं। यथा—

पंचयमहस्ययाहं तपिदोषो षष्ठि जिघ्रसरोविद्रु ।
पंचेतिविरोहा ऊष्यिव आवसितया सोषो ॥
अण्वैलकम्यह्माहं क्षितिचयनचरितचस्तथं शेष ।
तिविभोषणमनसं मूलगुणा अट्ठविंशति ॥^२

इन मूलगुणों का एक जैन मुनि निरतिचार पालन करता है। वह प्रायः वनवासी होता है, वस्ती में नहीं रहता, निर्जन स्थान में ही रहता है, वर्षावास के बार महीनों के अतिरिक्त किसी एक स्थान में भी ४-५ दिन में अधिक नहीं रहता, वह दिन में केवल एक बार भिक्षा द्वारा प्राप्त योग्य-श्राद्धक अन्न-जल, दाता के स्थान पर ही, लई-लई, हाथ में लेकर ग्रहण कर लेता है—इसीमें जैन मुनि को पाणिपात्री या पाणिपत्तभोजी कहा है। उसका शेष समय ध्यानाध्ययन में या अवसर हुआ तो गृहस्थों को धर्मोपदेश देने में भी व्यतीत होता है। मात्र पिच्छिका एवं कमंडलु के अतिरिक्त उनके पास कोई भी परिग्रह नहीं होता—ये भी चर्चा में आवश्यक शौचोपकरणों के रूप में ही होते हैं। ऐसा ज्ञान-ध्यानतप-जीन योगी ही जैन साधु या मुनि होता है। वह समस्त का साधक एवं वीतराग होता है। आत्मसाधना की इस चरम अवस्था के लिए

१. र०क०भा०, १५०

२. भूषाचार, २/३

विगम्बरत्वं अनिवार्यतः आवश्यक है ।^१ विगम्बर, विम्बाल, भाषाम्बर, अचेलक, निचेल, क्षणक, यथाज्ञातरूपधर, अनघार, नमन और मिश्रन्ध—ये सब शब्द पर्यायवाची हैं और जैन मुनियों के लिए प्रयुक्त होते आये हैं ।

अतएव, भगवद् कुम्भकुम्भाचार्य का उद्घोष है कि “जिन-भासना में तो बन्धनकारी सिद्धि (भुक्ति) प्राप्त नहीं कर सकता, भले ही वह स्वयं तीर्थंकर ही क्यों न हो । ममत्त्व (विगम्बरत्वं) ही मोक्ष-मार्ग है, शेष सब (साधुबैरा) उन्मार्ग हैं ।”

यं वि सिक्खइ बन्धनरो जिनसातने जाइवि होइ सिक्खधरो ।

जग्गो बिगोक्खजग्गो सेता उम्माग्गवा सग्गे ॥^२

“मुनि के लिए अचेलक (विगम्बर) रहने तथा स्वयं अपने हाथों का ही भोजन-पात्र के रूप में सद्-उपयोग करने का जो उपदेश परमोत्कृष्ट जिनेश्वर देव ने दिया है, वही एकमात्र मोक्ष-मार्ग है, शेष सब मार्ग अमार्ग हैं—

जिक्खेल-पाणिपत्तं उबइदुठं परमजिक्खरिदेहि ।

एक्को वि मोक्खजग्गो सेता य जग्गग्गवा सग्गे ॥^३

“साधु के बालात्र जितने परिग्रह का भी ग्रहण नहीं होता, और वह दिन में एक बार ही, एक ही स्थान में खड़े-खड़े, पाणि-पात्र में दिया गया पोष्य आहार लेता है—

बालगगोविनेत्तं परिगहग्गहम् य होइ साहूम् ।

भुंजेइ पाणिपत्ते विक्खग्गं इक्कठाजग्गि ॥^४

वह यथाज्ञातरूप विगम्बर मुनि अपने शिर एवं मुख के केशों का अपने हाथ से उत्पाटन करता है, उसका वेश या रूप शुद्ध होता है, हिसाबि-रहित, शृंगार-रहित, ममत्त्व एवं आरम्भ-रहित, तथा उपयोग एवं योग की शुद्धि-सहित होता है, वह परब्रह्म-निरपेक्ष होता है । यह साधना-मार्ग अपुनर्मव (मोक्ष) का कारण होता है—

जक्खजावक्खजग्गं उप्पाविक्खेलमंभुयं सुत्तं ।

रहिं हिसादीदो अप्पडिक्खं हवहि निग्गं ॥

मुक्खारं भविमुक्खं सुत्तं उक्खजोगोमुटोहि ।

निग्गं य परावेक्खं अनुवग्गमकारणं जोह् ॥^५

‘वह मद्योजात बालक-जैसी विगम्बर-मुद्रा का धारक मुनि तिलतुष-मात्र परिग्रह भी ग्रहण नहीं करता, किन्तु यदि वह कोठा या बहुत कुछ भी परिग्रह ग्रहण करता है तो निगोद में जाता है—

जहज्जावक्खलरितो तिलतुसमिस्सं य गिहइहिग्गेसु ।

जइ लेइ अप्पबहुय ततो पुण जाइ निग्गोव ॥^६

इतना ही नहीं, उन्होंने तो यहाँ तक कह दिया कि ‘भ्राजेण होइ जग्गो, कि जग्गेण भावरहिणेण ?—अर्थात् मात्र जाहू में,

१ अत्थाजिनवक्खेयं य अहवा पसायिणा जलवरण ।

विग्गमुत्तमं निग्गय अण्णंजक्क जग्गि पुत्त ॥ मूलाचार, १ २:

बालगगोविमनं परिगहग्गहं य होइ साहूम् ।

भुंजेइ पाणिपत्तं विक्खग्गं इक्कठाजग्गि ॥ सुत्तपाहुड, १०

विक्खजावक्खजग्गो विट्ठरग्गोपरिग्रहः ।

ज्ञान-व्यान-तपोरस्तनपम्भो स प्रव्रत्यते ॥ २००० भा०, १०

त्वत्तवाह्मन्धनरत्नम्भो नि कवायो जिनेन्द्रिय ।

परीवहनम् साधुवर्तकपधरो मतः ॥ अनेपरीक्षा

एकाकी मुहसत्यतः पाणिपात्रो विगम्बरः । पञ्चतन्त्रम्

नमाम् विनासो विदुः । बराह्मिनिह

२. सुत्तपाहुड, २३

३. वही, १०

४. वही, १०

५. प्रक्खजग्ग, ३ ५-६

६. सुत्तपाहुड, १२

घरीर को दिगम्बर बना लेना पर्याप्त नहीं है, भावों में, अपने अन्तर में, नम्रता या निर्विकारता जानी चाहिए। यदि भाव-बुद्धि नहीं हुई, अन्तरंग में दिगम्बरत्व की प्रतिष्ठापना नहीं हुई, तो बाह्य दिगम्बरत्व की कोई सार्थकता या उपादेयता नहीं है। तथा, अवजड गढ़े, संघर्षहीनो बि सो पा बंदिअ—अर्थात् अन्तरंग में जो असयमी है वह बाह्य में सर्व परिग्रह-रहित भी हो तो वह बचनीय नहीं है। बल्कि जो मात्र बाह्य में घरीर से ही नगा है, वह दुःख ही पाता है, ससार-सागर में भटकता रहता है, उसे बोधि (रत्मन्त्र) प्राप्त नहीं हो पाती है, क्योंकि वह जिन-भावना या जितेन्द्रियता की भावना से दूर है, अपने अन्तरंग या भाव-परिणमन में वह दिगम्बर नहीं है—

घण्यो पावइ दुक्खं गण्यो ससारसागरे भसई ।

घण्यो न सहइ कोहि विणभावनवञ्चिओ सुहरं ।^१

प्रायः यही बात श्वेताम्बर परम्परा-सम्मत उत्तराध्ययनसूत्र में कही गई है, जहाँ दिगम्बरत्व को जैन मुनि का आदर्श स्वीकार करते हुए, साथ में यह चेतावनी भी दी कि “यदि कोई साधु उत्तमार्थ या जिन-भावना में विवर्जित है, तो उसका नम्र वेष धारण करना निरर्थक है” — परमार्थ से भटके हुए ऐसे साधु-वैशों के, इहलोक तथा परलोक, दोनों ही नाश होते हैं—

निरदिठया नम्यई उ तस्स जे उत्तमदृढ-विबज्जासमेइ ।

इमे वि से नत्थि परे वि लोए दुहओ वि से सिअइ तत्थ लोए ।^२

इस प्रकार मोक्ष-प्राप्ति के लिए साधक की चरम अवस्था में दिगम्बरत्व अनिवार्य है, किन्तु वह अन्तरंग एक बहिरंग दोनों ही प्रकार का युगपत् होना चाहिए, तभी उसकी सार्थकता है। वस्तुतः आर्त्तलक्ष ही मुक्ति का कारण है। किन्तु वह द्रव्यलक्ष के बिना उपपन्न नहीं हो सकता — द्रव्यलक्ष में भावलक्ष की उत्पत्ति होती है, अर्थात् द्रव्यलक्ष निरर्थक है। यह मार्ग दुर्गम और दुष्साध्य है। यहाँ कारण है कि तुल्यभग चालीस लाख जैन जनसंख्या में केवल सौ-भवासो ही दिगम्बर मुनि हैं। उन्हें भी वास्तविक दिगम्बरत्व के माधक तथा सभी अद्वैत लक्षणों का निरतिचार पालन करने वाले किनारे हैं, यह कहना कठिन है, यों अन्याधिक शिष्टिनाशार्थ अथवा आदर्श से स्थापन तो प्राय सभी साधु-सम्प्रदायों में दृष्टिगोचर होता। तथापि इन विषय में भी मन्देह नहीं है कि तत्त्व औपन दिगम्बर मुनि अपनी अत्यन्त कठोर चर्चा, व्रत, नियम, समय में, तथा शीत-उष्ण-वैश-मशक-नाम्न-तज्जा-शुधा-पिपासा आदि २२ परीयों के जीवन में, और नादा प्रकार के उपमर्शों को महन करने में प्राय समर्थ होता है। उसका जीवन एक मुक्ती पुष्पक होता है। ज्ञान को उसमें कभी या अन्याधिक्य हो सकता है, सत्कारों या परिस्थितियुक्त दोष भी नश्य किंये जाते हैं, अथवा मन्त्रे दिगम्बर मुनि के आदर्श को कभी भी पर भी वह मने ही पूरा-पक्का न उतर पावे, तथापि अन्य परम्पराओं के साधुओं की अपेक्षा वह अपने नियम, समय, तप, त्याग, काटमहिष्णुता, निष्पृष्टता में एवं निष्परिग्रहता में श्रेष्ठतर ही ठहरता है। जो आदर्श को अपने जीवन में चरितार्थ कर लेते हैं, उन मुनिराजों की बात ही क्या है! वे मन्त्रे साधु या मन्त्रे गुरु ही आचार्य-उपाध्याय-माधु के रूप में सब परमेष्ठी में परिगणित हैं। जिनद्वेष के वे लघुचन्दन संक्षिप्त-मार्ग के उपामनीय मार्ग एवं अनुकरणीय मार्गदर्शक होते हैं। वे साधनतर होते हैं। उनको क लिए कहा गया है कि—

धम्यास्से मानवा मन्ये वे लोके विषयाकुले ।

विचरन्ति गतधम्याश्चतुरंगे निराकुलाः ॥

इस दिगम्बर मार्ग के प्रवर्तक प्रथम तीर्थंकर आदिदेव भगवान् ऋषभ थे। जिन-दीक्षा लेने के उपरान्त उन्होंने दिगम्बर मुनि के रूप में तपस्वचरण करके केवल-ज्ञान एवं ‘लीयंकर’ पद प्राप्त किया था। उनक भ्रत, दाहबलि आदि अनेक मुमुक्षु तथा अनश्विन अनुयायियों ने इसी दिगम्बर मार्ग का अवलम्बन लेकर आत्मकल्याण किया। भगवान् ऋषभ के समय में चंकर आज-पर्यन्त यह दिगम्बर मुनि-परंपरा अविच्छिन्न चली आई है। बीच-बीच में काल-दोष में मार्ग में विकार भी उत्पन्न हुए, चारित्रिक सौम्यत्व भी आया, किन्तु संशोधन-परिमार्जन भी होते रहे और मार्ग बना रहा।

जैन परम्परा का वह श्वेताम्बर संप्रदाय भी जो जैन साधु के लिए दिगम्बरत्व को अपरिहार्य या अनिवार्य नहीं मानता और साधुओं को सीमितसंख्यक व बिना मिले श्वेत वस्त्र धारण करने तथा काष्ठान्नादि रम्यते की भी अनुमति देता है, इस तथ्य को मान्य करता है कि प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव तथा अन्तिम तीर्थंकर बर्द्धमान महावीर अपने मुनिजीवन या छत्रस्थकाल में तथा अर्द्धनामधरा में अवैलक अर्थात् दिगम्बर ही रहे थे, कि वह अन्य अनेक पुरातन जैन मुनि दिगम्बर रहे, और यह कि जिन-मार्ग में जिनकर्मों साधुओं का श्रेष्ठ एवं उत्तमार्थीय रूप अवैलक ही है, यथा — ‘आउरणवज्जियार्णं विमुद्ध जिणकपियाणानु’ — अर्थात् वस्त्र आदि आवरणवस्तु साधु से आवरण-हीन (वस्त्ररहित,

१. भाव पाहुर, ६८

२. उत्तराध्ययन सूत्र, २०/५६

दिगम्बर) जिनकल्पी साधु विद्युत् है (३० प्रवचनतारोद्धार, भा० ३, पृ०, १३) तथा 'ये ह्य विदुषहे मुनी जस्य जतिष ममाद्यं'—जिसके परिग्रह नहीं है, उसी मुनि ने पथ देखा है (आपारो, 1, अ० २, उ० ६, सूत्र १५७)।

कला के क्षेत्र में, प्रतिमा-विधान के प्राचीन जैनैतर शास्त्रकारों ने भी जिन-प्रतिमा का स्वरूप दिगम्बर ही प्रतिपादित किया है, यथा—

आत्मामुलम्बिबाहुः श्रीवत्सांगप्रसात्प्रतिष्ठः ।
विष्णास्तास्तपोः कर्माद्यश्च कार्योद्भूतः देवः ॥^१
निराभरमसर्वाङ्गनिर्बन्धाङ्ग - मनोहरः ॥^२
सत्यवत्सत्यः हेमवर्णश्रीवत्सलाम्बनम् ॥

वर्तमान में उपलब्ध जिनप्रतिमाएं मौर्यकाल (ईसापूर्व ४.श्री-३.री शताब्दी) जितनी प्राचीन भी हैं और आनेवाली शताब्दियों में उनकी संख्या उत्तरांतर वृद्धित रहती, किन्तु ६.वीं शती ई० के पूर्व निर्मित प्रायः सभी तीर्थंकर या जिन-प्रतिमाएं, चाहे वे पद्मासनस्थ हो या कायोत्सर्ग मुद्रा में, लघुमानस्य, निर्बन्ध-दिगम्बर ही हैं। यही कारण है कि बराहमिहिर आदि प्राचीन शास्त्रकारों ने अर्हन्त देव (जिनदेव या तीर्थंकर भगवानों) की प्रतिमाओं का उपयुक्त स्वरूप प्रतिपादन किया। वे दिगम्बर प्रतिमाएं ६-१०वीं शती ई० तक तो उभय सम्प्रदायों के अनुयायियों द्वारा समानरूप से पूजनीय रही, अनेक आज भी हैं। कई दिगम्बर प्रतिमाएं तो ऐसी भी हैं जो श्वेताम्बराचार्यों द्वारा प्रतिष्ठापित हैं। किन्तु प्रायः उन्नीसवीं शती ई० में साम्प्रदायिक भेद प्रकट करने की दृष्टि से श्वेताम्बर साधु जिन-भूतियों में भी लगेट और बलवान् लगे - मुकुट, हार, कुंडल, चोली, आंगी, कृत्रिम नेत्र आदि का प्रचलन तो इधर लगभग दो-आठ सौ वर्ष के भीतर ही हुआ है।

जैन परम्परा में ही नहीं, अन्य धार्मिक परंपराओं में भी उत्कृष्टतम साधकों के लिए दिगम्बरत्व की ही प्रतिष्ठा रही प्राप्त होती है। प्राग्निनामिक एवं प्रागैविक सिन्धु-पाठी मर्यादा के मोहन्जोदड़ो (अब पाकिस्तान के सरकाना जिले में) से प्राप्त अवशेषों में कायोत्सर्ग दिगम्बर योगियों के अकन से युक्त मृण्मुद्राएं मिली हैं, और हड़प्पा (माध्यमगिरि, पाकिस्तान) के अवशेषों में तो एक दिगम्बर योगिनिर्मित का घड भी मिला है। स्वयं ऋग्वेद में 'वातरजना।' (दिगम्बर) मुनियों का उल्लेख मिलता है, कृष्ण यजुर्वेदीय तैत्तिरीय आरण्यक में उक्त वानरजना मुनियों को ध्येयधर्मा एवं ऊर्ध्वरेणुस (ब्रह्मचर्य से युक्त) बताया है। श्रीमद्भागवत में भी वातरजना मुनियों के उल्लेख हैं तथा उनमें वे अन्य अनेक ब्राह्मणीय गुणों में नामें ऋषभ को विष्णु का एक प्रारम्भिक अवतार सूचित करते हुए उन्हें दिगम्बर ही विव्रित किया गया है।^३ ऐम उल्लेखों पर से म० ३०० ई० मगनदेव शास्त्री का अभिमत है कि 'वातरजना धर्म' एक प्रागैविक मुनि-परम्परा थी, जिसका प्रभाव वैदिक धारा पर स्पष्ट है, और जिसका अभिप्राय जैन मुनियों से ही रहा प्रतीत होता है। कई उपनिषदों, पुराणों, स्मृतियों, रामायण, महाभारत आदि अनेक ब्राह्मणीय धर्मग्रन्थों में बृहत्संहितादि लौकिकग्रन्थों और कर्मानुक्त मन्त्र-साहित्य में भी बहुधा दिगम्बर मुनियों के उल्लेख एवं दिगम्बरत्व की प्रतिष्ठा प्राप्त है। राजपि भर्तृहरि तो लिखते हैं—

एकाकी निःस्पृहः शास्तः पाणिपातो दिगम्बरः ।

कथा शम्भो अबिध्यामि कर्म-निर्मूलनक्षणः ॥ (बैराग्य शतक, 59)

वस्तुतः, ब्राह्मण-परम्परा में जिन छह प्रकार के सत्यायियों का विधान है, उनमें से तुरीयातीत श्रेणी के सत्यासी संबंधी दिगम्बर ही होते थे। अवधूत और परमहंस भी प्रायः दिगम्बर ही रहते थे।^४ जडभरत, मुकुन्द मुनि आदि के कई उदाहरण भी मिलते हैं। मध्यकालीन साधु अखाडों

१. तथा देखिए आचार्यमूलम्, अम्बन ६, उद्देशक ३, सूत्र ५६-६३, अ० ८, उ० ४, सू० ५३, उ० ६, सू० ६३-६४, उ० ८, सू० १११-१२.

२. शाकोली - जैनसूत्राज, १, पृ० ५६

३. उत्तराष्ट्रव्यवसूत्र (शाकोली) - श्रीम सूत्राज, २, पृ० १०६; ठाण्णसूत्र, पृ० ८१३; मूलवर्णन, ७२ व पृ० २४८, आदि जहाँ जैन साधु का वेष्टन रूप अनेक अर्थात् दिगम्बर ही प्रतिपादित किया है।

४. म० ३००, अ० ५८, बराहमिहिर

५. मानवाग, ८१-८२

६. देखिए—भायवपुराण, स्कंध ४, व स्कंध २, अध्याय ३, १, ७, पञ्चपुराण, भूमिका, अ० १५, स्कंधपुराण, प्रसाद खंड, अ० ६, माहेस्वरखंड, अ० ३७, विष्णुपुराण, विनीयांश, अ० १, जलपुराण, म० ३०, जलपुराण, अ० १०, वायुपुराण, अ० ३३, विष्णुपुराण, अ० ४७, ब्रह्माण्डपुराण, अध्याय ४; मार्कण्डेयपुराण, अ० ४०, स्कंधपुराण, अ० ४१, अध्याय १।

७. यथावातात्मनसो निर्धन्यो निर्यच्छहस्रवस्त्रब्रह्मण्यं मय्यक्ष मय्यन्त ब्रह्मणस्तः निर्धन्य ब्रह्मण्यमपराधयोऽभ्यासनिष्ठोऽप्यक्षकर्मनिर्मुक्तपरः संन्यासेन हेतुनाय करोति न परमहंसो नास्ति। अर्धवेदीय शाकापीतनिष्ठः सूत्र ६/६, पृ० २६-६१

हेतुनायकानिष्ठो दिगम्बर ... सत्यं च वाचस्पत्यो भवति न आननैरन्यसत्यासी। सत्यासोपनिषद् २/१३

आत्मवाचायास्त देववस्तुतः दिगम्बरम्। आश्विनोपनिषद् ३, १

में भी एक असाढ़ा 'दिगम्बर' नाम से प्रसिद्ध है। तैयें साधु तो आब की कुम्भमेलो पर देखे जा सकते हैं। पिछली शताब्दी में बाराणसी-मिर्जापुरी महात्मा तैलम्बस्वामी नामक सिद्ध योगी, जो रामकृष्ण परमहंस तथा स्वामी दयानन्द सरस्वती जैसे सतों एव सुधारकों द्वारा भी पूजित थे, सर्वथा दिगम्बर रहते थे। बौद्ध भिक्षुओं के लिए नम्रता का विधान नहीं है किन्तु स्वयं गौतम बुद्ध ने अपने साधना-काल में कुछ काल तक दिगम्बर युग्मि के रूप में तपस्या की थी। तत्कालीन अन्य श्रमण तीर्थोंको—मगध लिपोशान, पूरण काश्यप, पकुष कात्यायन, अजित केशकबलिन, संजय वेसट्टिपुत्र—स्वयं तथा उनके अनुयायी साधु प्रायः नग्न ही रहते थे। यहूदी, ईसाई और इस्लाम धर्मों में भी सहज नग्नत्व को निर्दिष्टता सूचक एवं श्लाघनीय माना गया। जलाशुद्धीन रूमी, अस मसूर एव सरमद जैसे सूफी मन्तो ने दिगम्बरत्व की सराहना की है। सरमद सो तथा नग्न ही रहते थे। उनका कहना था—

तने उरियानी (दिगम्बरत्व में) से बेहतर नहीं कोई लिबास ।
यह बह लिबास है जिसका न उल्टा है, न सीधा ॥

तथा 'पोशानीय लबास हरकारा एबदीय, बेऐबारा लबास अयानीदाद' अर्थात् 'पोशाक तो मनुष्य के गेब्रो को छिपाने के लिए है। जो बे-ऐब (निष्पाप) होते हैं उनका परिधान तो नग्नत्व ही होता है।' अंग्रेज महाकवि मिल्टन ने भी अपने प्रसिद्ध काव्य 'पैराडाइज लॉस्ट' में कहा है कि आबम और हव्वा जब तक सरल एव सहज निष्पाप थे, स्वर्गिक नन्दन-कानन में मुलपूरक विचरते थे। किन्तु, जैसे ही उनके उनके मन विकारी हुए, उन्हें उस दिव्य लोक से निष्कासित कर दिया गया। विकारों को छिपाने के लिए ही उनमें मज्जा का उदय हुआ और उन्हें परिधान (आवरण या वस्त्रों) की आवश्यकता प्रतीत हुई।

वास्तव में दिगम्बरत्व तो स्वाभाविक निर्दिष्टता का सूचक है। महात्मा गांधी ने एक बार कहा था, 'स्वयं मुझे नग्नत्वम्मा प्रिय है। यदि निजन बन मे रहता होऊ तो मैं नग्नत्वम्मा मे ही रहूँ।' और महामना काका कालेसकर के शब्दों में तो—“पुण्य नग्न रहते हैं। प्रकृति के साथ जिन्होंने एकता नहीं ली थी है ऐसे बालक भी नग्न भूमते हैं, उनको इसकी शरम नहीं आती है और उनकी निष्कलितता के कारण हमें भी लज्जा-बैसा कुछ प्रतीत नहीं होता। लज्जा की बात जाने दें, इसमें किसी प्रकार का अश्लील, बीभत्स, दुगुप्ति, विषयी, अशोचक होने लगा है, ऐसा किसी भी मनुष्य का अनुभव नहीं। कारण यही है कि नम्रता प्राकृतिक स्थिति के साथ स्वाभाविक है। मनुष्य ने विकृत ध्यान करके अपने विकारों को इतना अधिक बढ़ाया है और उन्हें उल्टे रास्ते की ओर प्रवृत्त किया है कि स्वभाव-सुन्दर नम्रता उसे सहन नहीं होती। दोष नम्रता का नहीं, पर अपने कृत्रिम जीवन का है।”

कुछ लोग अपने मन के पाप-विकारों, चारित्रिक क्षितिता अथवा अशक्तता या असमर्थता पर परदा डालने के लिए सर्वोच्च कोटि के आत्मसाधकों के भी दिगम्बरत्व का विरोध करते हैं। कोई-कोई सम्यता, फँसान, लोकाचार, श्लीलता-अश्लीलता आदि की आड़ लेते हैं, यहाँ तक कि साधु के भी दिगम्बर रूप को अवर्णनीय अथवा अवगलकारी कहते हैं। किन्तु, जैसा कि सोमदेवाचार्य का कथन है, नग्नत्व तो लोक में एक सहज स्वाभाविक स्थिति है, वस्त्रावरण ही विकार है। जो स्वयं पापिष्ठ है, उनके लिए एक वस्तु पाप का हेतु बन जाती है, और जो स्वयं निष्पाप हैं उनके ऊपर उसी वस्तु का उसके विपरीत प्रभाव होता है। यदि समस्त प्राणियों के कल्याण-साधन में तब एव ज्ञान-ध्यान-तपःपूत मुनिजन भी अवगल होंगे, तो फिर लोक में ऐसा और क्या है जो अवगल नहीं होगा—

सुखानुभवने नमो नमो अमलसागने ।
बालो नमः शिषो नमो नमःविष्णुशिशो यति ॥
नग्नत्वं सहजं लोके विकारो वस्त्रवेष्टनम् ।
नम्रा केयं कथं बन्धा लोरोधेयं विने द्विने ॥
पापिष्ठं पापहेतुर्वा पशुपानिष्टविषेष्टियम् ।
अभंगलकरं वस्तु प्राप्तितापविधाति च ॥
ज्ञानध्यानतपःपूता सर्वतत्त्वहिते रताः ।
किमन्यन्मनसं लोके भुवयो प्रक्षमंगलम् ॥^१

सर्वमनुष्यस्य दिगम्बरो भूत्वा । पुरीषातीरोपनिषत्

देवताभिमूर्तोऽग्निर दिगम्बरपुत्रोऽस्यहम् ॥ संक्षेपी उपनिषद् ३/१६

देवताभिमूर्तोऽग्निर दिगम्बरः कृष्णपञ्चरत्नरत्नः । लयाशोपनिषद्, १/१३ । वचनसार कटिपुत्र कीर्तन दण्ड वसन्त कथयन् सर्वमनुष्यं विदुग्धाय जातकपञ्चरत्न-
रेन कृपाशिशो नमोऽस्त्यः, ... बाह्याभिमूर्तो भूत्वा आत्मान्तरारो भूत्वा । नारदपरिषादकीर्तनपत्र, ४/१-३६ इत्यादि
१. यद्यस्तिसकम्पम् ॥

वस्तुतः, निर्विकार बीतराग सहज विगम्बर छवि का वर्णन करने से तो स्वयं दर्शक के मनोविकार घात हो जाते हैं, अब बाहे वह मुद्रा किसी सच्चे सजीव साधु-महात्मा की हो अथवा पाषाण-आदि से निर्मित जिन-प्रतिमा, बीतराग-सर्वज्ञ-हितकर अर्हत परमात्मा की प्रतिमा हो। भ्रमसहृदय तो उस मुद्रा के सम्पुल नत होता है, उसकी उक्त परम बीतराग प्रशान्त मुद्रा में स्वयं अपनी आत्मा के निर्मलत्व को पहचानने का प्रयास करता है, प्रेरणा लेता है और समस्त एव बीतराग-भाव की साधना करता है, उन्हें यथासक्य अपने जीवन में उतारने के लिए प्रयत्नशील रहता है।

निर्घन्ध अमण तीर्थंकर भगवानों द्वारा स्वयं आवर्तित एव उपदेशित मार्ग का अनुसरण करने वाले उच्च कोटि के महाव्रती आत्मसाधक विगम्बर मुनियों का सद्भाव प्रायः सर्वैव रहता आया है। अंतिम ध्रुवकेवली भद्रबाहु (ई० पू० ४ वीं शती के मध्य) के समय तक तो मार्ग एकरस बना ही रहा, उसके थो-तीन दशक बाद के, नन्द-भौष्यकालीन यूनानी लेखकों ने भारतवर्ष के वनवासी निस्पृह विगम्बर मुनियों के वर्णन किये हैं, जिन्हें वे जिम्नोसोफिस्ट या जिम्नेताई कहते थे। मौर्यकाल के अन्त (लगभग ई० पू० २००) से ही मथुरा आदि कई प्राचीन स्थानों में विगम्बर जैन मुनियों के प्रस्तराकन भी मिलने लगते हैं। युवान ज्वाग आदि प्राचीन चीनी यात्रियों ने भी देश के विभिन्न भागों में बिचरते विगम्बर (लि-हि) साधुओं या निर्घन्धों का उल्लेख किया है। मुल्लान आदि अरब सौदागरो और मध्यकालीन यूरोपीय पर्यटकों ने भी कई एक ने उनकी विचमानता के नकेन किए हैं। डॉ० हेनरिख जिम्मर जैसे कई प्रकाण्ड मनीषियों एव प्राण्यविदों का मत है कि प्राचीन काल से जैन मुनि सर्वथा विगम्बर ही रहते थे।

इसमें सन्देह नहीं है कि विगम्बरत्व की सत्य्य साधना सरल नहीं है—अतीव कठोर तप है, हर किसी के कृते का काम नहीं है। किन्तु उसका लक्ष्य भी तो परम प्राप्त्य ही उपलब्धि है। जितना ऊँचा लक्ष्य है, वैसी ही उच्च साधना अपेक्षित है। परम सिद्धि का चरम सोपान भीतर एव बाहर का पूर्ण विगम्बरत्व ही हो सकता है।

‘साम्नोतीति साधु’—जो साधना करता है वही साधु है।

निष्कृत्यं निर्घन्धं अश्लेषकं अग्रहि पुण्यं। (मूलआचार, १/३२)

गौतमजैज परिवार के वक्त जब गांधीजी इंग्लैण्ड में थे तो वह अपरिग्रह पर भाषण देने गिल्डहाउस आए थे। हाल लंबालंब चरा हुआ था और सैकड़ों लोग बाहर लड़े थे। हम बड़े ध्यान से यह सुन रहे थे कि एक ऐसे व्यक्ति का, जो अपरिग्रह के बारे में बातें-ही-बातें नहीं करता था, बल्कि जिसे उसका यथार्थ अनुभव भी था, कहना क्या है? अन्त में बहुत से सवाल किए गए। कभी-कभी महात्मा को उत्तर देने से पहले रुकना पड़ता था। बाद में मुझे मालूम हुआ कि वह सिर्फ इसलिए रुकते थे कि वह मानवीय भाषा में, अधिक-से-अधिक जितना मही और पूर्णतया सच्चा जवाब हो सके, दें। उनका यह कथन मुझे याद है, “परिग्रह का त्याग पहले-पहल शरीर से वस्त्र उतार देने जैसा नहीं, बल्कि हृद्दी से मांस ही अलग करने जैसा लगता है।” आगे उन्होंने कहा था— “अगर आप मुझसे कहे कि ‘लेकिन आई गांधी, तुम तो एक सूती कपड़े का टुकड़ा पहने हुए हो। फिर कैसे कह सकते हो कि तुम्हारे पास कुछ भी नहीं है?’ तो मेरा उत्तर यह होगा कि ‘अब तक मेरा शरीर है, मेरे लबाब से मुझे उस पर कुछ-न-कुछ लपेटना ही पड़ेगा। मगर’ — अपनी मोहिनी मुस्कटाहट के साथ उन्होंने आगे कहा— ‘यहां कोई बाहे तो इसे भी मुझसे ले सकता है, मैं पुलिस को बुलाने नहीं आऊंगा।’

—मॉय रॉयडन

(गांधी अजितनन्दन ग्रन्थ से साभार)

जैन श्रमण-परम्परा का धर्म-दर्शन

प० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

संस्कृत-साहित्य में जिसे 'श्रमण' पद से अभिहित किया गया है,^१ मूल में वह 'मयण' मज्ञापद है,^२ उनके संस्कृत छाया रूप तीन होते हैं^३—यमन, श्रमण और समन। श्रमणों—जैन साधुओं की चर्चा उन तीनों विशेषताओं को लिये होती है। जिन्होंने पञ्चवेन्द्रियों को सवृत कर लिया है, कथाओं पर विजय प्राप्त कर ली है, जो शत्रु-मित्र, दुःख-सुख प्रसन्न-विन्दा, मिट्टी-मोना तथा जीवन-मरण में समभाव-संपन्न हैं, और जो सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की आराधना में निरंतर तत्पर हैं, वे श्रमण हैं और उनका धर्म ही श्रमण धर्म है।^४ वर्तमान में जिसे हम जैन धर्म या आत्मधर्म के नाम में संबोधित करते हैं, वह यही है। यह अल्पवयस्य श्रमण संस्कृति का प्रतिनिधित्व करता है।

लोक में जितने भी धर्म प्रचलित हैं उनका मिलित या अतिवर्धित दर्शन अवश्य होता है। उनका भी अपना दर्शन है जिसके द्वारा श्रमण धर्म की नींव के रूप में व्यक्तित्व-स्वातन्त्र्य की अक्षुण्ण भाव में प्रतिष्ठा की गयी है। इसे समझने के लिए हमें प्रतिपादित तत्त्व-प्रकृषणा को हृदयगम्य कर लेना आवश्यक प्रतीत होता है। जैसा कि समग्र आगम पर दृष्टिपात करने में विहित होता है, हमें तत्त्व-प्रकृषणा के दो प्रकार परिलक्षित होते हैं—एक लोक की स्रज्जना के रूप में तत्त्व-प्रकृषणा का प्रकार, और दूसरा मोक्ष-मार्ग की दृष्टि से तत्त्व-प्रकृषणा का प्रकार। ये दोनों ही प्रकार एक-दूसरे के इतने निकट हैं जिसमें उन्हें जुदा नहीं किया जा सकता, केवल प्रयोजन-भेद से ही तत्त्व-प्रकृषणा को दो भागों में विभक्त किया गया है।

प्रथम प्रकृषणा के अनुसार जाति की अपेक्षा द्रव्य छह हैं। वे अनादि, अनन्त और अत्रिभिः हैं। उन्हींके समुच्चय का नाम 'लोक' है। इसलिए जैन दर्शन में लोक भी स्वप्रतिष्ठ और अनादि-अनन्त है। छह द्रव्यों के नाम हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, कान और आकाश। इनमें काल द्रव्य सत्त्वस्वरूप होकर भी शरीर के प्रमाण बहु-प्रदेशीय नहीं है। इसलिए उसे छोड़कर पांच प्राग्वह्य द्रव्य अस्तिकाय हैं। पुद्गल द्रव्य शक्ति या योयता की अपेक्षा बहुप्रदेशीय है।

सत्त्वा की दृष्टि से जीव-द्रव्य अनन्त है, पुद्गल-द्रव्य उनसे अनन्युणे हैं, धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य एक-एक है और काल-द्रव्य असम्भ्य हैं।

ये सब द्रव्य स्वरूप-मत्ता की अपेक्षा भिन्न-भिन्न हैं। फिर भी इन सबमें घटित हो ऐसा उनका एक सामान्य लक्षण है, जिस कारण ये सब 'द्रव्य' पद द्वारा अभिहित किये गये हैं। वह है—“उत्पाद-व्यय-ध्रौव्ययुक्तं सत्। सत् द्रव्यलक्षणम्।”^५ जो सत्स्वरूप हो वह द्रव्य है, या सत्स्वरूप होना द्रव्य का लक्षण है। यहाँ सत् और द्रव्य में लक्ष्य और लक्षण की अपेक्षा भेद स्वीकार करने पर भी वे सर्वथा दो नहीं हैं, एक हैं—चाहे सत् कहाँ या द्रव्य, दोनों का अर्थ एक है। इसी कारण जैन दर्शन में अभाव को सर्वथा अभाव-रूप में स्वीकार करके भी उसे भावांतर स्वभाव स्वीकार किया गया है।^६

निम्न यह है कि सत् का कर्मो नाश नहीं होता, और असत् का कभी उत्पाद नहीं होता। ऐसा होते हुए भी वह सत् सर्वथा कूटस्थ नहीं है—क्रियाशील^७ है। यही कारण है कि प्रकृत में सत् को उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य रूप में त्रयात्मक स्वीकार किया गया है।

१. येषां च विरोधः साधवतिक, इत्यस्मादकाश-श्रमणशास्त्रम्। पात्रजल मास्य, २, ६८

२. प्रवचनसार, गा० ३/२६

३. पादपद्मद्वयहृत्पद्यो (कोश), समग्र सम्ब, पृ० १०८३

४. प्रवचनसार, गा० ३/४०-४२

५. तत्त्वार्थसूत्र, ५, २६-२७

६. भववशाद्योऽपि हि वस्तुधर्मः। वृत्तचक्राकान्त — ५८

७. प्रवचनसार, गा० २/८-१२

अपने अन्वय-स्वभाव के कारण जहाँ वह प्रवृत्त है, वही व्यतिरेक पर्यावरण धर्म के कारण वही उत्पाद-व्यय स्वरूप है।^१ इन तीनों में कान-श्रेष्ठ नहीं है।^२ जिसे हम नीची पर्याय का उत्पाद कहते हैं, यद्यपि वही पूर्व पर्याय का व्यय है, पर इनमें लक्षण-भेद होने से ये दो स्वीकार किये गये हैं।^३ इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य एक ही काम में तत्प्राप्त है, यह सिद्ध होता है।

इस तत्प्राप्त द्रव्य में उत्पाद, व्यय और प्रोक्ष्य ये तीनों ही उसके अङ्ग सत् हैं। इनमें कथञ्चित् अमेद है क्योंकि तीनों की सत्ता एक है। जो तीनों में से किसी एक की सत्ता है वही अन्य दो की है। यह द्रव्य का सामान्य आत्मभूत लक्षण है। इसमें प्रत्येक द्रव्य परिणामी नित्य है—यह सिद्ध होता है, क्योंकि समय-समय जो उत्पाद-व्यय होता है वह उसका परिणामीपना है, और ऐसा होते हुए ही वह अपने प्रवृत्त रूप मूल स्वभाव को कभी नहीं छोड़ता, उसके द्वारा वह सदा ही उत्पाद-व्यय रूप परिणाम को व्यापता रहता है—यह उसकी नित्यता है। आगम में प्रत्येक द्रव्य को जो अनेकान्त-स्वरूप कहा गया है, उसका भी यही कारण है।

द्रव्य में उत्पाद-व्यय ये कार्य हैं। वे कैसे होते हैं, यह प्रश्न है—स्वयं या पर में? किसी एक पक्ष को स्वीकार करने पर एकांत का दोष आता है, उभयतः स्वीकार करने पर जीव का मोक्ष स्वरूप से अर्थात् परमार्थ में कथञ्चित् स्वाधित है और कथञ्चित् पराधित है, ऐसा मानना पड़ता है।

समाधान यह है कि किसी भी द्रव्य को अन्य कोई बनाता नहीं है, वह स्वयं होता है। अतः उत्पाद-व्यय रूप कार्य को प्रत्येक द्रव्य स्वयं करता है—यह सिद्ध होता है। वही स्वयं कर्ता है, और वही स्वयं कर्म है। करण, मद्रदान, अपादान और अधिकरण भी वही स्वयं है। अविनाभाव सम्बन्धवश उसकी सिद्धि मात्र 'पर' से होती है, इसलिए उसे कार्य का उपचार में साधक कहा जाता है। पर ने किया, यह व्यवहार है, परमार्थ नहीं, क्योंकि पर ने किया, इसे परमार्थ मानने पर दो द्रव्यों में एकत्व की उत्पत्ति आती है जो युक्ति-युक्त नहीं है। अतः प्रकृत में अनेकान्त इस प्रकार घटित होता है।

उत्पाद-व्यय कथञ्चित् स्वयं होने है क्योंकि वे द्रव्य के स्वरूप हैं। कथञ्चित् पर से होने का भी व्यवहार है, क्योंकि अविनाभाव सम्बन्धवश 'पर' उनकी सिद्धि में निमित्त है।^४

जैन धर्म में प्रत्येक द्रव्य को स्वरूप से जो स्वाधित (स्वाधीन) माना गया है, उसका कारण भी यही है। जीव में पर में एकत्व-बुद्धि करके अपने अपराध-वश अपना भव-भ्रमणकूप राम-द्वेष-मोह स्वरूप ससार स्वयं बनाया है। कर्म-रूप पुद्गल-द्रव्य का परिणाम उसके अज्ञानादि-रूप समाग का परमार्थ-कर्ता नहीं होता। पर पर को करे, ऐसा वस्तु-स्वभाव नहीं है। आत्मा स्वयं अज्ञानादि-रूप परिणाम को जन्म देता है, इसलिए वह स्वयं उसका कर्ता होता है। फिर भी इनके जो ज्ञानावरणादिरूप पुद्गल-कर्म का बन्ध होता है, उस सम्बन्ध में नियम यह है कि प्रति समय जैन ही यह जीव स्वयं से भिन्न पर में एकत्वबुद्धि या इष्टानिष्टबुद्धि करता है, जैन ही ज्ञानावरणादि-रूप परिणाम को योग्यता वाले पुद्गल-रूप स्वयं उससे एकअज्ञानादि रूप बन्ध को प्राप्त होकर फल-काल के प्राप्त होने पर तत्पुद्गल फल देने में निमित्त होते हैं। जीव-कर्म का यह बन्ध अनादिकाल से निमित्त-निमित्तिक सम्बन्धवश स्वयं बना बना आ रहा है। वह इनके अनादिपन में निमित्त नहीं होता।

पहले हम जिन छह द्रव्यों का निर्देश कर आये हैं उनमें से चार द्रव्य तो मदा अपने स्वभाव के अनुकूल ही कार्य को जन्म देते हैं। शेष जो जीव और पुद्गल दो द्रव्य हैं, उनमें से पुद्गल का स्वभाव तो ऐसा है कि यह कदाचित् मूल स्वभाव में रहते हुए भी बन्ध के अनुकूल अवस्था के होने पर दूसरे पुद्गल के माय नियमानुसार बन्ध को प्राण ही जाता है, और जब तक वह इस अवस्था में रहता है, तब तक अपने इकाईपने में विमुक्त होकर स्फुट सहा से व्यवहृत होता रहता है।

इसके अतिरिक्त जो जीव है, उसका स्वभाव ऐसा नहीं है कि वह स्वभाव से स्वयं को कर्म से आबद्ध कर दुर्गति का पात्र बने। अनादि से वह स्वयं को मूला हुआ है। उसकी इस मूल का ही परिणाम है कि वह दुर्गति का पात्र बना लला आ रहा है। उसे स्वयं में यही अनुभव करना है और उसके मूल कारण के रूप में अपने अज्ञान-भाव और राम-द्वेष को जागरूक करने से मुक्त होने का उपाय करना है। यही वह मुख्य प्रयोजन है जिसे ध्यान में रखकर जिनाम में तत्त्व-प्रकृष्टता का दूसरा प्रकार परिलक्षित होता है।

आत्मानुभूति, आत्मज्ञान और आत्मचर्या—इन तीनों रूप-परिणत आत्मा स्वयं ही मोक्ष-मार्ग है। उनमें सम्यग्दर्शन मूल है।^५ 'संयममुलो धम्मो'^६—इसी प्रयोजन से जीवादि नौ पदार्थ या सात तत्त्व^७ कहे गए हैं। इनमें आत्मा मुख्य है। विवेचन द्वारा उसके मूल

१. सर्वाभिसिद्धि, ५/१०

२. प्रवचनसार, भा० २/१०

३. आनमीमांसा, भा० ५८

४. वही, भा० ७४

५. तत्त्वसार, भा० १३

६. तत्त्वार्थसूत्र, १/४

स्वरूप पर प्रकाश डालना इस कथन का मुख्य प्रयोजन है। उसी से हम जानते हैं कि मैं चिन्मात्र-ज्योतिस्वरूप अक्षण्ड एक आत्मा हूँ। अन्ध बिलनी उपाधि है वह सब मैं नहीं हूँ। वह मुझसे भिन्न है। इतना ही नहीं, वह यह भी जानता है कि यद्यपि नर-नारकादि जीव विशेष, अजीब, गुण, पाप, आसन्न, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष स्वरूप इन नौ पदाओं में मैं ही व्यापता हूँ।^१ जीवन कर्म-बंध पर कभी मैं नारकीय बनकर अवतरित होता हूँ तो कभी मनुष्य बनकर; कभी पुष्पात्मा की भूमिका निभाता हूँ तो कभी पापी आदि की, इतना सब होते हुए भी मैं चिन्मात्र ज्योतिस्वरूप अपने एकत्व की कभी नहीं छोड़ता हूँ। यही वह सत्य है जो इस जीव को आत्म-स्वतन्त्रता के प्रतीक-स्वरूप मोक्ष-मार्ग में अग्रसर कर आत्मा का साक्षात्कार कराने में समर्थ होता है। ज्ञान-वैराग्य-मन्यन् मोक्ष-मार्ग के पथिक की यह प्रथम भूमिका है।

यह जीवो के आयतन जानकर पांच उद्बुद्धफलों तथा मद्य, मांस और मद्य का पूर्ण त्यागी होता है। इनके त्याग को आठ भुक्त-भुज कहते हैं जो इसके नियम से होते हैं। साथ ही वीनराग देव, निबंधं गुरु और वीतराग बाणी-स्वरूप जिनायम इसके आराध्य होते हैं।^१ यह आजीविका के ऐसे ही साधनो को अपनाता है जिनमें सकल्पपूर्वक हिंसा की सम्भावना न हो।^१ जैसे वन-वाह, तालाब से मछली पकड़ कर आजीविका करना, आदि।

दूसरी भूमिका का श्रमगोपासक बतौ होता है। व्रत बारह हैं—पाच अणुव्रत, तीन गुण-व्रत और चार शिक्षा-व्रत।^१ यह इनका निर्दोष विधि से पालन करता है। कदाचित् दोष का उद्भव होने पर गुरु की साक्षीपूर्वक से दोषो का परिमार्जन करता है और इनमें उत्तरोत्तर वृद्धि करते हुए उस भूमिका तक वृद्धि करता है जहाँ जाकर नगोटी मात्र परिश्रम ले रहा जाता है।

तीसरी भूमिका श्रमण की है। यह महाव्रती होता है। यह वन में जाकर गुरु की साक्षीपूर्वक जिन व्रतो को स्वीकार करता है उन्हें गुण कहते हैं। वे २८ होते हैं—५ महाव्रत, ५ समिति, ५ द्विप्रजय, ६ आवश्यक और ७ श्रेय गुण।^१ श्रेय गुण, जैसे लखे होकर दिन में एक बार भोजन-पानी लेना, दोनो हाथों को पांच बनाकर लेना, केश लुचन करना, नमन रहना आदि।

इसके जितना भी कार्य होता है, उसे वह स्वावलंबनपूर्वक ही करता है, मात्र इसलिए ही हाथों को पांच बनाकर आहार ग्रहण करता है। हाथों से ही केषावृत्त करता है। रात्रि में भूमि पर एक कवच से अल्पनिद्रा लेता है, आदि।

यह मद्य इसलिए नहीं किया जाता है कि शरीर को कष्ट दिया जाए। शरीर तो जड़ है, कुछ भी करो, उसे तो कष्ट होता नहीं। यदि कष्ट होता भी है तो करने वाले को ही हो सकता है। किन्तु श्रमण का राग-द्वेष के परवश न होकर शरीर से भिन्न आत्मा की सम्भाल करना मुख्य प्रयोजन होता है, इसलिए वे सब क्रियाएँ उभे, जिन्हें हम कष्टकर मानते हैं, कष्टकर भासित न होकर अवश्य-करणीय भासित होती हैं।

यह जैन धर्म-दर्शन का सामान्य अवलोकन है। इसे दृष्टि-पथ में लेने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि इसका मुख्य प्रयोजन वेद, ईश्वरकर्तृत्व और यज्ञीय हिंसा का विरोध करना पूर्व में कभी नहीं रहा है। इसके मूल साहित्य वटवृक्षपादम, कथायाम्रामृत, कृदकंद द्वारा रचित साहित्य, मूलाचार, रत्नकरंडश्रावकाचार, भगवती-आराधना आदि पर दृष्टिपात करने से उक्त तथ्य स्पष्ट हो जाता है। इसलिए जो मनीषी इसे सुधारवादी धर्म कहकर इसे अर्वाचीन सिद्ध करना चाहते हैं, जान पड़ता है, वस्तुतः उन्होंने स्वयं इन धर्मग्रंथों का ही ठीक तरह से अवलोकन किए बिना अपना यह मत बनाया है। उन्हें यह नहीं मूलना चाहिए कि वर्तमान में भारतीय संस्कृति का जो स्वरूप दृष्टिगोचर होता है, उसे न केवल ब्राह्मण या वैदिक संस्कृति कहा जा सकता है, और न ही श्रमण-संस्कृति कहना उपयुक्त होगा। यह एक ऐसा तथ्य है जिसे स्वीकार कर लेने पर श्रमण-संस्कृति से अनुप्राणित होकर भारतीय संस्कृति में जो निम्नार आया है, उसे आदानी से समझा जा सकता है।

इससे जिन तथ्यों पर विशेष प्रकाश पड़ता है, वे निम्न हैं—

(१) इसमें मद्य से प्रत्येक द्रव्य का जो स्वरूप स्वीकार किया गया है, उसके अनुसार जड़-चेतन, प्रत्येक द्रव्य में अर्धक्रिया-कारीपना विद्यमान होने से, अतिरिक्त रूप में परमार्थ से परकर्तृत्व का न्यय निषेध हो जाता है।

(२) व्यक्ति अपने जीवन में वीनरागता अर्जित करे—यह इस धर्म-दर्शन का मुख्य प्रयोजन है। अहिमा-आदि वीतरागता का ही दूसरा नाम है, तथा व्यवहार-रूप में वे उसके बाह्य साधन हैं। मात्र इसीलिए जैन धर्म में अहिमा आदि को मुख्यता दी गई है। यज्ञादि-विहित हिंसा का निषेध करना इसका मुख्य प्रयोजन नहीं है। जीवन में अहिंसा के स्वीकार करने पर उसका निषेध स्वयं हो जाता है।

ये कतिपय तथ्य हैं जिनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि सुधारवाद की दृष्टि से जैन धर्म की संरचना नहीं हुई है। वह सनातन है। भारतीय जन-जीवन पर उसकी अमिट छाप है, और यह स्वाभाविक भी है क्योंकि जो पड़ोसी होते हैं उनमें आदान-प्रदान न हो—यह नहीं हो सकता।

१ समग्रकलम, ७

२ सागरसर्गामृत, २, ३

३. रत्नकरंडश्रावकाचार, ५

४ सागरसर्गामृत, १/१३-१४

५ वही, घ० २ ब ५

६, प्रथमसार, गा० १/८-९

श्रमण कौन ?

डॉ० पन्नालाल जैन साहित्याचार्य

‘समयसार’ के मोक्षाधिकार मे कुन्दकुन्द स्वामी कहते हैं कि जिस प्रकार बन्धन मे पड़ा व्यक्ति यद्यपि यह जानता है कि मैं बन्धन मे पड़ा हूँ, अनुक कारण से बन्धन मे पड़ा हूँ और बन्धन तीव्र, मध्यम या हीन अनुभाग बाना है, तथापि जब तक वह छेनी और हथोड़े के द्वारा उस बन्धन को तोड़ने का पुरुषार्थ नहीं करता, तब तक बन्धन से मुक्त नहीं हो सकता। इसी प्रकार जो मानव अपने बन्धन के कारणों तथा उनकी तीव्र, मध्यम और हीन अनुभाग शक्तियों को जानता है, तथापि जब तक बन्धन को पुरुषार्थ द्वारा नष्ट नहीं करता, तब तक बन्धन मे रहित नहीं हो सकता। तात्पर्य यह कि सम्यक्चारित्र के बिना, मात्र सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के होने पर भी, वह जीव तैत्तीस सागर के बिपुल काल तक इसी ससार मे पड़ा रहता है। सर्वाभिनिद्धि का अहमिन्द्र अपना तैत्तीस सागर का सुदीर्घ काल अपुनस्त तत्त्व-वर्षाओं मे व्यतीत करता है, पर गुण-स्थानों की भूमिका मे चतुर्ध गुणस्थान से आगे नहीं बढ़ पाता। वह सामान्यतया ४१ प्रकृतियों का ही संचर कर पाता है, अधिक का नहीं, परन्तु सम्यक्चारित्र के प्रकट होते ही सम्यग्दृष्टि जीव अचानक रूप से अन्तर्मुख हो मे ही समस्त कर्मों का अन्त कर निर्वाण को प्राप्त कर लेता है। सम्यक्चारित्र की महिमा वचनागोचर है। सम्यग्दर्शन, अर्धरूप ब्रह्म का ब्रह्म है, तो सम्यक्चारित्र वह शाखा है जिसमे मोक्ष-रूपी फल लगता है। मोक्षमार्ग के प्रकरण मे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र—तीनों ही यथास्थान अपना-अपना महत्त्व रखते हैं। इनमे से एक की भी कमी होने पर कार्य-सिद्धि नहीं हो सकती।

सम्यक्चारित्र सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानपूर्वक ही होता है। इनके बिना होने वाला चारित्र, जितानम मे सिध्याचारित्र कहा गया है। सम्यक्त्व के बिना सुनोपयोग की भूमिका भी इस जीव को मोक्ष-मार्ग मे अग्रसर नहीं होने देती। कुन्दकुन्द स्वामी ने कहा है—

चला पाचारं सन्निहितो वा सुहृन्नि चरिषन्निह।

न बहदि बदि मोहावी न लह्ति तो अप्पं सुद्धं ॥७९॥ (ज्ञानाधिकारः प्रवचनसार)

पाप के कारणमूल आरम्भ को छोड़कर जो शुभ कर्मा मे प्रवृत्त है, वह यदि मोहादि को नहीं छोड़ता है तो बुद्ध आत्मा को प्राप्त नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि मोह-मिथ्यात्व मूल को नष्ट किए बिना आत्मतत्त्व का परिचय नहीं हो सकता। मोह-विलय का उपाय बतानाते हुए यही कुन्दकुन्द महाराज कहते हैं—

जो आपदि अरहंत् इच्छत-गुणत-वञ्चयतेहि।

तो आपदि अप्पां मोहो खलु जावि तस्स सव्वं ॥८०॥ (ज्ञानाधिकारः प्रवचनसार)

जो इच्छ, गुण और पर्याय के द्वारा अहंत् को जानता है वह आत्मा को जानता है, और जो आत्मा को जानता है उसका मोह नियम से विलय-विनाश को प्राप्त होता है। अहंत् जीव-द्रव्य है और मैं भी जीव-द्रव्य हूँ, फिर कहां अन्तर पड़ गया कि ये अगवान हो गए और मैं बचत ही बना रहा ? अहंत् भगवान उस केवल-ज्ञान गुण के धारक हैं जिसमे लोक-अलोक के समस्त पदार्थ प्रत्यक्ष प्रतिफलित हो रहे हैं, और एक मैं हूँ जो पीठ के पीछे विद्यमान पदार्थों की भी जानने मे असमर्थ हूँ। अहंत् उस विभाव व्यञ्जन पर्याय के धारक हैं जिसके परभाव दूसरी विभाव व्यञ्जन पर्याय होने वाली नहीं है, परन्तु मेरी कितनी पर्यायों से हैं—यह मैं नहीं जान सकता। इस प्रकार गुणतत्त्व दृष्टि से जो अहंत् को जानता है, उसे अपने और अहंत् के बीच मे अन्तर डालने वाले मोह का ज्ञान नियम से होता है और मोह का ज्ञान होते ही उसे नष्ट करने का पुरुषार्थ जाग्रत होता है। दर्पण देखने से जिसे अपने मुख पर लगी हुई कालिमा का ज्ञान हो गया है, वह कालिमा को नष्ट करने का पुरुषार्थ नियम से करता है। अहंत्-विषयक राग शुभबन्ध का कारण है, परन्तु अहंत्-विषयक ज्ञान तो संवर और निर्वाण का ही कारण होता है।

मोह के नष्ट होने और आत्म-तत्त्व के प्राप्त कर लेने पर भी यदि यह जीव राग-द्वेष को नहीं छोड़ता है तो वह बुद्ध आत्मा को

प्राप्त नहीं कर सकता। राग-रूप एक ऐसी कालिमा है जिसके रहते हुए जीव परम शुद्ध वीतराग-भाव को प्राप्त नहीं कर सकता। जो मनुष्य मोह-बुद्धि को नष्ट कर आगम में कुशलता प्राप्त करता है—आगम-ज्ञान के माध्यम से निजस्वरूप का अध्ययन करता है, तथा विराग-धर्मा—वीतराग-परिचय—में पूर्ण प्रयत्न से उपरिष्ठ रहता है, वही अमण-मुनि-धर्म नाम से व्यवहृत होता है। कुन्धकुन्धाचार्य ने बड़ी सुदृढ़ता के साथ कहा है—

सर्वे विद्य अर्हता तेज विद्यामेज सविबकर्मसा।

किष्णा ततोवर्धेयं विद्याया ते यमो तेति ॥२२॥ (प्रबचनसारः ज्ञानाधिकार)

सभी अर्हन्त इसी विधि से—इसी रत्नत्रय के मार्ग से—कर्मों का त्याग कर तथा तत्त्वों का उपदेश कर निर्वाण को प्राप्त हुए हैं। उन्हें मेरा नमस्कार हो।

आत्मा वीतराग-स्वभाव है। उसकी प्राप्ति वीतराग-परिणति से ही हो सकती है, सराग परिणति से नहीं। इसलिए मुमुक्षु प्राणी को वीतराग-धर्मा में ही अहंनिश निमग्न रहना चाहिए।

प्रबचनसार के चारिणाधिकार के प्रारम्भ में ही अमृतचन्दाचार्य कहते हैं—

इष्टस्य सिद्धौ चरस्य सिद्धि-

द्रव्यस्य सिद्धिश्चरस्य सिद्धौ-

बुद्धयेति कर्माविरताः परेऽपि

इष्ट्याधिकर्तं चरणं चरन्तु ॥

परम परिणामिक भाव से युक्त, शाश्वत सुलभाम आत्मद्रव्य की सिद्धि होने पर, कर्म, नोकर्म और भावकर्म में पृथक् अनुभूति होने पर, चारित्र्य की सिद्धि होती है और चारित्र्य की सिद्धि होने पर उस आत्मद्रव्य की सिद्धि होती है—पर ये भिन्न अलग एक आत्मद्रव्य की उपलब्धि होती है—इसलिए अन्य जीव भी ऐसा जानकर निरन्तर उद्यमबन्त हो आत्म-द्रव्य के अविरत चारित्र्य का आचरण करें। बुद्ध-निवृत्ति का साधन यदि कोई है तो वह सम्यक्-चारित्र्य ही है, सम्यक्-चारित्र्य की पूर्णता आत्मस्य मुनिपद में ही होती है। अतएव कुन्धकुन्ध स्वामी स्नेहपूर्ण भाषा में संबोधित करते हुए कहते हैं—

पश्चिच्छब्दु सामर्थ्यं यदि इच्छति बुद्धपरिचयोक्तं ॥१॥ (प्रबचनसार, चारिणाधिकार)

हे भद्र ! यदि तू बुद्धों से सर्वथा निवृत्ति चाहता है तो आत्मस्य-मुनि पद अंगीकार कर।

जिसका चित्त संसार से विरक्त हो चुका है, ऐसा मुमुक्षु पुरुष, लोक-व्यवहार की प्रीति के लिए बन्धु-वर्ग से पूछता है तथा माता-पिता, स्त्री-पुत्र से छुट्टी पाकर पंचाचार के चारक आचार्य की शरण में जाता है। बन्धुवर्ग से पूछने आदि की बात मान लोक-व्यवहार की प्रीति है। अन्तरंग में जब वैराग्य का प्रवाह जोर पकड़ता है तब बन्धुवर्ग के साथ भी वैराग्य का प्रवाह जोर पकड़ता है तब बन्धुवर्ग जैसे महापुरुष यह नहीं विकल्प करते कि यह पटवण्ड का बैभव कौन सँभालेगा ? वे अल्पवयस्क पीछे को राज-तिलक लगाकर वन को चल देते हैं। स्त्री के अनुराग में निमग्न उदयमुन्दर स्त्री के अल्पकालीन चिरह को भी नहीं महरू सका इसलिए उसके साथ ही चला, परन्तु मार्ग में वन-वण्ड क बीच निष्चलासने में विराजमान ध्यान-मग्न मुनिराज को देख संसार से विरक्त हो गया और वही पर विगम्भ गृध्रा का धागी हो गया। स्त्री आश्रिका बन गई और बहिन को लेने के लिए आया हुआ उदयमुन्दर का साला भी मुनि हो गया। सुकोशन स्वामी माता की आज्ञा के विपरीत अपने पिता कीतिष्ठ गृध्रमुनिराज के समीप जाकर मुनिव्रत धारण कर लेते हैं। सुकुमाल स्वामी रस्मी द्वारा महान् के उपरिष्ठ वण्ड में नीचे उतर मुनिराज की शरण में पहुँचते हैं और श्रावोपमन सत्यस धारण कर सुगति के पात्र होते हैं। दीक्षा लेने का निश्चय कर प्रद्युम्न राजसभा में जाकर बलदेव और श्रीकृष्ण से आज्ञा माँगते हैं। दीक्षा लेने की बात सुन कर बलदेव हँसकर कहते हैं—आहो, मैं ब्रूषा बैठा हूँ, पर बच्चा दीक्षा लेने की बात कहता है ! प्रद्युम्न उत्तर देते हैं—आप लोग तो संसार के स्तम्भ हैं—आपके ऊपर संसार का भार मढ़ा हुआ है परन्तु मैं तो स्तम्भ नहीं हूँ, इसलिए दीक्षा लेने का मेरा दुष्ट संकल्प है। राजसभा से निवृत्त हो प्रद्युम्न अन्त-पुर में जाकर स्त्री में कहने हैं—प्रिये ! मेरा गृह-त्याग कर दीक्षा लेने का भाव है। स्त्री पहले से ही विरक्त थी, अत कहती है—जब दीक्षा लेने का भाव है तब 'प्रिये' संबोधन की क्या आवश्यकता है ? जान पड़ता है अभी आपका वैराग्य युष्मत् में ही है, ब्रह्म तक नहीं पहुँचा। आपके पहले मैं गृह-त्याग करूँगी। अहा, ऐसे निकट भव्य-अल्प संसारी जीव जब विरक्त होते हैं तब उन्हें किसी से आज्ञा लेने का बन्धन नहीं है। जिस प्रकार बन्धन तोड़ मन हाथी वन की ओर जागता है, उसी प्रकार वे लोग गृहस्थी का बन्धन तोड़ वन की ओर भागते हैं।

विरक्त पुरुष वन में आचार्य-चरणों के निकट जाकर गद्गद-कण्ठ में निवेदन करता है—अगवन्, मां प्रतीच्छ—मुझे अंगीकार करो—चरणों की शरण दो। मैंने निश्चय कर लिया है—

गाहो होमि परेतं ज मे वरे यदि यन्मामिह किंचि ॥४॥ (प्रबचनसार, चारिणाधिकार)

बै ब्रह्मों का नहीं हूँ, और दूसरे भी मेरे नहीं हैं। इस अर्थात् मेरेरा कुछ भी नहीं है। इस प्रकार की प्रार्थना धुन मनोविज्ञान के बनी आचार्य श्रीयोगेश्वर शिष्य की पात्रता का विचार कर उसे वीक्षा देते हैं। मन के कौन वीक्षा का उत्तर करने वाला होता है ? कौन उसे ब्रह्मा के समान सजाकर उसकी विन्मायकी निकालता है। जिस कीचड़ से यह निकलकर आया है, पुनः उसी कीचड़ से अपना पैर नहीं देता। मान आचार्यवर की आज्ञा प्राप्त कर यथाज्ञात मुद्रा का धारी होता है तथा वास-पुस के समान दाही-मूँछ और सिर के केश उखाड़ कर फेंक देता है। इस नव-दीक्षित शिष्य को आचार्य तथा सचस्य मुनि अत्यंतसारी समझ बड़े स्नेह से साथ में रखते हैं तथा उसके ज्ञान और वैराग्य की वृद्धि का निरन्तर ध्यान रखते हैं।

बहु नवदीक्षित साधु—पांच महाव्रत, पांच समिति, पांच इन्द्रिय-दमन, छह आवश्यक और शेष सात गुण—इन अट्ठाईस भूल गुणों का पालन करता हुआ निरन्तर साधनान् करता है। भूख, व्यास, सरदी, गरमी तथा झंझ, मच्छर आदि का परीयह सहन करता हुआ चरमानुषोष की पद्धति से पाणि-पात्र में आहार करता है। मधुकरी, गोचरी, अन्नभ्रमणी, सर्तपूरणी और उदारानि-प्रसमनी इन पांच वृत्तियों का पालन करता हुआ अनासक्तपूर्वक आहार ग्रहण करता है। जो दीर्घकर गृहस्थावस्था में सोमनस्य के द्वारा प्रेषित आहार करते थे, वे भी वीक्षा लेने के पश्चात् इसी मनुष्य-लोक का आहार ग्रहण करते हैं। विम्बर मुद्राधारी मुनि यद्यपि निरन्तर जागरूक रहता है, अपने व्रताचरण में साधनान् रहता है, तथापि प्रमाद या अज्ञानवश कदाचित् कोई दोष लगता है तो निश्चल नाभ से गुद के आगे उसकी आलोचना कर गुद द्वारा प्रवस प्रायश्चित्त को स्वीकृत करता है। जिनायम में ऐसे साधु को ही 'अमण' कहा है। कुम्भकुम्भ स्वामी ने प्रवचन-भार में अमण का लक्षण इस प्रकार कहा है—

इहलोपनिशदेष्वनो अप्यहिवद्वो परमि लोयमि ।

मुताहारविहारो रहिवकसायो ह्ये समनो ॥ २६ ॥ (चारिमाधिकार : प्रवचनसार)

जो मुनि इस लोक में विषयो से निःस्पृह और परलोक-देवादि पर्यायों में अग्रतिमज्ज होकर योग्य आहार-विहार करता है तथा कषाय से रहित होता है, वही अमण कहलाता है। अमण के पास मात्र शरीर ही का परिग्रह रहता है और उस शरीर में भी वह मयता से रहित होता है। अमण की ज्ञान-साधना को वृद्धित करते हुए कुम्भकुम्भ स्वामी कहते हैं—

एवममणो समनो एवमं निष्किलस्य ज्येष्ठ ।

विष्किली ज्ञानमयी ज्ञानमयैदृता तयो ज्येष्ठ ॥ ३२ ॥ (चारिमाधिकार : प्रवचनसार)

जो चित्त की एकाग्रता को प्राप्त कर चुका है, वही अमण कहलाता है। एकाग्रता उसी को प्राप्त होती है जिसे पदार्थों का बड़ निश्चय है और बड़ निश्चय आगम से होता है इसलिए साधु को आगम के विषय में चेष्टा करना उत्कृष्ट है, इसका कारण यह है कि जो साधु आगम से हीन होता है वह निज और पर को नहीं जानता और जो निज-पर के विवेक से रहित है वह कर्मों का क्षय करने में असमर्थ रहता है। इसी कारण कुम्भकुम्भ स्वामी ने साधु को 'आगमचक्रम् साह' कहा है, अर्थात् साधु का चक्र आगम ही है। इतना ही नहीं, उन्होंने तो यहाँ तक लिखा है—

आगमपुष्पा विट्ठी न भवति जस्तेह संजयो तस्य ।

जस्योहि भ्रमहि सुतं असंजयो होहि किंच समनो ॥ ३६ ॥ (चारिमाधिकार : प्रवचनसार)

जिसकी दृष्टि-अज्ञा आगमानुसार नहीं है उसके समय कौन हो सकता है, और जिसके समय नहीं है वह अमण कौन हो सकता है ? कोई आगम-ज्ञान को ही सर्वत्र समझ में और शरीरादिक पर-पदार्थों की मुछां को नष्ट न करे, तो उसके लिए संबोधित करते हुए आचार्यवर कहते हैं—

परमानुपमानं वा पुष्पा देहादिषु जस्त पुषो ।

विष्मतिं जसि सो सिद्धिं न सहति सन्धागमयरो पि ॥ ३८ ॥ (चारिमाधिकार : प्रवचनसार)

जिस साधु के शरीरादिक पर-पदार्थों में परमाणुमान की मूछां—ममेदभाव—विषमान है, वह समस्त आगम का धारी होकर ही सिद्धि को प्राप्त नहीं होता।

अमण की परिणति से माध्यस्थ भाव टपकता है। देखिये, कितना सुन्दर कहा है—

समस्तनु-बन्धुबाणो समस्तगुणुष्वनो पसंसाधिसमो ।

समलोदन्तंजयो पुष्य बीजिधरयो सनो समनो ॥ ४१ ॥ (चारिमाधिकार : प्रवचनसार)

जिसके लिए साधु-मित्र समान हैं, जो गुण और दुःख में समता-भाव रखता है, प्रसता और निन्दा में समान रहता है, पत्थर के डेरे और सुवर्ण जिसे समान प्रतिभासित होते हैं और जो जीवन-मरण में भी समता-भाव को सुरक्षित रखता है, वही अमण कहलाता है।

जो समय अन्य इष्ट्यों को पाकर यदि मोहित होता है, उनमें अहंभाव करता है, राग करता है अथवा द्वेष करता है, तो वह अज्ञानी है तथा विविध प्रकार के कर्मों से बद्ध होता रहता है। इसके विपरीत जो ब्राह्मण इष्ट्यों में भ्रम मोड़ करता है, न राग करता है और न द्वेष करता है, वह निश्चित ही विविध कर्मों का शय करता है।

मुनियों का चारित्र निर्वाण रहे—इस उद्देश्य से कुम्भकुम्भ स्वामी ने 'माधपाट्ट' में उन्हें इतनी सुन्दर देखाती दी है कि उसका अच्छी तरह मनन किया जाये जो चारित्र में दोष का अंश भी नहीं रह सकेगा।

छठवें गुणस्थान से लेकर बारहवें (गुणस्थान तक की भूमिका मुनि की भूमिका कहनाती है। इसके आगे की भूमिका में रहने वाले अर्हन्त, देव कहलाते हैं। शिष्ट परमेष्ठी का समावेश भी देव में ही होता है। गुरु की भूमिका में साधु परमेष्ठी, आचार्य-उपाध्याय और साधु इन तीन श्रेणियों में विभक्त रहते हैं। जो साधु सच के स्वामी होते हैं, नवीन शिष्यों को बोझा देते हैं और सचस्य साधुओं को प्रायश्चित्त आदि देते हैं वे आचार्य कहलाते हैं। सच में जो पठन-पाठन का काम करते हैं वे उपाध्याय कहलाते हैं, तथा जो आत्म-माधना में लीन रहते हैं वे साधु कहलाते हैं। इन साधुओं के श्रुति, मुनि, यति और अनवार के भेद से चार भेद होते हैं। इन्हीं के पुत्राक, बहुश, कुशील, निर्घम और स्नातक इस प्रकार पांच भेद होते हैं। इनमें स्नातक मुनि—तेरहवें-चौदहवें गुणस्थान-वर्तों होने से 'देव' सत्ता में व्यवहृत होते हैं। दूसरी शैली से मुनियों के आचार्य-उपाध्याय, तपस्वी लौक्य, स्नान, गण, कुल, संघ, साधु और मनोत्र के भेद में दण भेद होते हैं।

इन मुनियों में कितने ही मुनि शुद्धोपयोगी और कितने ही शुभोपयोगी होते हैं। अनुभोपयोगी मानव मुनिस्त्रा के योग्य ही नहीं हैं। शिष्य-संघ, ग्रन्थ-रचना, अहंभूति, तीर्थ-प्रवर्तन की भावना शुभोपयोगी मुनियों के होती है और उपशम श्रेणी अथवा शपक श्रेणी में आरुद्र मुनि शुद्धोपयोगी कहलाते हैं। ये मंत्र प्रकार के विकल्पां से निवृत्त हो शुद्ध आत्म-स्वच्छ में लीन रहते हैं। मुनियों का अधिकांश काल शुभोपयोग में व्यतीत होता है। उस शुभोपयोग के काल में वे शुभ कर्मों का भव्य करने हैं। उपशम श्रेणी में आरुद्र मुनि स्वारहवें गुण-स्थान से श्रुत होकर नियम से नीचे आता है। शायिक सम्यग्दृष्टि मुनि चतुर्थ गुणस्थान में नीचे नहीं आ पाता, परन्तु उपशम सम्यग्दृष्टि जीव मिथ्यात्व गुणस्थान तक में आ सकता है और दीर्घकाल तक ससार में परिभ्रमण कर सकता है। यह उपशम श्रेणी चार बार से अधिक नहीं होती। पाचवीं बार नियम से शपक श्रेणी प्राप्त कर जीव मोक्ष को प्राप्त कर लेता है। शपक श्रेणी पर आरुद्र मुनि नीचे नहीं आता किन्तु पंचम गुणस्थान के अन्त में मोहकर्म का शय कर बारहवें गुणस्थान में पहुँचता है और वहा अन्तर्मूर्त में शुक्ल ध्यान के द्वितीय पावे के द्वारा शेष चातिया कर्मों का शय कर केवल-ज्ञानी बन जाता है। यदि आयु के निष्कर्ममात्र है तो अन्तर्मूर्त में ही समस्त कर्मों का शय कर मोक्ष प्राप्त कर लेता है, और आयु के निष्कर्म शेष हैं तो अधिक में अधिक देशान्कोटी वर्ष तक केवल-अवस्था में विहार कर मोक्ष प्राप्त करता है। भावनिगी मुनि-अवस्था ३२ बार से अधिक नहीं होती। बलीमयी बार के मुनिपद में वह नियम से निर्माण-धाम को प्राप्त करता है।

इस प्रकार मोक्ष-प्राप्ति के लिए सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र की पूर्णता अनिवार्य कारण हैं। अतः हे मुमुक्षुजनों! इनके प्राप्त करने का निरन्तर पुरुषार्थ करो। सत्त्वा पुरुषार्थ यही है। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र का धारक व्यक्ति ही अमण कहलाता है। मोक्ष-मार्ग में इसी का श्रम पलायनीय एवं सफल होता है।

ग्रहसा चारित्र

अहं ते न पित्रं दुष्कृतं तद्देव तैस्ति पि वाच जीवार्थं ।

एवं नष्ठा अप्योभयिनी जीवेतु होदि सदा ॥

तैलोक्त-जीवितायो बरेहि एकवचनं ति वेवेदि ।

अमिषो को तैलोक्त बरिज संजीविषं मुष्ठा ॥

भगवान् भी जितेन्द्रिय कहते हैं, हे भव्य, जिस प्रकार तुम ने बुद्धि प्रिय नहीं है, उसी प्रकार अन्य जीवों को भी वह प्रिय नहीं है—ऐसा जानो। इस समसदारी के साथ अन्य जीवों के प्रति वैसा ही हिन भाव से व्यवहार करो जिस प्रकार तुम चाहते हो कि वे तुम्हारे प्रति करें। एक ओर तैलोक्त की सम्पदा और दूसरी ओर जीवन—इन दोनों में से किसी एक को चुनकर ले लो—ऐसा देवों द्वारा कहे जाने पर भी कौन ऐसा होता जो जीवन को छोड़कर त्रिलोक का वरण करेगा ?

(भगवती आराधना, 783, 788)

जीव-दया का विश्लेषण

पं० वशीधर व्याकरणाचार्य

जीव-दया के प्रकार

१. जीवदया का एक प्रकार पुण्यभाव रूप है। पुण्यभाव रूप होने के कारण उसका अन्तर्भाव आत्म और बन्धनत्व में ही होता है, संवर और निर्जरा में अन्तर्भाव नहीं होता। यह पुण्यभाव रूप जीवदया व्यवहार-धर्मरूप जीवदया की उत्पत्ति के कारण है। इस बात को आगे स्पष्ट किया जायेगा।

२. जीवदया का दूसरा प्रकार जीव के शुद्ध स्वभावमूल निरवय धर्म रूप है। इसकी पुष्टि धनन-पुस्तक १३ के पृष्ठ ३६२ पर निर्दिष्ट निम्न वचन के आधार पर होती है—

कश्चाए जीवसहायस्स कम्मजनिवत्तिरोहोवो।

अर्थ—कश्चा जीव का स्वाभाव है अतः इसके कर्मजनित होने का विरोध है।

यद्यपि धनना के इस वचन में जीव-दया को जीव का स्वतःसिद्ध स्वभाव बतलाया है, परन्तु जीव के स्वतःसिद्ध स्वभाव-मूल वह जीवदया अनादिकाल से मोहनीय कर्म की क्रोध-प्रकृतियों के उदय से विकृत रहती आई है, अतः मोहनीय कर्म की उन क्रोध-प्रकृतियों के यथा-स्थान यथायोग्य रूप में होने वाले उपशम, क्षय या व्योपशम से जब वह शुद्ध रूप में विकास को प्राप्त होती है तब उसे निरवयधर्मरूपता प्राप्त हो जाती है। इसका अन्तर्भाव आत्म और बन्धनत्व में नहीं होता, क्योंकि जीव के शुद्ध स्वभावमूल होने के कारण वह कर्मों के आत्म और बन्ध का कारण नहीं होती है। तथा इसका अन्तर्भाव संवर और निर्जरा तत्त्व में भी नहीं होता, क्योंकि इसकी उत्पत्ति ही संवर और निर्जरापूर्वक होती है।

३. जीवदया का तीसरा प्रकार अवयारूप अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिपूर्वक होने वाली दयारूप शुभ प्रवृत्ति के रूप में व्यवहारधर्म रूप है। इसका समर्थन भी आत्म-प्रमाणों के आधार पर होता है। इसका अन्तर्भाव अवयारूप अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिरूप होने के आधार पर संवर और निर्जरा का कारण हो जाने से संवर और निर्जरा तत्त्व में होता है, और दयारूप पुण्यप्रवृत्ति रूप होने के आधार पर आत्म और बन्ध का कारण हो जाने से आत्म और बन्धनत्व में भी होता है। कर्मों के संवर और निर्जरा में कारण होने से यह व्यवहारधर्मरूप जीवदया जीव के शुद्ध स्वभावमूल निरवयधर्मरूप जीवदया की उत्पत्ति के कारण सिद्ध होती है।

पुण्यभूत दया का विशेष स्पष्टीकरण

धर्म और अधर्म दोनों प्रकार के जीव सतत विपरीताभिनिवेश और विषयाज्ञानपूर्वक आसक्तिवश अवयारूप सकलीपापमय अशुभ प्रवृत्ति करते रहते हैं, तथा कदाचित् सासारिक स्वार्थवश दयारूप पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति भी किया करते हैं। ये जीव यदि कदाचित् अवयारूप सकलीपापमय अशुभ प्रवृत्ति के साथ सम्यक् अभिनिवेश और सम्यग्ज्ञानपूर्वक कर्तव्यवश दयारूप पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति करने लगते हैं तो उनके अन्तःकरण में उस अवयारूप सकलीपापमय अशुभ प्रवृत्ति से जूना उत्पन्न हो जाती है और तब वे उस अवयारूप सकलीपापमय अशुभ प्रवृत्ति से सर्वथा निवृत्त हो जाते हैं। इस तरह वह पुण्यभावरूप जीवदया अवयारूप सकली पापमय अशुभ प्रवृत्ति से सर्वथा निवृत्ति-पूर्वक होने वाली दयारूप पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति-रूप व्यवहारधर्म की उत्पत्ति के कारण सिद्ध हो जाती है।

निरवयधर्मरूप जीवदया का विशेष स्पष्टीकरण

निरवयधर्मरूप जीवदया की उत्पत्ति भव्य जीव में ही होती है, अधर्म्य जीव में नहीं। तथा उस भव्य जीव में उसकी उत्पत्ति मोहनीय कर्म के भेद अनन्तानुबन्धी, अमत्याख्यानावरण, प्रत्याख्यानावरण और सञ्चलनरूप कथाओं की क्रोध-प्रकृतियों का यथास्थान यथायोग्य

उपशम, क्षय या क्षयोपशम होने पर शुद्ध स्वभाव के रूप में उत्तरोत्तर प्रकट को लेकर होती है। इसकी प्रतिक्रिया निम्न प्रकार है—

(क) अभ्यस और अभ्य दोनो प्रकार के जीवों की भाववती शक्ति का अनादिकाल से अनन्तानुबन्धी आदि उक्त चारों कथाओं की कोष-प्रकृतियों के सामूहिक उदयपूर्वक अवधारण विभाषपरिणमन होता आया है। दोनो प्रकार के जीवों में उस अवधारण विभाषपरिणमन की समाप्ति में कारणभूत क्षयोपशम, विबुद्धि, देशना और प्रयोग्य लब्धियों के विकास की योग्यता भी स्वभावतः विद्यमान है। अभ्य जीवों में तो उस अवधारण विभाष-परिणति की समाप्ति से अनिवार्य कारणभूत आत्मोन्मुक्तारूप करणलब्धि के विकास की योग्यता भी स्वभावतः विद्यमान है। इस तरह जिस अभ्य जीव में जब क्षयोपशम, विबुद्धि, देशना और प्रयोग्य लब्धियों का विकास हो जाने पर उक्त करणलब्धि का भी विकास हो जाता है तब सर्वप्रथम उस करणलब्धि के बन से उस अभ्य जीव में मोहनीय कर्म के भेद दर्शनमोहनीय कर्म की यथार्थलब्धिरूप में विद्यमान मिथ्यात्व, सम्प्रतिमिथ्यात्व और सम्पूर्ण प्रकृतिरूप तीन प्रकृतियों का व चारित्रमोहनीयकर्म के प्रथमभेद अनन्तानुबन्धी कथाय के नियम से विद्यमान मान, माया और लोभ प्रकृतियों के साथ कोष प्रकृति का भी यथायोग्य उपशम, क्षय या क्षयोपशम होने पर चतुर्थ गुणस्थान के प्रथम समय में उसकी उस भाववती शक्ति का शुद्ध स्वभावभूत निश्चयधर्म के रूप में एक प्रकार का जीवद्वारा-रूप परिणमन होता है।

(ख) इसके पश्चात् उस अभ्यजीव में यदि उस आत्मोन्मुक्तारूप करणलब्धि का विशेष उत्कर्ष हो जाये, तो उसके बन से उसमें चारित्रमोहनीय कर्म के द्वितीय भेद अप्रत्याख्यानावरण कथाय की नियम से विद्यमान मान, माया और लोभ प्रकृतियों के साथ कोष-प्रकृति का भी क्षयोपशम होने पर पञ्चम गुणस्थान के प्रथम समय में उसकी उस भाववती शक्ति का शुद्ध स्वभावभूत निश्चयधर्म के रूप में दूसरे प्रकार का जीवद्वारा-रूप परिणमन होता है।

(ग) इसके भी पश्चात् उस अभ्य जीव में यदि उस आत्मोन्मुक्तारूप करणलब्धि का और विशेष उत्कर्ष हो जाये तो उसके बन से उसमें चारित्रमोहनीयकर्म के तृतीय भेद अप्रत्याख्यानावरण कथाय की नियम से विद्यमान मान, माया और लोभ-प्रकृतियों के साथ कोष-प्रकृति का भी क्षयोपशम होने पर सप्तम गुणस्थान के प्रथम समय में उसकी उस भाववती शक्ति का शुद्ध स्वभावभूत निश्चयधर्म के रूप में तीसरे प्रकार का जीवद्वारा-रूप परिणमन होता है। यहा यह ज्ञातव्य है कि सप्तम गुणस्थान की प्राप्त जीव सतत सप्तम से षष्ठ और षष्ठ से सप्तम दोनों गुणस्थानों में अन्तर्गृहीत काल के अन्तराल से झूले की तरह झूलता रहता है।

(घ) उक्त प्रकार उत्पन्न से षष्ठ और षष्ठ से सप्तम दोनों गुणस्थानों में झूलते हुए जीव में यदि सप्तम गुणस्थान से पूर्व ही दर्शन-मोहनीय कर्म की उक्त तीन और चारित्रमोहनीय कर्म के प्रथम भेद अनन्तानुबन्धी कथाय की उक्त चार—इन सात प्रकृतियों का उपशम या क्षय हो चुका हो, अथवा सप्तम गुणस्थान में ही उनका उपशम या क्षय हो जाये तो उसके पश्चात् वह जीव उस आत्मोन्मुक्तारूप करणलब्धि का सप्तम, अष्टम और नवम गुणस्थानों में क्रमशः अव करण, अपूर्णकरण और अनिवृत्तिकरण के रूप में और भी विशेष उत्कर्ष प्राप्त कर लेता है और तब नवम गुणस्थान में ही उस जीव में चारित्रमोहनीय कर्म के उक्त द्वितीय और तृतीय भेदरूप अप्रत्याख्यानावरण और प्रत्याख्यानावरण कथायों की कोष-प्रकृतियों के साथ चारित्रमोहनीय कर्म के चतुर्थ भेद सज्वलन कथाय की कोष-प्रकृति का भी उपशम या क्षय होने पर उस जीव की उस भाववती शक्ति का शुद्ध स्वभावभूत निश्चयधर्म के रूप में चौथे प्रकार का जीवद्वारा-रूप परिणमन होता है।

इस विवेचन का तात्पर्य यह है कि यद्यपि अभ्य और अभ्यस दोनो प्रकार के जीवों की भाववती शक्ति का अनादिकाल से चारित्रमोहनीय कर्म के भेद अनन्तानुबन्धी आदि चारों कथायों की कोष प्रकृतियों के सामूहिक उदयपूर्वक अवधारण विभाषपरिणमन होता आया है, परन्तु जब जिस अभ्य जीव की उस भाववती शक्ति का वह अवधारण विभाष-परिणमन यथास्थान उस-उस कोष-प्रकृति का यथासम्भव उपशम, क्षय या क्षयोपशम होने पर यथायोग्य रूप में समाप्त होता जाता है, तब उसके बन से उस जीव की उस भाववती शक्ति का उत्तरोत्तर विविधता लिए हुए शुद्ध स्वभावरूप निश्चय धर्म के रूप में द्वाारूप परिणमन होता जाता है। इतना अवश्य है कि उन कोष-प्रकृतियों का यथास्थान यथायोग्य रूप में होने वाला वह उपशम, क्षय या क्षयोपशम उस अभ्य जीव में क्षयोपशम, विबुद्धि, देशना और प्रयोग्य लब्धियों के विकासपूर्वक आत्मोन्मुक्तारूप करणलब्धि का विकास होने पर ही होता है।

व्यवहारधर्मरूप जीवद्वया का विशेष स्पष्टीकरण

अभ्य जीव में उपपुंक्त पावो लब्धियों का विकास तब होता है जब वह जीव अपनी क्रियावती शक्ति के परिणमनस्वरूप मानसिक, वाचनिक और कायिक द्वाारूप पुण्यमय शुभ प्रवृत्तियों की क्रियावती शक्ति के ही परिणमनस्वरूप मानसिक, वाचनिक और कायिक अवधारण संकल्पीपापमय अशुभ प्रवृत्तियों से मनोगुप्ति, वचनगुप्ति और कायगुप्ति के रूप में निवृत्तिपूर्वक करते लगता है। इन अवधारण संकल्पीपापमय अशुभ प्रवृत्तियों से निवृत्तिपूर्वक की जाने वाली द्वाारूप पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति का नाम ही व्यवहारधर्म रूप क्या है। इस तरह यह निर्णीत है कि जीव की क्रियावती शक्ति के परिणमनस्वरूप व्यवहारधर्मरूप जीवद्वया के बन पर ही अभ्यजीव में भाववती शक्ति के परिणमनस्वरूप निश्चयधर्मरूप जीव-द्वया की उत्पत्ति में कारणभूत क्षयोपशम, विबुद्धि, देशना, प्रयोग्य और करणलब्धियों का विकास

होता है। इस तरह निश्चयधर्म रूप जीववद्या की उत्पत्ति में व्यवहारधर्म रूप जीववद्या कारण सिद्ध हो जाती है।

यहां यह आतम्य है कि कोई-कोई अभव्य जीव भी व्यवहारधर्म रूप वद्या को अंगीकार करके अपने में अयोपशम, विबुद्धि, देशना और प्रयोम्य लब्धियों का विकास कर लेता है। इसना अवश्य है कि उसकी स्वभावभूत अभव्यता के कारण उसमें आत्मोन्मुखतारूप करण-लब्धि का विकास नहीं होता है। इस तरह उसमें भाववती शक्ति के परिणमनस्वरूप निश्चयधर्म रूप जीववद्या का विकास भी नहीं होता है। यहां यह भी आतम्य है कि भव्य जीव में उत्तम क्रोच-प्रकृतियों का यथासंभव रूप में होने वाला बहु उपशम, क्षय या अयोपशम द्वापि आत्मोन्मुखतारूप करणलब्धि का विकास होने पर ही होता है, परन्तु उसमें उस करणलब्धि का विकास क्रमशः अयोपशम, विबुद्धि, देशना और प्रयोम्य द्वा चारो लब्धियों का विकास होने पर ही होता है। अतः इन चारों लब्धियों को भी उक्त क्रोच-प्रकृतियों के यथायोग्य उपशम, क्षय या अयोपशम में कारण माना गया है।

जीव की भाववती और क्रियावती शक्तियों के सामान्य परिणमनों का विवेचन

जीव की भाववती और क्रियावती—इन दोनों शक्तियों को आगम में उसके स्वतःमिद्ध स्वभाव के रूप में बतलाया गया है। इनमें से भाववती शक्ति के परिणमन एक प्रकार से तो मोहनीयकर्म के उदय में विभाव-रूप, य उसके उपशम, क्षय या अयोपशम में शुद्ध स्वभावरूप होते हैं, तथा दूसरे प्रकार से हृदय के सहारे पर तत्त्वअद्वानरूप या अतत्त्वअद्वान रूप और मस्तिष्क के सहारे पर तत्त्वज्ञानरूप या अतत्त्वज्ञानरूप होते हैं। एवं क्रियावती शक्ति के परिणमन संसारवस्था में एक प्रकार से तो मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय धुम और पापमय अशुभ प्रवृत्तिरूप होते हैं, दूसरे प्रकार से पापमय अशुभ प्रवृत्ति से मनोमुक्ति, बचनमुक्ति और कायमुक्ति के रूप में निवृत्तिपूर्वक मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय धुम प्रवृत्तिरूप होते हैं और तीसरे प्रकार से मन्त्रिय मनोवर्षणा, बचनवर्षणा और कायवर्षणा के सहारे पर पुण्य रूपता और पापरूपता में रहित आत्मक्रिया के रूप में होते हैं। इनके अतिरिक्त संसार का विच्छेद हो जाने पर जीव की क्रियावती शक्ति का चौथे प्रकार में जो परिणमन होता है, वह स्वभावतः उर्ध्वगमन-रूप होता है। जीव की क्रियावती शक्ति के इन चारों प्रकार से होने वाले परिणमनों में से पहले प्रकार के परिणमन कर्मों के आश्रयपूर्वक प्रकृति, प्रदेश, स्थिति और अनुभागरूप चारो प्रकार के बन्ध में कारण होते हैं। दूसरे प्रकार के परिणमन पापमय अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिरूप होने से अश्वजीव से यथायोग्य कर्मों के संबर्धपूर्वक निर्जरण में कारण होते हैं, तथा पुण्यरूप धुम प्रवृत्तिरूप होने से यथायोग्य कर्मों के आश्रयपूर्वक प्रकृति, प्रदेश, स्थिति और अनुभागरूप चारो प्रकार के बन्ध में कारण होते हैं। तीसरे प्रकार के परिणमन पुण्यरूपता और पापरूपता में रहित होने से केवल सातावेदनीय कर्म के आश्रयपूर्वक प्रकृति तथा प्रदेश बन्ध में कारण होते हैं और चौथे प्रकार का परिणमन केवल आत्मास्थित होने से कर्मों के आश्रय और बन्ध में कारण नहीं होता है और कर्मों के संबर्ध और निर्जरणपूर्वक उन कर्मों का संबंध अभाव हो जाने से कर्मों का मवर और निर्जरण का कारण होने का तो प्रश्न ही नहीं रहता है।

जीव की क्रियावती शक्ति के प्रवृत्तिरूप परिणमनों का विवेचन

जीव की भाववती शक्ति के हृदय के सहारे पर अतत्त्वअद्वानरूप, और मस्तिष्क के सहारे पर अतत्त्वज्ञानरूप जो परिणमन होते हैं, उनसे प्रभावित होकर जीव की क्रियावती शक्ति के आसक्तिवशा मानसिक, वाचनिक और कायिक सकलपीपापमय अशुभ प्रवृत्तिरूप परिणमन होते हैं। एवं कदाचित् सासारिक स्वाश्रयश पुण्यमय धुमप्रवृत्तिरूप परिणमन भी होते हैं, इसी तरह जीव की भाववती शक्ति के हृदय के सहारे पर तत्त्वअद्वान रूप और मस्तिष्क के सहारे पर तत्त्वज्ञान रूप जो परिणमन होते हैं उनसे प्रभावित होकर जीव की क्रियावती शक्ति के एक तो आसक्तिवशा मानसिक, वाचनिक और कायिक आरम्भीपापमय अशुभ प्रवृत्ति रूप परिणमन होते हैं और दूसरे कर्तव्यवशा मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय धुमप्रवृत्ति रूप परिणमन होते हैं।

संसारी जीव आसक्ति, मोह, काम तथा राग और द्वेष के बन्धीभूत होकर मानसिक, वाचनिक और कायिक प्रवृत्ति रूप जो लोकबिच्छेद हिंसा, मूढ, चोरी तथा पदार्थों के अनावश्यक भोग और संग्रह-रूप क्रियाएँ सतत करता रहता है, वे सभी क्रियाएँ संकल्पी पाप कहलाती हैं। इनमें सभी तरह की स्वरहितविधातक क्रियाएँ अन्तर्भूत होती हैं।

संसारी जीव आसक्ति, मजबूरी आदि अनिवार्य परिस्थितियोंवशा मानसिक, वाचनिक और कायिक प्रवृत्ति-रूप जो लोकसम्मत हिंसा, मूढ, चोरी तथा आवश्यक भोग और संग्रहरूप क्रियाएँ करता है, वे सभी क्रियाएँ आरम्भीपाप कहलाती हैं। इनमें जीवका संचालन, कुदृष्ट का अरण-योषण तथा धर्म, सत्कृति, समाज, राष्ट्र और लोक का संरक्षण आदि उपयोगी कार्यों को सम्पन्न करने के लिए नीतिपूर्वक की जाने वाली अंसि, मंसि, कृषि, वेदा, शिल्प, वाणिज्य तथा अनिवार्य भोग और संग्रह रूप क्रियाएँ अन्तर्भूत होती हैं।

संसारी जीव जितनी परहितकारी मानसिक, वाचनिक और कायिक क्रियाएँ करता है, वे सभी क्रियाएँ पुण्य कहलाती हैं। इस प्रकार की पुण्यरूप क्रियाएँ दो प्रकार की होती हैं—एक तो सांसारिक स्वाश्रयश की जाने वाली पुण्यरूप क्रिया और दूसरी कर्तव्यवशा की

जाने वाली पुण्यरूप किया। इसमें से कर्मव्यवस्था की जाने वाली पुण्यरूप किया ही भास्त्विक पुण्यकिया है। ऐसी पुण्यकिया से ही परोपकार की सिद्धि होती है। इसके अतिरिक्त बीतरागी देव की आराधना बीतरागता के पोषक शास्त्रों का पठन-पाठन, चिन्तन और मनन व बीतरागता के मार्ग पर आकाङ्क्ष गुणों की सेवा-भक्ति तथा स्वात्मन्यन शक्ति को जाग्रत् करने वाले अतारचन और तपस्वरचन आदि ही पुण्य-क्रियाओं में अन्तर्भूत होते हैं।

यहां इतना विशेष ज्ञातव्य है कि उक्त आरम्भी पाप भी यदि आसक्ति आदि के बलीभूत होकर किये जाते हैं तथा पुण्य भी बहुकार आदि के बलीभूत होकर किये जाते हैं तो उन्हें संकल्पी पाप ही जानना चाहिए।

संसारी जीव की क्रियावती शक्ति के दया और अदया-रूप परिणमनों का विवेचन

ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है कि जीव की भाववतीशक्ति का चारित्रमोहनीय कर्म के भेद अनन्तानुबन्धी आदि चारों कषायों की कोष प्रकृतियों के उदय में अदयारूप विभाव-परिणमन होता है, और उन्हीं कोषप्रकृतियों के यथास्थान, यथासमय रूप में होने वाले उपशम, क्षय या क्षयोपशम में दयारूप स्वभाव-परिणमन होता है। यहाँ जीव की क्रियावती शक्ति के मानसिक, वाचनिक और कायिक परिणमनों के विषय में यह ज्ञतलाया जा रहा है कि जीव द्वारा परहित की भावना से की जाने वाली क्रियाएँ पुण्य के रूप में दया कहलाती हैं और जीव द्वारा पर के अहित की भावना से की जाने वाली क्रियाएँ संकल्पीपाप के रूप में अदया कहलाती हैं। इनके अतिरिक्त जीव की जिन क्रियाओं में पर के अहित की भावना प्रेरक न होकर केवल स्वहित की भावना प्रेरक हो, परन्तु जिनसे पर का अहित होना निश्चित हो, वे क्रियाएँ आरम्भीपाप के रूप में अदया कहलाती हैं। जैसे—एक व्यक्ति द्वारा अनौचित्यपूर्वक दूसरे व्यक्ति पर आक्रमण करना संकल्पीपापरूप अदया है, परन्तु उस दूसरे व्यक्ति द्वारा आत्मरक्षा के लिए उस आक्रमक व्यक्ति पर प्रत्याक्रमण करना आरम्भीपापरूप अदया है।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिए कि जीव की पुण्यमय क्रिया संकल्पीपापमय क्रिया के साथ भी संभव है और आरम्भीपापमय क्रिया के साथ भी संभव है, परन्तु संकल्पी और आरम्भी दोनों पापरूप क्रियाओं में जीव की प्रवृत्ति एक साथ नहीं हो सकती है, क्योंकि संकल्पीपापरूप क्रियाओं के साथ जो आरम्भीपापरूप क्रियाएँ देखने में आती हैं उन्हें वास्तव में संकल्पी पापरूप क्रियाएँ ही मानना युक्तिसंगत है। इस तरह संकल्पी पापरूप क्रियाओं से संबंध त्यागपूर्वक जो आरम्भी पापरूप क्रियाएँ की जाती हैं, उन्हें ही वास्तविक आरम्भीपापरूप क्रियाएँ समझना चाहिए।

व्यवहारधर्मरूप दया का विश्लेषण और कार्य

ऊपर ज्ञतलाया जा चुका है कि जीव द्वारा मानसिक, वाचनिक और कायिक संकल्पी पापमय अदयारूप अशुभ क्रियाओं के साथ परहित की भावना से की जाने वाली मानसिक, वाचनिक और कायिक शुभ क्रियाएँ पुण्य के रूप में दया कहलाती हैं और वे कर्मों के आसब और बन्ध का कारण होती हैं, परन्तु भव्य और अभव्य दोनों प्रकार के जीवों द्वारा कर्म में दया मानसिक, वाचनिक और कायिक संकल्पी पापमय अदयारूप अशुभ क्रियाओं में मनोमुक्ति, वचनमुक्ति और कायमुक्ति के रूप में होने वाली संबंध निवृत्तिपूर्वक जो मानसिक, वाचनिक और कायिक दया के रूप में पुण्यमय शुभ क्रियाएँ की जाने लगती हैं वे क्रियाएँ ही व्यवहारधर्मरूप दया कहलाती हैं। इसमें हेतु यह है कि उक्त संकल्पी पापमय अदयारूप अशुभ क्रियाओं से निवृत्तिपूर्वक की जाने वाली पुण्यभूत दया भव्य और अभव्य दोनों प्रकार के जीवों में क्षयोपशम, विषुद्धि, देयता और प्रयोग्य लब्धियों के विकास का कारण होती है, तथा भव्य जीव में तो वह पुण्यरूप दया इन लब्धियों के विकास के साथ आत्मोन्मुक्तारूप करणलब्धि के विकास का कारण होती है। उक्त करणलब्धि प्रथमतः मोहनीयकर्म के भेद द्यौनमोहनीय कर्म की यथासंभव रूप में विद्यमान मियाध्यात्व, सम्यग्मियाध्यात्व और सम्यक् प्रकृतिरूपतीन व मोहनीयकर्म के भेद चारित्रमोहनीयकर्म की अनन्तानुबन्धी कषायरूप क्रोध, मान, आया और लोभरूप चार—इस तरह सात प्रकृतियों के यथायोग्य उपशम, क्षय या क्षयोपशम में कारण होती है। इस तरह उक्त व्यवहारधर्म रूप दया कर्मों के सवर और निर्जरण में कारण सिद्ध हो जाती है। इतनी बात अवश्य है कि उस व्यवहारधर्म रूप दया में जितना पुण्यमय दयारूप प्रवृत्ति का अथ विद्यमान रहता है वह जो कर्मों के आसब और बन्ध का ही कारण होता है तथा उस व्यवहारधर्म रूप दया का संकल्पीपापमय अदयारूप प्रवृत्ति में होने वाली संबंध निवृत्ति का अथ ही कर्मों के सवर और निर्जरण का कारण होता है। इत्य-सग्रहमय की दया ४५ में जो व्यवहार-चारित्र्य का लक्षण निर्धारित किया गया है, उसके आधार पर व्यवहारधर्म रूप दया का स्वस्वरूप स्पष्ट रूप से समझ में आ जाता है। वह यथा निम्न प्रकार है—

अशुशो विधिचिन्तां पुष्टे पवित्री व जाय चारित्रं।

वसमिधिमृत्तुस्थं व्यवहारयथा तु निजभविष्यं ॥४५॥

अर्थ—अशुभ से निवृत्तिपूर्वक होने वाली शुभ प्रवृत्ति को जिन भगवान् में व्यवहार-चारित्र्य कहा है। ऐसा व्यवहार-चारित्र्य त्रय, सतिमि और मुत्तिसर होता है।

इस भाषा में ब्रत, समिति और बुद्धि को व्यवहारवारिच कहने में हेतु यह है कि इनमें अशुभ से निवृत्ति और शुभ में प्रवृत्ति का रूप पाया जाता है। इस तरह इस भाषा से निर्णीत हो जाता है कि जीव पुण्यरूप जीवदया को जब तक पापरूप अदया के साथ करता है तब तक तो उस दया का अन्तर्भाव पुण्य-रूप दया में होता है और वह जीव उक्त पुण्य-रूप जीव-दया को जब पाप-रूप अदया से निवृत्तिपूर्वक करने लग जाता है तब वह पुण्यमूल दया व्यवहार-वर्ग का रूप धारण कर लेती है, क्योंकि इस दया से जहाँ एक ओर पुण्यमय प्रवृत्तिरूपता के आधार पर कर्मों का आलव और बन्ध होता है वहाँ दूसरी ओर उस दया से पापरूप अदया से निवृत्तिरूपता के आधार पर भ्रम्य जीव ने कर्मों का संवर और निर्जरेण भी हुआ करता है। व्यवहार-वर्ग रूप दया से कर्मों का संवर और निर्जरेण होता है, इसकी पुष्टि आचार्य वीरसेन के द्वारा जयध्वना के संगमावरण की व्याख्या में निम्न वचन से होती है—

सुह-मुदपरिणामेहि कर्मस्वभावानामे तत्त्वयामुवचसीधौ।

अर्थ—शुभ और दुष्ट के रूप में मिश्रित परिणामों से यदि कर्म-क्षय नहीं होता हो, तो कर्मक्षय का होना असम्भव हो जायेगा।

आचार्य वीरसेन के वचन में 'सुह-मुदपरिणामेहि' पद का शास्त्र अर्थ

आचार्य वीरसेन के वचन के 'सुह-मुदपरिणामेहि' पद में सुह और दुष्ट दो शब्द विद्यमान हैं। इनमें से 'सुह' शब्द का अर्थ भ्रम्य जीव की क्रियावती शक्ति के प्रवृत्तिरूप शुभ परिणमन के रूप में और 'दुष्ट' शब्द का अर्थ उस भ्रम्य जीव की क्रियावती शक्ति के अशुभ में निवृत्तिरूप नृष्ट परिणमन के रूप में ग्रहण करना ही युक्त है। 'सुह' शब्द का अर्थ जीव की भाववती शक्ति के पुण्यकर्म के उदय में होने वाले शुभ परिणाम के रूप में और 'दुष्ट' शब्द का अर्थ उन जीव की भाववती शक्ति के मोहनीय कर्म के यथायोग्य उपदम, क्षय या क्षयोपशम में होने वाले शुद्ध परिणमन के रूप में ग्रहण करना युक्त नहीं है। आये इसी बात को स्पष्ट किया जाता है—

जीव की क्रियावती शक्ति के मानसिक, वाचनिक और कायिक शुभ और अशुभ प्रवृत्तिरूप परिणमन कर्मों के आलव और बन्ध के कारण होते हैं, और उन्हीं क्रियावती शक्ति के मानसिक, वाचनिक और कायिक उन प्रवृत्ति-रूप परिणमन से मनोगुप्ति, वचनगुप्ति और कायगुप्ति के रूप में निवृत्तिरूप शुद्ध परिणमन भ्रम्य जीव में कर्मों के संवर और निर्जरेण के कारण होते हैं। जीव को भाववती शक्ति के न तो शुभ और अशुभ परिणमन कर्मों के आलव और बन्ध के कारण होते हैं, और न ही उनके शुद्ध परिणमन कर्मों के संवर और निर्जरेण के कारण होते हैं, इनमें यह हेतु है कि जीव की क्रियावती शक्ति का मन, वचन और कायिक सहयोग में जो क्रियारूप परिणमन होता है, उसे योग कहते हैं ('कावाद्यमन.कर्मयोग'—त.० सू.६-१)। यह योग यदि जीव की भाववती शक्ति के पूर्वोक्त तत्त्वभ्रंशान और तत्त्वज्ञानरूप शुभ परिणमन में प्रभावित हो तो उसे शुभ योग कहते हैं और वह योग यदि जीव की भाववती शक्ति के पूर्वोक्त अतत्त्वभ्रंशान अतत्त्वज्ञान रूप अशुभ परिणमन में प्रभावित हो तो उसे अशुभ योग कहते हैं, ('शुभपरिणामनिवृत्ती योग. शुभः')। अशुभपरिणामनिवृत्ती योग. अशुभः'—सर्वाथ-सिद्धि ६-३) यह योग ही कर्मों का आलव अर्थात् बन्ध का द्वार कहलाता है। ('स आश्रय' त.० सू.६-२)। इस तरह जीव की क्रियावती शक्ति का शुभ और अशुभ योगरूप परिणमन ही कर्मों के आलवपूर्वक प्रकृति, प्रवेश, स्थिति और अनुभाव रूप बन्ध का कारण सिद्ध होता है।

यद्यपि योग की शुभरूपता और अशुभरूपता का कारण होने से जीव की भाववती शक्ति के तत्त्वभ्रंशान और तत्त्वज्ञान रूप शुभ परिणमन को व अतत्त्वभ्रंशान और अतत्त्वज्ञान रूप अशुभ परिणमन को भी कर्मों के आलवपूर्वक बन्ध का कारण मानना अयुक्त नहीं है, परन्तु कर्मों के आलव और बन्ध का माक्षात धारण तो योग ही निश्चित होता है। जैसे कोई डाक्टर बीघी में रखी हुई तेजाब को भ्रम्यश आँख की दवाई समझ रहा है तो भी तब तक वह तेजाब रोगी की आँख को हानि नहीं पहुँचाती है, जब तक वह डाक्टर उस तेजाब को रोगी की आँख में नहीं डालता है। जब डाक्टर उस तेजाब को रोगी की आँख में डालता है तो तत्काल वह तेजाब रोगी की आँख को हानि पहुँचा देती है। इसी तरह आँख की दवाई को आँख की दवाई समझ कर भी जब तक डाक्टर उसे रोगी की आँख में नहीं डालता है तब तक वह दवाई उस रोगी की आँख को लाभ नहीं पहुँचाती है। परन्तु जब डाक्टर उस दवाई को आँख में डालता है, तो तत्काल वह दवाई रोगी की आँख को लाभ पहुँचा देती है। इससे निर्णीत होता है कि जीव की क्रियावती शक्ति का शुभ और अशुभ योगरूप परिणमन ही आलव और बन्ध का कारण होता है। इतना अवश्य है कि जीव की भाववती शक्ति का हृदय के सहारे पर होने वाला तत्त्वभ्रंशान रूप शुभ परिणमन या अतत्त्वभ्रंशानरूप अशुभ परिणमन और जीव की भाववती शक्ति का मस्तिष्क के सहारे पर होने वाला तत्त्वज्ञानरूप शुभ परिणमन या अतत्त्वज्ञानरूप अशुभ परिणमन भी योग की शुभरूपता और अशुभरूपता के कारण होने से परम्परया आलव और बन्ध के कारण माने जा सकते हैं, परन्तु आलव और बन्ध के साक्षात् कारण तो योग ही होता है।

इसी प्रकार जीव की क्रियावती शक्ति के योग-रूप परिणमन के निरोध को ही कर्म के संवर और निर्जरेण के कारण मानना युक्त है ('भावननिरोधः सवर्ध'—त.० सू.६-१)। जीव की भाववती शक्ति के मोहनीयकर्म के यथासम्भव उपशम, क्षय या क्षयोपशम में होने वाले स्वभावमूल शुद्ध परिणमनों को संवर और निर्जरेण का कारण मानना युक्त नहीं है, क्योंकि भाववती शक्ति के स्वभावमूल शुद्ध परिणमन मोहनीय कर्म के यथासम्भव उपशम, क्षय या क्षयोपशमपूर्वक होने के कारण संवर और निर्जरेण के कार्य हो जाने से कर्मों के संवर और निर्जरेण

में कारण सिद्ध नहीं होते हैं। एक बात और! जब जीव की क्रियावती शक्ति के योगरूप परिणमनो से कर्मों का आसन्न होता है तो कर्मों के संवर और निर्जरण का कारण योग-निरोध को ही मानना युक्त है। वही कारण है कि जीव में गुणस्थानक्रम से जितना-जितना योग का निरोध होता जाता है उस जीव में वहां उतना-उतना कर्मों का संवर नियम से होता जाता है, तथा जब योग का पूर्ण निरोध हो जाता है तब कर्मों का संवर भी पूर्णरूप से हो जाता है। कर्मों का संवर होने पर बद्ध कर्मों की निर्जरा या तो निवेक-रचना के अनुसार सविपाक रूप में होती है अथवा 'तपसा निर्जरा च' (त० सू० ६-३) के अनुसार क्रियावती शक्ति के परिणमन-स्वरूप तप के बल पर अविपाक रूप में होती है। इसके अतिरिक्त यदि जीव की भाववती शक्ति के स्वाभावमूल बुद्ध परिणमनो को संवर और निर्जरा का कारण स्वीकार किया जाता है तो जब द्वैतगुणस्थान के प्रथम समय में ही भाववती शक्ति के स्वाभावमूल परिणमन की शुद्धता का पूर्ण विकास हो जाता है तो एक तो द्वैतस्य और तयोदस गुणस्थानों में सातवेदनीय कर्म का आसन्नपूर्वक प्रकृति और प्रवेशरूप में बन्ध नहीं होना चाहिए। दूसरे द्वैतस्य गुणस्थान के प्रथम समय में ही भाववती शक्ति के स्वाभावमूल परिणमन की शुद्धता का पूर्ण विकास हो जाने पर ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय इन तीनों बाती कर्मों का तथा चारों अघाती कर्मों का संबंध अय हो जाना चाहिए। परन्तु जब ऐसा होता नहीं है तो यही स्वीकार करना पड़ता है कि आसन्न और बन्ध का मूल कारण योग है, और विद्यमान ज्ञानावरणादि उक्त तीनों बाती कर्मों की एवं चारों अघाती कर्मों की निर्जरा निवेकक्रम से ही होती है। तयोदस गुणस्थान से केवली भगवान् अघाती कर्मों की समान स्थिति का निर्माण करने के लिए जो समुद्-
 बात करते हैं वह भी उनकी क्रियावती शक्ति का ही कायिक परिणमन है।

इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि जयचमला के मगलाचरण की व्याख्या में निर्दिष्ट आचार्य बीरसेन के उपर्युक्त बचन के अंगमूल 'सुह-सुदपरिणामेहि' पद से जीव की क्रियावती शक्ति के अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिपूर्वक शुभ में प्रवृत्ति-रूप परिणमनो का अभिप्राय ग्रहण करना ही संगत है। भाववती शक्ति के तत्त्वब्रह्मान और तत्त्वज्ञान रूप शुभ व मोहनीय कर्म के यथास्थान यथायोग्य उपशम, अय या अयोपशम में होने वाले स्वाभावमूल बुद्ध परिणमनो का अभिप्राय ग्रहण करना संगत नहीं है।

यहां यह बात भी विचारणीय है कि जयचमला के उक्त बचन के 'सुह-सुद परिणामेहि' पद के अन्तर्गत 'सुद' शब्द का अर्थ यदि जीव की भाववती शक्ति के मोहनीय कर्म के यथासमय उपशम, अय या अयोपशम में विकास को प्राप्त बुद्ध परिणमन स्वरूप निश्चयधर्म के रूप में स्वीकार किया जाये तो उस पद के अन्तर्गत 'सुह' शब्द का अर्थ पूर्वोक्त प्रकार जीव की भाववती शक्ति के तत्त्वब्रह्मान और तत्त्वज्ञान रूप शुभ परिणमन के रूप में तो स्वीकार किया ही नहीं जा सकता है, इसलिए उस 'सुह' शब्द का अर्थ यदि जीव की क्रियावती शक्ति के परिणमन स्वरूप पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति के रूप में स्वीकार किया जाये तो यह भी संभव नहीं है, क्योंकि पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति तो कर्मों के आसन्न और बन्ध का ही कारण होती है। अतः उस 'सुह' शब्द का अर्थ जीव की क्रियावती शक्ति के परिणमन स्वरूप पापमय अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिपूर्वक पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति के रूप में ही स्वीकार करना होगा, क्योंकि इस प्रकार के व्यवहार-धर्म के पुण्यमय शुभ प्रवृत्तिरूप अश से कहा कर्मों का आसन्न और बन्ध होता है, वही उसके पापमय अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिरूप अश से कर्मों का संवर और निर्जरण भी होता है। परन्तु ऐसा स्वीकार कर लेने पर भी जीव की भाववती शक्ति के स्वाभावमूल निश्चयधर्मरूप परिणमन को पूर्वोक्त प्रकार कर्मों के संवर और निर्जरण का कारण सिद्ध न होने से 'सुद' शब्द का अर्थ कदापि नहीं माना जा सकता है। इस प्रकार जयचमला के 'सुह-सुदपरिणामेहि' पद के अन्तर्गत 'सुद' शब्द के निरर्थक होने का प्रत्यय उपरिष्ठ हो जायेगा। अतः उक्त 'सुह-सुदपरिणामेहि' इस सम्पूर्ण पद का अर्थ जीव की क्रियावती शक्ति के परिणमनस्वरूप पापमय अशुभ प्रवृत्ति से निवृत्तिपूर्वक पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति के रूप में ही ग्रहण हो सकता है।

यदि यह कहा जाय कि जीव को मोक्ष की प्राप्ति उसकी भाववती शक्ति का शुद्ध स्वाभावमूल निश्चयधर्म के रूप में परिणमन होने पर ही होती है, इस लिए 'सुह-सुदपरिणामेहि' पद के अन्तर्गत 'सुद' शब्द निरर्थक नहीं है तो इस बात को स्वीकार करने में यद्यपि कोई आपत्ति नहीं है, परन्तु ऐसा स्वीकार करने पर भी यह तो कहा ही जा सकता है कि मोक्ष की प्राप्ति जीव की भाववती शक्ति के स्वाभावमूल शुद्ध परिणमन के होने पर होता एक बात है और उस स्वाभावमूल शुद्ध परिणमन को कर्मसंशय का कारण मानना अन्य बात है, क्योंकि साक्षर्य में देखा जाये तो द्वैतगुणस्थानवर्ती जीव का वह शुद्ध स्वाभावमूलरूप शुद्ध स्वाभाव का ही अश है जो मोहनीय कर्म के संबंध अय होने पर ही प्रकट होता है।

अन्त में एक बात यह भी विचारणीय है कि उक्त 'सुह-सुदपरिणामेहि' पद के अन्तर्गत 'सुद' शब्द का जीव की भाववती शक्ति का स्वाभावमूल शुद्ध परिणमन अर्थ स्वीकार करने पर पूर्वोक्त यह समस्या तो उपरिष्ठ है ही कि द्वैतस्य गुणस्थान के प्रथम समय में शुद्ध स्वाभावमूल निश्चयधर्म का पूर्ण विकास हो जाने पर ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय इन तीनों बाती कर्मों का एवं चारों अघाती कर्मों के एक स्रग्म अय होने की प्रवृत्ति होती है। साथ ही यह समस्या भी उपरिष्ठ होती है कि जीव की भाववती शक्ति के स्वाभावमूल शुद्ध परिणमन के विकास का प्रारम्भ जब प्रथम गुणस्थान के अन्त समय में मोहनीयकर्म की विध्यात्त्व, सम्परिविध्यात्त्व और सत्यक प्रकृतिकरूप तीन और अनन्तगु-
 बन्धी क्रोध, मान, माया और मोक्ष-रूप चार, इन सात प्रकृतियों का उपशम, अय या अयोपशम हो जाने पर चतुर्थ गुणस्थान के प्रथम समय में होता है तो ऐसी स्थिति में उस स्वाभावमूल शुद्ध परिणमन को कर्मों के संवर और निर्जरण का कारण कैसे माना जा सकता है? अर्थात् नहीं

माना जा सकता है। यह बात पूर्व में स्पष्ट की जा चुकी है।

प्रकृति में कर्मों के आलव और बन्ध तथा संवर और निर्जरा की प्रकिया

१. अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि जीव जब तक आसक्तिवश मानसिक, वाचनिक और कायिक संकल्पी पापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति करते रहते हैं तब तक वे उस प्रवृत्ति के आधार पर सतत कर्मों का आलव और बन्ध ही किया करते हैं, तथा उस संकल्पीपापमय अशुभ प्रवृत्ति के साथ वे यदि कदाचित् सांसारिक स्वार्थवश मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय अवधारण शुभ प्रवृत्ति भी करते हैं, तो भी वे उन प्रवृत्तियों के आधार पर सतत कर्म का आलव और बन्ध ही किया करते हैं।

२. अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि जीव जब आसक्तिवश होने वाले संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति के साथ मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय अवधारण शुभ प्रवृत्ति को कर्तव्यवश करने लगते हैं, तब भी वे कर्मों का आलव और बन्ध ही किया करते हैं।

३. अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि जीव उक्त संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति का मनोगुप्ति, बचनगुप्ति और कायगुप्ति के रूप में संबंध स्थापन कर यदि आसक्तिवश होने वाले मानसिक, वाचनिक और कायिक आरम्भीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति के साथ कर्तव्यवश मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय अवधारण शुभ प्रवृत्ति करने लगते हैं, तो भी वे कर्मों का आलव और बन्ध ही किया करते हैं।

४. अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि जीव यदि उक्त संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति के उक्त प्रकार संबंध स्थापन कर उक्त आरम्भी पापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति का भी मनोगुप्ति, बचनगुप्ति और कायगुप्ति के रूप में एकदेश अथवा सर्वदेश स्थापन कर कर्तव्यवश मानसिक, वाचनिक और कायिक पुण्यमय अवधारण शुभ प्रवृत्ति करने लगते हैं, तो भी वे कर्मों का आलव और बन्ध ही किया करते हैं।

५. अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि जीव उक्त संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति का संबंध स्थापन कर उक्त आरम्भी पापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति के साथ कर्तव्यवश पुण्यमय अवधारण शुभ प्रवृत्ति करते हुए अथवा उक्त संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति का संबंध न उक्त आरम्भी पापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति का एकदेश या सर्वदेश स्थापन कर कर्तव्यवश पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति करते हुए यदि क्षयोपमय, विमुक्ति, देशाना और प्रयोग्य लब्धियों का अपने में विकास कर लेते हैं, तो भी वे कर्मों का आलव और बन्ध ही किया करते हैं।

६. यतः मिथ्यात्व गुणस्थान के अतिरिक्त सभी गुणस्थान भव्य जीव के ही होते हैं, अभव्य जीव के नहीं, अतः जो भव्य जीव सामान्यन सत्यगुप्ति हो रहे हों, उनमें भी उक्त पाचों अनुच्छेदों में से दो, तीन और चार संव्यक्त अनुच्छेदों में प्रतिपादित व्यवस्थाएँ यथायोग्य पूर्व संस्कारवश या सामान्यरूप से लागू होती हैं, तथा अनुच्छेद तीन और चार में प्रतिपादित व्यवस्थाएँ मिथ्यात्व गुणस्थान की ओर झुके हुए सत्यमिथ्यादृष्टि जीवों में भी लागू होती हैं। सासावन सत्यगुप्ति जीवों में अनुच्छेद एक में प्रतिपादित व्यवस्था इसलिए लागू नहीं होती कि वे जीव एक तो केवल संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति कदापि नहीं करते हैं न उनकी प्रवृत्ति अनुद्धिपूर्वक होने के कारण वे पुण्यमय अवधारण प्रवृत्ति भी सांसारिक स्वार्थवश नहीं करते हैं, तथा उनमें अनुच्छेद पांच में प्रतिपादित व्यवस्था इसलिए लागू नहीं होती कि वे अपना समय व्यतीत करने नियम से मिथ्यात्व गुणस्थान को ही प्राप्त करते हैं। इसी तरह मिथ्यात्व गुणस्थान की ओर झुके हुए सत्यमिथ्यादृष्टि जीवों में अनुच्छेद एक और दो में प्रतिपादित व्यवस्थाएँ इसलिए लागू नहीं होती कि उनमें संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति का संबंध अभाव रहता है तथा उनमें अनुच्छेद पांच की व्यवस्था इसलिए लागू नहीं होती कि वे भी मिथ्यात्व गुणस्थान की ओर झुके हुए होकर के कारण अपना समय व्यतीत करने मिथ्यात्व गुणस्थान को ही प्राप्त करते हैं। इस तरह सासावन सत्यगुप्ति और मिथ्यात्व गुणस्थान की ओर झुके हुए सत्यमिथ्यादृष्टि जीव सतत यथायोग्य कर्मों का आलव और बन्ध ही किया करते हैं। यहाँ यह ध्यातव्य है कि सासावन सत्यगुप्ति जीवों के साथ सत्यमिथ्यादृष्टि जीवों की प्रवृत्तियाँ भी अनुद्धिपूर्वक हुवा करती हैं।

७. उपर्युक्त जीवों के अतिरिक्त जो भव्य मिथ्यादृष्टि जीव और सत्यमिथ्यादृष्टि जीव सत्यव्यवस्था-प्राप्ति की ओर झुके हुए हों अर्थात् सत्यव्यवस्था-प्राप्ति में अनिवार्य कारणभूत करणसत्त्व को प्राप्त हो गये हों, वे नियम से यथायोग्य कर्मों का आलव और बन्ध करते हुए भी दर्शनमोहनीय कर्म की यथासम्भव रूप में विद्यमान मिथ्यात्व, सत्यमिथ्यात्व और सत्यव्यवस्था-प्राप्ति रूप की तथा धारित्र मोहनीय कर्म के प्रथम चरण अनसामान्य कथाय की नियम से विद्यमान—क्रोध, मान, माया और लोभ-रूप चार—इस तरह सात कर्म-प्रकृतियों का उपशम, क्षय या क्षयोपमय रूप में संवर और निर्जरा किया करते हैं। इसी तरह चतुर्थ गुणस्थान से लेकर आगे के गुणस्थानों में विद्यमान जीव यथायोग्य कर्मों का आलव और बन्ध, यथायोग्य कर्मों का संवर और निर्जरा किया करते हैं।

उपर्युक्त विवेचन का फलितार्थ

१. कोई अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि जीव संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति ही किया करते हैं। अथवा संकल्पीपापमय अवधारण अशुभ प्रवृत्ति के साथ सांसारिक स्वार्थवश पुण्यमय अवधारण शुभ प्रवृत्ति की किया करते हैं। कोई अभव्य और भव्य मिथ्यादृष्टि

जीव संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के साथ पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति कर्तव्यवश किया करते हैं। कोई अन्धबन्ध और भ्रम विध्या-वृद्धि जीव संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के सर्वथा त्यागपूर्वक आरम्भीपापमय अद्वयरूप शुभ प्रवृत्ति के साथ कर्तव्यवश पुण्यमय दया रूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं एवं कोई अन्धबन्ध और भ्रम विध्यावृद्धि जीव संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के सर्वथा व आरम्भी-पापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के एकदेश अथवा सर्वदेश त्यागपूर्वक कर्तव्यवश पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं।

२. कोई सासादन सम्यग्दृष्टि जीव सामान्य रूप से संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के साथ पूर्व संस्कार के बल पर कर्तव्यवश पुण्यमय दया रूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं। कोई सासादन सम्यग्दृष्टि जीव पूर्व संस्कार के बल पर संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति से सर्वथा निवृत्तिपूर्वक आरम्भ पापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के साथ कर्तव्यवश पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं, और कोई सासादन सम्यग्दृष्टि जीव पूर्व संस्कारवश संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति से सर्वथा व आरम्भीपाप रूप अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति से एकदेश अथवा सर्वदेश निवृत्तिपूर्वक कर्तव्यवश पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं।

३. सम्यग्मिथ्यावृद्धि जीव यद्यपि भ्रम विध्यावृद्धि और सासादन सम्यग्दृष्टि जीवों के समान ही प्रवृत्ति किया करते हैं, परन्तु उनमें इतनी विरोधता है कि वे संकल्पीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति किसी भी रूप में नहीं करते हैं।

४. चतुर्थ गुणस्थान से लेकर आगे के गुणस्थानों में विद्यमान सभी जीव तृतीय गुणस्थानवर्ती जीवों के समान संकल्पी पापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति से सर्वथा रहित होते हैं। इस तरह चतुर्थ गुणस्थानवर्ती जीव या नो अस्मिन्निवश आरम्भीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति के साथ कर्तव्यवश पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं अथवा आरम्भीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति से एकदेश या सर्वदेश निवृत्तिपूर्वक कर्तव्यवश पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं।

५. पंचम गुणस्थानवर्ती जीव नियम से आरम्भीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति में एकदेशनिवृत्तिपूर्वक दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं, क्योंकि ऐसा किये बिना जीव को पंचम गुणस्थान कदापि प्राप्त नहीं होता है। उनका अवयव है कि कोई पंचम गुणस्थानवर्ती जीव आरम्भीपापमय अद्वया रूप अशुभ प्रवृत्ति से सर्वदेशनिवृत्तिपूर्वक कर्तव्यवश पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति किया करते हैं।

६. षष्ठ गुणस्थानवर्ती जीव नियम से आरम्भीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति से सर्वदेश निवृत्ति-पूर्वक कर्तव्यवश पुण्यमय शुभ प्रवृत्ति करते हैं, क्योंकि ऐसा किये बिना जीव को षष्ठ गुणस्थान प्राप्त नहीं होगा।

७. षष्ठ गुणस्थान से आगे के गुणस्थानों में जीव आरम्भीपापमय अद्वया रूप अशुभ प्रवृत्ति से सर्वथा निवृत्त रहता है तथा पुण्यमय दयारूप शुभ प्रवृत्ति भी बाह्य रूप में नहीं करते हुए अन्तरंग रूप में ही तब तक करता रहता है, जब तक नवम गुणस्थान में उसको अप्रत्याख्यानावरण, प्रत्याख्यानावरण और सञ्चलन कषायों की क्रोध-प्रकृतियों के सर्वथा उपशम या क्षय करने की क्षमता प्राप्त नहीं होती। तात्पर्य यह है कि जीव के अप्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म का उदय प्रथम गुणस्थान से लेकर चतुर्थ गुणस्थान के अन्त समय तक रहता है और पंचम गुणस्थान में और उसके आगे उसका क्षयोपशम ही रहा करता है। इसी तरह जीव के प्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म का उदय प्रथम गुणस्थान से लेकर पंचम गुणस्थान के अन्त समय तक रहा करता है, और षष्ठ गुणस्थान में और उसके आगे उसका क्षयोपशम ही रहा करता है तथा इन सभी गुणस्थानों में सञ्चलन क्रोध कर्म का उदय ही रहा करता है। परन्तु सञ्चलन क्रोध कर्म का उदय व अप्रत्याख्यानावरण और प्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्मों का क्षयोपशम तब तक रहा करता है जब तक नवम गुणस्थान में इनका सर्वथा उपशम या क्षय नहीं हो जाता है। अप्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म का बन्ध चतुर्थ गुणस्थान तक ही होता है। प्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म का बन्ध पंचम गुणस्थान तक ही होता है और सञ्चलन क्रोध कर्म का बन्ध नवम गुणस्थान के एक निश्चित भाग तक ही होता है। इन सबके बन्ध का कारण जीव की भाववर्ती शक्तियों के हृदय और अस्तित्व के सहारे पर होने वाले यथायोग्य परिणमनों से प्रभावित जीव की क्रियावर्ती शक्ति का मानसिक, वाचनिक और कायिक यथायोग्य प्रवृत्तिरूप परिणमन ही है। जीव चतुर्थ गुणस्थान में जब तक आरम्भी पापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति का यथायोग्य रूप में एकदेश त्याग नहीं करता, तब तक तो उसके अप्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म का बन्ध होता ही रहता है। परन्तु यह जीव यदि आरम्भी-पापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति का एकदेश त्याग कर देता है और उस त्याग के आधार पर उसमें कदाचित् उस अप्रत्याख्यानावरण क्रोधकर्म के क्षयोपशम की क्षमता प्राप्त हो जाती है तो इसके पूर्व उस जीव में उस क्रोध कर्म के बन्ध का अभाव हो जाता है। यह व्यवस्था चतुर्थ गुणस्थान के समान प्रथम और तृतीय गुणस्थान में भी लागू होती है। इसी तरह जीव पंचम गुणस्थान में जब तक आरम्भीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति का सर्वदेश त्याग नहीं करता तब तक तो उसके प्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म का बन्ध होता ही है, परन्तु यह जीव यदि आरम्भीपापमय अद्वयरूप अशुभ प्रवृत्ति का सर्वदेश त्याग कर देता है और इस त्याग के आधार पर उसमें कदाचित् उस प्रत्याख्यानावरण क्रोध कर्म के क्षयोपशम की क्षमता प्राप्त हो जाती है तो इसके पूर्व उस जीव में उस क्रोध कर्म के बन्ध का अभाव हो जाता है। यह व्यवस्था पंचम गुणस्थान के समान प्रथम, तृतीय और चतुर्थ गुणस्थानों में भी लागू होती है। पंचम गुणस्थान के आगे के गुणस्थानों में तब तक जीव सञ्चलन क्रोध कर्म का बन्ध करता रहता है जब तक वह नवम गुणस्थान में बन्ध के अनुकूल अपनी मानसिक, वाचनिक और कायिक प्रवृत्ति करता रहता

है। और जब वह मनुष्य पुनः स्थान में संयोजन क्रोध कर्म के उपशय या क्षय की क्षमता प्राप्त कर लेता है तो इसके पूर्व उस जीव में उस क्रोध कर्म के बन्ध का अभाव हो जाता है।

इतना विवेचन करने में मेरा उद्देश्य इस बात को स्पष्ट करने का है कि जीव की क्रियावती शक्ति के मानसिक, वाचनिक और कायिक अद्वयारूप अणुम और द्यारूप शुभ प्रवृत्तियों के रूप में होनेवाले परिणामन ही क्रोध कर्म के आसन्न और बन्ध में कारण होते हैं, और उन प्रवृत्तियों का निरोध करने से ही उन क्रोध कर्मों का सवर और निर्जर्ण करने की क्षमता जीव में आती है। जीव की भाववती शक्ति का न ही मोहनीय कर्म के उदय में होने वाला विभाव परिणामन आसन्न और बन्ध का कारण होता है और न ही मोहनीय कर्म के उपशय, क्षय या क्षयोक्षय में होने वाला भाववती शक्ति का स्वभावरूप शुभ परिणामन संबर्ण और निर्जर्ण का कारण होता है। इतना अवश्य है कि जीव की भाववती शक्ति के हृदय के सहारे पर होने वाले तत्त्वब्रह्मरूप शुभ और अतत्त्वब्रह्मरूप अणुम तथा मस्तिष्क के सहारे पर होने वाले तत्त्व-ज्ञानरूप शुभ और अतत्त्वज्ञानरूप अणुम परिणामन अपनी शुभरूपता और अनुभूतप्रकृति के आधार पर यथायोग्य शुभ और अशुभ कर्मों के आसन्न और बन्ध के परम्परया कारण होते हैं, और तत्त्वब्रह्मरूप शुभ और अतत्त्वब्रह्मरूप अणुम के रूप में तथा तत्त्व-ज्ञान व्यावहारिकसम्यग्ज्ञान के रूप में यथायोग्य कर्मों के आसन्न और बन्ध के साथ यथायोग्य कर्मों के सवर और निर्जर्ण के भी परम्परया कारण होते हैं।

इस विवेचन में यह बात अच्छी तरह स्पष्ट हो जाती है कि क्रियावती शक्ति के परिणामनरूप जीव की मानसिक, वाचनिक और कायिक अद्वयारूप अणुम और द्यारूप शुभ प्रवृत्तियां यथायोग्य अणुम और शुभ कर्मों के आसन्न और बन्ध का साक्षात् कारण होती हैं, तथा अद्वयारूप अणुम प्रवृत्ति से निवृत्तिपूर्वक होने वाली द्यारूप शुभ प्रवृत्ति यथायोग्य कर्मों के आसन्न और बन्ध के साथ यथायोग्य कर्मों के सवर और निर्जर्ण का साक्षात् कारण होती है, एवं जीव की क्रियावती शक्ति के परिणामन स्वरूप तथा द्यारूप शुभ और अद्वयारूप अणुमप्रकृति से रहित जीव की मानसिक, वाचनिक और कायिक योगरूप प्रवृत्ति मात्र मातावेदनीय कर्म के आसन्नपूर्वक केवल प्रकृति और प्रदेसरूप बन्ध का कारण होती है, तथा योग का अभाव कर्मों के सवर और निर्जर्ण का कारण होता है।

इस समग्र विवेचन से यह बात अच्छी तरह स्पष्ट हो जाती है कि जीव-द्वय पुन्यरूप भी होती है, जीव के शुद्ध स्वभावभूत निश्चयधर्म रूप भी होती है तथा इस निश्चयधर्म रूप जीवद्वय की उत्पत्ति में कारणभूत व्यवहारधर्म रूप भी होती है। अर्थात् तीनों प्रकार की जीवद्वयों अपना-अपना स्वतन्त्र अस्तित्व और महत्त्व रखती हैं।

मुनि-चारित (मुनि-चारित्र)

पंच गृहस्थ साधु द्वयो एकादशमुष्ण अह्ना ।
सह सायह्यं साधु पश्चिक्काद्व इतरं द्वयो ॥
संयुज्यं परिपालय साप्ताचारि सवेध साधु ति ।
द्वयो तत्कालमि वि अपरिष्णादौ न तथा ॥
हिंसा-चिरद अहिंसा असत्त्व-चिरद असत्यचिरद य ।
सुरिय अवस्त्व-चिरद पंचम संगमि चिरद व ॥

मगदात् श्री जिनप्रदेव कहते हैं कि साधु अर्थात् मुनि पांच महाव्रतों का पालन करता है, तथा गृहस्थ उन्हीं पाँचों में से एक, दो, तीन, चार अथवा पाँचों व्रतों का अनुसरण से पालन करता हुआ अनुव्रती होता है। साधु सामायिक समय वा पालन करता है अर्थात् समस्त दूधित आचरणों का एक ही सा परिपालन करता है जबकि दूसरा अनुव्रती श्रावक द्वितीय छेदोपस्थान नामक संयम का पालन करता हुआ अहिंसा आदि व्रतों का पृथक्-पृथक् रूप से पालन करता है। माधु समस्त सामाचारि अर्थात् सम्यक् चारित्र का सवेध परिपालन करता है, किन्तु दूसरा अर्थात् गृहस्थ समय के नियमों का पूर्णज्ञाता न होने से एक काल में सभी व्रतों का साधु के समान पालन नहीं कर सकता। हिंसा में विरति अर्थात् त्याग का नाम अहिंसा व्रत है। उसी प्रकार असत्य-त्याग दूसरा, व अवसादान अर्थात् मोरी का त्याग तीसरा व्रत है। अन्नह्य अर्थात् व्यभिचार का त्याग चतुर्थ, एवं सय अर्थात् परिग्रह का त्याग पंचम व्रत है।

(डा० हीरालाल जैन द्वारा संकलित 'जिनवाणी' पृ० १०२-३ से सामार)

सम्यक् चारित्र

प० बालचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

स्वरूप

आचार्य कुन्दकुन्द ने मोह और क्रोध अर्थात् दर्शनमोह और चारित्रमोह, इनसे रहित आत्म-परिणति को चारित्र कहा है। नामान्तर से उसे 'धर्म' व 'सम' भी कहा गया है। अभिप्राय यह हुआ कि सम्यग्दर्शन और उसके अविनाशायी सम्यग्ज्ञान के साथ समस्त इष्टानिष्ठ पदार्थों में राग-द्वेष न करना—यह 'चारित्र' है।^१

इसी अभिप्राय को व्यक्त करते हुए आचार्य समन्तभद्र ने भी कहा है कि मोह (दर्शनमोह-मिथ्यात्व) के विनष्ट हो जाने पर, सम्यग्दर्शन के प्राप्ति हो जाने से जिसका ज्ञान सम्यग्ज्ञान रूप में परिणत हो गया है, वह मुमुक्षु अन्ध, राग-द्वेष की निवृत्ति के लिए, चारित्र को स्वीकार करता है।^२

आचार्य कुन्दकुन्द ने चारित्र के पर्यायवाची जिस धर्म का उल्लेख किया है, स्वामी समन्तभद्र ने उसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र स्वरूप ही कहा है, उसे ही कर्मनाशक एवं निर्बाध व निराकुल सुख के स्थानभूत मोक्ष को प्राप्त कराने वाला निश्चित किया है।^३ क्षमण की सम-स्वरूपता को स्पष्ट करते हुए प्रवचनसार में कहा गया है कि—क्षमण धनु-मित्र, सुख-दुःख, प्रशंसा-निन्दा, मिट्टी सुवर्ण तथा जीवन व मरण—इन सब से सम—हर्ष-विषाद से रहित—होता है।^४

पुरुष का प्रयोजन स्थिर आत्मस्वरूप को प्राप्त करना है। वह तब सिद्ध होता है जब प्राणी विपरीत अभिप्राय (मिथ्यात्व) को छोड़कर यथार्थरूप में आत्मा के स्वरूप का निश्चय करता हुआ, उससे विचलित नहीं होता है। इसे अमृतवन्ध सूरि ने पुरुषार्थ-सिद्धि (श्रुति) का उपाय बताया है।^५

इसका भी यही अभिप्राय है कि जो सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के साथ राग-द्वेष के परिहारपूर्वक निश्चय आत्मस्वरूप में अवस्थित होता है, वह अपने प्रयोजन को सिद्ध कर लेता है।

आगे पुरुषार्थसिद्धयुपाय में प्रकृत दलभ्रम के स्वरूप को इस प्रकार अभिव्यक्त किया गया है—आत्मा के निश्चय को सम्यग्दर्शन, उसी आत्मा के अवबोध को सम्यग्ज्ञान, और उसी आत्मा में स्थिर होने को सम्यक्चारित्र कहा जाता है। ये कर्मबन्ध के अभाव के कारण होकर, स्वर और निर्वाह के कारण हैं। इसका कारण यह है कि प्रवेसबन्ध योग से, और स्थितिबन्ध कषाय से हुआ करता है। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र—ये तीनों न योग-रूप हैं और न कषाय-रूप भी हैं। अतएव उनसे बन्ध की सम्भावना ही कैसे की जा सकती है ?^६

स्वामी समन्तभद्र ने उपर्युक्त निश्चय आत्मस्वरूप की प्राप्ति को आस्थानिक स्वास्थ्य बताया है, उसे ही आराम का प्रयोजन निश्चित किया है। इसका कारण यह है कि क्षयमंजुर वस्त्रमज्जित सुकोपभोग तो उत्तरोत्तर लुप्ता का संवर्धक होने से सत्याप का ही जन्मक है, क्षास्वस्तिक सुख का वह कभी कारण नहीं हो सकता।^७

१. प्रवचनसार, १/७

२. दलकारण, ४७

३. दलकारण, २/३

४. प्रवचनसार, ३/४५

५. पुरुषार्थसिद्धयुपाय, १४

६. वही, २१४-१५

७. स्वर्णमूर्तोज, २१

संयम की समानार्थकता

‘संयम’ यह उक्त चारित्र का प्रायः समानार्थक शब्द है।^१ संयम के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए तत्त्वार्थवार्तिक में कहा गया है कि वृत्तों के चारण, समितिषों के परिपालन, कषायों के निग्रह, मन-बचन-काय की दुष्प्रवृत्तियुक्त वृत्तों के त्याग और इन्द्रियों के जय का नाम संयम है।^२

यही संयम का स्वरूप घनान में भी एक प्राचीन वाचा को उद्धृत करते हुए निदिष्ट किया गया है। वहाँ इतना विशेष स्पष्ट किया गया है कि ‘संयम’ में उपर्युक्त ‘स’ शब्द से इत्ययम—सम्यग्दर्शन से रहित महाव्रत—का निषेध कर दिया गया है। आगे वहाँ संयत के स्वरूप का निर्देश करते हुए यह भी स्पष्ट कर दिया गया है कि सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के अनुसार जो यत हैं—अन्तरंग और बहिरंग परिग्रह से विरत हैं—वे ‘संयत’ कहाते हैं।^३

आचार्य कुन्दकुन्द ने उन्नी अमय को संयत कहा है जो पाच समितियों का पालन करता है, तीन गुप्तियों के द्वारा आत्मा का वापाचरण से संरक्षण करता है, पाचो इन्द्रियों पर नियन्त्रण रखता है, कषायों पर विजय प्राप्त कर चुका है, शत्रु व मित्र आदि में समभाव रखता है; तथा एकाग्रतापूर्वक सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान व सम्यक्चारित्र इन तीनों के एक साथ आराधन में उद्यत रहता है। ऐसा ही ‘संयत’ परिपूर्ण आत्मव्य (निर्धन्यता) का स्वामी होता है। इसके विपरीत, जो अन्य इन्द्रिय का आश्रय लेकर राग, द्वेष और मोह को प्राप्त होता है, वह अज्ञानी होकर अनेक प्रकार के कर्मों से सम्बद्ध होता है। कर्मों के क्षय का कारण तो अन्य पदार्थों में राग, द्वेष और मोह का अभाव ही है।^४

चारित्र के साथ सम्यग्दर्शन की अनिवार्यता

‘दर्शन-प्राप्त’ में चारित्रस्वरूप धर्म को दर्शन-मूलक कहा गया है। इसका अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार मूल (जड़) के बिना वृक्ष स्थिर नहीं रह सकता, उसी प्रकार सम्यग्दर्शन के बिना चारित्र स्थिर नहीं रह सकता। आगे वहाँ यह स्पष्ट कर दिया गया है कि दर्शन में जो भ्रष्ट हैं वे भ्रष्ट ही हैं, वे कभी निर्वाण को प्राप्त नहीं हो सकते। इसके विपरीत, जो चारित्र से भ्रष्ट हैं, वे यथासमय निर्वाण को प्राप्त कर लेते वाले हैं (इसके लिए आचार्य समस्तभद्र को उदाहरण के रूप में लिया जा सकता है)। सम्यग्दर्शन से भ्रष्ट जीव अनेक प्रकार के सात्त्विकों में पारंगत होने पर भी, सम्यग्दर्शन-आराधना से रहित होने के कारण, संसार में ही परिभ्रमण करते रहते हैं।^५

आगे इसी ‘दर्शन-प्राप्त’ में यह स्पष्ट कर दिया गया है कि युयुष्मन् शत्रु, जितना कुछ साधारण शत्रु हो, उतना करे। पर जिसका परिपालन नहीं किया जा सकता है, उस पर श्रद्धा अवश्य रहे। कारण यह कि केवली ‘जिन’ ने अज्ञान करने वाले आत्म-हितैषी के सम्यक्त्व को सद्भाव कहा है।^६

लगभग इसी अभिप्राय को अभिव्यक्त करते हुए ‘चारित्र-प्राप्त’ में भी कहा गया है कि जो सम्यक्साधारण से घृष्ट होते हैं वे विवेकी शत्रु यदि संयमाचरण को प्राप्त कर लेते हैं तो शीघ्र निर्वाण को पा लेते हैं। किन्तु जो उस सम्यक्साधारण से भ्रष्ट होते हुए संयमाचरण करते हैं, वे अज्ञानमय ज्ञान में विग्रह होने के कारण निर्वाण को प्राप्त नहीं कर पाते हैं।^७

यहाँ यह स्मरणीय है कि आचार्य कुन्दकुन्द ने चारित्र के दो भेद किये हैं—सम्यक्साधारण चारित्र और संयमाचरण चारित्र।^८ जो समस्तभद्र ज्ञान और चारित्र की अपेक्षा सम्यग्दर्शन के महत्त्व को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि जिस प्रकार कुशल केवट यात्रियों को नाव के द्वारा नदी के उस पार पहुँचा देता है, उसी प्रकार सम्यग्दर्शन संसार-समुद्र में पार कराने में उस केवट के समान है। अतः वह ज्ञान और चारित्र की अपेक्षा प्रयुक्तता से आराधनीय है। ज्ञान और चारित्र सम्यक्त्व के बिना न उत्पन्न होते हैं, न वृद्धि को प्राप्त होते हैं, न स्थिर रहते हैं, और न अपना फल भी दे सकते हैं, उसी प्रकार जिस प्रकार बीज के बिना वृक्ष। यही कारण है जो वहाँ मोहवान—दर्शनमोह के आक्रान्त निष्प्राणुष्टि—मुनि की अपेक्षा निर्मोह—उस दर्शन-मोह से रहित सम्यक्वृष्टि—गृहस्थ को मोक्ष-मार्ग में स्थित बतलाते हुए उसे

१. वेदिए—वदन्त्यायमसूत्र १/१/१२३ (५० १), और तत्त्वार्थसूत्र, ६/१८

२. वेदिए, ८० भा० ६/७/१८; ५० १३०

३. संयमनं संयमः। न इत्ययम समय, तस्य ‘सम्’बन्धेनापचित्वाम्। ५० १, ५० १५४-५४३ (१/१ ४)। ‘सम्’ मन्वत्-सम्यग्दर्शनज्ञानानुसारेण—वृत्ता. बहिरंगमात्र-प्राप्तयेऽप्यो विवृता. सत्यताः। वृत्ता ५० १, ५० १६६, (१/१/१२३)।

४. अवचनसार १/४०-४४

५. दर्शन प्राप्त, २-४

६. वही, २२

७. चारित्र-प्राप्त ६-१०

८. वही, ४

खेष्ट घोषित किया गया है ।^१

भावलिग की प्रधानता

‘भावप्राप्त’ में यह स्पष्ट किया गया है कि प्रथम या प्रधान तो भावलिग है, द्रव्यलिग को यथार्थ मत समझो; क्योंकि गुण-दोषों का कारणभूत भावलिग ही है। बाह्य परिग्रह का जो त्याग किया जाता है, वह भाव की विगुडि के लिए ही किया जाता है। जो आत्म्यन्तर परिग्रह (मिथ्यात्व आदि) से समुक्त होता है, उसका वह बाह्य परिग्रह का त्याग निष्फल रहता है।

यहां कुछ उदाहरण

इसके स्पष्टीकरण में यहां भावप्राप्त में कुछ पौराणिक उदाहरण भी दिये गए हैं, जो इस प्रकार हैं^२—

१. भगवान् आदिनाथ के पुत्र बाहुबलि देहादि-परिग्रह में निर्यमत्व होकर भी मानकथाय से कसुपित रहने के कारण कितने ही काल तक आशापन योग से स्थित रहे, पर केवल-ज्ञान उन्हें प्राप्त नहीं हुआ।

२. मधुगिरि नामक मुनि देह और आहार आदि के व्यापार से रहित होकर भावी भोगाकाशम्प निदान के निमित्त से श्रमणपने को प्राप्त नहीं हुआ।

३. बलिष्ठ मुनि निदान-दोष के वश दुःख को प्राप्त हुआ। चौरासी लाख योनियों के निवास-स्थान में ऐसा कोई प्रदेश नहीं है जहां पर भाव में रहित श्रमण नहीं रहा है। निर्ग्रन्थ निगी भाव से ही होता है, द्रव्यमात्र में — भाव रहित केवल नग्नवेश से — निर्ग्रन्थिनी नहीं होता है।

४. बाह्य नामक मुनि ने जिन-लिग (नम्रता) में सहित होते हुए भी आत्म्यन्तर दोष के वश समस्त दण्डक नगर को जला डाला, जिसके कारण वह सातवीं पृथिवी के रौरव नामक नागकबिल में जा पड़ा।

५. सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य से अष्ट द्रव्य-श्रमण दीपायन मुनि अनन्तससारी हुआ।

६. इसके विपरीत, शिवकुमार नाम का भाव-श्रमण (भावी जम्बूद्वामी) युवतित्रां से बेचिष्ट होता हुआ भी परीतससारी — अधिक-से-अधिक अर्ध-पुद्गल-परिवर्तन प्रमाण परिमित समान वाला हुआ।

७. बारह अंग और चौदह पूर्व स्वरूप समस्त श्रुत को पढ़कर भी अभ्यसेन मुनि भाव-आमग्न्य को प्राप्त नहीं हुआ।

८. इसके विपरीत भाव से विगुड शिवभूति नामक मुनि तुषमाय की घोषणा करता हुआ — मेदविज्ञान से विभूषित होकर — केवलज्ञानी हुआ।

श्रमण-दीप्ता

प्रवचनसार के चारित्र-अधिकार में मुमुक्षु भव्य को लक्ष्य करके यह उपदेश किया गया है कि हे भव्य^१ यदि तू दुःख में मुक्त होना चाहता है तो पाचो परमेष्ठियों को प्रणाम करके श्रमण धर्म को स्वीकार कर। इसके लिए माता-पिता आदि मुकुजनों के साथ स्त्री-पुत्रादि से दूधकर, उनकी अनुमति प्राप्त कर, तदनुसार उनकी अनुमति प्राप्त हो जाने पर दसन-ज्ञानादि पाच आचारों के परिपालक व अन्य अनेक गुणों में विशिष्ट आचार्य की शरण में जाकर, मविनिय वन्दना करता हुआ, उनसे जिन-दीक्षा देने की प्रार्थना कर। इस प्रकार उनसे अनुगृहीत होकर मुनिधर्म में वीक्षित होना हुआ दुःखपूर्वक यह निश्चय कर कि मैं न तो दूसरों का कोई हूँ और न दूसरे मेरे कोई हूँ, यहा मेरा भव्य कुछ भी नहीं। इस प्रकार इन्द्रियों पर विजय प्राप्त करके बालक के समान निर्विकार दिगम्बर रूप-निर्वस्त्रता को ग्रहण कर ले।

जिनलिग द्रव्य और भाव के भेद से दो प्रकार का है। उनमें तत्काल उत्पन्न हुए बालक के रूप को (नम्रता) धारण करके, जो केंची या उत्तरें आदि की सहायता के बिना, गिर व दाढ़ी के बानों का लुञ्चन किया जाता है, वह अन्य भी प्रतिक्रिया में रहित शुद्ध ‘द्रव्य लिग’ है। वह हिंसा में असत्य आदि पापों से रहित होता है। इनके साथ भूच्छा (ममेदबुद्धि) से रहित और उपयोग (आत्मपरिणाम) व मन-बचन-कायकूप योगों की लुडि से समुक्त जिन लिग में किसी दूसरे की अपेक्षा नहीं रहती है, वह भावलिग है, जो अनुमंत्र का कारण है — जन्म-मरण-जन्म दुःख से मुक्ति दिलाते वाला है।^२

१. परलक्षण, १/३१-३३

२. भावप्राप्त ४४-४८ (कथाएँ भुलसागरीय टीका में द्रष्टव्य हैं)।

३. प्रवचनसार, १/४-६

मूलगुण

इस प्रसंग में आये वहाँ उन मूल गुणों का भी उल्लेख किया गया है जिनका परिपालन साधु को जिनदीक्षा स्वीकार करके अभिवार्य रूप से करना पड़ता है। वे मूलगुण हैं—पांच महाव्रत, पांच समितियाँ, पाँचों इन्द्रियों का निरोध, बालों का लुम्बन करना, छह आवश्यक, अचलकता (निर्व्यवस्था), स्नान का परित्याग, भूमि पर सोना, शीतों का न चोना, सड़े रहकर जीवन ग्रहण करना और वह भी एक बार ही करना। इस प्रकार यहाँ इन २८ मूलगुणों का निर्देश करते हुए आये यह स्पष्ट कर दिया गया है कि ये अमर्षों के २८ मूलगुण जिनके द्वारा कहे गये हैं। इनके परिपालन से जो अमर्ष प्रभावशाली (असावधान) रहता है, वह क्षेदोपस्थापक होता है।^१ क्षेदोपस्थापक होने का स्पष्टीकरण आये बारिज-श्रेयों के प्रसंग में किया जाने वाला है।

यहाँ इन मूलगुणों का स्पष्टीकरण संक्षेप में 'मूलाचार' के आधार पर किया जाता है—

'मूलगुण' के स्पष्टीकरण में मूलाचार की आ० बसुन्दी-विरचित आचारवृत्ति में कहा गया है कि 'मूल' शब्द यद्यपि अनेक अर्थों में वर्तमान है, पर यहाँ उसे 'प्रचलन' अर्थ में ग्रहण किया गया है।

इसी प्रकार से 'गुण' शब्द भी अनेक अर्थों में वर्तमान है, पर उसे यहाँ 'आचरण-विशेष' अर्थ में ग्रहण किया गया है। इसका अभिप्राय यह हुआ कि साधु के उत्तर गुणों के आधारभूत प्रधान अनुष्ठान को 'मूलगुण' नाम से कहा जाता है।^२

पाँचों महाव्रत

अहिंसा—पृथिवीकायादि छह काय, पांच इन्द्रियाँ, चौदह गुण-स्वान, चौदह मार्गणार्ण, जातिभेदमूल कुल, आयु और जीवों की उत्पत्ति के स्थानभूत योनिया, इन सबको जानकर स्थान, साधन, आसन, गमनागमन एक भोजन आदि के समय प्राणि-हिंसा से रहित होना—इसका नाम 'अहिंसा महाव्रत' है।^३

सत्य -- राग-द्वेष व मत्सरता आदि के बधीभूत होकर असत्य वचन न बोलना, अन्य प्राणियों को पीडा पहुचाने वाला सत्य भाषण भी न करना, तथा सूर्य (आगम) व उसके अर्थ के व्याख्यान में अथवाच्य निरूपण न करना—यह सत्य महाव्रत कहा जाता है।^४

अव्रत परिचर्जन (अचोर्ध्व) —घ्रात, नगर और मार्ग आदि स्थानों में पड़ी हुई, गिरी हुई या भूरी हुई किसी भी छोटी-बहुल वस्तुओं को नहीं ग्रहण करना, तथा जो लेत व गृह आदि दूसरे के अधिकार में हों, उनको भी नहीं ग्रहण करना—इसे 'अव्रत परिचर्जन' या 'अचोर्ध्व महाव्रत' कहा जाता है।^५

ब्रह्मचर्य—वृद्धा, बाला और युवती—इन तीन प्रकार की स्त्रियों को कथ से माता, पुत्री और बहिन के समान समझकर उनसे दूर रहना, चित्रलिखित स्त्रियों के रूप को देखकर कणुचितभाव न करना तथा स्त्रीकलत्र आदि से निवृत्त होना, इसे ब्रह्मचर्य महाव्रत कहते हैं।^६

अमर्ष (परिग्रहपरित्याग)—जीव से सम्बद्ध शरीर, मिथ्यात्व, क्रोधादि व हास्यादि तथा उससे असम्बद्ध श्रेय व गृह-सम्पत्ति आदि, इनका परित्याग करते हुए, संन्यस व शीघ्र आदि के उपकरणभूत पीछी-कमण्डलु आदि की ओर से भी निर्ममत्व रहना। इसे असय या परिग्रह-परित्याग महाव्रत कहा जाता है।^७

पांच समितियाँ

आयमानुसार जो गमनागमनादिरूप वृत्ति की जाती है, उसे 'समिति' कहते हैं। वह पांच प्रकार की है—ईर्ष्या, भाषा, एषणा, आदाननिक्षेप और प्रतिष्ठापना।

ईर्ष्या समिति—साधु-प्रयोजन के वन युग-प्रमाण (चार हाथ) भूमि को देखकर प्राणियों के संरक्षण से सावधान रहता हुआ जो दिन से प्रातृक मार्ग से गमन करता है, इसे ईर्ष्या समिति कहते हैं। प्रयोजन से यहाँ शास्त्रव्यवधान, तीर्थयात्रा, गुरुवन्दना व भिक्षा-ग्रहण आदि अभिप्रेत हैं, क्योंकि संबंध आरम्भ व परिग्रह से रहित साधु के लिए ऐसे ही कुछ धर्मकार्यों के अतिरिक्त अन्य कोई प्रयोजन नहीं रहता।

१. अवचनसार, १/८-९ व मूलाचार १-२

२. मूलाचार वृत्ति, १/१

३. बही, १/१; नियमसार पाया ५६ की इष्टम्य है।

४. बही, १/१, " ५७ "

५. बही, १/७, " ५८ "

६. बही, १/८, " ५९ "

७. बही, १/९, नियमसार पाया १० की इष्टम्य है।

प्रासुक का अर्थ है जन्तुओं से रहित। जिस भाव पर हाथी, घोड़ा व गाय-बैल आदि का आवागमन चालू हो चुका हो, वह 'प्रासुक' माना जाता है। इस प्रासुक भाव से भी दिन में पर्याप्त प्रकाश के हो जाने पर ही गमन करना चाहिए।¹

भाषा समिति—विष्णुना, हास्य, कठोरता, परनिन्दा, आत्मप्रशंसा और निरुद्ध स्त्रीकथादि रूप वचन को छोड़कर ऐसा निदोष वचन बोलना, जो अपने लिए व अन्य प्राथियों के लिए भी हितकर हो।²

आ० अमृतचन्द्र सूरि ने असत्य वचन के बार में दो का निर्देश करते हुए उनमें चौथे असत्य के ये तीन भेद निर्दिष्ट किये हैं—गहित, सावध और अग्रिम। इनमें पिशुनता व हास्य से सहित, कठोर, निन्द तथा और भी आगम-विषय जो वचन हो उसे गहित असत्य वचन कहा जाता है। पिशुनता का अर्थ है पीछे (परोक्ष में) श्वाभित के सत्-असत् दोषों को प्रकट करना। छेदन-भेदन व मारण आदि रूप ऐसे वचनों को, जिनसे जीव-वध आदि पाप-कर्मों में प्रवृत्ति सम्भव हो, सावध अमृत वचन कहते हैं। जो वचन अग्रिती, भय, श्रेय, वैर, शोक व कलह को उत्पन्न करने वाला है ऐसे सत्तापजनक वचन का नाम अग्रिम है। ऐसे असत्य वचन जब गृहस्थ के लिए भी परित्याज्य हैं, तब मना साधु ऐसे वचनों का प्रयोग कैसे कर सकता है? उसके लिए उनका परित्याग अनिवार्य है।³

एषणा समिति—छयालीस दोषों में रहित, बुभुक्षा आदि कारणों से सहित, मन-वचन-काय व कृत-कारित-अनुमतरूप नी कोटियों से विमुक्त तथा शीत-उष्ण आदि रूप होने पर राग-द्वेष से वजित जो भोजन का ग्रहण किया जाना है, उसे एषणा समिति कहा गया है।⁴

आवाग-निक्षेपण समिति—ज्ञान के उपकरण-भूत पुस्तक आदि, समय को उपकरण-स्वरूप पीछी आदि और शीघ्र के उपकरण-भूत कमण्डलु को तथा अन्य सस्तर आदि को भी प्रयत्नपूर्वक ग्रहण करना व रखना, इसका नाम आवाग-निक्षेपण समिति है।⁵

प्रतिष्ठापना समिति—जन-समुदाय के आवागमन से विहीन एकात्मरूप, जन्तुरहित, दूसरी की वृष्टि के अगोचर, विस्तृत (बिल आदि से रहित) और जहाँ किसी को विरोध न हो, ऐसी सुख भूमि में मल-मूत्र आदि का त्याग करना, यह प्रतिष्ठापना समिति कहा जाती है।⁶

पांच प्रकार का इन्द्रिय-निरोध

बल, श्रुत, प्राण, विज्ञा और स्पर्शन—इन पांचो इन्द्रियों को अपने-अपने विषय-क्रम से वर्ण, शब्द, गन्ध, रस और स्पर्श की ओर स्वेच्छा से प्रवृत्त न होने देना; यह क्रम से पांच प्रकार का इन्द्रिय-निरोध है। अभिप्राय यह है कि इष्ट व अनिष्ट—पांचो इन्द्रियों के विषयों में राग-द्वेष से रहित होकर, उन्हें अपने नियन्त्रण में रखना, ये पांच इन्द्रिय-निरोध नामक पांच मूलयुग हैं।⁷

छह आवश्यक

जो राग-द्वेषादि के बंध नहीं होता उसका नाम 'अवध', और उसके अनुष्ठान का नाम आवश्यक है। ये आवश्यक छह हैं—

सामायिक, चतुर्विंशतित्व, बन्धना, प्रतिक्रमण, प्रत्याभ्यास और कायोत्सर्ग।⁸

सामायिक—सामायिक का सामानार्थक शब्द 'समता' है। जीवन-भरण, लाभ-अलाभ, सयोग-वियोग, मित्र-शत्रु और मूल-मुल्ल आदि में सम (राग-द्वेष में रहित) होना—इसका नाम समता व सामायिक है।⁹

सत्यवचन, ज्ञान, समय और तप के माध जो प्रशस्त गमन (प्रवृत्ति) होता है, उसे 'समय' कहा जाता है, उसी को बंधार्थ 'सामायिक' जानना चाहिए। जो उपसर्ग व परीषह को जीत चुका है, आनन्दों व समितियों में सदा उपयोग-युक्त रहता है, तथा सम और नियम के परिपालन में उद्यत रहता है, ऐसा जीव उस सामायिक से परिणत होता है।¹⁰

१. गृह्यसूत्र, १/११, नियमसार भाषा ६३ की इष्टव्य है।

२. बही, १/११, " ६२ "

३. पुष्पावलि, द्वा० २, ६१-६६

४. मुला० १/१४, " ६३ "

५. " १/१६, " ६४ "

छयालीस दोषों आदि की विशेष जानकारी के लिए 'अनकाल' वर्ष २७, कि० ४ में प्रकाशित 'विषयवृत्ति के अन्तर्गत उचित आहार पर विचार' शीर्षक लेख इष्टव्य है। मूलान्त में 'विषय-वृत्ति' नाम का एक अलंकार अङ्कित (१) ही है।

६. मुला०, १/१७, नियमसार भा० ६४ की इष्टव्य है।

७. बही, १/१६ (भावे भाषा १६-२३ विशेष रूप से इष्टव्य है)।

८. बही, १/२४

९. बही, १/२४

१०. मुला०, ७/२३-२८, विशेष विस्तारपूर्वक जो इस मूलान्त में सामायिक आवश्यक के प्रकरण (७.२१-४६) को देवना चाहिए।

चतुर्विधस्तित्व — ऋषभादि से महावीर-पर्यन्त हुए चौबीस तीर्थंकरों का नाम-निश्चितपूर्वक—नामों की साबंकरता को प्रकट करते हुए—जो गुणानुवाद किया जाता है तथा पूजा करते हुए मन-वचन-काय की बुद्धिपूर्वक उन्हें प्रणाम किया जाता है, इसका नाम चतुर्विधस्तित्व है ।^१

इस चतुर्विधस्तित्व को साधु किस प्रकार से करे, इसे स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि दोनों पाँवों के मध्य में बार अंगुली का अन्तर करके स्थित होता हुआ, शरीर व भूमि का प्रतिलेखन करे । इस प्रकार शरीर व भूमि की बुद्ध करके, आकुलता से संबंध रहित होता हुआ हाथों को जोड़, निर्मल प्रणामपूर्वक चतुर्विधस्तित्व को करना चाहिए ।^२

बन्धना—अर्हन्त प्रतिमा, सिद्ध प्रतिमा तथा जो तप में, श्रुत में एवं अन्य ज्ञानादि गुणों में श्रेष्ठ हैं उन्हें और विद्यागुरु व दीक्षा-गुरु, इन सबको कायोत्सर्ग व सिद्धप्रप्ति-भूतभक्ति आदि के साथ जो मन-वचन-काय—की बुद्धिपूर्वक प्रणाम किया जाता है, उसे बन्धना कहते हैं ।^३

भूलाचार के आवश्यक अधिकार में इस बन्धना 'आवश्यक' की विस्तार से प्रकृषणा की गई है ।^४ वहाँ इस प्रसंग में कृतिकर्म, वित्तिकर्म, पूजाकर्म और विनयकर्म किसे करना चाहिए, तथा किसका, किस प्रकार से, कहा और कितने बार करना चाहिए, उसमें कितनी अवनति या व कितने सिर झुकाकर प्रणाम किये जाते हैं, कितने आवतों से वह बुद्ध होता है, तथा जिससे दोषो से रहित होता है, इस सबका स्पष्टीकरण किया गया है । संक्षेप में इतना समझा जा सकता है कि जो पाच महाव्रतों से विमूर्षित है, धर्मानुदागी है, आलस्य से रहित है, अभिमान में विहीन है तथा वीक्षा में लघु है, वह कर्म-निर्जरा का श्रेष्ठक होकर सदा 'कृतिकर्म' को करता है । उस निर्जरा के लिए आचार्य, उपपाश्रय, प्रवक्ता (सचसत्ताक), स्वचरि और यणचर आदि का कृतिकर्म (बन्धना) किया जाता है । व्रत-विहीन माता, पिता, गुरु, राजा, पाश्र्वी, धावक व सूर्य-चन्द्रादि देव उनकी, तथा पाश्चैत्य, कुशील, सप्तपत्, अवसज या अवसन और मृगचरित्र—इन पाच पाश्चैत्य मुनियों की भी बन्धना नहीं करनी चाहिए । जो सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य, तप और विनय—इनमें निरन्तर उपयुक्त रहते हैं, उनकी बन्धना करनी चाहिए । आचार्य आदि के साथ ही, जो धीन-आदि गुणों के धारकों का 'गुणानुवाद करने वाले हैं, वे भी बन्धनीय है । इसके अतिरिक्त जो व्यासित्य—ध्यान आदि से व्याकुल, विषये अनुष्ठान की ओर में विमुक्त, ब्रह्मवा पण्डित्य में स्थित हैं, और जो प्रमाद से युक्त हैं, ऐसे सवत की भी कभी बन्धना नहीं करनी चाहिए । आहार व नीहार (मल-मूत्रादि) करते समय भी कोई बन्धनीय नहीं होता । इसके विपरीत जो बुद्ध भूमि में पद्मासन से स्थित है, अपनी ओर मुख किये है तथा उपशान्त (स्वस्थ-चित्त) है उनकी बुद्धिमान् को विधिपूर्वक बन्धना करनी चाहिए ।^५

प्रतिक्रमण

आहारादि इष्ट, शयनासनादि क्षेत्र, पूर्वाङ्ग-अपराङ्ग आदि काल और मन की प्रवृत्ति रूप भाव, व इनके विषय में जो अपराध किया गया है उसके प्रति निन्दा व गद्गापूर्वक मन-वचन-काय से प्रतिक्रिया अभिव्यक्त करते हुए उसे बुद्ध करना, इसका नाम 'प्रतिक्रमण' है । स्वयं जो दोषों की अभिव्यक्त किया जाना है, उसका नाम 'निन्दा' है । आलोचनापूर्वक आचार्य-आदि के समक्ष किये गये दोषों को प्रकट करना, यह 'गद्गा' का लक्षण है । निन्दा आत्मप्रकाश रूप, और गद्गा पर-प्रकाश-रूप होती है, यह दोनों में भेद समझना चाहिए ।^६

यह प्रतिक्रमण दैनिक, रात्रिक, ऐश्वर्याधिक, पाक्षिक, चातुर्मासिक, सावस्तरिक और उत्तमार्थ के भेद से सात प्रकार का है । उत्तम अर्थ के ज्ञाता जो जीवन-पर्यन्त बार प्रकार के आहार का परित्याग किया जाता है, उसे उत्तमार्थ प्रतिक्रमण समझना चाहिए ।^७

प्रतिक्रमण करनेवाला कैसा होना चाहिए, प्रतिक्रमण का स्वरूप क्या है, और प्रतिक्रमण के योग्य क्या होता है, इसका 'प्रतिक्रमण' आवश्यक के प्रसंग में विस्तार से निरूपण किया गया है ।^८

प्रत्याप्यायन — तीनों कानों के आवृत्त नाम, स्थापना, इष्ट, श्रेष्ठ, कान और भाव—इन छह से सम्बद्ध अयोग्य (जो सेवन के योग्य नहीं हो) का मन-वचन-काय व कृत-कारित-अनुमत इन नौ प्रकारों से परित्याग करना—इसे प्रत्याप्यायन कहते हैं ।^९

१. मूलाचारभूमि, १/२४

२. वही, ७/७९

३. वही, १/२४

४. वही, ७/७९-११४

५. वही, ७/८३-१०१

६. वही, १/२९

७. वही, ७/११६

८. वही, ७/११७-१४

९. वही, १/२७

भूलाचार-प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान में भेद दिखाता है हुए दृष्टि में यह स्पष्ट किया गया है कि अतीत काल में उत्पन्न दोषों का प्रतीकार करना, यह प्रतिक्रमण का स्वरूप है, तथा आगे अभिव्यक्त और वर्तमान में उत्पन्न होने वाले इत्यादि विषयों का परिहार करना, इसे प्रत्याख्यान कहा जाता है। इसके अतिरिक्त प्रत्याख्यान में तप के सिद्धि निर्दोष इत्यादि का भी परिचय किया जाता है; किन्तु प्रतिक्रमण में दोषों का ही प्रतीकार किया जाता है, यह भी उन दोनों में विशेषता है।¹

प्रत्याख्यान करनेवाला किन विशेषताओं से युक्त होता है और प्रत्याख्यान का स्वरूप क्या है, तथा प्रत्याख्यान के योग्य सचित्त-अचित्त आदि इष्ट कौन होता है—इसका विस्तार से विचार भूलाचार में 'प्रत्याख्यान' अवस्थक के प्रकरण में किया गया है।²

कायोत्सर्ग—दैविक और रात्रिक आदि नियमों—में आगमविहित कालप्रमाण से उस-उस काल में किया गुणों का स्मरण करते हुए जो कायोत्सर्ग किया जाता है—शरीर से ममत्व को छोड़ा जाता है—इसे कायोत्सर्ग या मृत्युर्ग कहते हैं।³

भूलाचार के पञ्चावस्थक अधिकार में इस कायोत्सर्ग के विषयो पर विस्तार में विचार किया गया है।⁴

यहां संक्षेप में उसके विषय में प्रकाश डाला जाता है—

कायोत्सर्ग में अधिष्ठित होते समय दोनों बाहुओं को लम्बा करके उभय पाशों के मध्य में चार अंगुलियों का अन्तर रखते हुए समपाद स्वरूप से स्थित होना चाहिए, तथा हाथ, पांव, सिर और आंखों आदि शरीर के मभी अवयवों को स्थिर रखना चाहिए। विषुद्ध कायोत्सर्ग का यही लक्षण है। जो मुमुक्षु विषुद्ध आत्मा निद्रा पर विजय प्राप्त कर चुका है, सूत्र (परमात्म) और अर्थ में निपुण है, परिणामी से शुद्ध है तथा बल-वीर्य से सहित है—ऐसा भव्य जोष कायोत्सर्ग में अधिष्ठित होता है। कायोत्सर्ग में अधिष्ठित होने वाला आत्म-हितैषी यह विचार करता है कि कायोत्सर्ग मोक्षमार्ग में प्रवृत्त करने वाला, व चातियार्कमंजिन दोगों का विनाशक है। इसलिए मैं उसमें अधिष्ठित होने की इच्छा करता हूँ। 'जिनदेव' ने स्वयं उसका आराधन किया है व उपदेश भी दिया है।

कायोत्सर्ग में अधिष्ठित होता हुआ वह विचार करता है कि एक पद के आवृत्ति होकर भी मैंने राग-द्वेष के बन्धीभूत होकर जो दोष उत्पन्न किये हैं, चार कथाओं के वश जो मुत्तियों व त्रुटों का उत्पन्न किया है, छह काय के जीवों का विराधन किया है, मात भय व आठ मद के आश्रय से जो सग्नत्व को दूषित किया है, तथा ब्रह्मचर्य धर्म के विषय में जो प्रमाद किया है, उस सब के द्वारा जो कर्म उपार्जित किया है, उसके विनाशार्थ मैं कायोत्सर्ग में स्थित होता हूँ। देव, मनुष्य और तिर्यक—इनके द्वारा जो उपसर्ग किये गए हैं उनको मैं कायोत्सर्ग में स्थित होता हुआ सहन करता हूँ। इसका अभिप्राय यह है कि यदि कायोत्सर्ग में स्थित रहते हुए उपसर्ग आते हैं तो उन्हें सहन करे, तथा उपसर्गों के आने पर यथा-योग्य कायोत्सर्ग करना चाहिए।

कायोत्सर्ग का उत्कृष्ट काल एक वर्ष और जघन्य भिन्न (एक समय कम) मुहूर्त है। शेष कायोत्सर्ग शक्ति के अनुसार अनेक स्थानों में होते हैं। आगे दैविक प्रतिक्रमण आदि में कुछ काल का प्रमाण भी निर्दिष्ट किया गया है।⁵

यहां ऊपर पांच महाभक्त, पांच मतिधिया, पांच इन्द्रियों का निरोध और छह आवश्यक—इन इन्द्रियों मूल गुणों के विषय में संक्षेप से प्रकाश डाला गया है। अब सात अन्य आवश्यक जो शेष रह जाते हैं, वे इस प्रकार हैं—

लोच—सिर और दाढ़ी आदि के बालों को जो हाथों से उखाड़ा जाता है वह 'लोच' कर्म कहा जाता है। वह उत्कृष्ट, मध्यम और जघन्य के त्रेक से तीन प्रकार का है। इनमें दो मांसों के पूर्ण होने पर जो लोच किया जाता है उसे उत्कृष्ट, तीन मांसों के पूर्ण होने पर या उसके बीच में जो लोच किया जाता है उसे मध्यम, तथा चार मांसों के पूर्ण होने पर या उनमें अपूर्ण रहते भी जो लोच किया जाता है, उसे जघन्य माना गया है। उम लोच को पाशिक व चातुर्मासिक आदि प्रतिक्रमण में दिन उपवासपूर्वक करना चाहिए।

यद्यपि बालों को कैंची या उत्तरा आदि की सहायता से भी हटाया जा सकता है, पर उसमें परावर्तन है। कारण कि उनको धीनतापूर्वक किसी अन्य से मागना पड़ेगा, परिग्रह-रूप होने में उन्हें पाम में रखा भी नहीं जा सकता है। बाह्य व आन्तरिक परिग्रह का सर्वथा त्याग करने वाले मुनि का मार्ग पूर्णतया स्वावलम्बन रूप है। बालों के बढ़ने पर उनमें जो अति क्षुद्र जन्तु उत्पन्न होने वाले हैं जिनके बिघात को नहीं रोका जा सकता है। बालों के बढ़ने में राग-भाव भी सम्भव है। इनके अतिरिक्त लोच करने में आत्मबल और सहनशीलता भी प्रकट होती है। इन सब कारणों में उम लोच को मुनि के मूल गुणों में ग्रहण किया गया है।⁶

१. भूलाचारवृत्ति, १/२०

२. वही, ७/१३६-४०

३. " १/२८

४. " ७/१५०-५६

५. वही, ७/१३३-१४

६. वही, १-२६ व उनही वृत्ति।

आचार्य बसुनन्दी ने अपनी बुद्धि से 'सप्रतिष्ठापन विषय' का अर्थ विकल्प रूप में यह भी किया है कि सोच करके प्रतिक्रिया करना चाहिए।

आचैतन्य—येस नाम बस्त्र का है, वस्त्र यह वस्त्र ही ब कला आदि अन्य सबका उपलक्षण है। इसका यह अभिप्राय हुआ कि सूती, रेशमी व ऊनी आदि किसी भी प्रकार के वस्त्र, वस्त्र ही वस्त्र के बसले व पते आदि अन्य किसी से भी जननेन्द्रिय को आच्छादित न करके, बालक के समान निर्विकार रहना, यह बुद्धि का 'आचैतन्य' नाम का मूलगुण है। ध्रुवण व वस्त्र से रहित दिगम्बर वेश लोक में प्रचल्य होता है। इसमें सज्जा को छोडते हुए किसी से न तो वस्त्र की याचना करनी पडती है, और न उसके फट जाने पर सीने के लिए सुई-बागे आदि की चिन्ता करनी पडती है। इस प्रकार वह पूर्णतया स्वावलम्बन का कारण है, जिसकी बुद्धि-वर्धन में अपेक्षा रहती है।¹

अस्नान—स्नान का परिचयाग करने से यद्यपि समस्त शरीर जल, मल्ल और स्वेद से आच्छादित रहता है, पर निरन्तर ध्यान-अभ्यसन आदि में निरत रहने वाले साधु का उस ओर ध्यान न जाना तथा उससे बचना न करके उसे स्वच्छ रखने का रानभाव न रहना, यह बुद्धि का अस्नान नामक मूल गुण है। इसके आशय से इन्द्रिय-संयम और प्राण-संयम दोनों ही प्रकार के संयम का पालन होता है। जल्ल सर्वांगीण मल को कहा जाता है। शरीर के एक देश में होने वाले मल को मल्ल और पसीने को स्वेद कहते हैं।²

स्तिथि-शायन—जहां पर तृण आदि रूप किसी प्रकार का संस्तर नहीं है अथवा जिसमें संयम का विघात न हो ऐसे अल्पसंस्तर से जो सहित है तथा जो प्रच्छन्न है—स्त्री व पशु आदि के आवागमन में रहित है, इस प्रकार के प्रासुक (निजन्तुक) भूमि-प्रदेश में दण्ड (काष्ठ) वा वनस्पति के समान एक करवट से सोना—यह 'स्तिथिस्थान' नाम का मूल गुण है।³

उक्त प्रकार के जोड-जन्तुओं से रहित शुद्ध भूमि में करवट न बदलकर एक ही करवट से सोने पर जहां स्थान-इन्द्रिय के बस नहीं होता है, वही प्राणियों का संरक्षण भी होता है। इस प्रकार दोनों ही प्रकार के संयम का उसमें परिपालन होता है।

अवस्तथाशन—अंगुलि, नल, दातौन, तृण, पत्थर व बकला आदि छे दातो के मल को न निकालना, यह अवस्तथाशन नाम का मूल गुण है। इसके परिपालन में संयम को रखा होने के साथ शरीर की ओर से निर्ममत्व भाव भी होता है।⁴

स्थितिभोजन—भीत व लम्बे आदि के आशय को छोड दोनों पावों को समान करके, अजलिपुट से दोनों हाथों की अंगुलियों को परस्पर-सम्बद्ध करके स्थित (बद्ध) रहता हुआ जो तीन प्रकार के विशुद्ध स्थान (अपने पांवों का स्थान, उच्छिष्ट के गिरने का स्थान और परोक्षने वाले का स्थान) में भोजन ग्रहण किया जाता है, उसे स्थिति-भोजन कहा जाता है। अभिप्राय यह है कि साधु किसी भीत आदि का सहारा न लेकर दोनों हाथों की अजलि को ही प्राण बनाकर उससे इस प्रकार आहार ग्रहण करता है कि उच्छिष्ट आहार नामि के नीचे न जा सके। भोजन करने समय दोनों पाव बार अंगुल के अन्तर से सम रहने चाहिए, अन्यथा अन्तराय होता है। अन्य मूल-गुणों के समान इन्द्रिय-संयम व प्राण-संयम दोनों का परिपालन होता है।⁵

एकभक्त—सूर्य के उदय और अस्तमयन काल में तीन मुहूर्तों को छोडकर, अर्थात् सूर्योदय से तीन मुहूर्त बाद और सूर्यास्त होने से तीन मुहूर्त पहले, मध्य के काल में एक, दो अथवा तीन मुहूर्तों में जो एक बार या एक स्थान में भोजन ग्रहण किया जाता है, उसका नाम भक्तः एकभक्त और एकस्थान है। इनमें एकभक्त यह मूलगुणों के अन्तर्गत है; जबकि 'एकस्थान' उन्मत्तगुणों के अन्तर्गत है, इस एक-भक्त मूलगुण के परिपालन में इन्द्रिय-जय के साथ इच्छा के निरोधस्वरूप तप भी होता है।⁶

इन २८ मूलगुणों के अनिर्विस्तृत अन्य भी कुछ दैनिक अनुष्ठान हैं, जिसका माधु को पालन करना चाहिए। उसका औषिक और पवित्राधिक समाचार के रूप में विधान किया गया है।⁷

चारित्र के भेद

चारित्र अथवा संयम के ये पाव भेद निविष्ट किये गये हैं—सांसारिक, क्षेत्रोपस्थानना, परिहार-विशुद्धि, सूक्ष्मसाम्प्रदाय और यथाकथा।⁸

१. भुवा० १/३०

२. " १/११

३. " १/३२

४. भुवाचार १/३३

५. " १/३४

६. " १/३५

७. इसके विषय 'महावीर नवमी-स्मारिका' जपपुर १९८२ में प्रकाशित 'धामन्यः साधुसमाचार' तीर्थक लेख इत्यध्व है।

८. ध० च० च० च० च० १/१/१२३ और तत्प्रावर्तुस १/८

१. सामायिक—'मैं सब सावधयोग से विरत हूँ' इस भाव को साथ जो समस्त सावध योग का परिस्थान किया जाता है, उसे सामायिक संयम कहते हैं। यह द्रव्याधिक नय की विषयता से कहा गया है। इस नय की अपेक्षा अन्य सब संयमों से इस एक ही सामायिक संयम के अन्तर्गत है। कारण यह कि इस सामायिक संयम में हिंसा-असत्यादि की विषयता न करके सभी प्रकार के सावध (सपाप) योग का परिस्थान किया जाता है।^१

अजित आदि या पार्श्वनाथ-पर्यन्त २२ तीर्थंकर एक सामायिक संयम का ही उपदेश करते हैं। पर भगवान् ऋषभ और महावीर—ये दो तीर्थंकर छेदोपस्थापन का उपदेश करते हैं। पाप महाव्रतों का जो विभाग किया गया है वह दूसरों को समझाने, पुष्क-पुष्क परिपालन और सुखपूर्वक विशेष ज्ञान कराने के लिए किया गया है। भगवान् आदि जिनेन्द्र के तीर्थ में शिष्य सरल स्वभाव वाले रहे हों, इन व्रतों का वे कष्टपूर्वक मोचन करते थे, तथा भगवान् महावीर जिनके तीर्थ में शिष्य वक्स्वभाव वाले रहे हों, इससे वे उनका पालन कष्टपूर्वक करते थे। पूर्वकाल के व अन्तिम जिन के काल के शिष्य कल्थ-अकल्थ (सेव्यामेव्य) को नहीं जानते थे। इसी कारण से आदि जिनेन्द्र और महावीर जिनेन्द्र ने पुष्क-पुष्क बोध कराने के लिए विभाग करने हुए पाप महाव्रतों आदि के रूप में उपदेश दिया है।^२

२. छेदोपस्थापना—विभिन्न देश-कालों में त्रस-स्थावर जीवों के स्वरूप में भेद रहने से उन्हें ठीक न समझ सकने के कारण जो प्रमादवश अनर्थ हुआ है व निरवध अनुष्ठान का पालन नहीं किया जा सका है, उससे उपजाति कर्म का जो भली-भांति प्रतीकार किया जाता है उसका नाम छेदोपस्थापना है। अथवा हिंसा-असत्यादि के भेदपूर्वक उस सावध योग से निवृत्त होना, इसे छेदोपस्थापना समझना चाहिए।^३

ध्वला में भी लयम इसी अभिप्राय को प्रकट करते हुए कहा गया है कि उसी एक सामायिक व्रत को जो पांच अथवा बहुत जेठों में विभक्त कर धारण किया जाता है वह छेदोपस्थापना संयम कहलाता है। यह पर्यायाधिक नय की प्रधानता से कहा गया है। ये दोनों संयम प्रमत्तसयत गुण-स्थान से लेकर अनिबृत्तिकरण सयत नमः चार गुण-स्थानों में होते हैं।^४

३. परिहारविमुक्ति संयम—प्राणिहिंसा आदि के परिहार से जिन संयम में शुद्धि होती है उसे 'परिहारविमुक्ति संयम' कहा जाता है। यह संयम जिसने तीस वर्ष का होकर वर्ष पुष्कल काल तक तीर्थंकर के पादमूल का आराधन किया है, जो प्रत्यास्थान-पूर्व में पारंगत हुआ है, तथा जो जीवों की उत्पत्ति आदि में परिचित और प्रमाद से रहित होता है, ऐसे महाबलशाली अतिशय दुष्कर चर्वा का अनुष्ठान करने वाले के होता है, अन्य के वह संभव नहीं है। वह तीनों सन्ध्याकालों को छोड़कर दो गभूनि गमन किया करता है।^५

ध्वला में इसे कुछ विशेष स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि जिसने तीस वर्ष तक इच्छानुसार भोगों का अनुभव कर, सामान्य व विशेष रूप से संयम को ग्रहण करते हुए, विविध प्रकार के प्रत्यास्थान के प्रतिपादक प्रत्यास्थान-पूर्व का भली-भांति अध्ययन किया है, एवं जो उसमें पारंगत होने से सब प्रकार के संशय से रहित हो चुका है, वह विशेष तप के प्रभाव में परिहार-भ्रुद्धि से सम्पन्न होता हुआ तीर्थंकर के पादमूल में परिहार-भ्रुद्धि संयम को स्वीकार करता है। इस प्रकार, उस संयम को ग्रहण करके वह बैठे, उठे, गमन करने व भोजन-पानादि रूप व्यापार में प्राणि-परिहार के विषय में समर्थ होता है, इसीलिए उसे परिहार-भ्रुद्धि संयम कहा जाता है।^६ यह प्रमत्तसयत और और अप्रमत्तसयत—इन दो गुणस्थानों में होता है।^७

४. भूक्षसाभ्यारथ—माभ्यारथ नाम कषाय का है। अनिश्चय भूक्ष कषाय को शेष रह जाने पर जो विमुक्ति होती है, उसे भूक्ष साभ्यारथ संयम कहते हैं।^८ यह एक ही भूक्ष साभ्यारथिक गुणस्थान में होता है।^९

५. अयास्थान—मोह के पूर्ण रूप से उपशान्त अथवा क्षीण हो जाने पर, जो आत्म-स्वभाव रूप अवस्था प्रादुर्भूत होती है, उसका नाम अयास्थान या यथास्थान चारित्र है। मोह के क्षय अथवा उपशम के पहले, पूर्ण चारित्र के अनुष्ठानाओं में उसका निरूपण तो किया है, किन्तु उसे प्राप्त नहीं किया है, इसीलिए उसे 'अयास्थान' इस नाम से कहा जाता है। अथवा 'यथा' यानी 'जैसा' (आत्मा का स्वभाव) अवस्थित है, उसका उसी प्रकार से निरूपण करने के कारण, उसे 'यथास्थान' इस नाम से भी कहा जाता है।^{१०} यह उपशान्तकषाय, क्षीण-

१. ध्वला पु. १. ५० ३६६

२. भूलाया, ७/३६-३८

३. तत्पार्श्ववार्तिक ६, १८, १-७

४. ध्वला पु. १. ५० ३७० व ३७४ (सूत्र १२४)

५. तत्पार्श्ववार्तिक ६, १८, ८

६. ध्वला, पु. १. ५० ३७०/७१

७. वद्व्यप्यायम, सू. १/१/१२६ (पु. १)

८. तत्पार्श्ववार्तिक ६, १८, ९. तथा ध्वला पु. १. ५० ३७१

९. वद्व्यप्यायम, सूत्र—१. १/१२७ (पु. १)

१०. तत्पार्श्ववार्तिक ६/१८/११ व १२, तथा ध्वला—पु. १. ५० ३७१

कथाय, तथोक्तिकेवली और अयोधिकेवली—इन चार गुणस्वाओं में होता है।^१

मूलाधार में पांच महाव्रतों के स्वरूप का पृथक्-पृथक् निरूपण करके 'महाव्रत' नाम की सार्वकता को प्रकट करते हुए कहा गया है कि ये पांच महाव्रत भूक्ति महान् अर्थ—ओ मोक्ष है—उसे सिद्ध करते हैं, महान् पुरुषों के द्वारा उनका आचरण किया गया है, तथा स्वयं भी सर्वसाधारण के परिपालनरूप होने से महान् हैं, इसलिए ये महाव्रत कहलाते हैं।^२

आगे वहाँ रात्रि-भोजन के परिपाल्य को महत्त्वपूर्ण बताते हुए यह स्पष्ट किया गया है कि उन्हीं महाव्रतों के संरक्षण के लिए रात्रि में भोजन के परिपाल्य, आठ प्रबचन-माताओं और सब-पाँचों व्रतों की पृथक्-पृथक् पाँच-पाँच (कुल २५) भावनाओं का उपदेश दिया गया है।^३ आठ व तेरह भेद

इसी प्रसंग में वहाँ यह भी स्पष्ट किया गया है कि पाँच समितियों और तीन गुप्तियों के परिपालन में साधु को परिणामों की निर्मलता के साथ सदा सावधान रहना चाहिए। इस प्रकार यह—पाँच समितियों और तीन गुप्तियों रूप—चारित्र्याचार आठ प्रकार का जानना चाहिए।^४

इसमें पूर्वोक्त पाँच महाव्रतों को सम्मिलित करने पर साधु यह का आचार तेरह प्रकार का हो जाता है।

३. गुप्तियाँ

पाँच समितियों का स्वरूप पीछे मूलगुणों के प्रसंग में कहा जा चुका है। यहाँ गुप्तियों के स्वरूप को स्पष्ट किया जाता है—

साधु साधारण कार्य से संयुक्त मन, वचन और काय की प्रवृत्ति को जो रोकता है, यह गुप्तिसामान्य का लक्षण है। मन को राग-द्वेषादि से हटाना, इसे मन-गुप्ति और असत्य-माषण आदि से वचन के व्यापार को रोकना अथवा मौन रखना और हिंसादि में प्रवृत्त न होना, यह कायगुप्ति का लक्षण है। इन गुप्तियों से सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य का संरक्षण होता है, अथवा वे मिथ्यात्व, असंयम व कषायों से आत्मा का संरक्षण करती हैं, इसीलिए 'गुप्ति' यह नाम सार्वक समझना चाहिए। जिस प्रकार जेत (फल) की रक्षा-भूति जेत के सब और निमित्त बाढ़ या बारी करती है, तथा नगर की रक्षा लाई व कोट किया करते हैं, उसी प्रकार ये गुप्तियाँ साधु का पाप से संरक्षण किया करती हैं। इसीलिए इत, कारित और अनुमत के साथ मन, वचन व काय योगों की दुष्प्रवृत्ति की ओर से सदा सावधान रहते हुए ध्यान व स्वाध्याय में प्रवृत्त रहने की साधु को प्रेरणा दी गई है। जिस प्रकार माता पुत्र के पालन में निरन्तर प्रयत्नशील रहती है, उसी प्रकार पाँच समितियों और तीन गुप्तियाँ—ये आठों, गुप्ति के ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य की सदा रक्षा किया करती हैं, इसीलिए इन आठों का 'प्रवचन-माता' के रूप में उल्लेख किया गया है।^५

कर्मस्थित तीन भेद

चारित्र्य मूल में दो प्रकार का है—देशचारित्र्य और सकलचारित्र्य।^६ (इन्में से इस लेख में देश या विकल चारित्र्य की विवक्षा नहीं रही है)। सकल चारित्र्य तीन प्रकार का है—आयोपशमिक, औपशमिक और क्षामिक।^७

आयोपशमिक—चार संजवलन और नौ नोकधायों के देशघाती स्पर्शकों के उदय के रहते हुए जो चारित्र्य होता है, उसका नाम आयोपशमिक चारित्र्य है। इसका अभिप्राय यह है कि सर्वघाती स्पर्शक अनन्तगुण हीन होते हुए देशघाती स्पर्शक स्वरूप में परिणत होकर जो उदय में आते हैं उनको इस अनन्तगुणी हीनता का नाम क्षय है तथा देशघाती स्पर्शक स्वरूप से अवस्थित रहने का नाम 'उपशम' है। इस प्रकार के क्षय और उपशम के साथ रहने वाले उदय का नाम आयोपशम है। इस आयोपशम से होने वाले चारित्र्य को आयोपशमिक कहा जाता है।^८

तदनुरूप पूर्वोक्त पाँच भेदों में सामायिक, द्वेयोपस्थापना और परिहारविबुद्धि—इन तीन को आयोपशमिक जानना चाहिए।

औपशमिक व क्षामिक—चारित्र्य मोहनीय—के उपशम व क्षय से जो चारित्र्य होता है उसे क्रम से औपशमिक व क्षामिक कहा जाता है। पूर्वोक्त पाँच भेदों में सूक्ष्मसाम्प्रदाय चारित्र्य सूक्ष्मसाम्प्रदायिक उपशमको के औपशमिक और सूक्ष्मसाम्प्रदायिक क्षमको के क्षामिक होता है। उपशान्त कथाय संयत के औपशमिक (यथास्थाय चारित्र्य) और क्षीण-कथाय संयत के क्षामिक (यथास्थाय चारित्र्य) होता है।^९

१. सर्वसाधारण—सूत्र—१/१/१२८ (पृ. १)

२. मूलाधार ५/६७

३. मूलाधार, भाषा ५/२८, भावनाओं के लिए देखिए—मूलाधार ५/४०-५१ व सत्कार्यबुद्ध ७, ३-१२

४. मूलाधार ५/१००

५. मूलाधार, ५, ११४-११६

६. उत्पत्तिबुद्ध ७/१, रत्नकरण्ड ४०, धर्मशास्त्र ५, १, ५०-२१८

७. अथवा पृ. ६, पृ. २०१

८. वही, पृ. ७, पृ. ६१

९. वही, पृ. ७, पृ. ६४-६५

कीयात् जैनं शासनमनाविमर्शनं सुखद्वयमवच्छन् ।
अथ च कुम्भतारातीन्, अवयुः सुमध्वकीर्णं वहति ॥

काम क्रोधादिवहिरिषु जयति इति जिनः । निजं वेत्ति इति जिनः ।

जो काम-क्रोध-आदि बद् रिषुओं को जीतता है उसे 'जिन' कहते हैं । अथवा जो निज सुख कारण परमात्मा को जानता है, वेदन करता है, अनुभवन करता है, उसे जिन कहते हैं । बिना आत्मज्ञ हुए सर्वज्ञ नहीं बन सकता । संपूर्ण जगत् (विषय) आत्म और अनात्म-स्वरूप है । जिसने आत्मा और अनात्मा का यथार्थ ज्ञान प्राप्त कर लिया, वही अनात्मा को त्याग कर आत्मा में अधिबल-स्थिर हो सकता है । आत्मा में स्थिर होने वाला आत्मा ही परमात्मा कहलाता है ।

परमात्मा या सिद्ध बनना नहीं पड़ता । स्वतः सिद्ध भगवान् आत्मा को जानकर उसमें लीन होना, आत्मा का आत्म-रूप रहना इसी को सिद्ध-परमात्मा कहते हैं । कर्म के अभाव से आत्मा परमात्मा बनता है, यह कहना व्यवहारनय कथन है—उपचार-कथन है ।

मल के अभाव से दर्पण स्वच्छ हुआ, ऐसा कहना लोक-व्यवहार है । वास्तव में मल के अभाव से दर्पण में स्वच्छता बाह्य से कहीं बाहर से आती है, ऐसा नहीं है । स्वच्छता, मल के सद्भाव में ही दर्पण में ही थी । स्वच्छता दर्पण का स्वभाव है । मल के सद्भाव से वह अप्रकट था, वही मल के अभाव में प्रकट हुआ । मल के सद्भाव में दर्पण की स्वच्छता नष्ट नहीं की थी तथा मल के अभाव में दर्पण में स्वच्छता बाह्य में कहीं बाहर से लायी, यह बात नहीं है ।

उसी प्रकार कर्म के अभाव से आत्मा सिद्ध परमात्मा होता है, ऐसा व्यवहारशास्त्र में व्यवहारनय से कथन किया जाता है । परन्तु कर्म के अभाव से आत्मा में परमात्मपना या सिद्धपना बाह्य से कहीं बाहर से आता है—ऐसा नहीं है । जितना मूल स्वतः सिद्ध बन-बना हुआ आत्मा है उतना ही शेष रहना, जो अनात्म-रूप उपाधि थी, उसका अभाव होना—इसी को सिद्ध-परमात्मा कहते हैं । उपाधि के सद्भाव में ही मूल स्वतः सिद्ध बन-बना हुआ जितना आत्मा है उतना ही था । उपाधि के अभाव में ही उतना ही शेष रहा ।

ससार अवस्था = (आत्मा + उपाधि)
मोक्ष = (ससार) — (उपाधि)
= (आत्मा + उपाधि) — उपाधि
मोक्ष = आत्मा

इस बीजगणित के समीकरण सिद्धान्त से मूल स्वतः सिद्ध आत्मा ही सिद्ध परमात्मा व्यवहार में कहा जाता है ।

ससार में जो १४ गुणस्थान रूप, १४ मार्ग्यारूप, १४ जीव समस्त रूप उपाधि है वह सब अचेतन-अनात्मा है । इन उपाधियों से अत्यन्त भिन्न-भूय-विभक्त मेरा स्वतः सिद्ध, शुद्ध-शुद्ध, निकाल-शुद्ध ऐसा जो कारणपरमात्मा है, वही मैं हूँ, वही मुझे उपादेय, आश्रय करने योग्य है, वही भगल है, वही लोकोत्तम है, वही शारव्य है । शेष सब अनात्मा है, हेय है, आश्रय करने योग्य नहीं है, शारव्य नहीं है । इस प्रकार स्व-पर का भेद-विज्ञान होने पर, शुद्ध उपयोग द्वारा अपने शुद्ध आत्मा का ही चेतन-वेदन-अनुभवन करना—यही आत्मा का अन्तिम ध्येय है । यही शास्त्र सुख का एकमेव मार्ग है, उपाय है ।

यही मार्ग जिन्होंने स्वयं अपनाया, और अपने स्वानुभवपूर्ण शास्त्र सुख के मार्ग का (practical) प्रत्यक्ष कृति-कृति-आधारण द्वारा ध्यानस्व होकर श्रुतकृति से अगत् के सब प्राणिमात्र को बतलाया—मार्गदर्शन किया, उन्हीं को जैन शासन में 'शिव' कहा गया है । वीतराग सर्वज्ञ जिन भगवान् द्वारा बतलाया हुआ जो शासन, तत्त्व का यथार्थ उपदेश है, उसी को 'जैन शासन' कहते हैं ।

इसमें सब प्राणि-मात्र को अपनी आत्मा का वषार्थ स्वरूप बतलाकर अपनी आत्मा से स्थिर होने का, संसार-भारतन्त्र से मुक्त होकर—स्वार्थान्—स्वतन्त्र-शासन सुखमय जीवन बिताने का मार्ग-दर्शन किया है। इसलिए यह जैन शासन किसी एक पक्ष का या किसी धर्म-विशेष का, किसी जाति-विशेष का न होकर समस्त प्राणि-मात्र के हित का, कल्याण का मार्ग बतलाने वाला सार्वधर्म-शासन, आत्मधर्म शासन कहलाता है।

पक्षपातो न ये शोरे न द्वेष्टः कपिलादिषु ।

पुनिसमद्वयम् यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥ (आ० हरिभद्र कृत लोकतरुनिर्णय, १/१८)

जैन शासन के प्रणेता षण्णान् महाधीर हैं, ऐसा जैन शासन का पक्षपात नहीं है। अन्य मत के प्रणेता कपिल, सीगत आदि हैं, उनके प्रति द्वेष-भाव भी नहीं है। नाम से कोई भी व्यक्ति हो, परन्तु जो सर्वज्ञ और बीतराग है, जिसका वचन बुद्धि—आगम द्वारा बाधित नहीं है, प्रत्यक्ष प्रतीति द्वारा बाधित नहीं है, उसी का वचन कल्याणकारी मान कर स्वीकार करना चाहिए।

अन्य दर्शन के नेताओं ने अपने भक्तों को हमेशा अपने भक्त बने रहने का ही उपदेश दिया है—मेरी भक्ति करने वालों को मैं सुखी बना सकता हूँ। तथा मेरी भक्ति न करने वालों को मैं यथोचित दण्ड दे सकता हूँ—इस प्रकार अपने भक्तों को सदैव पराधीन रहने का ही उपदेश दिया है।

परन्तु जैन शासन सब प्राणि-मात्र को पराधीन—ईश्वराधीन न रहकर स्वाधीन—स्वतन्त्र होने का उपदेश देता है। यही जैन शासन का एक अद्वितीय वैशिष्ट्य है। जैन शासन और अन्य शासन में यही एक विशेषता है।

प्रत्येक द्रव्य स्वतन्त्र है। पराधीन-परतन्त्र नहीं है। प्रत्येक जीव को अपना स्वतन्त्र अस्तित्व जीवन जीने का अधिकार है। प्रत्येक द्रव्य अपना परिणमन अपनी सामर्थ्य से करने में स्वतन्त्र है। प्रत्येक द्रव्य अपनी पर्याय-सृष्टि की रचना करने में तथा संहार करने में सर्वथा स्वतन्त्र है, प्रभु है, समर्थ है, ईश्वर है। परतन्त्र, पराधीन, अन्य ईश्वराधीन नहीं है। इस प्रकार स्वाधीनता—स्वतन्त्रता—का वस्तुसिद्धान्त जैन शासन बतलाता है।

दूसरे द्रव्य का स्वतन्त्र अस्तित्व अपहरण कर अन्य वस्तु पर, चेतन-अचेतन वस्तु पर, अपना प्रभुत्व-स्वामित्व बलात् स्थापित करना, इसी का नाम 'हिंसा' है। लोक-व्यवहार में प्राणियों के बात को हिंसा कहते हैं। परन्तु जैन शासन में रागद्वेष-मोहभाव को अपने ज्ञाता, इष्टा स्वभाव का घातक होने से हिंसा कहा गया है। अन्य वस्तु पर अपना स्वामित्व-प्रभुत्व स्थापन करना, अन्य वस्तु का स्वतन्त्र अस्तित्व अपहरण करना, इसी को हिंसा कहा है। अहिंसा जैन शासन का प्राण है। अहिंसा का सर्वांग परिपालन होने के लिए सब अन्य वस्तुओं पर का ममत्व-भाव—स्वामित्व-बुद्धि—छोड़कर, सब ब्रह्म-आत्म्यतर परिग्रह का त्याग कर, नग्न दिगम्बर-अवस्था धारण करना जैन शासन का मुख्य सिद्धान्त माना गया है।

अहिंसा कृतानां अगति विवर्तितं ब्रह्म परमं

न सा तत्पारम्भोऽस्त्यगुरपि ब्रह्माध्वयमिषी ॥

ततस्तत्सिद्धिदर्थं परमकथनो धम्मपुण्यवत्

भगानेवात्माधीत् न च विहृतवेधोपधिरत ॥ (बु० स्वयम्भूस्तोत्र, २१/४)

अहिंसा—यह अगत् के सब प्राणियों का अग्रप्रसिद्ध परम ब्रह्म है। जहा अनुमात्र भी आरम्भ-परिग्रह है, अन्य वस्तु पर ममत्व-स्वामित्व-बुद्धि है, वहां पर अहिंसा का वषार्थ परिपालन नहीं बन सकता। इसलिए अहिंसा धर्म का सर्वांगपूर्ण पालन होने के लिए जैन शासन के नेताओं ने सब ब्रह्म-आत्म्यतर परिग्रह का त्याग कर नग्न दिगम्बर अवस्था धारण कर सम्यक् चारित्र को जैन शासन का माहात् स्वरूप बतलाया है।

जैन शासन में जैन शासन के नेता सर्वज्ञ भगवान् 'जित' देव की मुक्ति आत्मव्याप्त्य, नग्न दिगम्बर, बीतराग, परमज्ञान मुद्रा धारण करने वाली मानी गई है, तथा जैन शासन के उपदेशक गुरु-माधु-भुजि भी महाव्रतधारी, सयमी, नग्न दिगम्बर ही पूज्य माने गये हैं। अहिंसा, अपरिग्रहवाद और अनेकान्तवाद—ये जैन शासन के प्रमुख सिद्धान्त माने गये हैं।

आत्मा स्वभाव से ज्ञाता-इष्टा है। अपने स्वभाव से अपना उपयोग स्थिर करना, इसीका नाम अहिंसा है। अपने स्वभाव को छोड़कर शरीर आदि अन्य परद्रव्य और राग-द्वेष-मोह रूप परभाव, इनकी तरह उपयोग लगाना, इसीका नाम हिंसा है। परद्रव्य से एकत्व बुद्धि, ममत्व-बुद्धि—इसी की मिथ्यात्व कहते हैं। मिथ्यात्व ही महापाप है, आत्मा के स्वभाव का घातक है। परपदार्थ में ज्ञाता-इष्टाभाव न रखकर इष्ट-अनिष्ट बुद्धि रखना, पक्षेन्द्रियों के विषय में प्रवृत्ति करना, काम-क्रोध-मान-माया-लोभ इनमें प्रवृत्ति करना, राग-द्वेष-मोह रूप परभाव में प्रवृत्ति करना, इसीका नाम हिंसा है। हिंसा, असत्य, चोरी, अब्रह्म, अपरिग्रह (पर वस्तु में परत्व-मूच्छा परिणाम) इस प्रकार पंच-पापों में प्रवृत्ति करना, यह सब आत्म-स्वभाव के घातक होने से हिंसा रूप कहे गए हैं। यह आत्मा का अधर्म है। अधर्म का त्याग कर

अपने ज्ञाता-वृद्धा स्वभाव में रहना, इसी का नाम अहिंसा परम धर्म है।

आत्मा ज्ञानं स्वयं ज्ञानं ज्ञानात् अमृतं करोति किम् ।

परमात्म्यं कर्त्तव्यं मोक्षोऽयं व्यवहारिणाम् ॥ (समयसार कलष, १७-६२)

आत्मा का लक्ष्य ज्ञान-दर्शन स्वभाव है। आत्मा स्वयं ज्ञान-स्वरूप है। ज्ञान-दर्शन के बिना आत्मा अन्य कुछ भी किया नहीं कर सकता। मैं पर का कुछ भला-बुरा कर सकता हूँ—यह विपरीत मान्यता ही व्यवहारी-अज्ञानी लोगों का मोहक्य अज्ञानभाव है। ज्ञानी सहज वैरागी है। जहाँ समीचीन ज्ञान है वहाँ पंचेन्द्रियों के विषय से सहज विरागता अवश्य होती है। जिसमें सहज विराग है वही ज्ञानी समय-ज्ञानी कहलाता है। जहाँ ज्ञान होकर सहज विराग नहीं है, उस ज्ञान को ज्ञान न कहकर अज्ञान ही कहा है। समयसारकलष-३/१५ में वास्तविक 'ज्ञानी' को ज्ञानमय माय भाव वाला होने से निराखर ही बनाया है।

जहां शास्त्रों का बहुत ज्ञान है, परन्तु जहां ज्ञान की ज्ञान में वृत्ति नहीं, स्थिरता नहीं, ज्ञान का निर्णय नहीं, ज्ञान की रुचि नहीं, ज्ञान की पंचेन्द्रियों के विषय में वृत्ति है, पंचेन्द्रिय-विषय से निवृत्ति-विरक्ति नहीं है, वह ज्ञान ज्ञान ही नहीं है। ज्ञान को 'परिच्छेद' कहा है। जहां आत्म-अनात्मा का परिच्छेद—भेद-विज्ञान—नहीं है, ज्ञान होकर भी जहां विषयों में प्रवृत्ति पायी जाती है, वह ज्ञान ज्ञान ही नहीं है। इस प्रकार निराखर ज्ञान को ही सच्चा ज्ञान कहा है।

जिस प्रकार ज्ञानपूर्वक बंराय्य ही आत्मसिद्धि के लिए कार्यकारी होता है, उसी प्रकार बंराय्य-पूरक ज्ञान ही आत्मसिद्धि के लिए कारण होता है। 'ज्ञानमेव प्रत्यास्थानम्' ज्ञान का फल प्रत्यास्थान—विरागता कहा है। ज्ञान और विरागता—इनमें परस्पर अविनाभाव संबंध होता है। जहाँ ज्ञान है वहां विरागता अवश्य होती है। जहां विरागता है वहां ज्ञान अवश्य होता है। विरागता ज्ञानपूर्वक ही होनी चाहिए। वही मन्वी विरागता है। इसी प्रकार ज्ञान विरागतापूरक ही होना चाहिए।

ज्ञान-ज्ञान-चेतना है, ज्ञान की रुचि है वहां कर्मचेतना या कर्मफल-चेतना की रुचि नहीं रहती है। कर्मचेतना—कर्मफल-चेतना की रुचि अज्ञानमूलक होती है। ज्ञान और अज्ञान की रुचि एक साथ कदापि नहीं रह सकती। इसलिए अप्यायमशास्त्र में अज्ञानी को ही रागी कहा है और ज्ञानी को विरागी कहा है। समयवृद्धि ज्ञानी सगम होकर भी उसके निर्मोही होने में, रागी की रुचि न होने से, विरागी कहा है। जो विरागी होकर भी मोही है, रागी की रुचि रहता है। कर्म-बर्मफल-चेतना को इष्ट-उपादेय मानता है, पुण्य और पुण्यफल को धर्म मानता है, उसको यथायं तत्त्वज्ञान न होने से अज्ञानी कहा है। करणानुयोग से भी उसका गुणस्थान मिथ्यात्व ही कहा है। ज्ञानचेतना यही आत्मा का शुद्ध उपयोगरूप परिणाम है। कर्मचेतना और कर्मफल-चेतना—यह आत्मा का अशुद्ध उपयोगरूप विभावपरिणाम है। मन-बचन-काय के अवलम्बन से आत्मप्रवेश की हलन-चलन रूप शुभ-अशुभ क्रिया करने के प्रति, तथा क्रिया का फल मुल-दुःख व उसका वेदन-अनुभवन करने के प्रति जो उपयोग की प्रवृत्ति है, उसको अशुद्ध चेतना कहते हैं। शुद्ध ज्ञान-दर्शन रूप उपयोग की प्रवृत्ति को शुद्ध-चेतना या ज्ञान-चेतना कहते हैं।

ज्ञान-चेतना रूप शुद्ध चेतना करना, यह आत्मा का स्वभाव-परिणमन है। शुभ-अशुभ क्रियारूप - कर्म-कर्मफल-चेतनारूप अशुद्ध चेतना करना यह आत्मा का विभाव-परिणमन है। ज्ञान-चेतनारूप स्वभावपरिणमन करना, इसी का नाम अहिंसा है। कर्म-कर्मफल-चेतनारूप अशुद्ध चेतनारूप विभाव-परिणमन करना ज्ञानचेतना का घातक होने में हिमा है।

(१) ज्ञानचेतना की रुचि—इसीका नाम वीतराग सम्यग्दर्शन है।

(२) ज्ञानचेतना की प्रतीति—इसी का नाम वीतराग सम्यग्ज्ञान है।

(३) ज्ञानचेतना रूप-परिणति, ज्ञानचेतना की अनुभूति—इसीका नाम वीतराग सम्यक्-चारित्र्य है। इसीका नाम अश्वेद ज्ञानमय या वीतराग रत्नपथ है।

(१) कर्म-कर्मफल-चेतना की रुचि—इसीका नाम मिथ्या-दर्शन है।

(२) कर्म-कर्मफल चेतना की रुचिपूर्वक प्रतीति—इसीका नाम मिथ्याज्ञान है।

(३) कर्म-कर्मफल चेतना रूप रुचिपूर्वक परिणति, अनुभूति—इसीका नाम मिथ्याचारित्र्य है।

परन्तु जहां—(१) ज्ञानचेतना की रुचिरूप वीतराग सम्यग्दर्शन तो विश्राम है, परन्तु यदि कदाचित् ज्ञानचेतना रूप वीतराग परिणति करने में असमर्थता है, वहाँ भाव योग उपयोग ज्ञानधारा और द्रव्ययोग उपयोग रूप कर्मधारा-रेखी मिश्र परिणति रहती है। उसीको सरागमस्यकल और सरागचारित्र्य कहा जाता है। इस सरागसम्यकल और सरागचारित्र्य अवस्था में वृत्त-समिति पावनरूप कर्म-कर्मफल चेतनारूप-अशुद्ध चेतनारूप-परिणति रहती है, तथापि उसमें सम्यग्वृद्धि ज्ञानी की हेतुवृद्धि रहती है, रुचिपूर्वक उपादेय बुद्धि या स्वात्मित्व-बुद्धि—कर्मत्व बुद्धि—नहीं रहती है। इसलिए वह अशुद्धचेतना रूप परिणति होकर भी उसके साथ ज्ञानचेतना की रुचिपूर्वक

भावना रहती है, इसलिए वहाँ द्रव्ययोग्य रूप से सरागरूप बुभोपयोग और भावयोग्य रूप से बीतराग रूप बुद्धोपयोग—इस प्रकार मिश्ररूप परिणाम होता है। जितने अंश में सरागरूप बुभोपयोग है, उतने अंश में आस्रव-बंध होता है और जितने अंश में बीतराग रूप बुद्धोपयोग है, उतने अंश में सबरपूर्वक निर्जरा होती है। इसलिए वह अशुद्ध चेतना ज्ञानस्वभाव की तात्काल-बाधक होने पर भी उसके साथ बीतरागरूप ज्ञानचेतना की भावना रहने से, ज्ञाने वह नियम से अशुद्ध चेतना से निवृत्त होकर ज्ञानचेतना रूप परिणति करने से, परम्परा से मोक्षमार्ग की साधक कही गई है।

मिथ्यादृष्टि ब्रह्मज्ञानी को अशुद्धचेतना के प्रति रुचि-राग होने से रागी कहकर बन्धक कहा गया है।

मय्यादृष्टि-ज्ञानी को तात्कालिक अशुद्धचेतना रूप द्रव्ययोग्य रूप परिणति होने से तात्कालिक अल्पस्थिति-अनुभागरूप आस्रव-बंध होकर भी ज्ञानचेतना की भावयोग्य रूप रजि-भावना निरन्तर होने से, तथा उसके कारण सबर-निर्जरा होने से, उसकी अबधक कहकर मोक्ष-मार्ग का परम्परा-साधक की कहा है। इसलिए ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जबतक जगत्त्व अवस्था में, सराग अवस्था में है, तब तक वह यथापदवी व्रत-संयमरूप आश्रयक कर्म कर्तव्यरूप समक्षकर उसका निर्दोष-निरतिचार पालन करता है। प्रमादी-स्वच्छन्दी होकर निरर्गल-असंयमरूप प्रवृत्ति का कदापि आदर नहीं करता है। वही ज्ञानी अशुद्धचेतना रूप बुभोपयोग्य रूप प्रवृत्ति में भी अन्त में निवृत्त होकर अपनी ज्ञानचेतना रूप बुद्धोपयोग्य रूप परिणति में अविचल स्थिर होता है। इसलिए बीतराग बुद्धोपयोग्य रूप ज्ञानचेतना रूप परिणति को ही मोक्षमार्ग में सर्वथा उपादेय, दृष्ट माना गया है। ज्ञानी उसीकी निरन्तर भावना-आराधना करता है।

इस प्रकार जैन शासन का मुख्य अंग अहिंसा और अपरिग्रहवाद माना गया है।

उसी प्रकार स्याद्वैद तथा अनेकान्तवाद भी जैन शासन का महत्त्वपूर्ण अंग है। प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक—परस्पर-विरोधी उच्चयधर्मात्मक—सामान्य-विशेष धर्मात्मक—द्रव्य-गुण-पर्याय धर्मात्मक है। इसलिए वस्तु-निरीक्षण तथा वस्तु का परीक्षण, इस दृष्टि से वस्तु का यथार्थ ज्ञान, यथार्थ निर्णय कराने वाले हेयोपादेय विज्ञान के रूप में जैनशासन का अनेकान्तवाद बड़ा महत्त्वपूर्ण है।

वस्तु का सामान्य धर्म-द्रव्यधर्म-गुणधर्म यह मदा ध्रुव, सत्, नित्य, एकरूप और अवैद-अद्वैत रूप रहता है, तथा विशेष धर्म-पर्याय धर्म अमन्—(उत्पाद-व्ययरूप), अनित्य, अनेकरूप, भेदरूप, ईतरूप होते हैं। वस्तु के पर्याय धर्म का आश्रय कर्मबंध का—संसार-बुल का कारण है, यह जानकर पर्यायदृष्टि—बहिराल्पदृष्टि—मिथ्यादृष्टि का सर्वथा त्याग करना चाहिए, और वस्तु का सामान्यधर्म—द्रव्यधर्म-गुणधर्म, जो मदा ध्रुवरूप है, का आश्रय सबर-निर्जरा-मोक्ष का कारण है, अतः उसीको सर्वथा उपादेय जानकर उसीका चिन्तन-मनन-ध्यान करते हुए, उसीमें अविचल स्थिर होना—यही मोक्ष का साक्षात् मार्ग है। साक्षत बुल-शान्ति का यही उपाय है। न्यायशास्त्र के अनेकान्त में एक ही वस्तु में परस्पर-विरोधी सत्-असत्, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, तत्-अतत् धर्मों का अस्तित्व अविरोध रूप से अविनाशाय रूप से सिद्ध करना—इतना ही प्रयोजन रहता है।

परन्तु अध्यात्मशास्त्र के अनेकान्त में—वस्तु का परीक्षण यह मुख्य उद्देश्य होता है। वहा वस्तु का द्रव्यधर्म-गुणधर्म ही एकात्म से (संबंधा) उपादेय आश्रय करने योग्य है, और वस्तु का पर्यायधर्म एकात्म से (संबंधा) उपादेय—आश्रय करने योग्य नहीं है, हेय है। इस प्रकार जो दो सम्यक्-एकात्मो का समुदाय है, उसको अध्यात्म-दृष्टि से अनेकान्त कहा है।

अपने शुद्ध आत्मस्वभाव की शक्ति, प्रतीति—अनुभूति-वृत्ति रूप निश्चय-रत्नत्रय ही सबर-निर्जरा का कारण होने से निश्चय मोक्षमार्ग कहा गया है।

जब तक निश्चय मोक्षमार्ग की सिद्धि नहीं होती, तब तक जगत्त्व अवस्था में आत्मस्वभाव के साधक तथा सिद्ध पंचपरमेष्ठी की शक्ति, व्रत-संयमरूप आश्रयरूप बुभोपयोग्य प्रवृत्ति को व्यवहार धर्म या व्यवहार मोक्षमार्ग कहा है। वह वास्तव में मोक्षमार्ग नहीं है। क्योंकि वह संबर-निर्जरा का कारण न होकर आस्रव-बंध का ही कारण है। तथापि व्यवहार मार्ग में हेयबुद्धि और निश्चय मोक्षमार्ग में उपादेय बुद्धि, आत्मस्वभाव की शक्ति-भावना—इसे भी उस व्यवहारधर्म के साथ होने से परम्परा से मोक्षमार्ग कहा गया है। इस प्रकार जैन शासन का अनेकान्त शासन सदा अव्यवस्थित रहे।

जैनशासन को ही अमग्न सस्कृति कहते हैं और उसे जगद्-वस्तु कहा गया है।

जिनधर्मं जगद्बन्धुं अनुबद्धमपचयत् ।

यतीन् जतयितुं यत्येत् ततोऽर्कयितुं युषः ॥ (सागार धर्मान्त, २/७)

जैन शासन जगत् के प्राणिमात्र के आत्मकल्याण का मार्ग बतलाने वाला परमकल्याणकारी मित्र है। उसकी परिपाटी चलते रहने के लिए बीतराग विज्ञान का साक्षात् आवशंस्वरूप धमणधर्म, मुनिधर्म निर्माण कर उनमें बीतराग विज्ञान की, रत्नमयधर्म की बुद्धि करने का निरन्तर प्रयत्न करना चाहिए। बीतराग विज्ञानस्वरूप धमणधर्म-मुनिधर्म ही जैन शासन का यौतमित्त साक्षात् आर्चित स्वरूप है।

विजयवती जैन शासनम् ।

जैन साधना-पद्धति अर्थात् श्रावक की ११ प्रतिमाएँ

अ० विद्युलता शाह

अविरत सम्यग्दृष्टि श्रावक (गृहस्थ) को आत्मा का साक्षात् निर्विकल्प अनुभव तो कफिका मास, रात की बिजली-की चमक-जैसा, हो गया। लेकिन लीन होने का पुरुषार्थ मन्द है, अनुभव में स्थिर नहीं है, उससे क्षण-क्षण विचलित हो रहा है—अस्थी है—ऐसी दशा में साधक जीव की ससार—देह—भोगों के प्रति सहज ही आसक्ति कम होने लगती है—उनके प्रति उदासीनता और आत्मरमण के प्रति उत्साह—ऐसा संघर्ष साधना-पथ में अवश्य होता है।

अधुन भावों से बचने के लिए सहज ही शुभभावरूप व्रतादिको में प्रवृत्ति होती है—शुभ-मंगलप्रद साधनापथ का ही नाम 'प्रतिमा' शाल्त्रों में मिलता है। अन्तरंग भावों के अनुसार बाह्य आचरण सामान्य हो ही जाता है। कहा है—“समय अंश ज्यो जहा भोग अर्णव परिणाम, उव्य प्रतिमा को भयो, प्रसिमा ताको नाम।” साधक की अन्तरंग व बाह्य दशा जिस-जिस प्रतिमा में जितनी बढ़ती जाती है, उसी को आचार्यों ने ११ वर्गों में (प्रतिमाओं में) समझाया है। अन्तरंग बुद्धि तो ज्ञान-धारा है, और उसके साथ रहने वाले भाव (शुभाशुभ) कर्म-धारा है। स्व-स्वभाव की स्थिरता की वृद्धि का पुष्पांश यहाँ होता है, मास ही वीतरागता की वृद्धि भी होती है।

रागाग्नानुकूल बाह्य क्रियाएँ जो होती हैं उन्हें व्यवहार चारित्र्य कहा जाता है।

ग्यारह प्रतिमाओं का परिचय—

१. दर्शन-प्रतिमा—दर्शन याने आत्म-दर्शन, आत्म-साक्षात्कार, सवित्त, प्रतीति, अनुभवन। अपने वीतराग स्वभाव का अनुभव, इसे ही जैन शासन में प्रमाण माना है। हर एक इच्छा को केवल अपना, स्वइच्छा का ही, अनुभवन हो सकता है। मैं मेरी ही आत्मा का अनुभवन कर सकूँगी—पराई आत्मा का नहीं। स्कन्ध में भी एक जड़ परमाणु अपना ही अनुभव करेगा, अत्यन्त नजदीक के स्वल्पन पर-परमाणु का नहीं। आकाश व काल का नहीं। प्रत्येक स्वतन्त्र अस्तित्व वाचा पदार्थ केवल खुद का ही अनुभव कर सकता है, यह अकाट्य नियम है।

इसलिए जब अत्यन्त मोक्षार्थ की घड़ी आती है, जब अन्तःसमर का किनारा निकट आता है, तब अपने स्वभाव का, स्वभाव का, शुद्ध आत्मस्वभाव का जो वीतरागभाव है, उसका अनुभव आता है। उस समय अनिर्बन्धनीय जैमी विलक्षण ज्ञान्ति और विलक्षण सुख का अनुभव होता है। ऐसा अपूर्व अनुभवन इस जीव ने पहले कभी किया नहीं होता। उस अवसुत अनुभव का वह स्वाद सुलाने पर भी मूल नहीं पाता। उस तरह का स्वाद नित्य बना रहे, यही तमना जागती रहती है। स्वरस के आनन्द से, सन्तोष से, मेरा अपना इच्छा केवल आनन्द और शान्ति अनुभव कराने वाला है, वह परिपूर्ण है, उस अनुभव में न जड़ का रस है, न जड़ की गन्ध है, न जड़ का रूप है, न जड़ का वर्ण है, न किसी भी इच्छा की जलन है। इस आत्मानुभव में किसी भी पर-जड़ चीज का अनुभवन नहीं है—यद्वा तक कि इस शरीर का भी नहीं!

जब उसे यही वीतराग दशा हृदयशा बनी रहे, बस! यही धुन दिन-रात 24 घंटे सवार रहती है। ऐसा जगत का सच्चा रहस्य वस्तुव्यवस्था का रहस्य जिसे खल गया हो, उसे ही आत्मदर्शन का मोक्षार्थ प्राप्त होता है।

इस आत्म-दर्शन की शक्ति ही अद्वैत है। जब से वीतरागता का अनुभव होता है तब से उस जीव के अस्थल भद्र परिणाम होते हैं। निगोद से लेकर सिद्ध तक सभी जीवों का स्वभाव वीतरागी है। कोई जीव छोटा-बड़ा नहीं। अपने वीतराग स्वभावे से हर एक भरपूर है। जिन्होंने उस स्वभावे को पूर्ण रूप से उपलब्ध किया है, वे ही अरिहत और मिद्ध हैं। आत्मानुभूति से प्राप्त मैं ज्ञानानन्द स्वभावी हूँ—इस आत्मानुभूति में, उस वीतराग दशा की स्थिरता से ही, वह गढ़ा स्वज्ञान मिल सकता है, प्राप्त हो सकता है, अन्य मार्ग से नहीं। अपने प्रभु विष्णु भगवान स्वभाव पर अचल, अकण, अडिग, निष्कण भ्रष्टा होने को ही आत्मिक गुण कहते हैं।

अनादि काल से इस अतस्तत्त्व के न मग्न होने में यह जीव अपने शरीर पर अत्यन्त मोहित था और शरीर ही होने वाली पीड़ा से दुःखी होता था। निजतत्त्व को न समझने वाले प्राणी भी अपने शरीर को होने वाली पीड़ा से दुःखी होते हैं। इसलिए मेरी तरफ से उन्हें

कुछ भी पीढ़ा न हो, यही भाव जागृत होते हैं। दुःखी प्राणि-मात्र को देखकर अन्तर अनुकम्पा—दयाभाव उत्पन्न हो जाता है।

आज तक इस जीव ने अज्ञान की वजह से जो राग-द्वेष किये, वे ही कर्मबन्ध के असली कारण हैं। उस द्रव्य कर्म से शरीर मिलता है और स्वतंत्र आत्मा इस शरीर में बद्ध होता है, और अपनी अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति और अनन्त सुख की स्वाधीनता से वंचित होता है। बद्ध को वह आजादी कहा, जो स्वतंत्र को होती है; वह शक्ति कहा, जो स्वतंत्र ब्यक्ति को होती है। अपनी इस गुलामी की मिटाने का एक मार्ग है—कि भाव कर्मों से छुटकारा पाना। इसलिए उसके परिणाम इतने बड़ होते हैं कि बया, दान, सहकार, परोपकार, सदाचार ही बतलाते हैं। इन भावों से ही बन्ध होता है और यव-मुक्ति नहीं होती—यह जानकर ऐसे सुखभाष्य भी न हों, इस समय में पूर्ण वीतराग बने तो अच्छा, यही एक तीव्र तमना होती है। लेकिन वीतरागता में बीबीस बटे नहीं रहा जाता, तब अशुभ से शुभ तो लाख गुना ठीक मानकर शुभ भाव करता है। जब शुभ भी गुलामी हो तो अशुभ तो खूब अशुभ है। उससे तो संसार-दशा में भी तीव्र दुःख ही मिलता है—यह जानकर संसार से भयभीत होता है, उसे सबेग कहते हैं। इस संसार में परद्रव्य का एक कण भी अपना नहीं होता। परद्रव्य की अपने पूर्ण आत्मद्रव्य को ज़रूरत भी नहीं, ऐसी स्वयंपूर्णता की पक्की थप्पड़ हो चुकी होती है। इसलिए जाना-पीना, शरीर का व्यापार, मन का, बचन का व्यापार इससे भी छुटकारा देने को चाहते बाना—केवल आत्मस्थिरता बनी रहे, इस विचार से ममी पर-द्रव्यों से, स्त्री, पुत्र से भी मुक्त मोक्ष लिया जाये, ऐसा तीव्र इच्छुक होता है। इसे ही निर्वेद या वैराग्य कहा जाता है। जहां सच्चा ज्ञान है वहां अविनाशक से वैराग्य भावना रहती ही है, यही विबुद्धि सहज ही अच्युती होती है। कहीं इतिहास की गंध भी नहीं, यह आत्मोन्नति की पक्की मोड़ी है। आत्मा की उन्नति इन अत्यन्त भद्र, कोमल, सात्विक परिणामों में है। यह अमली इन्सानियत है ही इन्सान कहलाने का पात्र है, अन्यथा वह पशु से भी गिरा है। क्योंकि सभी पशु को भी आत्मदर्शन होता है और उसके भी इतने भद्र, विबुद्ध, उदार परिणाम होते हैं।

यह नैसर्गिक मनोदशा का दर्शन है। चीन में बेन बॉशिंग का नया तरीका ढूंढा गया। एक आदमी मुश्किल से खड़ा रह सके (बैठ न सके) तब एक कबिन में अत्यन्त ठण्डे पानी का भरा बड़ा आदमी के ऊपर गटकाया जाता है। उस बड़े से एक-एक बूँद जिसका 'बेन बॉशिंग' करना है उसके मस्तिष्क पर निरन्तर गिरता रहे, इसका पूरा इन्तजाम किया जाता है। बीबीस बट्टे में नगा आदमी, सम्पूर्ण, नीच वातावरण। केवल टपटप गिरती बूँद की आवाज के अलावा और कोई आवाज नहीं। उस नीरव मान्ति में वह बिन्दु की आवाज बज्र प्रहार जैसी तीव्र मान्यमान होने लगती है—आदमी का पूरा डाचा कोप जाता है। बस! केवल चौबीस बट्टे में वह दूसरा ही आदमी बन जाता है। पूर्ण की सब मायानाएं छोड़ बैठता है। बस अब उसे जिन विचारों का बनाना है उसके (कर्मज) कर्मकट्ट रेकॉर्डें लगाये जाते हैं। इतना होने पर वह पूरा बदला हुआ आदमी तैयार होता है।

उक्त स्थिति वैसे ही आटोमेटिक बेन-बॉशिंग है। यह उच्च स्तर पर और सत्य के किनारे के निकट पहुँचाने वाली अत्यन्त कल्याणकारी बेन-बॉशिंग है। आत्मदर्शन-आप्त व्यक्ति भी इन आत्मिक, प्रसन्न, अनुकम्पा, सबेग और वैराग्य की भावना से ओतप्रोत हो जाता है। उस बेन-बॉशिंग में पानी की बूँद जो काम करती है, वही काम बेन-बॉशिंग में आत्मदर्शन, करता है। सत्य की राह बिना हुआ वैराग्य-सम्पन्न मन वज्र की चोट का काम करता है और यह आत्मदर्शी आदमी केवल वीतरागता का इच्छुक होता है और इस गुलामी रूप संसार से ऊँच जाता है, उसे अब सत् का चरमा लगा है। इस दुनिया में जो रूपी द्रव्य का चित्र-विचित्र विविधता का खेल है, उसने जो मूल परमाणु है वही उसे विधत्ता है। अब बाहर के रूपी द्रव्य का अनूठा मोहमें उसे मोहित नहीं कर सकता। हीरा हो या पत्थर, सोना हो या कंकड़, उसमें अब कुछ कर्क नहीं पड़ता। देव, मनुष्य, तिर्यच, तारक अवस्था में जो द्रव्य रूप अधिकारी जीव है वही नंबर में आने लगता है। उनकी सग-मंगुर पर्यायें नीच हो जाती हैं। उसका कुछ मूल्य ही नहीं रहता अब। सभी जीवों में प्रभुत्व का ही दर्शन होने लगता है। सब खूद सकृप विचार गट्ट होते हैं, केवल वीतरागता सवार होती है। यह अत्यन्त उन्नत मनोदशा का स्वरूप है। दुनिया की अब कोई-सी भी ताकत उसे अपनी वीतरागता की रूचि से छीन नहीं सकती। केवल एक शुद्ध दशा का मूल्य रह जाता है।

उस आत्मदर्शी को अपनी शुद्ध दशा की खबर हुई है। क्वचित वीतरागता में इतने सुख की ताकत, तो जो पूर्ण रूप से इस शुद्ध दशा में रहने के पात्र हुए हैं, जिन्होंने अपना सच्चा रूप प्रकट करने में सिद्धि हासिल की है, बस उनका ही बहुमान रहता है। अब दुनिया की श्रद्धा, सिद्धि, सम्पदा, वैभव कुछ मूल्य नहीं पाती। इसलिए दुनिया को जो बाहरी चमक सुभाती है, वह चमक-दमक अब उसे नहीं सुभाती। देववर्ग की चमक-दमक से भी अब दृष्टि चकाचौंध नहीं होती। उन सारा परिग्रहशरीर देव-देवताओं का कुछ मूल्य नहीं रहता।

अब उनका अनुकरण करने को जी नहीं चाहता। अब उनकी अनुकम्पा करने को जी चाहता है क्योंकि अनाकुल निराकुल सम्पूर्ण सुख के दर्शन होने की हरकत जीव की पात्रता होने पर भी सच्चे सुख के बारे में ये 'जीव' अनभिज्ञ रह गए हैं, जो अनभिज्ञ होते हैं वे ही देववर्ग के वैभव को इष्ट समझते हैं, जिन देववर्ग के देवों को अपने परिपूर्ण आनन्दचक्र, विज्ञानचक्र स्वरूप की पहचान हुई है वे भी देववर्ग को कुछ ही चिन्तते हैं और खुश हैं ही, केवल पूर्ण दशा जिन्होंने प्राप्त की है ऐसे वीतरागी, द्वितीयोपेयी और सर्वज्ञ देव के ही शायद में जाते हैं। आत्मदर्शी जीव किसी भी रागी परिग्रहशरीर देवताओं के सामने अपना सिर नहीं झुकाता। दुनिया की कोई-सी भी ताकत अब उसे

बीतरागता से मुक्त मुड़ा नहीं सकती ।

इस दशा में श्रद्धान्तो पूर्वता का हो गया है । खुद की पूर्ण होने की तमन्ना 'जय' उठी है । लेकिन जो शरीर अपना नहीं, उसके प्रति राग बटाकर ब्रत नियमों का अभ्यास नहीं हो पा रहा है । यह दशा उस शराबी-जैसी है जो शराब के दुष्परिणामों को तो जान चुका है, शराब छोड़ने का इच्छुक भी है, लेकिन कुछ भी क्रियात्मक प्रगति नहीं कर पा रहा है ।

कुछ प्रगति नहीं हो रही है, इसलिए अपने दिल को कोसता रहता है, उस अनारिध ममत्वपूर्ण आदतों पर विजय पाने को ही चाह रहा है । दिल से अपने वलतियों को दूर करने की इच्छा हो तो वे गलतियाँ निश्चित ही दूर हो जाती हैं ।

इसलिए सम्यग्दर्शन की यह लाजबाब आत्मोन्नति की पारम्भभूमि है । यह सम्यग्दर्शन आत्मा से परमात्मा बनने की प्रक्रिया में फौलादी, बुनियादी नीब है । बुनियादी नीब से ही ऊपर प्रासाद का स्पर्श रहता है । कमजोर नीब पर बना प्रासाद मिट्टी में मिल जाता है । इस दशा को भी चतुर्थ गुणस्थान कहते हैं ।

स्वरूप की लगन का यह अद्भुत सामर्थ्य है कि इस लगन की तीव्रता में अत्यन्त कठिन मुनिव्रत भी सहज पलता है । इस लगन की मदता में ११ प्रतिमा बनायास, बिना कष्ट से सहज आनन्द से पल जाती है । जब ब्रत को सहजता हो तभी वे आत्मोन्नति के साधक बन सकते हैं । ब्रत में कष्ट-पीडा का अनुभव सही अर्थों में निरर्थक हो जाता है । केवल क्रियाकाष्ठ ठहरता है । आत्मोन्नति से वे ब्रत कोसों दूर रह जाते हैं, जिनका मूल्य मात्र वेह-दह के अलावा और कुछ नहीं रह जाता । इसलिए दर्शन-प्रतिमा मोक्षार्थी के जीवन में अन्त्यसाधारण महत्त्व का स्थान बैसा ही पाती है, जितना चेतना का शरीरबारी में । अन्यथा मात्र कमेवर । निरा मुद्रपिन ।

२. **ब्रत प्रतिष्ठा**—प्रतिमा शब्द भी अर्थपूर्ण है । प्रतिमा यानि प्रतिकृति । खुद आत्मा की प्रतिकृति जहां हम करते हैं उसे हम जिनप्रतिमा कहते हैं ।

जो ससारी आत्मा छुड़ आत्मा होने जा रहा है, वह अपने छुड़ आत्मा की प्रतिकृति रूप से ही मानो स्वीकार किया गया है । प्रतिमा शब्द ही साधक को अपूर्व उत्साह, मनोबल प्रदान करने वाला है ।

पहली दर्शन प्रतिमा में साधक की शुद्धता दशा का श्रद्धान्तो पूर्ण हुआ था । अनारिध संस्कार में जो इस शरीर पर प्यार था, उसे तो गलत समझने तक प्रगति हुई थी, लेकिन उसकी तरफ उपेक्षात्मक व्यवहार की शुरुआत नहीं हुई थी । लेकिन अब उस उपेक्षात्मक व्यवहार का भार बढ़ गया है । महा आत्म-साक्षात्कारी पुरुष गृहस्थ के जो १२ ब्रत हैं उनको धारण करता है । किसी भी छोटे-मोटे समय के साथ पाचबा गुणस्थान शुरू हो जाता है ।

| ५ अनुब्रत | ३ गुणव्रत | ४ शिक्षाव्रत |
|----------------------|--------------|---------------|
| अहिंसाब्रत | देसव्रत | सामायिक |
| सत्यागुब्रत | दिग्व्रत | प्रोषधोपवास |
| अस्तेयागुब्रत | अनर्थदह व्रत | अतिथिसन्निभाम |
| ब्रह्मचर्यागुब्रत | | ओषोपभोगपरिमाण |
| परिव्रह-परिमाणगुब्रत | कुल १२ व्रत | |

दूसरी प्रतिमा में ५ अनुब्रत की ही प्रतिमा होती है । लेकिन ३ गुणव्रत और ४ शिक्षाव्रत—इन सातों को शीलव्रत कहा जाता है । ये शीलव्रत अभ्यासरूप से पाए जाते हैं । ये सात शीलव्रत ही आगे की प्रतिमाएं बनती हैं । पहले ही बताया जा चुका है कि बीतरागता का मूल्य आकने वाली, आत्मस्थिरता को ही सच्ची अहिंसा माना गया है । उपयोग की यत्न-तन्त्र भ्रमण में, राग-द्वेष के निर्माण होने से, बीतराग स्वरूप आत्मस्वभाव की दूरी बढ़ती जाती है ।

जो इस हिंसा से अपने को बचाना चाहता है, बुद्धि भाव को भी जब हिंसा समझकर उसे नगण्य करता जाता है, तब पर-जीवों की बातस्वरूप हिंसा का तो सर्वथा निषेध महज ही हो जाता है ।

उसकी तो इच्छा महाव्रत रूप सयम पालने की है, ऐकेंद्रियों की हिंसा से भी बचने की है, लेकिन अभी तीन चौकड़ी रूप प्रत्यान्यानावरण कषाय के अभाव की योग्यता प्राप्त हुई नहीं है, उसकी बुद्धि की भी उसकी तीव्र विषुद्धता प्रकट हुई नहीं है, इसलिए महाव्रत तो नहीं हुआ है, तो भी पूर्ण ब्रत की ही तमन्ना है । जो उनकी पूर्णता नहीं हो रही है, उसे अपनी असमर्थता, दुर्बलता जानकर, पछतावा करते हुए ऐकेंद्रियों की भी हिंसा न हो, यही यत्नाचार जारी रखता है ।

गृहस्थ होने से उद्यमी, आरम्भी, विरोधी हिंसा तो नहीं टान सकता, लेकिन सकल्यो हिंसा तो वह प्रतिभापूर्वक नहीं ही करता ।

गृहस्थी होने से पूर्ण रूप से अल्पव्रत नहीं पाल सकता, लेकिन जबकि कोटि के स्तर पर जितना बने, उतना उच्च स्तर पर 'सत्साधि अनुव्रत' होने पर भी महाव्रत बैसा पालता है । यह अचरज की बात नहीं, यह सम्यग्दर्शन का अद्भुत सामर्थ्य है । यह दिल की सफाई की

साफल्य है। इस तरह अपनी पूरी ताकत से अस्त्येय, बहुधर्म्य और परिग्रह-परिपाम ब्रत पावता है। प्रतिज्ञा तो अमृषत की है, लेकिन लगन तो महाब्रत की रहती है।

अग्ने ही स्वस्ती से पूरा नाता, संबंध तोड़ नहीं पाया, तो भी अज्ञान की अपेक्षा से पूरा नाता टूट गया है। स्वस्ती से सबध होता भी है, लेकिन अब उसे रत्नता नहीं, उसे भी छोड़ना ही है—बह भाव रहता है।

परिग्रह-परिपाम की भी यही बात ! आत्मस्मृता ने अधिक परिग्रह अब रखा ही नहीं जा रहा है।

३. सामायिक प्रतिज्ञा—आत्मदर्शी की बड़ती हुई विबुद्धि अब उसे प्रतिज्ञारूप सामायिक में बद्ध कर देती है। दूसरी प्रतिज्ञा में भी सामायिक करता था, लेकिन यहाँ उसका निरतिचार पालन स्वीकार है। त्रिकाल सामायिक की जाहिर प्रतिज्ञा अब समाज की इच्छा से बढ़ाती है। अब त्रिकाल सामायिक के लिए, स्वकल्याण हेतु समय देने के लिए, कुटुम्बियों से, समाज से मुक्ति मिलती है। एटिकेट्स, मैनर्स, कोई आया-माया, उनका बिचार करने के झंझट से मुक्ति हो जाती है।

साधक तो समझता ही है, सामायिक ही आत्मस्मिन्नता के लिए मरलतन मार्ग है। जीवन में कुछ करने जैसा है तो वह सामायिक है ! आत्म-शान्ति का उपाय है वह सामायिक ही ! जीवन की जान, प्राण, शान है वह सामायिक ही ! लेकिन अपनी ही असमर्थता के कारण २४ घंटे सामायिक में नहीं ठहरा जाता। तब पछतावा करते हुए खाना-पीना मुहस्यी का कर्त्तव्य भी करता है।

४. प्रोषधोपवास—अनादि से बना आया शरीर का मोह एक समय में हर एक का नहीं छूटता, वैसा भाग्यशाली एकाध ही होता है। अब निर्ममल को मूर्त स्वरूप देने के लिए प्रोषधोपवास और अंतराय टालकर भोजन करने का अभ्यास करता है। यह जीवन-धर का अभ्यास अतिम सन्नेखाना में भी साध देता है। केवल शरीर को क्रुम करना, यह उद्देश्य नहीं, यहाँ प्रथम से ही चित्त की शांति को प्राधान्य देता है। आहार न मिलने पर भी परिपाम सात रह मने—इसका यह अभ्यास है।

आत्म-अनुभव में न खाने का अनुभव था, न उस खाने की इच्छा है। केवल अपने द्रव्य मात्र का अनुभव होता है। वहाँ जितना और जिसका अनुभव होता है बस वही अपनी चीज है—ऐसा अनुभव हुआ है।

अनादि काय से ही विपरीत मान्यता से, मोह से ही, इन क्षुधा-मृदा की, इच्छा की, उत्पत्ति हुई है। अब उस बुरी आवृत्ति को प्रथल से हटाता है। और वे प्रथम ही प्रोषधोपवास रूप से जीवन में आते हैं। मत्तमी और नवमी का एकाग्रान। अष्टमी का उपवास, अनशन। उसी तरह नैस और पूणिमा या अमावस्या का एकाग्रान। और चतुर्दशी का उपवास—इसे प्रोषधोपवास कहते हैं। अपनी ध्येय प्राप्ति की धून पर सवार हुआ आदमी अपना मार्ग सहज ही साफ करते जाता है।

५. लज्जित त्याग—अभी खाने की जरूरत लगती है, यह न शर्म की बात है न शौर्य की। अपना स्वभाव स्वयं पूर्ण होने पर भी अभी तक जीवन में आनन्द आने के लिए आहार की सहायता लेनी पड़ती है। यह पारतप्य कब मिटे—उसी दिन की राह है।

अभी खाना जाना है, लेकिन अब भूल मिटाने के लिए खाना जाता है, अब असमर्थता जानकर खाना जाता है। अब खाने के लिए जीवन नहीं, जीवन के लिए खाना 'खून' बन जाता है। उस खाने में अब कुछ रस नहीं, स्वाद नहीं ! है एक परतंत्रता की याद ! सूचना स्मरण !

इसलिए जिसमें अत्यन्त अल्प हिंसा हो, वैसा भोजन करने लगता है। बनस्पति में 'प्रत्येक शरीर' बनस्पति और 'साधारण शरीर' बनस्पति के प्रकार हैं। पत्ता, मक्खी पर असह्य सूक्ष्म निगोदिया जीव बास करने हैं... कितने तो नेत्र से भी दिखते हैं !

कबन बेरो जगह से इन बेचारों सुधम जीवों की हत्या न हो, इस विबुद्ध भावना में जीवन भर के लिए सभी पत्ता-संज्ञियों का प्रतिज्ञा रूप त्याग करता है। यहाँ सज्जन त्याग पाचवी प्रतिज्ञा है। इसके पहले ही दो प्रतिज्ञाओं में आठ मूलगुण रूप और कदमूल के अभिज्ञाप रूप प्रतिज्ञा के चुका है। और भी अचार, मुरम्बा, पापड़ जैसी चीजें सिर्फ उसी दिन की खाता था। यहाँ सात शीतों में जो अनर्बदंड ब्रत है, वह प्रतिज्ञा रूप हो गया है। यह सब सम्म्यग्दर्शन की अपूर्व ताकत का चमत्कार—करामात है। यह उल्लत मनोदशा का प्रात्यक्षिक रूप है।

आगे-आगे की प्रतिज्ञा बढ़ाने बाना प्रथम की सभी प्रतिज्ञाओं को निरतिचार रूप से पावता हुआ उत्तर की प्रतिज्ञा में प्रतिज्ञापूर्वक बद्ध होता है। और जो शीलजन रह चुके हैं, वे भी अभ्यास रूप से पाले जाते हैं। यहाँ दूसरी प्रतिज्ञा में से ही भद्र प्रकृति का शोक्त रूप ठहरा हुआ 'अतिथि संविधान' ब्रत शुरू होता है। यह कोई प्रतिज्ञा नहीं है। क्योंकि इससे सत्प्राण व्यक्तियों के बारे में जो चार प्रकार के दान वैशाख्य, विनय का आधार होता है, उनका समावेश होता है। यह मात्र भद्राचार है। सम्म्यग्दर्शन जैसी अनोखी विबुद्धि वाले का तो वह सहज स्वभाव ही है। जो कीट-मकोड़े के बारे में सहृदय होता है, वह मम्मना-पान आवरणीय व्यक्ति को चार प्रकार का दान दंत तो इसमें कुछ अवधार की बात नहीं।

६. रात्रि-भोजन-त्याग प्रतिज्ञा—अब वह आत्मदर्शी सत्तार में इतना विरक्त हो गया है कि पहले उसे सत्तार की एटिकेट्स, मैनर्स का भयाल आता था, धर में अग्र रात को मेहमान आयें तो उसे कैसे खाली पेट रखा जाय ? उसे कम-से-कम, 'खाना खाओ' ऐसा व्यवहार तो करना पड़ेगा—यह आधाका सताया करती थी। लेकिन अब परिणाम इतने विरक्त हो गये हैं कि इन फालतू एटिकेट्स की, मैनर्स

की, रीति-रिवाजों की कुछ कड़ नहीं रह जाती। 'रात मे लाजो' यह एटीकेट्स, मैनेज नहीं, तो रात मे लाने का नाम भी नहीं लेना। यह सिप्टला का व्यवहार है। यही असली एटीकेट्स/मैनेज है। अब वह आचरण से इसकी शिक्षा देने लगता है।

इसका मतीजा यह होने लगता है, रात में घर आने वाला मेहुमान दिन में ही खाना लाने उसके घर में पहुँचता है। क्योंकि उसे अब मायूस हुवा है कि उनके घर यूनाइटेड के पहले खाना नहीं लाऊंगा तो रात लासी पेट जायेगी। यह कृति ही 'रात्रि भोजन-त्याग' का अधिक प्रसार-प्रचार करेगी।

पहली प्रतिभा से ही वह खुद राक्षि-भोजन नहीं करता था। अब मन-बचन-काय, कृत-कारित तथा अनुमोदना से भी रात्रि भोजन-त्याग का अनुमोदन करता है।

हरी पत्ता सब्जी मे लाने से जीवन-यापन नहीं होता ऐसा नहीं, उसी तरह रात मे भोजन न करने से जीवन-यापन होता नहीं, ऐसा भी नहीं। किन्तु अनावश्यक को प्रयोग-उपयोग मे छुटकारा हो जाता है, यही अनर्थदब व्रत का पालन है।

७. **ब्रह्मचर्य प्रतिभा**—आरामस्थिरता ही एकमात्र अहिंसा है। उसके अलावा पर-चितन को आत्मस्वभाव के विरुद्ध मानने वाला आत्मवशी अपनी भूल जानकर भी स्वस्ती से नाता तोड़ नहीं पाया था। लेकिन अब वह सफलता भी प्राप्त कर चुका है।

अपने अबह्यरूप कृति पर बिजयी हो चुका है। हजार चितनो का उतना मूल्य नहीं, जितना इस एक कृति का!

आमरण उस नीच कृति से वह अपने को बचा रहा है। अचेतन स्त्री, मनुष्यिणी, तिर्यंच-देवी—इनका मन, बचन और काय से तथा कृत-कारित-अनुमोदना से त्याग कर चुका है।

यही सबसे अधिक हिंसा की कृति थी। यही आत्मा का सबसे अधिक अध पतन था। जिसकी अत्यंत अहिंसक सामंस्क्याय की सापेक्ष कृति हो गई, वह कभी भी दूसरे जीव को अब विवाह की सलाह नहीं दे सकता। जो भूद नरक से बचना चाहता है, वह अपने प्रिय जनों की नरक का द्वार कभी नहीं खोल सकता।

यह आत्म-भूयं के फूटती हुई प्रकाशित किरणों का दर्शन है। यह कथन करने की बात नहीं, अनुभव की बात है। जहां कथन है वहां अनुभव नहीं, जहां अनुभव है वहां कथन नहीं। शब्दों से सत्य का दर्शन नहीं हो सकता। जहां शब्द छूट जाते हैं वहां सत्य की उपलब्धि होती है। जहां बिचार, आशा, आकांक्षा, राग-द्वेष छूट जाते हैं, वहां जो रह जाता है वही मात्र सत्य है। वही परम शुद्ध आत्मा है। इसलिए सत्य कहना नहीं जा सकता, मात्र अनुभवना किया जा सकता है।

इस सत्य की जिसे उपलब्धि हो गई है वह, अन्य सभी हम सत्य को प्राप्त करे—इसी सद्भावना का इच्छुक रह जाता है। इसलिए अपने पुत्र-पौत्र भी इस अनाकुल-निराकुल सुख को प्राप्त करे, वे भी जगत् के झूठे कामकाज से बचें, सदाचार-सम्पन्न, पवित्र वारिध-सम्पन्न हो, इसलिए विवाह मे मात्र हिंसा के अलावा और सुख नहीं—ऐसा करता भी है, लेकिन जबानी का नुषा सुनता नहीं। पुत्र-पौत्र मानते नहीं तब अपनी जिम्मेदारी जानकर सिर्फ उनका विवाह करता है। अगर घर मे वह जिम्मेदारी सभाने वाले हो तो उससे भी छुट्टी ली जाती है।

८. **आरम्भत्यागप्रतिभा**—लेना-देना करना, व्यापार उद्यम चलावा, घर का कारोबार देलना, इन विभाव-क्रियाओं से इतना विरक्त होता है कि सरभ, समारभ, वारभ-रूप रमोई, उदर-निर्वाह का साधन, दुकानदारी, बेवी आदि भी छोड़ देता है। लड़पि, पेशामी, चुनसी, उदकुम्भी, प्रमार्जनी-ये गृहकृत्य तो हिसाकाइ से प्रतीत होने लगते हैं। इन कृत्यों मे सधाममूर्मि का दर्शन होने लगता है। सधाम-मूर्मि का जो विदारक, बीमस्त, हिंसाजनक स्वरूप है, उसकी तुलना मे पञ्जुना मे उदर-निर्वाह की क्रिया किसी भी अपेक्षा से कम विदारक, शौर्यपूर्ण है। वहां पचेरिद्यों का हिंसाकाइ है।

'जीवो मंगलम्' भावना का, 'जीयो और जीनो दो' भावना का, महदयता का, हमसे बढकर और क्या सन्त हो सकता है?

यह आरभ-त्याग वाला बाने-नीने रूप पत्रावचन मे और उसक लिए नियं जाने बानी किया मे इतना ऊब जाता है, इतनी निर्ममत्व भावना इस प्रकार फूटकर बाहर निकलती है कि जो भी हो। अब यही हिंसात्मक क्रिया आमरण न होगी, फिर इसका मूल्य कितना भी क्यों न चुकाना पड़े। यह विचार कर प्रनिशब्द होता है। माधक की विभाव-क्रियाओं की कितनी थकान आयी है, इसका अनुमान किया जा सकता है। अब शुद्ध परमात्मा की प्रथिमा माकार होने जा रही होती है।

९. **परिहृ-त्याग प्रतिभा**—एतने निर्मल परिणामों का तनीबा सप्ट है। अब जो पूर्व का अनिच्छा से रखा हुआ, जो परिहृ ह या उसको भी अधिक उच्च स्तर पर घटाया जाता है। विभाव ओदने के वस्त्र, मर्मा महल, मकान, दुकान के हक छोड़ देता है। पुत्र-स्त्री एक धर्मनामा मे ठहरे प्रवासी से अधिक मूल्य नहीं पाते। यहाँ 'भोगोपभोग परिणाम' यह शिलाव्रत प्रतिभा-रूप बन गया है। यहाँ नवी कजा उत्तीर्ण होने का स्टैंडर्ड प्राप्त हो चुका है।

१०. **अनुमोदना प्रतिभा**—'अन मे भिन्न कमत' बैनी यह स्थिति है, अब घर मे रहते हुए भी घर के कारोबार में इतनी उदासीनता है कि मन, बचन, काय और कृत-कारित-अनुमोदना से भी अनुमति नहीं देता। वे सब बैकार की बातें हैं। जिसे अपना चित्तमुक्त रूप मिला वह क्यों चित्तमुक्त हो जाय। आत्मस्थिरता की बढती अब्दा का ही इस विरक्ति के दर्शन मे योगदान है।

११. **उद्दिष्ट आहार-स्वास्थ्य प्रतिष्ठा**—अब न मकान ब हुकान से वास्ता रहा न घर-गृहस्थी से। अब न रही खाने की बिता; न रही पहने की बिता। अब घर में रहने की रुकावट खत्म हो चुकी है। जिसे घर से विरक्ति, गृह-क्रियाओं से विरक्ति हुई है फिर अब उनमें उसे क्यों रुकना? अब घर में नहीं रहा जाता। अपना-पराया भेद खत्म हो चुका है। अब उस घर की भी जरूरत नहीं है। अब संकुचित भावनाएं गिर चुकी हैं। विशाल, व्यापक, उदात्त, विराट् दृष्टि हुई है। अब वह आत्मस्वरूप में बसता है, देह में नहीं। देह तो कहीं भी और कहीं भी रहे। ममत्व का कारण नहीं रहा तो घर का कारण भी नहीं रहा।

विनय, भक्ति, श्रद्धा से आहार का योग मिले तो ठीक। नहीं तो निर्ममत्व बढ़ाने का मिला हुआ एक अपूर्व अवसर।

यहां इतनी विशेषता है कि गृहस्थ अपने लिए सागना बनाता है उसमें जो सरंभ, समारंभ, आरंभ क्रिया रूप हिंसा होती है वह टग नहीं सकती थी, वह खुद के लिए वह कार्य किये बिना नहीं रह सकता था।

अनादि काल से इस आत्मा को विभाव-परिणमन से, विपरीत मांग्यता से, क्षुधा-मुषा की बुरी आवट लगी है। आवट कभी भी जल्दी नहीं छूटती। उसे तो मिटाना ही है। लेकिन चित्त की स्थिरता के साथ मिटाना मूलतः मिटाना है। एक साथ संपूर्ण आहार छोड़ने में शरीर तो उसे एडजस्ट नहीं हुआ है। परिणामों में पीडा का अनुभव जरूर होने लगता है, तब परिणाम बिगड़ने से बचने में रहकर अर्धम के होने का डर उपस्थित होता है। अच्छे परिणामों से पुण्यबन्ध और आर्त-रोद्ध परिणामों से पाप-बन्ध होगा। इसलिए जैन शासन में परिणामों की बुद्धि पर विशेष बल दिया गया है।

जब आहार से, सम्मान से भोजन मिले तो लेना, लेकिन अपने लिए बनाये गये भोजन को नहीं लेना। यह उद्दिष्ट आहार प्रतिष्ठा का उद्देश्य है।

अपने लिए दूसरों में भी भोजन क्यों न बनाया हो, वहां भी हिंसा वह होती है जिन टालने का वह इच्छुक था। इसलिए तो उसने आठवीं आरंभ-स्वास्थ्य प्रतिष्ठा में खुद के लिए अपने हाथों में भोजन बनाना तक छोड़ दिया था। उनमें मुख्यतः जीव-रक्षा का प्रधान हेतु था वह हेतु, अपने लिए पराया भी भोजन क्यों न बनाये, उसमें नहीं पन सकता। हेतु की पूर्ति नहीं होती, इसलिए मन-बचन-काय और कृत-कारित अनुमोदन—उन सबका तब कोर्ट की बिशुद्धि में आहार लेने की अत्यंत सगत विधि बताई गई है।

स्वार्ह प्रतिष्ठाधारी नियम से गृह में नहीं रह सकता। अब इसे 'क्षुत्सक' कहते हैं। क्षुत्सक एक लघोत् और एक लब्ध वस्त्र ही धारण करता है। शाल्व, पीछी, कमंडलु, और दो अत्यंत अल्प वस्त्र—इतना परिग्रह रह जाता है। स्वावलंबी आत्मा के फूटती किरणों के साथ, एकक वस्त्र और भी गिनता है। जब ओठा हुआ लब्ध वस्त्र गिरता है उसे 'ऐलक' कहते हैं। जब वह लघोत् गिर जाती है तब उसे निर्ग्रन्थ 'विगम्भर' कहा जाता है।

स्वावलंबन, आत्मनिर्भर, स्वयंपूर्ण जीवन का पूर्ण रूप से साकार हुआ यह दर्शन है। यह अदर के चैतन्य की चरम सीमा की बिशुद्धि का अत्यंत प्रकट दर्शन है। यह उम सीमा का मदाचार है। जगत के सब मदाचार जिसकी तुलना में निस्तेज, निष्प्रभ, निर्मात्स्य मूल्य हो जाते हैं, गिनती में भी नहीं आते।

कोटि-कोटि जिज्ञा के उपदेश में उस मदाचार की मूर्ति का दर्शनमात्र ही कराया जा सकता है। वहां शरीर का रोम-रोम मानवता का समीत मूर्त रूप सा रहा है। इस एक मदेय में जो ताकत है वह कोरी बकवास में क्या? इसलिए नाम-निर्लेप रूप प्रतिष्ठा ही क्यों, मुनिव्रत भी आत्म-विकास में साधन नहीं है। इसलिए व्रत जहां वो बड़ा आत्म-विकास अवयव हो—यह नहीं बनता। लेकिन जहां सबोध पूर्णताव्य परम बीतरागता की मुद्रि की तीव्रतम उत्पुङ्गता होती है, वहां प्रतिष्ठा, मुनिचर्या मिलती है। वहां तो पूर्ण बीतराग होना ही अभिप्रेत है। लेकिन बीतरागता में स्थिर नहीं रहा जा सकता, यह देखकर यह पर्यायी मार्ग स्वीकारा है जो अपनी अर्थात्मिक मन-बचन-काय की चेष्टा को अपने ध्येय में पूरक बनाया जाना है।

पंचम गुणस्थानवर्ती श्रावक दर्शनार्थ आरंभिक प्रतिष्ठा से उत्तरोत्तर प्रतिष्ठा को आत्मवीनता में स्थिरता के हेतु अंगीकार करता है। नीचे की दसा को आगे की दसा प्रतिष्ठाओं में छोड़ता नहीं।

१ से ६ प्रतिष्ठा तक लघ्व्यवस्थी श्रावक

७ से ८ तक लघ्व्यवस्थी श्रावक, देशवर्ती अपारी

१० से ११ तक उल्बुद्धवस्थी श्रावक

गृहस्थ के सदाचार की ये सीढ़ियां मुनिव्रत अंगीकार करने का लघ्व्य रखने वाला ही पार कर सकता है।

Five Controlling Factors : A Unity Amidst Varieties

Prof. Mahesh Tiwari

Like other systems of Indian Philosophy, the Buddhist Philosophy starts with the definite problem and devotes itself in finding a suitable solution of it. Its problem is very clear from the statement of Buddha like "I see the beings of this world trembling in the snare of desire passing from one state of existence to another and experiencing the same feeling. Where there is joy, where there is laughter, when all things are burning",¹ Such statements make it clear that the state of suffering of the beings attracted the mind of the Buddha and being very much moved by it, he endeavoured for about 45 years of his active life to find out a remedy for this. He wandered throughout the country, met people and gave sermons according to the elevation of mind of the persons concerned. Being ripe in his experience, he tried to find out a quick and unfailing remedy for this universal ailment of suffering. In this context, we find several solutions prescribed by him. Among them there is one which appears to be a very effective remedy and that is the practice of the five-fold controlling factors (Pañcendriya bhāvana). This is an independent practice for bringing harmony not only in the present life but in the life to come and also helpful in realization of the Summumbonum of life, i.e., Nibbāna.

The five controlling factors are the following :

1. Faith as a controlling factor (Saddhendriyam)
2. Energy as a controlling factor (Viriyendriyam).
3. Mindfulness as a controlling factor (Satindriyam)
4. Concentration as a controlling factor (Samādhendriyam)
5. Understanding as a controlling factor (Paññendriyam)

These five factors appear in the list of Bodhipakkhaya-dhammas twice, once as controlling factors (indriyas) and again as powers (bala). They function in controlling the mind and directing it to the right direction in making a smooth way-faring, beginning from the moment of practice till realization of Nibbāna. They also function as power in exercising predominant influence on mind in a particular state. The difference of the two may be understood there in two-fold functions, namely, right direction and proper maintenance of the mind in spiritual pursuit. In this context when we speak of the practice of five controlling factors, we examine their function in controlling and regulating the mind.

Before going into detail of the practice, it seems desirable to add few words about the purpose of such controlling. It is said that the mind is luminous, pure and free from stains in its nature, but it is polluted by in-coming polluting factors. They arise again and again and put the coverings on the mind and as such, it loses its natural form. It is then bewildered and fall in the strong snare of ignorance, generating various types of sufferings for itself. Therefore, with a view to remove the covering of defilements from the mind and help it to emerge in its pure form, there is the need of a practice and for this, there is a practice of the five controlling factors.

1. Sn. 389, D.P. 31.

What is it? It may be seen as under:

1. *Faith as a controlling factor (Saddhindriyam):*

Saddhā generally means faith. It has a special meaning too. It refers to a mental state which has two functions—purifying the mind and making it to exert for higher realization—*Sampasādanalakkhaṇa*, *Sampakkhandana*—*lakkhaṇā* ca.¹ While functioning as purifying factor, it removes the hindrances and makes the consciousness pure, tranquil and free from disturbances. It may be understood as a water-purifying gem, which when put into dirty water makes the water pure, tranquil by removing the dust particles from it. While functioning as exerting for higher realization, it inspires confidence and generates endeavour in the stream winner (*Sotāpanna*) for attainment of higher states like 'Once returner fruit' (*Sakadāgāmi-phala*), 'Never returner fruit' (*Anāgāmi-phala*) or 'Emancipated being fruit' (*Arahāt-phala*). In short, it inspires confidence and generates endeavour for attainment of that which is not achieved, as well as for realization of that which is not realized. It is defined as believing or confiding having its characteristic, purifying as function, freedom from pollution as manifestation and object worthy of faith or factors stream winning such as hearing the good law and so on as proximate cause.²

2. *Energy as a controlling factor (Viriyindriyam)*

The literal meaning of *Viriya* is energy. It in its technical sense is a mental support. All the good qualities supported by it, remain firm and do not fall away. As a man finding a thatch falling, erects a pillar and being supported by it, the roof does not fall, similarly having inner support generated by it, the moral states remain firm and function properly.³ It is just like the reinforcement of the small army, granting support for further endeavour.⁴ It may further be defined as a state of strengthening as its characteristic, supporting the co-existent states as function. Opposition to giving way is its manifestation and agitation is its proximate cause.⁵

3. *Mindfulness as a controlling factor (Satindriyam)*

The third controlling factor is the mindfulness—*Satindriyam*. It is the name of a mental state which is nothing but awareness. It has two functions—reminding of the good qualities and pointing out the beneficial and otherwise mental states.⁶ While functioning as reminding it creates awareness at mind door. As a door-keeper standing on the door of the house remains alert, similarly it creates alertness at the mind door. Further it reminds of all moral states like four-fold mindfulness, four-fold right efforts, four-fold feet of occult powers, five controlling factors, five powers, seven factors of enlightenment, eight-fold noble path, meditation, insight, wisdom and freedom. Being reminded of it one exerts for practising and developing the moral states and acquiring the higher achievements. It is just like reminding of the wealth to a king by his treasurer.⁷

Again while pointing out the beneficial states, it reveals the nature of moral states showing clearly that those are beneficial in this way and these are not beneficial in any way. Knowing them so, one acquires and develops the beneficial ones and gives up those which are harmful. With a view to make it more clear, it is further said that reminding is its characteristics, fighting of forgetfulness is its function, guarding or directing the mind to face the object is its manifestation and firm perception is its proximate cause.⁸

1. Q.K.M. 1, (M.P.) 52.

2. V.M. 324.

3. V.M. 323.

4. Q.K.M. 1, (M.P.) 57.

5. V.M. 324.

6. Q.K.M. 1, (M.P.) 58.

7. Ibid. 59.

8. V.M. 324.

4. Concentration as a controlling factor (*Samāhindriyam*) :

The fourth controlling factor is concentration *Samāhindriyam*. *Samādhi* is very important term in Buddhist tradition. It plays a vital role in curtailing the mental misdeeds in particular, and physical and vocal misdeeds in general.

The literal meaning of the word may be seen by breaking the word into its three components—*Sam*+*ā*+*dhā*, which means keeping the mind completely and properly. It means, it is the name of complete and proper absorption of mind on a particular object. Here, proper means with moral consciousness. Thus *Samāddi* is the name of concentration of moral consciousness. It draws the mind from different directions and trains it to remain on one object, and doing so it functions as a controlling and guiding factor.¹

The word *Samādhi* has been discussed in Buddhist Texts very elaborately. Nāgārjuna has defined it as—being the leader. It is said that all good qualities have meditation as their chief.² They incline to it and lead themselves up towards it, like the steps leading to the peak of the mountain. To illustrate the same view, it has been further said that, as the rafter of the house go to the apex, as the four-fold army leans towards the king, similarly all the good qualities lean towards *Samādhi*. What does it mean? It means that *Samādhi* functions as becoming the centre of moral states and attracts them, as a powerful magnet does and thereby regulates and directs the mind properly.

Buddhaghosa has also commented upon the word *Samādhi* and says that it puts the consciousness rightly on the object. It is like collecting of the mind. Its characteristic is non-wandering or non-distraction. Its function is to conglomerate the moral state, as the water puts the soap powder into a paste. It manifests as peace. The bliss is stated to be its proximate cause.³

Samādhi has also been described in several ways in which *Rūpa-samādhi* and *Arupa-samādhi* are very commonly quoted in both scriptural texts and in practical endeavour. The former is controlling of mind and developing one-pointedness on objects having form and colour. The latter does so on the formless objects. Both consummate in suppressing the hindrances, having association of required *jhāna* factors, developing concentration and making the mind pure, serene, tranquil, free from disturbance and subtle. With it, the mind becomes pliable so as to enter into the domain of understanding.

5. Understanding as a controlling factor (*Pañhindriyam*) :

The fifth controlling factor is the understanding—*Pañhindriyam*. Here like *Samādhi*, *Paññā* also occupies an important place in Buddhist tradition. It means understanding. But this differs from perception (*Saññā*) as well as knowing (*Viññāna*).

What does it mean? By perception (*Saññā*) one can know only the apparent form of the object as blue, yellow, red, white or rectangular, circular etc. One cannot go deeper than this. Knowing (*Viññāna*) goes one step further, penetrates into the nature of the object and understands it as impermanent, subject to suffering and substanceless. Understanding (*Paññā*) advances one step further in the process, and knowing the nature of the object creates detachment therefrom. Thus understanding consists in the knowledge of the object as it appears, going into its nature and realizing as it really is and thereafter creating detachment therefrom. Doing so it trains the mind in this direction and makes it to realize properly the nature of reality.⁴

1. V.M. 58—60.

2. Q.K.M. 1, (M.P.) 60—61.

3. V.M. 324.

4. V.M. 304—305.

This has also attracted the attention of the great Savant Nāgasena who did not check his temptation of explaining the term. He says that the understanding (*Pañña*) has two characteristics—cutting off and shedding flood of light. It differs from attention (*manasikāra*). While appearing, it removes the darkness of ignorance and generates light of wisdom, whereby the Four-Noble Truths together with three-fold nature of reality become crystal clear. It is just like holding a lamp in the dark room whereby one can clearly see the things lying therein. It has further been also explained in four-fold method by pointing out its characteristic etc. Here its characteristic has been shown as penetrating into the nature of Dhamma, just like penetration of an arrow sought by a skillful archer. Its function is to illuminate the objects like a lamp and it manifests as non-bewilderment, similar to a perfect guide in a forest. Understanding in this way is the proper vision of an ardent (*Yogāvacara*) to view the things as they appear and as they really are.¹

These are the five controlling factors which when developed and practiced properly bring purity of mind and enable one to realize the goal of life. Here one should know the process of that development and practice. In this context the tradition says that firstly, the five controlling factors should be understood with their four-fold ways of examination. Knowing them so, they should be observed again and again and should be treated as the amicable factors for bringing harmony in life. They should be harboured in mind repeatedly with a wish that they should develop so as to help in the right endeavour. They should also be bifurcated from other states and should be nourished with friendliness in our mind. In this way in course of time, there should be development of these five factors in an effective manner, capable to control and regulate the mind.

In this connection, the tradition makes a suggestion based on a practical experience about the practice of five-fold controlling factor. It says that the equanimity of the five faculties should be maintained, and put into a balanced state. One should neither be made too strong, nor too weak. If one becomes too strong then the proper function of the other is not possible. For instance, if Faith becomes strong and others weak, then the Energy faculty cannot perform its function of exerting, the Mindfulness faculty its function of creating awareness, the Concentration faculty its function of not distracting and the Understanding faculty its function of visualizing. Therefore, the Faith faculty should be modified and kept in a balanced state. Similar attention should also be paid with reference to other faculties. It is also seen that if the Energy faculty becomes strong, the Faith faculty cannot perform its function of inspiring confidence nor the other faculties have their proper functions. Therefore, its modification is essential.²

There is also a process of balancing of these faculties. All the faculties should not be mixed while making modifications with respect of their functions for balancing. The Faith and the Understanding faculties should be put together in one group for balancing. Why it is so? It is seen that when the Faith becomes strong, it does not allow Understanding to function well and thereby makes it weak. As such the confidence, which is developed, is uncritical and lean towards superstition. Again when Understanding becomes strong and Faith weak, then there is the development of distraction and also bewilderment of consciousness. The mind leans towards madness. It is just like becoming unable to cure a sick person diseased of medicine itself. It is also said that when Concentration becomes strong and Energy weak, then there is the predominance of idleness, as the Concentration starts favouring laziness and not the efforts. When Energy becomes strong and Concentration weak, the Energy leans towards distraction and the latter becomes disturbed.

Then what one should do? One should maintain the balanced state of Faith faculty and Understanding faculty on one hand the Concentration faculty and Energy faculty on the other. When there shall be the

1. Q.K.M. 1, (M.P.) 61—62.

2. V.M. 87—88.

balancing of Faith and Understanding faculties, a man has proper confidence saturated with understanding, where and when required. Similarly Energy faculty coupled with Concentration faculty in a balanced state, does not lapse into agitation. As a result of this the proper absorption emerges wherever and whenever desired.

Then what should be the role of Mindfulness ? It is realized on the basis of practical experience that a strong Mindfulness is needed in all instances. The reason behind it is obvious. It protects the mind from lapsing it into agitation through Faith, Energy and Understanding. It also protects it from lapsing into idleness, through Concentration. Therefore it is a desirable factor in all instances, as a seasoning of salt in all sauces and as the presence of the Prime Minister in all the business of the right king. It is truly remarked by the Buddha that Mindfulness is universal or invariably common factor with all.

Then how the practice of five controlling factors is helpful in balancing the life here and hereafter and finally in realization of Nibbāna ? It is now obvious that Mindfulness generates a congenial atmosphere for aspiring for the higher spiritual gain or inculcation of sublime human values. Faith generates confidence in that. Energy helps and guarantees support for preserving that atmosphere in mind. The Concentration mars the hindrances and give rise to the constituents of *Jhāna*. Understanding finding such congenial atmosphere penetrates into the nature of reality and knows and visualizing it face to face—that all things are impermanent subject to suffering and substanceless. Knowing them so, the man curtails the attachment. The greater is the curtailment of attachment, the more is the minimisation of suffering. When there is the total curtailment of attachment, there is total elimination of suffering. Attainment of such a state is the attainment of *Nibbāna*—a state of eternal bliss.

Now coming to theme of the topic, it can be said that though these five factors apparently appear functioning in five different ways, yet they consummate in only one function and that is the helping of the emergence of a blissful state which we may say unity amidst diversity. Perhaps this question also disturbed the King Milinda who could not check himself in clarifying the doubt

“These qualities which are so different, O’ Nāgasena do they bring about one and the same result ?”

“They do so, O’ King, by putting an end of all evil dispositions. They are like the various parts of army—elephants, cavalry, chariots and soldiers—who all work to one end, i.e., the conquest in battle over the opposite army.”¹

Similarly, though they are five appearing working in five ways, consummate in one action and that is the total negation of suffering and attainment of a state of eternal bliss.

Abbreviations

D.P.—Dhammapada—Nālandā edition.

QKM. (M.P.)—Questions of King Milinda (Milinda Pañho)—S.B.E. edition.

Sn.—Suttanipāṭa—Nālandā edition.

V.M.—Visuddhimagga—Bombay edition.

1. Q.K.M. I, (M.P.) 62.

Jainism : Symbol of Emergence of New Era

Dr. Sangha Sena

The origin and development of Jainism (more precisely Jinism) and Buddhism reflect the emergence of a new era in the history of Indian peninsula. Both should a definite trend in the social development. It is also to be noted that both of them represent a culture which was distinctly opposed to and rival of the Brāhmanic culture as enshrined in the Vedic literature. This seems to be the significance of the mention of two cultures—*Sramana* and *Brahmana*—in earlier works and the inscriptions of Asoka. Both Jainism and Buddhism were the products of the former.

The majority of the historians hold that on earlier religious order, *Nigantha* or *Nirgrantha* by name was precursor of the Jaina religion¹. The Jaina orientation to it was probably given by Pārśvanātha and Vardhamāna (the latter styled is Mahāvīra), the last two *Tirthaṅkara*s or celebrated teachers. By far, the contribution of Vardhamāna seems to be the highest, who raised the religion to the height of one of the major religious orders of his days. He was born in or around 540 B. C. The name of his father was Siddhārtha who was probably the chief of a clan known as *Jāti* or *Jñātr*. The clan was closely related with the brave Licchavis of Vaishali. Vardhamāna left his house-hold at the age of thirty. After hard and arduous penances for twelve years, he is reported to have attained *kaivalya* or liberation. Accordingly, he was styled Mahāvīra and was called Jaina or Arahanta by his worthy disciples. After the attainment of Kaivalya, he propagated his faith to the people in general in various parts of present day Bihar and eastern Uttar Pradesh. He was accepted and recognised as Tirthaṅkara. The impact of the teachings of this great son of India was so great that in course of time, the religion to which he gave new orientation, came to be known as Jaina² after one of his epithets. He passed away in about 468 B. C. after attaining a full age of 72 years.

The upholders of the faith of the Jinās, came to be known as Jainas. They were taught not to believe in God (as creator of this world). They adored and still continue to do so, the Tirthaṅkara. The Tirthaṅkara were those liberated souls who were once in bondage, but became, through their own efforts free, perfect, omniscient, omnipotent and all-blissful. The Jainas believe that every spirit (Jīva) that is in bondage at this point of time can follow the foot-steps of the Tirthaṅkara and attain, in due course, like them, perfect knowledge, power and joy. This spirit generated by an element of optimism causes absolute self-confidence in every true Jaina. The importance of personal efforts for the realization of absolute perfection is so great that he is never in the spell of any speculation, but is fully and truly endowed with a promise that he too can one day reach the exalted position of the liberated saints.

1. Cf. M. Winternitz, *The History of Indian Literature*, Vol. II, p. 424 (Reprint Munshiram, Manoharlal, Delhi).

2. The word 'Jina' etymologically means victor. It was used retrospectively to all the Tirthaṅkara, because they were believed to have conquered all passions, (rāga and dveṣa) and had thereby attained liberation. The word 'Jaina' is a derivative of the word 'Jina' and hence means the religion of the Jainas.

The monolith of Jainas was broken over the centuries¹ due to diverse social factors, and the faith which was so assiduously built and consolidated by the great Mahāvira gave way to divisive forces. It was divided into two clear-cut and rival sects—Digambara² and Svetāmbara³. They did not differ much over the basic philosophical doctrines, but had developed divergences over details of faith and practice. The Digambaras were not prepared to take into cognizance the common frailties of people and they retained although a more rigorous and puritanic attitude towards faith and practice. The Svetāmbaras, on the other hand, being pragmatic to the core, adopted a far more accommodating stand. For instance, the former insist on a rigid and literal interpretation of *Aparigraha* or non-possession, whereas the Svetāmbaras give allowance to wearing of white clothes. Likewise, the former as opposed to the latter, hold that a saint who has obtained perfect knowledge needs no food and that women cannot obtain liberation (without being born once more as a man).

The Jaina Āgama or Canon

The teachings of Mahāvira were carried for centuries by his faithful followers through oral transmission. The collection of these teachings is called Siddhānta or Āgama. The twelve Angas or 'limbs' (of the body of the Jaina religious sermons) are considered the first and the foremost part of their canon. The Svetāmbaras, however, incorporate some other categories of texts into their Āgama. Thus their canon include the following—

1. The twelve Angas,
2. The twelve Uvangas (Upāngas) or Secondary Limbs,
3. The ten Pañnas (Prakīrṇas) or Scattered Pieces,
4. The six Cheya-Suttas (Cheda-Sūtras),
5. Individual texts (Nandī and Anugadāra),
6. The four Mūla-Suttas (Mūla-Sūtras)

Jaina Philosophy

As is usual a systematic philosophical system was developed over the teachings of Mahāvira. It gave rise to a philosophical outlook which was based upon common-sense realism and pluralism. According to Jaina teachings, the objects that we perceive are real as well as many. The world consists of two kinds of reality, living and non-living. Every being is supposed to possess a spirit or soul (*Jīva*) in it, irrespective of its size. It is this consideration which makes Jainas give utmost importance to *Ahimsā* or avoidance of injury to life. This is considered the backbone of the Jaina ethics. Probably as a corollary to it, Jainism developed an element of great respect for the opinion of others. This attitude of the Jainas might have been instrumental in the formulation of a metaphysical theory of reality as many-faced (*Anekāntavāda*). Consequent upon this theory a systematic logical doctrine (*Syādvāda*) was formulated that every judgement is subject to some condition and limitation, and various judgements about the same reality may, therefore, be true each in its own sense, subject to its own conditions.

1. Cf. M. Winternitz, op. cit. p. 428.

2. Digambara literally means 'one clad in air' i.e., on who goes naked. This position is the corollary of the fifth Mahāvratā, i.e., *Aparigraha* or non-possession.

3. Svetāmbara literally means 'one clad in white'.

Jaina Ethical Theory

□ Dr. Kamal Chand Sogani

It can not be controverted that human nature is essentially end-oriented. This end-orientation of man implies that human life is a striving towards certain ends. In other words, "it is so thoroughly teleological that it can not be understood apart from what it is seeking to become."¹ The discipline which deals with the process of seeking and striving in terms of good and bad, and consequently in terms of right and wrong is termed Normative ethics and the judgements like A was a good man, to harm someone is wrong are known as Normative judgements of Value and Obligation respectively. Again, the discipline which aims at philosophical analysis of ethical terms or concepts like 'right', 'good', etc., which asks the meaning and definition of such terms, seeks justification of normative judgements, discusses their nature, and is concerned with the analysis of freedom and responsibility is termed Meta-ethics. Besides, there is descriptive historical inquiry to explain the phenomenon of morality in the various periods of history. Thus normative ethics, meta-ethics, and descriptive ethics constitute three kinds of ethical inquiry. In the present paper, I propose to look at Jaina ethics from the normative and meta-ethical perspectives, to the exclusion of its descriptive historical inquiry. In other words, I shall not be describing the Acara of the Householder and that of the Muni in the various periods of history, but shall be dealing with some of the questions regarding value and obligation and meta-ethics, from the point of view of Jaina ethics in order to bring out the contribution of the Jaina to the above ethical questions.

Let us start with the Jaina theory of value, then go on to the Jaina theory of obligation and finally to the Jaina theory of meaning and justification of the judgements of value and obligation (Meta-ethics). The question that confronts us is : What is intrinsically desirable, good or worthwhile in life according to the Jaina ? What intrinsic values are to be pursued according to him ? The answer that may be given is this : What is intrinsically good or valuable or what ought to be chosen for its own sake is the achievement of Ahimsa of all living beings, the attainment of knowledge, the realisation of happiness, the leading of virtuous life, and the experiencing of freedom and good emotions. Thus, the criterion of intrinsic goodness or the good-making characteristic shall be the fulfilment of ends like Ahimsa, knowledge, virtues, etc. and the satisfaction that attends their fulfilment. We may say here that goodness is a matter of degree and this depends on the degree of fulfilment of ends and the resulting satisfaction therefrom. An altogether good shall be wholly fulfilling the ends and wholly satisfying the seeker. The Jaina texts speak of the partial realisation of Ahimsa and the complete realisation of Ahimsa and of other ends. This theory of intrinsic goodness may be called Ahimsa-Utilitarianism. This means that this theory considers Ahimsa and other ends to be the general good. But it may be noted here that this general good shall not be possible without one's own good. What I mean to say is that seeking the good of others shall be not only a means to my own but my own good shall consist partly in seeking theirs. Thus, by this theory of Ahimsa-Utilitarianism narrow egoism is abandoned. This Ahimsa-Utilitarianism is to be distinguished from Hedonistic Utilitarianism

1. Blanshard, Reason and Goodness, p. 316

of Mill, but it has some resemblance with the Ideal Utilitarianism* of Moore and Rashdall. The point to be noted here is that Moore¹ distinguishes between good as a means and good as an end (good in itself). When we say that an action or a thing is good as a means, we say that it is liable to produce something which is good in itself (Intrinsically good). The Jaina recognises that Ahimsa can be both good as a means and good as an end. This means that both means and ends are to be tested by the criterion of Ahimsa. I may say in passing that the principle that "the end justifies the means" need not be rejected as immoral if the above criterion of means and ends is conceded. It may look paradoxical that Ahimsa is an end. But it is not so. Samantabhadra has said that Ahimsa of all living beings is equivalent to the realisation of the highest good. This shows that there is no inconsistency in saying that Ahimsa is both an end and a means. Thus, the expression Ahimsa-Utilitarianism seems to me to be the most apt one to represent the Jaina theory of intrinsic goodness.

Let us now proceed to the Jaina theory of obligation. "The ultimate concern of the normative theory of obligation is to guide us in the making of decisions and judgements about actions in particular situations". Here the question that confronts us is this : How to determine what is morally right for a certain agent in a certain situation ? Or what is the criterion of the rightness of actions ? The inter-related question is : What we ought to do in a certain situation ? Or how duty is to be determined ? The answer of the Jaina is that right, ought, and duty can not be separated from the good. The criterion of what is right, etc. is the greater balance of good over bad that is brought into being than any alternative. Thus the view that regards goodness of the consequences of actions as the right-making characteristic is termed teleological theory of obligation as distinguished from the deontological theory of obligation which regards an action as right or obligatory simply because of its own nature regardless of the consequences it may bring into being. The Jaina ethics holds the teleological theory of obligation (Maximum balance of Ahimsa over Himsa as the right-making characteristic).

The question now arises whether Jaina ethics subscribes to act-approach or rule-approach in deciding the rightness or wrongness of actions. The former is called act-utilitarianism,² while the latter rule-utilitarianism. It seems to me that though the Jaina Acaryas have given us moral rules yet in principle they have followed act-utilitarianism, according to which every action is to be judged on the goodness of the consequences expected to be produced. Since to calculate the consequences of each and every action is not practically possible, Jaina Acaryas have given us guiding moral principles in the form of Anuvratas and Mahavratas, Gunavratas and Siksavratas and so on. This means that Jaina ethics accepts the possibility that sometimes these general moral principles may be inadequate to the complexities of the situation and in this case a direct consideration of the particular action without reference to general principles is necessary. May be, keeping this in view, Samantabhadra argues that truth is not to be spoken when by so doing the other is entangled in miseries.³ The Karttkeyanupreksha disallows to purchase things at low price in order to maintain the vow of non-stealing.⁴ According to rule-utilitarianism exceptions can not be allowed. This implies that Jaina ethics does not allow superstitious rule-worship, but at the same time prescribes that utmost caution is to be taken in breaking the rule, which has been built up and tested by the experience of generations. Thus according to Jaina ethics acts are logically prior to rules and the rightness of the action is situational.

* The view of ethics which combines the utilitarian principle that ethics must be teleological with a non-hedonistic view of the ethical end, I propose to call Ideal Utilitarianism. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, Vol. I, p. 184

1. Moore, *Principia Ethica*, pp. 21, 22.
2. Frankena, *Ethics*, p. 11.
3. Ratnakaranda Sravakacara, 55.
4. Karttkeyanupreksha, 355.

This is of capital importance to note here that according to Jaina ethics, there is no such thing as a moral obligation which is not an obligation to bring about the greatest good. To call an action a duty is dependent on the fact of producing a greater balance of good over evil in the universe than any other alternative. Duty is not self-justifying; it is not an end in itself. "The very nature of duty is to aim beyond itself. There can no more be a duty to act, if there is no good to attain by it, than to think if there is no truth to be won by thinking."¹ Thus, duty is an extrinsic good, good as a means; this does not deprive duty of its importance in ethical life, just as health does not become unimportant by its being extrinsic good. The pursuance of Anuvratas for the householder and the Mahavratas for the Muni may be regarded as dutiful actions.

In view of the above, it seems to me that Jaina ethics will look with critical eye at the deontologism of Prichard and Ross. According to Ross there are self-evidently binding *prima-facie* duties such as duties of gratitude, duties of self-improvement, duties of Justices, etc. The conviction of the Jaina is that all these duties are conducive to good as an end. Hence, they should be followed because of the conduciveness to good, and not because that they are independent of good consequences.

We have so far considered the criterion by which we are to determine what we morally ought to do in a given situation, how the rightness or wrongness of actions is to be decided. But the question that remains to be discussed is: How the moral worth of an action is to be evaluated? How does in Jaina terminology an action become Punya and Papa-engendering? In other words, how does an action become virtuous and vicious, praiseworthy or blameworthy, morally good or bad? (1) It is likely that an action by the criterion of rightness may be externally right but internally immorally motivated. A man may seem to be doing things according to a moral rule, but it may be with a bad motive. (2) Again, an action by the standard of rightness may be externally wrong, but it may be done with a good motive. For example, one may kill the rich in order to serve the poor. (3) An action may be externally right and done with good motive. (4) An action may be externally wrong and done with a bad motive. Thus there are four possibilities: (1) Right action and bad motive, (2) Wrong action and good motive, (3) Right action and good motive, and (4) Wrong action and bad motive. The third and fourth category of actions which according to Jaina ethics may be called Subha (auspicious) and Asubha (inauspicious) Lesyas are respectively called virtuous and vicious, are actions having moral merit and demerit. The concept of Lesyas in Jainism also invites our attention to the fact that the degree of praiseworthiness and blameworthiness of actions will depend on the degree of intensity of good and bad motives. The first category of actions (Right action and bad motive) may look proper externally but its moral significance is zero. All deceptions are of this nature. The moral worth of the second category of actions (Wrong action and good motive) is complicated and can be decided on the nature of the case. Though in Jaina ethical works, the importance of good motive is recognised as contributing towards the moral merit of an action, yet the Jaina Acaryas have clearly stated that he who exclusively emphasizes the internal at the expense of the external forgets the significance of outward behaviour. In consequence, both the internal and external aspects should occupy their due places. Ewing rightly observes that "they (good motives) lead us into evil courses on occasion if there is not at the back of our minds a moral consciousness which prevents this, so the strictly moral motive should always in a sense be present potentially."²

Let us now try to find out the answer of the Jaina to certain meta-ethical questions. The fundamental questions to be taken into account are: (i) What is the nature of ethical judgements (Obligatory and

1. Reason and Goodness, p. 332.
2. Purusarthasiddhyupaya, 50.
3. Ewing, Ethics, p. 129.

Value) according to the Jaina? and (2) What is their justification? These two are the main questions of ethics in our times. The contemporary moral philosophy has concerned itself with this almost excluding normative ethics; It is not interested so much in practical guidance even of a very general kind as in theoretical understanding and conceptual clarification of ethical judgements.

Let me state the first question more clearly. There have been recognised three kinds of knowledge: (1) Knowledge of fact, as, this flower is yellow; (2) Knowledge of necessity, as $7+5=12$; and (3) Knowledge of value, as A was a good man or murder is wrong. The question under discussion reduces itself to this: Are ethical judgements expressive of any cognitive content in the sense that they may be asserted true or false, or do they simply express emotions, feelings, etc. The upholders of the former view are known as cognitivists, while those holding the latter view are known as non-cognitivists (emotivists). When we say that *Himsa* is wrong, are we making a true or false assertion or are we experiencing simply feeling? Or are we doing both? According to the cognitivists, the ethical judgement, '*Himsa* is wrong' is capable of being objectively true and thus moral knowledge is objective, whereas the non-cognitivists deny both the objectivity of assertion and knowledge, in as much as according to them ethical judgements are identified with feeling, emotions, etc. Here the position taken by the Jaina seems to me to be that though the statement, '*Himsa* is wrong' is objectively true, yet it can not be divested of the feeling element involved in experiencing the truth of the statement. In moral life knowledge and feeling can not be separated. By implication we can derive from the *Tattvarthasutra*¹ that the path of goodness can be traversed by knowledge (*Jnana*) along with feeling and activity (*caritra*). *Amritacandra* says that first of all knowledge of right, wrong and good is to be acquired, afterwards moral life is to be practised.² Thus the conviction of the Jaina is that the experience of value and obligation is bound up with our feelings and that in their absence we are ethically blind. In fact knowledge and feeling are so interwoven into a complex harmony that we have never a state of mind in which both are not present in some degree. So the claims of cognitivists and non-cognitivists are one sided and are very much antagonistic to the verdict of experience. *Blanshard*³ rightly remarks, "Nature may spread before us the richest possible banquet of good things, but if we can look at them only with the eye of reason, we shall care for none of these things; they will be alike insipid. There would be no knowledge of good and evil in a world of mere knowers, for where there is no feeling good and evil would be unrecognisable". "And a life that directs itself by feeling even of the most exalted kind will be 'a ship without a rudder'". Thus the nature of ethical judgements according to the Jaina is cognitive-effective. "The achievement of good is a joint product of our power to know and our power to feel."

The next question in meta-ethics is to ask how our ethical judgements (Value and obligation) can be justified. That the ethical judgements are objectively true need not imply that their justification can be sought in the same manner as the justification of factual judgements of ordinary and scientific nature. The reason for this is that value can not be derived from fact, ought from is. In factual judgements our expressions are value-neutral, but in ethical judgements we can not be indifferent to their being sought by ourselves or by others. That is why derivation of ought from is, value from fact is unjustifiable. The value judgements according to the Jaina are self-evident and can only be experienced directly, thus they are self-justifying. The conviction of the Jaina is that no argument can *prove* that '*Himsa* is evil' and '*Ahimsa* is good'. What is intrinsically good or bad can be experienced directly or immediately. The justification of right can be sought from the fact of its producing what is intrinsically good.

In this paper I have ventured to deal with the Jaina ethical theory very briefly in the light of the contemporary discussion of ethical theory. In my view the future Jaina ethics should move in this direction so as to keep pace with the modern discussions of the ethical and meta-ethical problems.

1. *Tattvarthasutra*, I. 1.
2. *Purusarthasiddhyupaya* - 36 to 38.
3. *Blanshard, Reason and Goodness*, pp. 68, 69

The Jaina View of Life

Dr. Ram Jee Singh

1.1 Life is a struggle for perfection. Philosophy should serve as the guiding light in this struggle. Hence, true philosophy, must be a philosophy of life. Our attention has uptill now been mainly directed towards the problems of reality and knowledge, God and Soul, etc, but we have neglected *Man*. However, arts and science, philosophy and culture have got significance only in relation to man. Hence, Vyasa correctly said : There is nothing higher than man (*nahi sresthataram kincit manusat*). Chandidas perhaps went a little further to say : "Man is higher than everything and nothing is more important than him". (Sabar uppare manusa satya, tahar uppare nai). Even the Greek sophists with his own interpretation regarded "man as the measure of all" (*Homo men sura*). True to this humanistic spirit, the Jainas even denied God because they believed in the potential divinity of man. This reminds us of the famous Vedic saying : "Those who know Brahman in Man knows the Being who is Supreme". (*We pursue Brahma Viduste Viduh Parameshthim* —*Atharva Veda*, X. VII. 17)

1.2. According to Jainism, man can attain divinity contained in the concept of Four-fold Infinities (*amantacatusaya*). Thus it shifted the emphasis from God to Man—an outcome of the development of inwardness. Hence, the interest of Jainism has been centred mainly around man, his morality and destiny. Of the seven fundamental categories of Jain philosophy, only two, the 'self' and the 'Non-self' are dealt with from a metaphysical point of view, the other five are mere corollaries—*Asrava* (inflow of Karmic-matter) is the cause of mundane existence and *Samvara* is the cause of liberation. Everything else is only its amplification (भाबबो ऋबहेतु स्वात्मबरो मोक कारणम् । इतीयमाहूरी दुष्टिरन्वयस्याः प्रपञ्चम् ॥) (*Sarna-darsan-samgraha*)

1.3 Our conduct cannot be isolated from our way of life. Truth and valuation are inseperable. Samantabhadra in his *Yuktianustasanam* (Verse. 15) goes to the extent that "without knowing the real nature of things, all moral distinctions between bondage and liberation, merit and demerit, pleasure and pain will be blurred."

न बन्ध मोक्षे । लणिकेकसंस्थो

न संवृत्तिः सापि नृषास्वभावा ।

नृच्याहते मोक्षविधिने दृष्टो

विज्ञातदृष्टिस्तत्र दृष्टिर्लोभ्या ॥

1.4 For Plato, Sankar and Bradley, philosophy, broadly, is the 'knowledge of reality', for the logical Postivist, it is only 'linguistic analysis'. However, for us, philosophy, to be true, must be philosophy of life, where we do not have a part-view but the whole-view or world-view." Idealism was unable to see the trees in the wood, which empiricism could not see the wood in the trees"—said C.D. Broad (*contemporary British Philosophy*, Ed, J.H. Murehead, Vol, I, 1924). These are the two different ways of approaching the problem

but they are not the only ways. Hence, we should see the world steadily and as a whole. If we do not look at the world synoptically, we shall have a very narrow view of it. Purely critical philosophy is arid and rigid.

1.5 The Jaina view of life known as Anekanta (Non-absolutism) is nearer to such a synoptic view. To quote Whitehead, such a non-absolutistic approach is "an endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted," (A.N. Whitehead : Process and Reality, 1929, p 4). The function of philosophy is not merely academic pursuit of knowledge and reality, it also serves as a way of life. It has the dual purpose of revealing truth and increasing virtue so that it may provide a principle to live by and purposes to live for. Hence, C.E.M. Joad opines that "we must achieve a synoptic view of the universe" (C.E.M. Joad : A Critique of Logical Positivism, 1950, p.29).

2.1. The Jaina attitude of non-absolutism is rooted in its attitude towards life. Life is dear to all. To do harm to oneself. The Acharanga Sutra (1.5.5) declare "Thou art he whom thou intendest to tyrannise over". Hence a feeling of immense respect and responsibility for human personality inspires Jainism. It has upheld the worth of life very much, hence its main emphasis is on Ahimsa or non-violence.

2.2 However, its concern for non-violence is more due to ideological consciousness than emotional compassion. Unlike Buddhism, Jainism does not view life as a transient and illusory phenomenon, nor it regards it as immutable as the Upanisad-Vedanta philosophers. Infact, both absolute permanence and absolute impermanence is absolute non-sense. Ahering to the common experience, Jainism regards the nature of reality as having the characteristic of origination, decay and continuance—giving a non-exclusivists view

2.3 Secondly, Jainism believes in the potential divinity of man. Given freedom of development, every individual can attain the Supreme spiritual progress. Hence, any interference means spiritual degeneration. Violence is nothing but interference with life, hence it must be eschewed in thought, word and deed. In this context, Anekantavada (Non-absolutism) is an extension of Ahimsa in the realm of thought and so is Syadvada a logical corollary in the field of speech. Anything should be viewed not from only one standpoint (*ekanta*) but from many angles of vision. The real is a variable constant, hence there must be variable angles of vision, which will negate dogmatism and imperialism of thought. 'Ekanta' means the 'only' point of view, whereas 'Anekant' implies the principle of reciprocity and interaction among the reals of the universe.

2.4 Thus Anekant—ideology is the spirit of synthesis (Samanyva-drsti) nurtured into the synthetic culture of India. In the Vedas and Upanisads, the ultimate reality is described neither as real (Sat) nor as unreal (Avat). Some described the reality as one, which others hold it as many. Infact, the ultimate reality is the same, though it is called by different names. Agyanvada or Agnosticisim of Sanjaya shows, reconciliatory spirit through his Four-fold or Five-fold formula of denial so the Vibhayaavada or the Critical Method of Investigation of Buddha is contrasted with the *Ekantavada*. This is his doctrine of Middle Path or the Mdhyam pratipada which induced Buddha to "treat prevalent opinions with all due consideration". Nagarjuna's Dialchis of Four-fold Antinomies (catuskoti) resembles Anekanta approach. The Bhedabhedha system of Bhart prapancha is actually referred to as Anekanta, while the Bhatta—a Mimamsa and the Sankhya have an anekanta bias with respect to some of their ideas and methods. Therefore, Santarakshita attributes the concept of 'vaicitrya' to the Mimamsa as well to the Sankhyas. Even the critique on the right doctrines of Gautama resemble the Anekantavada in its spirit and form although they are not as pervasive as they are in Jainism.

2.5. Anekantavada is the heart of Jainism. It constitutes its most original contribution to the philosophical speculation. However, Anekantavad-syadvada has been more maligned than understood even

by the great Vedantic and Buddhist Acharyas. It is misfortune that system like Advaita Vedanta which realises the inadequacy of logic fails to appreciate the evidence of experience as well as the Probabilistic interpretation of multi-valued logics, which can reconcile the apparent contradictions in the Anekantavada. Anekanta implies twin functions of analysis and synthesis known as conjunctive and disjunctive dialysis respectively or Nayavada and Syadvada.

2.6. Viewed in the light of the doctrine of Anekanta, the reality reveals not merely as many (anantamkam) but also as infinitely manifold (ananta-dharmatmakam). Though the reality is possessed of infinite number of attribute and human knowledge is limited until it attains omniscience. Hence we cannot have the complete grasp of the whole reality or an absolute affirmation or complete negation of a predicate. To know is to relate, therefore our knowledge is essentially relative and limited in many ways. In the sphere of application of the means of knowledge or in the extent of the know how, our thought is relative. The whole reality in its completeness, cannot be grasped by this partial Thought. The objectivity of the universe reveals that the universe is independent of the mind which implies principle of distinction leading to the recognition of non-absolutism.

2.7. In absolute sense, a thing is neither real nor unreal, neither permanent nor evanescent but both. This dual nature of things is proved by a reductio-ad-absurdum of absolutism. Further, this is also the basis of the Law of Causation, because an 'absolute real' can neither be cause nor an effect. However, an 'absolute flex' cannot be the basis of operation for the Law of Causation. Similarly, the controversy between unity and plurality can be easily solved by the Anekanta logic, which affirms attributes in a unitary entity. A thing is neither an absolute unity nor an irreconcilable multiplicity. Infact, it is both multiplicity-in-unity. Similarly, both absolute existence and non-existence are metaphysical abstractions.

3.1. To say that a thing is neither real nor unreal, neither eternal nor non-eternal, neither static nor mobile but partakes of the dual nature perhaps is an affront to the believers in the traditional Laws of thought. No body rejects them but these abstract turmulations are not suited to dynamic character of the universe. Our own observation and experience reveals that the two-valued logic seems to be unreal. So far that abstract turmulations of the Laws of Thought (A is A, Identity), A is not not A (contradiction), A is either A or not-A (Excluded Midoh). They may be right. But their concrete turmulations (A Radio is a Radio) admits of change. A real radio is constantly undergoing change hence this is change according to space and time. Similarly, even change is meaningless without the idea of persistence. Hence the contradiction (A Skylab cannot both be and not be) is only notional because 'A Skylab' is a Skylab so long it works as a laboratory in the Sky but when it takes as a debris after degeneration, it is not the same sky-lab in the same condition. Hence, a skylab can be both a skylab and not a skylab. There is no difficulty to accept in actual experience.

3.2. The denial of pre-non-existence and post non-existence as part of a real leads to the impossibility of all theoretical and practical activity. Similarly, the denial of non-existence of mutual-identity (numerical differences) and absolute non-existence is also impossible. If there is no difference, there will be no distinction, hence no independence between subject and object. If there is negation of identity, there is worse confusion. Hence the nature of reality can neither be exclusively identity nor multiplicity. As regards relations, no relation is meaningful if there is pure identity and no relation is possible between the two absolutely independent and different terms. Similarly, regarding causal efficiency, the real cannot be either 'absolute constant' nor can it be an 'absolute variant' but a "variable constant."

4.1. It is asked, whether this kind of non-absolutism is itself absolute or not. Former, there is at least one real which is absolute; if it is not, it is not absolute and universal fact. Whether non-absolutism is itself absolute or relative depends upon the nature of proposition which is either complete (Sakladesa) or incomplete (Vikladesa). The former being the object of valid knowledge (Pramana) and the latter, two object

of aspectal knowledge (naya). This means that the directive of non-absolutism is not absolute unconditionally. However, to avoid the fallacy of infinity regress, the Jainas distinguish between the non-absolutism (Samyaktva Anekanta) and false non-absolutism (Mithya Anekanta). To be valid, therefore, non-absolutism must not be *absolute* but always *relative*. When one attribute is stated as constituting the whole nature of the real and thus implies the negation of other attributes, such cognitions are examples of the 'false absolute.' But *Naya* is not false though it is partial or knowledge from a particular standpoint.

4.2 The nature of unconditionality in the statement "All statements are conditional" is quite different from the normal meaning of unconditionality. This is like the idea contained in the passage "I do not know myself". Where there is no contradiction between *knowledge* and *Ignorance*, or in the 'I am undecided', where there is atleast one decision : "I am undecided". The unconditionality is not at the level of *existence*, which at the level of *essence (thought)* anything is alternative. We do not live in the realm of *thought* or *reason* above. Behind *reason*, there is always the watershed of *unreason* or *faith*. The Jainas, too have faith in that Scriptures as anybody else has in his order. Here is unconditionality. In each community, there is a special absolute. The absolutes themselves are alternation so far as they are possible (till we are on thought level), but I have chosen one and stick to it, it is more than possible, it is existent or actual. At this point, there may be a reconciliation between conditionality and unconditionality. On thought level, the statement "Everything is conditional", holds good but when we adopt the point of view of *existence*, we are bowed to rest with unconditionality.

5.1 Ideologically, we cannot make one-sided exposition. But in actual usage, whenever we make any particular statement (S is P or S is not P), it takes the form of a categorical proposition. Even a Hypothetical (If S then P) or a Disjunctive (Either S or P) is said to have a categoric basis and therefore, they can be converted into categorical propositions. But since our thought is *relative*, so must be our expression.

5.2 There is another problem also—how to synthesise the different angles of visions or internal harmony of the opposed predications (S is P, S is not P, S is both P and not P : S is neither P nor not P). It is therefore, the Jainas prefix *Syat* (somehow, in some respect) as a corrective against any absolutist way of thought and evaluation of reality. This is a linguistic tool for the practical application of non-absolutions in words. Because of this prefix *Syat* and the relative nature of proposition, it is called *Syadvada*. But words are only expressive or suggestive (*vachaka* or *junapaka*) rather than productive (*Karaka*). Thus the meaning is, however, eventually rooted in nature of things in reality and we have therefore, to explore a scheme of linguistic symbols (*vachanvinyasa*) for model judgments representing alternate standpoints (*Nayas*), or a way of approach or a particular opinion (*abhipraya*), or view point (*apeka*).

5.3 This philosophy of Standpoints bears the same relation to philosophy bears the same relation to philosophy as logic does to thought or grammar to language. We cannot affirm or deny anything absolutely of any object owing to the endless complexity of things. Every statement of a thing, therefore, is bound to be one-sided and incomplete. Hence the Doctrine of Seven Fold Predication (*Saptabhanga*) is the logical consummation of the doctrine of relative standpoints (*Syadvada*). If we insist on absolute predication without conditions (*Syat*), the only course open is to dismiss either the diversity or the identity as a mere metaphysical fiction. Every single standpoint designated in every statement has a partial truth. Different aspects of reality can be considered from different perspectives (*Nikohepa*). Thus *Naya* is the analytic and *Saptabhanga* is the synthetic method of studying ontological problems.

5.4 In these forms of statements, this doctrine insists on the correlation of affirmation and negation. All judgments are double-edged in character—existent and non-existent. The predicate of inexpressibility stands for the unique synthesis of existence and non-existence and is therefore 'unspeakable' (*avakatavya*). This three to predicates—'existence', 'non-existence' and 'inexpressibility' make seven propositions—which are seven exhaustive and unique modes of expression of truth.

Abandonment of Passions in Jainism

Dr. B. K. Sahay

Jainism is primarily an ethical system. It is mainly concerned with the ethical problem of removal of misery and suffering. The problem of suffering is bound up with passions, for, the very concept of suffering is taken as spiritual unrest of the transcendental nature arising out of the ego—asserting nature of man. Hence the problem of getting rid of misery implies the abandonment of passions. Krodha (anger), Māna (egoism), Māyā (hypocrisy), Lobha (greed) are considered to be the basic passions (Kaṣāya). These are the main forces that held the soul to bondage. The Yoga (activities) moved by Kaṣāya (passions) attracts the Karmic particles which invade the soul and settle down on it. Thus the Yoga backed by Kaṣāya is the cause of Āsrava (inflow of karmic particles) and this Āsrava is the cause of bondage.

Really, Yoga is the external condition of bondage, and Kaṣāya the internal condition of bondage. Hence Yoga tinged with passions can only force the inflow of karmic particles (Āsrava). Without eschewing passion completely, attainment of liberation, the supreme goal of life, cannot be accomplished.

The ideal of passionlessness is as much recognised by Jainism as by its sister religions Brāhmanism and Buddhism. But all approach the problem of getting rid of passions differently and give their own treatment to it.

Buddhism takes this problem purely on ethical plane. Hence it teaches nothing but a mental and moral discipline designed to abandon the egotism, the root cause of passions. It considers the very idea of soul to be the strongest and subtlest form of egoistic clinging. It, therefore, propounds the doctrine of "No-self" which renounces not only phenomenal self altogether but also makes no concession for the transcendental Self. Its approach is absolutely negative without making any room for the positive treatment of it.

Hinduism takes a positive stand in this regard and considers the individual soul ultimately to be an illusion which must be purged from the Higher Self. Thus it insists on the unity of all individual souls in One Supreme Reality which is called theistically God and absolutistically Brahman. It propounds transcendental oneness to do away with egotism and passions.

Jainism avoids both negative and positive philosophical extremes in this regard which give rise to the nihilism in Buddhism and the eternalism in Hinduism. Jainism takes into account negative and positive both and asserts that they are the two sides of the same reality. Negation and position are obtained simultaneously in the real. This truth is Anekāntic (non-absolutist) in its essence. Against the background of Anekāntic philosophy, it propounds that on getting uplifted to the transcendental state the soul survives in its full glory denuded of passions. Thus, in affirming what is, it denies what is not. Like the Buddhism it does not favour annihilation of the self but only extinction of personal identity and personal life. Again, like

the Hinduism it does not prefer the dissolution, of the self into the infinity of Brahman or God, but recommends its upliftment to the most perfect and fully developed state where all the negative ideas of anger, egotism, hypocrisy and greed are completely set aside. Thus according to Jainism passions can be overcome neither by renouncing it altogether nor by unifying it with Absolute or God but by raising and elevating the individual soul to the transcendental state. Jainism avoids the non-entity of the soul on the one hand and unity of the souls on the other hand and accepts the equality of the souls. The eradication of passions is, therefore founded on the principle of equalization and elevation which gives the lofty idea of the peaceful coexistence of liberated souls and reminds us of the Kingdom of ends of Kant

सामायिक भावना

ममति पडिबज्जामि भिम्ममत्तिमुबट्ठिदो । आनं वण च मे आदा अबसेमाह वोसरे ॥
 एणो मे सस्सदो अप्पा णाण-दंसण-लक्खणो । मेमा मे बाहिरा भावा सव्वे संजोय-लक्खणा ॥
 णिवापि निदणिज्जं गरहामि य जं च मे गरहणीयं । आलोचेमि य सव्व सव्वंतर-बाहिर उव्वहि ॥
 राणेण व दोमेण व ज मे अकदं ह्य पमादेण । जो मे किंचि पि णणिओ तमह सव्वं वमावेमि ॥
 संसारचक्क-आत्थमि मए मव्वे वि पोमत्ता बट्ठो । आहारिया व परिणामिवा य ण य मे गवा तिली ॥
 तिण-कट्टेण व अग्गी लवण-समुदो गदो-सहस्सेहि । ण इमो जीवो मक्को तिप्पेवु काम-भोगेहि ॥
 णाणं सरणं मज्झं दंसण-सरणं च करिय-सरण च । तव सज्ज थ सरणं भगव सरण महावीरो ॥
 जा गदो अरिहंताण णिट्ठिदट्ठाण जा गदो । जा गदो बीद-मोहाण सा मे भवदु त्समदा ॥
 जं च काम-मुहं चोए ज च दिव्व महामूढ । बीयराय-मुहस्सेद णत-भाण ण अण्णदे ॥

मैं निर्ममत्व होकर ममत्व भाव का त्याग करता हूँ । अब आत्मा ही मेरा एकमात्र आलम्बन है । मोक्ष ममत्त्व अपनत्व के भावों का परित्याग करता हूँ ।

ज्ञान और दर्शन गुणों में युक्त यह मेरा एक आत्मा ही तो शाश्वत है, अनर्वादि-निश्चल है । मोक्ष ममत्त्व भाव तो बाहरी है जिनका सदेव संयोग-विभोग होता रहता है ।

मैं निन्दनीयकी निन्दा और गर्हणीयकी गर्हणा करता हूँ । मैं अपनी ममत्त्व बाधा और आभ्यन्तर उपाधियों को आलोचना करता हूँ ।

राग के अबवा द्वेष के बन्धोभूत होकर जो कुछ जानबूझ कर न करने पर भी प्रमाद में बन पड़ा हो अबवा अनुचित बचन मुख से निकल गया हो उस सबकी मैं क्षमा चाहता हूँ ।

इस संसारकूपी चक्रवाच में जितने पदार्थ हैं उनका मैंने बहुत बार गणह किया और उपभोग किया तो भी उनसे मेरी तृप्ति नहीं हुई ।

जिन प्रकार गूण और काष्ठ से अग्नि को तथा सहस्रों नदियों से समुद्र को तृप्त नहीं किया जा सकता इसी प्रकार काम-भोगों में इस जीव की तृप्ति नहीं की जा सकती ।

मेरे लिये ज्ञान ही शरण है, दर्शन शरण है और चारित्र्य शरण है । तप और संयम भी शरण है तथा भगवान् महावीर शरण हैं ।

जो गति अश्वत्थ भगवन्तो की, जो गति कृत-कृत्य सिद्धों की तथा जो गति मोह-विषयों वीतरागों को प्राप्ति हुई वही शाश्वत मोक्ष की गति मुझे भी मिले ।

लोक में जो कुछ काम और सुख है तथा स्वर्गादि दिव्य लोकों में जो महामुख है वह सब बिनाकर बीनरासकों प्राप्त होने वाले निर्वाण-मुख के अनन्तवे भागके बराबर भी नहीं होता ।

—डॉ० हीरालाल जैन द्वारा संकलित एवं सत्यादित 'जिनवाणी' में साधार

Jain Concept of Ahimsa

Dr. P.M. UPADHYE

Jainism is one of the important ancient faiths in Indian context particular and in world context in general. There are many principles ethical, metaphysical and philosophical in Jainism and there lies one pertinent cardinal principle of Ahimsā in the philosophical thought of Jainism. In fact, ahimsā is the soul of Jainism; bereft of it, Jainism has no existence.

The general meaning of the word Ahimsā means—harmless abstaining from killing, or giving pain to others in thought or deed, the policy or practice of refraining from the use of violence, as in reaction to oppressive authority¹ It also means a doctrine of non-injury to all living beings² In a way, 'ahimsā' is an ethical principle applicable to all living beings and in practice, it would mean abstaining from animal food, relinquishing war, rejecting all thoughts of taking life, regarding all living beings akin.³ With these meaning of the term Ahimsā, in our mind, we will certainly find out the Jain concept of Ahimsā embraces all of them and also extends the limit of Ahimsā so that it has been accepted as one of the important principles of Jainism. All the Jain canonical works, biographies of Jain saints and servants, Jain purāṇas, do proclaim the Ahimsā principle in letter and spirit⁴

According to Jainism, monks and laymen are to follow five great vows and minor vows respectively and the first vow is the Ahimsā, as given in the Jain canonical literature. Vows are to be followed life long. Great vows are unconditional but they are reduced for laymen to their abstaining from offences against live matter leading to death etc. Gross offence against any living being,¹³ understood by fettering, beating, wounding, overloading, disregarding the urge of appeasing one's hunger and quenching one's thirst, all this most probably with a view to domestic animals. Such a practice of 'ahimsā' is of a positive nature not negative as it is wrongly understood. Jainism does not stop here. It goes one step further. Jainism advocates Ahimsā to be followed directly as well as indirectly. In other words—monks, and laymen or followers of Jainism are to renounce himsā or forbidden activity so far as it consists in one's actively causing it. They should not do it, or cause others to do it, or give consent to others to do it, they should not do it mentally, physically as well as by speech (vide Uvāsagadasāo-etc). This is indeed a noble principle of Ahimsā preached in Jainism.

It has an ethical side. This principle of Ahimsā asks for preservation of life in any form or shape. This also speaks for reverence towards life as Albert Schweitzer has put it, by which the realm of life was

1. See Apte's Sanskrit-English Dictionary, Random House, Dictionary of the English Language.

2. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 1, page 231.

3. Vide Dictionary of Philosophy, page 8.

4. Āyāranga 1-4-2 Sūyagadāṅga 1-11, Nāyādhamma Kāhāo, Uvāsaga dasā-o, Uttaradhyayana Sutra, Dasaveyāliya etc.

so immeasurably extended, permeates the discipline of Mahavira's order in a way no other ethical prescription does.¹

This is in brief the concept of Ahimsa in Jainism.

It may be mentioned that in the Patanjali Yoga. (2.30), there is an important place of Ahimsā in the list of five 'Yamas'. According to Gautama dharma Sūtra, ahimsā is one of the ātma-saṁskāra and it is one of the means of Salvation. Will Durant says that according to Jains, the road to release was by ascetic penances and complete Ahimsā.² Even Mahatma Gandhi had been strongly influenced by this Jain concept of Ahimsā which he accepted as the basis of his policy and life.

Even the Buddhism accepts Ahimsā as one of the cardinal principles. The Mahabharata speaks highly of Ahimsā³ Manu, a great social philosopher does not forget to mention Ahimsā as one of the virtues⁴. This doctrine of non-injury to all living beings finds expression in a mystical passage in Chandogya-paniṣad. (3-17), where five ethical qualities, one being 'ahimsā', are said to be equivalent to a part of sacrifice of which the whole life of man is made an epitome.

Jainism accepted the non-injury doctrine and made it a leading tenet of their school.

The Jain concept of Ahimsā is quite positive, and it is useful for the social development. From individual point of view, it is a social virtue as well as individual one so that there would be peace in society. In today's context of world tension, fear of war, hatred towards each other, Ahimsā as understood by Jains is an essential factor to bring about peace and sane social order in the world.

Thus, Jain concept of Ahimsā is a great contribution to Indian thought in particular and world thought in particular for the purpose of bringing about sane social order and world peace.

राष्ट्र की रक्षा के लिए ऐसा कोई कार्य नहीं है जो जैनी न कर सकता हो। जैनियों के पुराण तो युद्धों से भरे पड़े हैं, और उन युद्धों में अच्छे-बुरे जगृहस्थों ने भी भाग लिया है। पद्मपुराण में लड़ाई पर जाते हुए सन्निवृत्तों के वर्णन में निम्नलिखित श्लोक ध्यान देने योग्य हैं :—
सम्यग्दर्शनमभ्यन्त शूर कश्चिदजगृह्णीत।
पृथुतो वीर्यते पत्न्या पुरस्त्रिदसकन्यया ॥
किसी सम्यग्दृष्टि और जगृह्णीता निपाही को पीछे से पत्नी और सामने से देव कन्याएं देख रही हैं।
स्वामी रामभक्त के लेख 'जैनधर्म में अहिंसा' से उद्धृत
वर्गी—अभिनवजैन-ग्रन्थ पृ० सं १३१

1. Vide. The Doctrines of the Jains, by Walther Schubring, page 301.
2. The Story of Civilisation-Vol. I, page 421.
3. Śāntiparva-(340-89).
4. Manusmṛiti 5-44-48.

ग्रहिता का स्वरूप और महत्व

डा० चन्द्रनारायण मिश्र

ग्रहिता का मनोवैज्ञानिक आधार—

अन्यतः व्यावहारिक रूप में भी यह मानना ही पड़ेगा कि हम जो कुछ कार्य करते हैं उसके पीछे हमारी एकमात्र भावनात्मक एषणा यही रहती है कि हमें सुख हो। उन्नी के गर्भ में यह निवेद्यात्मक एषणा भी रहती है कि हमें सुख नहीं हो।

दुःख न मे स्यात्, सुखमेव मे स्यात्,
इति प्रवृत्त सतत हि लोकः। (बुद्धचरित)

इस सत्य को आधार बनाकर ही जैन मनोविद्यों ने ग्रहिता के व्यवहार की उपादेयता बतलाई है। भगवान महावीर ने सुखेच्छा की मौलिक प्राणिप्रवृत्ति को ही पुरोभाग में रखते हुए कहा था

सन्धे जीवा विदुष्मन्ति जीविजं न मरीजिजं।
सम्हा पाणिबहं धीरं निर्ममेवा बन्धवसिजं॥

मम जीवा चाहते हैं, मरना कोई नहीं चाहता है। यह एक ऐसी नैसर्गिक और महत्व प्रवृत्ति है जिसको इनकारा नहीं जा सकता है। यह एक ऐसे साधारण अनुभव की बात है जो व्यक्ति में लेकर समाज और राष्ट्र तक पर लागू है। वस्तुतः यह सृष्टि के विधान का ही एक आवश्यक प्रेरक तत्त्व है कि हम जीवा चाहते हैं। दूसरे रूप में इसे यों भी कहा जा सकता है कि प्रकृति ने हमें जीने का मौलिक अधिकार दिया है। इस अधिकार को यदि कोई खबरन छीनने का प्रयास करता है तो वह धीरे अन्त्याय करता है, पाप करता है। आश्वत प्रकृति-धर्म के विरुद्ध का आचरण अन्याय और पाप नहीं तो और क्या? इतना ही नहीं, प्रकृति जिन नियमों में आबद्ध होकर परिचालित होती है उसका यदि कोई उल्लंघन करता है तो उसे प्रकृति के आक्रोश का श्रावी बनना ही पड़ता है। यह आक्रोश किसी की क्षमा नहीं करता। आक्रोश कार्यशील होकर असन्तुलन की स्थिति उत्पन्न करता है। साथ ही, एक बिन्दु पर का असन्तुलन मर्मत्र व्याप्त हो जाता है, अर्थात् उसके सम्पर्क में आए अन्य बिन्दुओं को भी प्रभावित कर देता है। असन्तुलन की क्रिया-प्रतिक्रिया ऐसी होती है कि छोड़ों का गतिता नष्ट जाता है। इसी को व्यक्तिगत अथवा सामाजिक जीवन में अशान्ति की स्थिति कहते हैं।

इसके विरोध में यह कहा जा सकता है कि जिन जीने की मूल प्रवृत्ति की चर्चा की गयी है उसी का यह भी तो एक उपनिबन्ध है कि 'जीवो जीवस्य तातक'। विकासवाद के नवोन पक्षपाती इसी को survival of the fittest की संज्ञा देते हैं। योग भाष्यकार ने इसी प्रकार के एक प्राचीन मन को उद्धृत किया है जिसका कहना है कि जब तक अन्य प्राणियों की हत्या न की जाय तब तक सामारिक उपशोच सम्भव नहीं हो सकता है—

नाज्नुपहृत्य भूतान्पुण्ययोग संभवतीति हिंसाकृतोऽप्यस्ति शरीर कर्माण्य इति। (योगशास्त्र, २/१५)

यह तो अनुभव-सिद्ध ही है कि बड़े-बड़े विजेताओं के विजय-स्तम्भ की नींव अतृपित नरमुण्डों पर खड़ी की गयी और धनियों की मननचुम्बी अट्टालिकाएँ दरिद्रों को शोषणियों को बरामायी कर बनाई गईं। किसी भी महत्वाकांक्षा की पूर्ति परपीड़न के बिना सम्भव ही नहीं है। साप्ताहिक जीवन को दौड़ में बही आगे निकल सकता है जो साथ दीड़े बालों को धक्का देकर घिरा सकता

है। ऐसा भी विश्वास किया जाता है कि महात्माकांक्षा के बिना मध्यता आगे बढ़ ही नहीं सकती है और उसकी संतुष्टि के लिए प्रतिस्पर्धा की सकिमता आवश्यक है। प्रतिस्पर्धा में सफलता के लिए अपने प्रतिस्पर्धियों का किसी न किसी प्रकार से धमन करना अनिवार्य है। धमन में परपीडन होगा ही। इस प्रकार मनुष्य के जीवन में हिंसा के भाव को हटाना एक मधुर कल्पनामात्र है।

मानव धर्म के रूप में अहिंसा—

प्राश्चात्य विकासवादियों का यह तर्क आपातन, प्रनाशोत्पादक नगता है किन्तु इसका खोजलापन स्वयं इसका ही विपर्यस्त आश्चर्य-नाशक प्रकट कर देता है। यदि वन्य नियम (Rule of jungle) को सभ्य जीवन का भी मानक माना जाय तो मध्यता का रूप ही विकृत हो जाएगा। 'मात्स्यन्याय' के द्वारा मानव जीवन की नीति को निर्धारित करने पर सभ्यता और ममकृति की गति ऊर्ध्वमुख न होकर अधोमुख हो जाएगी। डाकिन के पक्षपाती पक्ष एवं मनुष्य में केवल परिमाणात्मक भेद मानने है किन्तु भारतीय विचार उनमें गुणात्मक भिन्नता देखता है। अरस्तू के अनुसार पशु के साथ मनुष्य की भिन्नता इसलिए है कि मनुष्य में बुद्धि है अर्थात् उसमें युक्तिशीलता का गुण है—Man is a rational animal यह गुण पशु में नहीं माना गया है। दकार्ने तो पशु को मात्र सजीव मशीन मानते हैं। किन्तु भारतीय विचार के अनुसार सारनम्यजन्य भिन्नता भले ही हो किन्तु पशुओं में भी बुद्धि है अवश्य—बुद्धिस्ति समस्तस्य जस्तोविषययोगरे (मार्कण्डेय पुराण)। वास्तविक भेद तो इन विषय को लेकर है कि पशुओं में विवेकजन्य कर्तव्य का भावना नहीं रहती जो मनुष्यों में होती है

आहारनिवृत्तयमेषुनञ्च सामा-यमेतत् पशुभिर्मरणात्मा ।

धर्मो हि तेषामधि की विशेषो धर्मेष होता पशुभिः समाया । (हितोपदेश)

इस प्रश्न में कर्तव्य शब्द का अर्थ 'मानवीय कर्म' समझना चाहिए। जो मानवीय कर्म है वही धर्म है। बूढ़ि कुछ ऐसे कर्तव्य होते हैं जिनके द्वारा समग्र जीवन का नश्य मिट्ट होना है इसलिए उनका एक नाम 'धर्म' है (यतोऽमृतद्वयि भवेत्समिद्धि म धर्म)। ये कर्तव्य ऐसे हैं जिनका धारण अत्यावश्यक है (आरणाद्धर्ममिमाहुः) यदि उनका धारण न हो तो समाज में अध्वकथा छा जाएगी धर्मों धारणित प्रजा)। और मध्यता विपु खलित हा जाएगी। जिसे हम सम्पूर्ण कहते हैं उसकी प्राप्ति अमभव हो जाएगी। संस्कृति किसी मनुष्य-समाज का होती है, पशु-मनुष्य की नहीं। मध्यता के पक्ष पर बहल हुए मानव समाज में अब तक जिन सूत्रों का स्थापन किया है वे ही उसकी ममकृति की उपलब्धियाँ हैं। पशु को ऐसी कोई उपलब्धि नहीं होती है। पशु साधारणतया दैनिक आवश्यकताओं से प्रेरित होकर क्रियाशील होता है किन्तु मनुष्य की क्रियाशीलता का ग्रेक घटन बौद्धिक एवं आध्यात्मिक तत्त्वों के प्रति उसकी उन्मुखता है। आइबिल का निम्नलिखित कथन इसी आशय का स्पष्टन करना है

Blessed are those who feel their spiritual need,

for the kingdom of Heaven belongs to them

साधारण प्राणी की भुख-व्याम अन्न-जल में पालन हो जाती है किन्तु टन दैनिक आवश्यकताओं के अतिरिक्त मनुष्य का एक पक्ष बुधुशा और कृपा होती है जो सुभद्र तत्त्वों की उपलब्धि में ही ग्रामित हो सकती है—

Blessed are those who are hungry and thirsty for uprightness,

for they will be satisfied' (Bible, The New Testament)

इतनी बड़ी भिन्नता की खाई को देखते हुए भी यदि हम मनुष्य को एक साधारण निम्नवर्गीय प्राणी के समकक्ष रख कर प्राणी-मात्र को एक ही नियम में आबद्ध करने का प्रयास करें तो हमारा निष्कर्ष अवश्य ही भ्रान्तिग्रस्त होगा। इसी प्रकार भ्रान्तिग्रस्तता का एक ममता उपर्युक्त विचार है जिसमें हिमावृत्ति को साधारण जीवन निर्वाह के लिए भी अनिवार्य माना गया है।

इसमें कोई मतांतर नहीं है कि मनुष्य एक प्राणी है। परन्तु वह ऐसा निम्नवर्गीय प्राणी नहीं है जिसमें उचित-अनुचित के ज्ञान की सम्भावना नहीं है। जिस प्राणी में ऐसा ज्ञान नहीं रहता है उसके किसी कर्म पर उचित-अनुचित का निर्णय भी नहीं लिया जा सकता है। बर्च में उस प्रकार के ज्ञान के अभाव के कारण यदि प्रचलित अर्थ में उसमें कोई अपकर्म भी किया जाता तो उस पर न तो पुण्यपाप का निर्णय लिया जाता है और न वह किसी शास्त्रदण्ड अथवा राजदण्ड का ही भागी समझा जाता है। उसी प्रकार विष्णु यदि किसी को डक मार देता तो उसका भी कर्म अच्छे बुरे की परिधि से बाहर ही गिना जाता है क्योंकि वैसा तो उसका स्वभाव ही है।

उसे यह समझने की समझा नहीं होती कि कितने प्रतिबद्ध कर्म के लिए उसे क्या करना चाहिए अथवा उसके हक मारने का दूसरे पर क्या परिणाम होता है। परन्तु उसी प्रकार स्वाभाविक कर्म होने के बहाने किसी हथियारे मनुष्य को हत्या के दह में मूकित नहीं मिल सकती है। परिणाम के पूर्व ज्ञान के उपरान्त ही ज्ञानमयुक्त व्यक्ति का कोई ऐच्छिक कर्म होता है। दारुण कष्ट देने अथवा जान लेने के लिए ही कोई हिंसक मनुष्य प्रहार करता है। वह अपने व्यापार के पूर्वगामी और पश्चाद्भावी परिणामों की पूरी जानकारी रखता है। स्वभावतः ऐसे ज्ञान का नहीं रहना कोई दोष नहीं है, किन्तु ज्ञानगामी होकर भी औचित्य का उत्सवधन करना अपराध और पाप है। इसी भेद के कारण वधु-व्यवहार और मानव-व्यवहार में भी भिन्नता है। 'अस्ते का बदला' पशु-धर्म है किन्तु 'अपराध के बदले क्षमा' यह मानव धर्म है। क्षमा का उद्भव अहिंसा में ही है। इसी तथ्य पर बन देने हुए करुणावतार ईशमासीह ने जिला दी थी।—

You have heard that they were told 'An eye for an eye and a tooth for a tooth' But I shall tell you not to resist injury, but if any one strikes you on your right cheek, turn the other to him too; and if any one wants to sue you for your shirt, let him have your coat too And if any one forces you to go one mile, go two miles with him. If any one begs from you, give to him, and when any one wants to borrow from you, do not turn away (Bible)

वास्तविक मनुष्य वही है जो मानव धर्म का पालन करता है। और, मानवधर्म के पालन का अर्थ होता है अहिंसावाज्ज का पालन। इसलिए, कोई भी मनुष्य किसी प्रकार की हिंसा के कर्म में सम्बद्ध हो और अधर्म अथवा अनौचित्य के दोष में बरी हो, ऐसा नहीं हो सकता।

मनुष्य को अन्य प्राणियों का मित्रमैत्री इसलिए कहा गया है कि वह ज्ञान के विकास की दिशा में सबसे आगे है। परन्तु ज्ञान स्वयं अपने में लक्ष्य नहीं है, वह तो साधनमात्र है। यही ज्ञान जन्म से हमारा तात्पर्य वास्तविक ज्ञान में है। वास्तविक ज्ञान वह है जो सम्यक अग्न्या और निष्ठा पर आधारित हो एवं जो विमुक्त मानवीय चरित्रनिर्माण की ओर उन्मुख करता हो। अन्तिम लक्ष्य है चरित्र निर्माण, मुक्त ज्ञान नहीं। इसलिए कहा भी गया है कि

मास्त्राण्यधीर्यापि भवन्ति मूर्खा
यस्तु क्रियावान्, पुरुष स विद्वान्।
अधम्य कि हस्ततलस्थितोऽपि
प्रकाशयन्त्यर्थमिह प्रदीपः॥ (हितोपदेश)

उक्त प्रकार की निष्ठा और ज्ञान के द्वारा जिस चरित्र का निर्माण होता है वही निःश्रेयस का अधिकारी होता है। सम्यक्ज्ञान-दर्शन-चरित्रार्ण मोक्षमार्ग (उभास्वामी कृत तात्पर्य सूत्र)। परन्तु इन सबों की जड़ में है मन, वचन और कर्म की एकात्मकता। यदि हम स्वीकारने में और समझने में है कि अहिंसा का पालन मानवधर्म है तो इसको हमें अपने दैनन्दिन व्यवहार में उतारना चाहिए। केवल मुख में ऐसा कहना कि 'अहिंसा परमो धर्म' अथवा मात्र इसके महत्त्व का विचार के ही स्तर तक रखना पाखण्ड है—ज्ञान भारः क्रिया बिना। यह भी एक सम्भावना है कि बहुतेरे लोग परम्परागत रूप में ही 'अहिंसा परम धर्म है' इस वाक्य को होने आ रहे हैं। अहिंसा के वास्तविक रूप से वे वस्तुतः अपरिचित रहते हैं। इसलिए इस बात की आवश्यकता प्रतीत होती है कि ऐसे लोगों के लिए अहिंसा की एक संक्षिप्त परिचयात्मक रूपरेखा प्रस्तुत की जाय।

अहिंसा का निवेद्यात्मक और आचारात्मक पक्ष :

महावीर स्वामी ने सभी प्राणियों के प्रति समय रखने को अहिंसा कहा है—अहिंसा निउणा विट्ठा, सम्बभूएसु सजमो (दशवै-कालिक, ६-८)। यही प्राणियों के प्रति समय का अर्थ है उनके प्रति अनुमानमूलक कार्यों से बचना। इस विचार की व्याख्या व्यासभाष्य में अधिक परिष्कृतता से की गयी है। इसमें सभी प्रकार से सब समय प्राणिमात्र के प्रति अनिष्ट चिन्तन के अभाव को अहिंसा कहा गया है।

मन्त्राहिंसा सर्वथा सर्वथा सर्वभूतानामभिद्रोह (व्यासभाष्य २/३०)

अहिंसा हिंसा का विरोधी भाव है, अतः स्वयं हिंसा के स्वरूप पर एक बिहंगम वृष्टि डालना आवश्यक ज्ञान पड़ता है। किसी प्रकार का प्राणिपीडन हिंसा कहलाता है। पाश्राण व्यवहार में प्राणिबध की हिंसा कहते हैं। यह हिंसा है अवश्य, किन्तु इतना ही घर

ऐन कर्म एवं आचार

हिंसा नहीं है। साथ ही, केवल बही हिंसा का बोधी नहीं है जो साक्षात् रूप से प्राणी की हिंसा करता है। साक्षात् अथवा परम्परा किसी भी रूप में यदि किसी जीवजघारी को कष्ट पहुंचाया जाता है तो वह हिंसा का उदाहरण होता है। क्रुत, कारित और अनुमोदित—ये तीन हिंसा के प्रारम्भिक भेद हैं। कोई हिंसा ऐसी होती है जो कर्ता के द्वारा साक्षात् रूप से की जाती है, जैसे किसी व्याघ्र के द्वारा किसी पशु अथवा पक्षी की हत्या। परन्तु यदि कोई व्यक्ति स्वयं हिंसा नहीं करता बल्कि दूसरे के द्वारा करवाता है तो उसमें भी उसका प्रेरक कर्म हिंसा की ही कोटि में आता है। फलतः किसी की आज्ञा के द्वारा यदि हत्या की जाती है तो आज्ञा देने वाला भी हिंसक ही कहा जाएगा। तीसरा भेद वह है जो न क्रुत है और न कारित ही, किन्तु जिनकी स्वीकृति जरूरी गयी हो। किसी प्राणी के बच का विरोध करने के बजाय यदि यह कहा जाय कि 'ठीक है' तो इस प्रकार की स्वीकृति को अनुमोदित हत्या कहेंगे। इनमें से प्रत्येक को लोभ, क्रोध और मोह के भेद से पुनः तीन भागों में विभाजित किया गया है। लोभ-जन्य हत्या या हिंसा का उदाहरण मांस और बमड़े के लिए बकरे आदि का बध है। किसी अपकार का बदला लेने के लिए जो बध किया जाता है वह क्रोधजन्य हिंसा का उदाहरण होता है। कारित होने के कारण युसल्लयानों में भारतवर्ष में आकर हिन्दुओं का जो कल्पेआम किया वह मोहजन्य हिंसा का उदाहरण है क्योंकि इस प्रकार की हत्या का कारण भ्रमात्मक बुद्धि ही है। फिर मृदुता, मध्यता और तीव्रता के आपेक्षिक भेद के कारण प्रत्येक का मृदु-मृदु, मध्यमृदु, तीव्रमृदु; मृदुमध्य, मध्यमध्य, तीव्रमध्य; मृदुतीव्र, मध्यतीव्र एवं अधिमात्रतीव्र आदि के भेद में इक्यासी प्रकार की हिंसा कही गयी है। वह भी दिव्यमोनमात्र है। प्राणियों की सख्या अनन्त है; अतः हिंसा का प्रकार भी असंख्य हो सकता है :

वितर्का हिंसाद्य क्रुतकारितानुमोदितान् लोभ-क्रोध-मोहपुर्वका मृदुमध्याधिमया दुःखाज्ञानाज्मलफला इति प्रतिपदभावनम्

—योगसूत्र ३/३४

इन सभी हिंसाओं से बचना ही अहिंसा है।

यो तो अहिंसा शब्द साधारणतया और स्वस्वरूप भी निवेधान्तक प्रवृत्ति के अर्थ में व्यवहृत होता आया है। परन्तु अर्थात् यह अभावक नहीं है। वस्तुतः इसके अर्थ का वास्तव्य आभावात्मक और आध्यात्मिक रूप भावात्मक एवं विधिपरक है। इसलिए यह कहना उपयुक्त होगा कि एक ही अहिंसाविचार के दो पक्ष हैं। प्रथम में प्राणियों के प्रति प्रतिकूल या अनुकूलमूलात्मक प्रवृत्तियों का निषेध है तो द्वितीय में कुशलमूलात्मक प्रवृत्तियों का स्वतः विधान है। अहिंसा के इस प्रकार महावर्णित होने के कारण ही मध्य, अल्पेय, बहुचर्य, अपरिहृह के यमनियमों के मूल में इसके अन्तिम्य की माना गया है—उत्तर ३ यमनियमास्तन्मूना — (व्यासभाष्य २/३०)

यह एक ऐसा महावर्णित है जो देवकाल की भिन्नताओं द्वारा अवच्छिन्न होकर सर्वत्र एक रूप में मान्य है।

जाति-देश-कालमयमाज्जवच्छिन्ना मार्वाभीमा महावर्णम् । —योगसूत्र २/३१

यो तो वेदों में भी 'मा हिंस्यात् मन्मृतानि' जैसे अहिंसा-प्रतिपादक वाक्य मिलते ही हैं, किन्तु मोक्षमार्गक इस सामान्य-ग्राह्य का विरोध 'अग्नीषोमीयं पशुमात्मभेत' जैसे विधेय मास्त्र के द्वारा मानकर काटाक्षिक हिंसा का भी समर्थन करने है। परन्तु पीछे चमकर प्रायः जैन बौद्ध विचारों में प्रभावित होकर मास्त्र एवं योग जैन वैदिक दर्शनों में भी अहिंसा में अपवाद का विरोध किया (मास्त्रतत्त्व कीमूरी, ७) एक व्यावहारिक विचार यह भी प्रस्तुत किया गया है कि किसी जातिविधेय के सम्बन्ध में हुई हिंसा को हिंसा नहीं समझा जाय जैसे मछलू के लिए मछली मारने में हिंसा को। उन्नी प्रकार पुण्यनीच (काजी, प्रवाग आदि) और पुण्यदिन (चतुर्वेदी आदि) में हिंसा का वर्जन किया गया एवं किसी पुण्यकार्य के लिए की गयी हिंसा को हिंसा नहीं समझा गया। परन्तु व्यासभाष्य में इस विचार का अग्रहण कर यह निश्चित किया है कि अहिंसा में किसी भी प्रकार का व्याविचार सम्भव नहीं है क्योंकि वह तत् एव मार्वाभीमा त्रत है (व्यासभाष्य, २/३१)।

अहिंसा के जिस भावात्मक पहलू की चर्चा की गयी है उसमें प्रायः सभी मन्वात्म्यक गुणों का समावेश हो जाता है। फिर भी उन सबों में प्रमुख स्थान क्षमाभाव का है। यही कारण है कि जैनों के प्रभुव्याकरण मूल में अहिंसा को दया भी कहा गया है। इन्हीं को अनुकम्पा या क्षमा भी कहते हैं। किसी प्राणी को प्रतिकूल सम्बन्ध में अनुकूल सम्बन्ध की स्थिति में देखने के लिए महानुभूतिगुण अन्तर्वेष्टा को दया की संज्ञा दी गयी है —

अनुकम्पा क्षया । यथा सर्वे एव सत्त्वा मुखायिनो दुःखप्रहाणायिनश्च ततो नैवावस्थापि पीडा मया कार्येति ।

(धर्मसंग्रह, अधि० ३)

अहिंसा के गर्भ में भी यही भावना होती है—

अहिंसा सानुकम्पा च । (प्रभुव्याकरण टीका, १ सं०) ।

अतः दया अहिंसा का ही भावात्मक पहलू है। योगशास्त्र में अहिंसा को सभी महाव्रतों का आधार कहा गया है। उक्त राधकृष्ण मुक्ति (१-१२) ने भी अहिंसा को धर्म का मूल कहा है क्योंकि उसी का भावात्मक पक्ष दया का रूप है (धर्मः..... पूर्णदयामयप्र मुक्ति-कल्पवृक्षहिंसाभूतः)। उसी अर्थ में 'धर्मरत्न प्रकरण' ने भी दया को धर्म का मूल कहा है क्योंकि अन्य सभी अनुष्ठान उसी के अनुगामी हैं—

मूल धर्मस्तस्य दया, तत्पुण्यं सधर्ममेवाऽनुष्ठानम् ।

टी०—मूलभावात्कारणं सर्वस्य उत्तमिदमस्य दया प्राविशता ।

प्रसिद्ध जैनाग्राम भगवतीसूत्र में दया का जो वर्णन किया है उससे भी यह स्पष्ट होता है कि अहिंसा की दया का समानार्थक माना गया है। इसमें कहा गया है कि 'जीवमात्र को कष्ट नहीं देना, शोक में नहीं डालना, रोवन एवं अश्रुपात करने का हेतु नहीं होना, साइन नहीं करना, भय नहीं बिखाना, अनुकम्पा के रूप में (भगवती सूत्र, ६-७)। पारिभाषिक रूप में अहिंसा का भी स्वरूप तो यही है। पुनः 'दया, संयम, सज्जा, जगृप्सा, कष्टहीनता, तितिक्षा, अहिंसा और त्वा'—इन सबों को समानार्थक कहा गया है—

दया य संयमे सज्जा, जगृप्सा अच्छलचारि य ।

तितिक्षया य अहिंसा य, हिरीति एगद्विधा यथा ।

(उत्तराध्यायन नियुक्ति, अ० ३)

इससे यह स्पष्ट हो जाना चाहिए कि जैन विचार में अहिंसा का जो कितना व्यापक है। इसकी इसी व्यापकता और धर्म के मूल में होने के कारण यहाँ कहीं धर्म के तत्त्वों को गिनाया क्या नहीं अहिंसा की बर्णन प्रारम्भ में ही की गयी। यह विषय वैदिक और अवैदिक दोनों दर्शनों के प्रसंग में समान रूप से सत्य है। उदाहरण के लिए मनु की निम्नलिखित उक्ति को लें —

अहिंसा सत्यमस्तेषु शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।

एतं तत्त्वार्थसिद्धं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽप्यधीनमुः ॥ (मनुस्मृति-१०/६३)

अहिंसा सत्यमस्तेषु श्रमायो विष्णुमन्त्रमन्त्रम् ।

पंचवेदेषु धर्मेषु सर्वे धर्माः प्रसिद्धिमाः ॥

भारतीय वाङ्मय में इस प्रचलित कथन से सभी सुपरिचित हैं कि वेदव्यास के अठारहों पुराणों का आश्रय अहिंसा का ही उपदेश है—

अष्टादशपुराणेषु व्यासस्य वचनमिदम् ।

परोपकारः पुत्राय चापय वरपीडनम् ॥

जैन आचार-विचार का तो अहिंसा मूलमन्त्र ही है। इसलिए स्वर्ण, मोक्ष आदि की उपलब्धि के जितने साधन हैं उनमें इसे सर्वप्रधान कहा गया है। वस्तुतः अन्य व्रतों का उपदेश भी इसी के संरक्षण के लिए किया गया है :—

अहिंसेषा मत्ता मृत्या स्वर्णमोक्षसाधनी ।

एतत्-संरक्षणाच्च न त्वाम्यं सत्यादिपालयम् ॥ (हार्दिसूत्रीय अष्टक)

जैन विचार की असल फल अहिंसा ही है। सत्यादि पावन के नियम ही उसकी रक्षा के लिए केवल वेदों का काम करते हैं :—
अहिंसासत्यसंयमश्च धर्मस्तत्प्राप्त्यात् सत्यादिना तामाप् (वही) ।

कहने का आशय यह है कि धर्म के और जितने व्रत, नियम आदि हैं वे सभी किसी न किसी रूप में अहिंसा-रूपी धर्म के ही अंग हैं।

मुनोपनिषद् का शेष अहिंसा है—

मनुष्य का जीवन सुख और दुःख दोनों का सम्मिश्रित अनुभव है। जब तक कोई साधारण जीवन के अनुभव के जोख में पड़ता है तब तक वे दोनों अनुभव अवश्यम्भावी हैं। परन्तु ऐहिक जीवन में कोई साधारण व्यक्ति 'केबली' नहीं हो सकता अर्थात् उसे अन्य व्यक्तियों की भी अपेक्षा रहती है। अस्तु न तो कहीं ही कहा जा कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। समाज में रहने का अर्थ यह है कि उसे अपने शक्यतः अन्य व्यक्तियों के साथ रहना पड़ता है। समाज की कल्पना हम प्राचिनभारत के रूप में करें तो समाज का जोख और भी व्यापक हो जाता है। इस क्षेत्र में निश्चित प्रत्येक व्यक्ति को अन्य के साथ किसी न किसी सम्बन्ध की स्थापना करके ही रहना पड़ता

है। हमारे सुख-दुःख के कारण सामान्यतया इन्हीं सम्बन्धों के रूप पर निर्भर करते हैं। इसी प्रसंग में यह भी ध्यान में रखना है कि जैन और बौद्ध दर्शन इस तथ्य में विश्वास करते हैं कि अपने सुख-दुःख के निर्माणकर्ता हम स्वयं हैं। कर्मवाद पर अटूट विश्वास एवं आस्था रखते हुए जैन दार्शनिकों का यह मन्तव्य है कि जो भी हमारे सुख-दुःख के अनुभव हैं वे सभी अपने ही कर्म के फल हैं। जैसी करनी वैसी भरनी। जो आम का पोधा लगाएगा उसे अमृतफल रसाल मिलेगा, किन्तु जो बबन का पोधा लगाएगा उसे तो निश्चितरूपेण काटे ही मिलेंगे, यह अनुभव-सिद्ध है। विज्ञान एवं दर्शन भी इन कार्याकारणवाद की अनिवार्यता पर विश्वास करते हैं कि कार्य एवं कारण में सजातीयता होती है और किया के अनुरूप प्रतिक्रिया भी होती है। कहने का तात्पर्य यह कि कोई भी ऐसा कर्म नहीं होता जो किसी अन्य कर्म के रूप में प्रतिक्रिया नहीं होता हो।

इस सामान्य नियम की पृष्ठभूमि में अब हम अपनी मूलप्रकृति पर पुनः दृष्टिपात करें। इसका निर्देश प्रसंगवश प्रारम्भ में ही कर दिया गया है कि हम स्वभावतः सुख की प्राप्ति और दुःख की निवृत्ति की कामना करते हैं। मरणनाश सबसे बड़ा भय है और जीवन सबसे प्रिय वस्तु होती है। भयवान महावीर ने इसी जीवन के प्रेरक मूलतत्त्व का अपनी देशना का आधार बनाकर कहा है—

सर्वे पाथा पियाउया मुहसाया दुक्खपडिक्खा अपियवहा ।

प्रियजीविणो जीवितकामा सर्व्वेति जीविय पिय ॥ (आचाराराम सूत्र १/२/१६३-१५)

उपप्लुत सत्य को अनिवार्य रूप से मानना ही पड़ेगा। तब फिर कर्म की बात आती है कि कौन से ऐसे कर्म हैं जिनके द्वारा उपप्लुत इच्छा की यथावत् पूर्ति हो सकती है। इष्ट कर्म की प्राप्ति अनिष्ट कर्म के माध्यम से नहीं हो सकती है। जत किसी अन्य को सुख देकर ही कोई स्वयं भी सुखी हो सकता है, अन्यथा नहीं :

सर्वाणि सत्त्वानि सुखे रताणि,
दुःखाण्य सर्वाणि समुत्थिज्जन्ति ।
तत्त्वात् सुखार्थी सुखमेव वच्चाए,
सुखप्रदाता सत्ते सुत्तानि ॥ (सूत्रकृतागवृत्ति)

इसको समझने के लिए कि हमारा कौनसा कर्म औरों के लिए प्रिय अथवा अप्रिय होगा हमें कहीं अन्यत्र जाने की आवश्यकता नहीं है। यह स्वयमेव है—हम अपने आप से प्रकृष्ट यह समझ सकते हैं कि क्या प्रिय (अहिंसात्मक) और क्या अप्रिय (हिंसात्मक) है। हमें जो व्यवहार स्वयं नहीं रचता उसे दूसरों के प्रति नहीं करना है

आत्मनः प्रतिफलानि न परेषां समाचरेत् । (उपासकाध्यायन, भा. I, श्लो. २६७)

यही अहिंसा-संहिता का प्रथम मूलमन्त्र है। अहिंसा के व्यवहार को अन्य प्राणियों के प्रति भी प्रसारित करने के लिए हमारी सत्त्वात्मक वृत्ति स्वयं हमें उत्प्रेरित करती है। इसी को कितने सहजभाव से एक साधु-हृदय के स्वानुभूतिपुष्प उद्गार ने यों प्रकट किया है :

प्राणा यथात्मनोऽजीवन्ता भूतामात्मनि ते सत्वा ।
आत्मोपप्लेन भूतेषु यदा दुर्धन्ति साधव ॥ (हितोपदेश)

अहिंसा का एक पक्ष यह भी है कि इसके परिणामस्वरूप भय का निवारण अपने आप हो जाता है। जैनायन में इसे एक आत्मिक कथानक के द्वारा समझाया गया है।

महाराज संयति मृगया के लिए एक बार जंगल में गये। वहाँ एक मृग पर उन्होंने तीर छोड़ा। तीर ठिकाने लगा, परन्तु वह मृग बिधे हुए तीर के साथ एक समाधिस्थ भूमि के आगे जा गिरा। संयति उसका पीछा करते हुए जब वहाँ आए तो ऋषि के शपथ के भय के कारण कौपने लगे। ऋषि का ध्यान टूटा तो अपने अपराध के लिए संयति उनसे बारम्बार क्षमायाचना करने लगे। भयभीत महाराज की यह स्थिति देखकर ऋषि ने शांतभाव से उन्हें सम्बोधित करते हुए कहा, 'राजन् मैं तो तुम्हें अभयदान देता ही हूँ, साथ ही यह भी सुझसे कहता हूँ कि तू भी अभयदाता बन। इस छोटे से जीवन में प्राणियों का पीडन कर तू स्वयं कैसे सुखी रह पाएगा ?':

अथथो पत्तिषा तुक्क अभयदाया अवाहिद्व ।
अनिच्छे जीवन्तोपप्लि किं हिंसाये पतत्त्वज्जति ॥

इस भाष्य का असर महाराज संघति पर जादू के समान हुआ और उन्होंने उसी दिन से मृत्यु पर जाना छोड़ दिया। भय सुख का चोर है क्योंकि भय का बातावरण अज्ञानति की स्थिति का उत्पन्न करता है जिससे सुख की कोई आशा ही नहीं की जा सकती है। इसलिए सुख के लिए भय की जननी अहिंसा का स्थापन नितांत आवश्यक है।

क्रिया-प्रतिक्रिया का नियम ऐसा है कि बिना अहिंसा का भाव रखे हम स्वयं भी वस्तुतः सुखी रहने की कल्पना नहीं कर सकते हैं। कोई बलशाली निबल को सताता है। परन्तु बलशाली और निबलता निरपेक्ष भाव नहीं हैं। किसी बलशाली को अपने से अधिक बलवान के फेर में पड़ने पर निबल की तरह कुंति का भागी बनना पड़ता है। दूसरी बात यह भी है कि निबल सदा निबल ही नहीं रहता—'मेरे बल के चाम से लोह मसम जूँ जाय'। एक समय ऐसा भी आता है जब निबल की 'आह' समेटित होकर प्रचण्ड आघात करती है। संसार की विभिन्न हिंसक क्रान्तियाँ इसका साकार उदाहरण हैं। परन्तु यह भी ध्यान में रखना है कि इस प्रकार की क्रान्तियाँ समस्याओं का अन्तिम समाधान नहीं कर पाई हैं। वैमनस्य, द्वेष, क्रोध, अपमान, लोभ आदि की जड़ उन्मूलित न तो हों पाई और न उक्त मार्ग से हो ही सकती हैं। वे कन्द रूप में अन्तर्हित रहती हैं और उपयुक्त अवसर पर प्रारम्भिक रूप को ग्रहण कर लेती हैं। यही पर प्राचीन भारतीय विचार की नवीन साम्यवादी विचार से भिन्नता है। नवीन साम्यवादी विचार मुख्यतः आर्थिक समता के सिद्धान्त पर आधारित है, और बड़ा आर्थिक समता की स्थिति को लाने के लिए हिंसा की नीति का अवलम्बन त्याग्य नहीं समझा जाता है। भारतीय विचार के अनुसार अत्यन्त भौतिक एवं व्यापक अर्थ में सभी प्राणियों में साम्य है। अज्ञान अन्धकार मोह में पड़कर लोग इस सत्य को भूल रहे हैं। इसलिए आवश्यकता इस बात की है कि पवित्र साधनों के द्वारा अपवित्र मोह के अन्धकार को हटाय़ा जाय और इस सत्य का साक्षात्कार किया जाय कि सभी प्राणी समान हैं। गीता कहती है—

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि।

शुनि ईश इष्याके च पशिता समवस्थितः ॥ (गीता-५/१८)

इस सत्य के अनुभव के लिए जिन पवित्र साधनों की चर्चा हमने की है उनका उत्तर अहिंसा की धूमि में ही है।

अहिंसा मानव-संस्कृति की सर्वोत्कृष्ट उपलब्धि है—

हजारों वर्षों की सभ्यता के अनुभवों के बाद मानव ने जीवन के जिन सौम्य तत्त्वों का अन्वेषण किया, वे उसके धार्मिक विश्वासों में संरक्षित रहने लगे हैं। भारतीय धार्मिक विश्वास का अर्थ अन्धविश्वास कभी नहीं समझना चाहिए क्योंकि जिन आदर्शों पर यहाँ धार्मिक आस्था की मूहर लगी है वे वस्तुतः मताब्जियों के मनन-चिन्तन के परिणाम हैं। सभ्यता के रूप में उत्तर-बढ़ाव आते रहे हैं क्योंकि गतिविज्ञानिक घटनाओं की गति उन्नति एवं अवनति, दोनों ही दिशाओं में रही हैं। विश्वइतिहास के अध्ययन से पता चलता है कि किसी काल-विशेष में घटनाओं का क्रम सम्पूर्ण विश्व में एक ही प्रकार का रहा है। इसी क्रम के मूल्यांकन से उस काल में सभ्यता की स्थिति का पता चलता है। टायनबी आदि इतिहास-द्वंद्वन के प्रसिद्ध विद्वान मानते हैं कि मानवसभ्यता के प्रारम्भ से लेकर आज तक के समय के बीच केवल एक परमोत्कर्ष का बिन्दु आया है जिसका काल भारत में उपनिषत्काल से लेकर महात्मा महावीर एवं बुद्ध के धर्म प्रचार की अवधि तक का है। इनके केन्द्र-बिन्दु को ई० पू० ६ठी शताब्दी में माना गया है जो मोटामोटी स्वामी महावीर का नाविवर्षिकाल है। इतिहासद्वंद्वन के माहिल्य में इस काल को घूर्णीकाल (Axial Period) की मंशा दी गयी है। उस काल में मानवता में जिन तत्त्वों की खोज की, उन्नी के जनुदिक आज भी उसके आदर्श के चक्र घूम रहे हैं। उसके आगे किसी अन्य नवीन तत्त्व की उपलब्धि नहीं हो सकी है। यही कारण है कि उन्नत समय को 'घूर्णी' काल कहा गया है। ये तत्त्व मूलतः उपनिषदों में सूत्रित हुए थे किन्तु कर्मकाण्ड ने परवर्त्तियों में उन्हें आवृत्त कर दिया था। उन्हें फिर आगे लाकर पुनः सवन करने का श्रेय भगवान महावीर एवं महाराम बुद्ध को है। हम पूर्वपृष्ठों में यह प्रवर्णित कर ही चुके हैं कि उन्होंने जीवन के जिन सौम्य तत्त्वों पर बल दिया उनमें अहिंसा सर्वप्रमुख है क्योंकि अन्य सभी आदर्शों की जननी यही है। मानवसभ्यता के भविष्य का प्रकाश यही है। अनेक ठोकरें खाने के बाद अन्त में मानव-समाज को समग्ररूप से उस अग्र-वर्ती अहिंसा के मार्ग में आना ही पड़गा जो प्राणिमानव के लिए कल्याण की प्रसन्निक है।

एसा भगवती अहिंसा तत्त्वधारतत्त्वभूयैवकरती। (प्रश्नम्याकरण)

आवे, हम भी अपनी ओर से नतमस्तक होकर इस देवी के चरणों में अपनी अज्ञानजलि बहाते हुए उससे सर्वोदय के बरदान की आचना करें

सर्वं भवन्तु सुखिनः, सर्वं सन्तु निराभयः।

सर्वं भद्राणि वसन्तु ता कश्चित्पापमाचरेत् ॥ (आ. हरिभद्रकृत धर्मविन्दुप्रकरण, ७२)

जैन धर्म : कल्याण की एक अजस्र धारा

श्री सुमत प्रसाद जैन

जैन धर्म में तीर्थंकर प्रकृति का अन्य बोधजनकारण रूप अत्यन्त विभूत भावनाओं द्वारा उत्पन्न होता है। आध्यात्मिक जीवन की चरम सीमा तक पहुँचाने में सहायक खोलहू भावनाएँ इस प्रकार हैं—(१) वर्धन विभूतता (२) विनम्र सत्पन्नता (३) लोचनलसों में निरतिच्छास्त्रता (४) उहू आनन्दयकों में अपरिहीनता (५) अणलवप्रतिबोधनता (६) लक्ष्मिर्लक्ष्यसम्पन्नता (७) धर्माधामित तप (८) सम्पुष्पों को प्राप्ति परित्यागता (९) साधुओं को समाधिस्थधारणा (१०) साधुओं की वैद्यात्मयोग्यवृत्तता (११) अरुणत-भक्ति (१२) बहुवृत्तभक्ति (१३) प्रबचन भक्ति (१४) प्रबचनवल्लसता (१५) प्रबचनप्रभावना (१६) अमोक्ष्य ज्ञानोपयोग्यवृत्तता। परम चित्तक मुत्तब रोप के अनुसार श्वेताम्बर सम्प्रदाय में तीर्थंकर प्रकृति के अर्जन हेतु बीस भावनाओं का प्राधान्य किया गया है।^१

इस प्रकार के शुभ परिणाम केवल मनुष्य अब में, और वह भी केवल किसी तीर्थंकर या केवली के पादमूल में, होने सम्भव है। महामहोपाध्याय श्री गोपीनाथ कविराज के अनुसार 'जैनमत में श्री केवलज्ञान सभी को प्राप्त हो सकता है, किन्तु तीर्थंकरत्व सब के लिए नहीं है। तीर्थंकर वृक्ष तथा वैशिक है। इस पद पर व्यक्ति-विशेष ही जा सकते हैं, सब नहीं। तीर्थंकरत्व त्रयोदश गुणस्थान में प्रकट होता है, परन्तु सिद्धावस्था की प्राप्ति षट्पदेष भूमि में होती है'^२ संसार सागर को स्वर्ग एव दूसरों को पार कराने की उत्कट भावना बाणि विषय पुरुष ही तीर्थंकर रूप में सम्पूजित होते हैं। श्री काकायाहव कालेनकर की दृष्टि में 'तीर्थंकर का अर्थ है, स्वयं सरकर अलक्ष्य जीवों को भव-सागर से तारनेवाला। तीर्थ यानी मार्ग बताने वाला। जो सच्छास्त्रकपी मार्ग तैयार करनेवाला है, वह तीर्थंकर है।'^३ अतः तीर्थंकरों की विषयवर्षण में श्री कल्याण का विशेष महत्त्व है। प्रथमानुयोग के सर्वप्रधानों में श्रेष्ठिक राजा द्वारा ध्यान-सम्पन्न की प्रशंसा का उत्तर देते हुए महाश्वि श्री गीतम नगधर द्वारा रोडध्यान के नवग्रन्थ में श्री सरस्वती प्रकट हुई है वह इस प्रकार है :—

“जो पुरुष प्राणिमों को स्वताता है वह सद्, कूर, अथवा सब जीवों में निर्दय रहवाता है।”^४ रोड ध्यान के शेषों में हितानन्द के स्वस्व का विवेचन करते हुए योगीन्द्र शिरोमणि श्री गीतम नगधर जी कहते हैं, “भारते और बाह्ये आदि की इच्छा रखना, संव-उपायों को क्षेपना, सन्ताप देना तथा कठोर दण्ड देना आदि को विद्वान् लोग हितानन्द नामक मार्तस्थान कहते हैं। जीवों पर दया न करने वाला हितक पुरुष हितानन्द नाम के गीर ध्यान को धारण कर पहले स्वयं का ध्यान करता है और तत्पश्चात् प्राणनाथक वह अन्य जीवों का ध्यान कर भी सकता है अथवा नहीं भी। अर्थात् अन्य जीवों का मारा जाना उनके आयु-कर्म के बाधोंन है परन्तु भारते का संकल्प करने वाला हितक पुरुष तीव्र कषाय उत्पन्न होने से अपनी आत्मा की हिंसा अन्वय कर लेता है।”^५

अतः जैनधर्म में मावों को प्रधानता ही गई है। हिंसा के अपराध में सारिरिक रूप से लिप्त न होने पर भी भावहिंसा के कारण मनुष्य का पतन हो जाता है। सारिरिक शक्ति एवं सामर्थ्य के अभाव में श्री परबुद्धकातरता का भाव भाव-विकास में सहायक होता है।

कल्याण के दार्शनिक पक्ष को यदि हम इस समय ध्यान करके अवगन्तु महावीर स्वामी और समकालीन भारत की सामाजिक, धार्मिक एवं आर्थिक स्थिति का ऐतिहासिक विश्लेषण करें तो यह निश्चित रूप से सिद्ध हो जायेगा कि तत्कालीन समाज

१. Gustav Roth “The Terminology of the Karana sequence” (Pr. & Tr. A. I. O. Con. 18th Sess. 1955, Annamalaiagar, 1958). pp. 250-259

२. भाषार्थ नरेश देव, “बीड-अर्थ-वर्धन”, मुद्रिका, पृ० १५-१६

३. काका साहब कावेंलकर, “जीवन का काव्य”, पृ० ४०-४२

४. प्राणिमं रोचनादः सूत्रः सत्येव निर्णयः। साहित्यराम, एप्रिल वर्ष, पृ० ४०-४०८ पृष्ठ ४०-४२

५. प्रकटतत्त्वसुखभाष्योद्भवसुखं हितम्। अतर्क्युत्सुक्योत्सुक्यं सुखं कल्याणम् इत्येव।

वचनभाषितभाष्यभाष्यभाष्योद्भवसुखं हितम्। अतर्क्युत्सुक्योत्सुक्यं सुखं कल्याणम् इत्येव।

हितानन्द समाजस्य हिंस्र प्राणिमं निर्णयः। हितानन्दस्य भावनेन सद् पशुकां हितान्द का पदम्॥ (साहित्यराम, एप्रिल वर्ष, पृ० ४०-४०८ पृष्ठ ४०-४१)

ये हिंसा का बोलबाला था। स्वयं-प्राप्तिके लिए यज्ञयात्राओं में मृक प्राणियों की बलि, व्यक्ति-व्यक्ति में बर्बं के नाम पर भेद की दृष्टि, पांडित्य-प्रदर्शन और आधिजात्य हितों की संरक्षा के लिए लोकमायाओं की उपेक्षा, अवयव एवं साधनहीन पुरुष एवं नारी की समाजव्यापी विषयता एवं दासता इत्यादि हिंसा के विकराल रूपों की छवियाँ होती थी। अतः इस प्रकार के सातवर्ण में हिंसा का मानसिक रूप से निरोध करने वाले स्वर उठने स्वाभाविक थे। यह उस काल के लिए गौरव का विषय है कि तत्कालीन समाज में चेतना का मन्द्य धुँकने के लिए ऐसे महाप्राण बर्बपुरुषों का जन्म हुआ जो ईश्वर के अस्तित्व को न मानकर कर्म-फल के महत्त्व की स्वीकार करते थे। मानव-समाज की उत्पत्तिके लिए वास्तव में एक ऐसे आधारपाथान की आवश्यकता होती है जो अशुभ कर्म का अन्त, शुभ कर्म का शुभ और व्यापिश का व्यापिश फल अथवा परिणाम की स्वीकार करता हो। अतः उस समाज में कल्याण के स्वस्थ दर्शन का विकसित होना समय की अनिवार्यता थी।

बौद्धधर्म में उपनिषद् अनुस्तर-पूजा द्वारा बोधिवृत्ति की महान् उपलब्धिके उपरान्त पूजक की इच्छा होती है कि वह स्वयं प्राणियों के सब दुःखों का प्रथमन करने में सहायक हो। साधक की भक्तिपूर्वक प्रार्थना के स्वर इस प्रकार है, "हे भगवन् ! जो व्याधि के पीड़ित हैं, उनके लिए मैं उस समय तक जीवधि, चिकित्सक और परिचारक हूँ, जब तक व्याधि की निवृत्ति न हो, मैं सुधा और पिपासा की व्याधा का अन्त-यज्ञ की वर्षा से निवारण करूँ, और दुःखान्तर कल्प में जब अन्तवान के अभाव से प्राणियों का एक दूसरे का मांस व अस्थि-मक्षण हो आहार हो, उस समय मैं उनके लिए दान-भोजन बनूँ। दरिद्र लोगों का मैं अन्नय बन हूँ। जिस पदार्थ की वह अभिलाषा करें, उसी पदार्थ को लेकर मैं उनके सम्मुख उपस्थित हूँ।" कल्याण से मातृवर्णन को प्रवृत्ति कर के वैभवाकी इसी प्रकार की अनुभूतियों से अधिंसा के दर्शन का विकास हुआ। इस विकास की चरम परिणति जैन धर्म में हुई। श्री राजवाघारी सिंह विनकर के शब्दों में, "जैनो की अधिंसा जिनकून निस्सीम है। स्वयं हिंसा करना, दूसरों से हिंसा करवाना या अश्व किसी भी तरह से हिंसा के काम में योग देना, जैन धर्म में सब की मनाही है। और विशेषता यह है कि जैन सम्प्रदाय केवल धार्मिक अधिंसा को ही महत्त्व नहीं देता, प्रत्युत् उसके दर्शन में बौद्धिक अधिंसा का भी महत्त्व है। जैन महात्मा और विन्यक्त, अपने अर्थों में मांसा, मांस, कर्मणा अधिंसा का पालन करना चाहते थे। अतएव उन्होंने अपने दर्शन को स्पष्टावली अथवा अनेकानुवाची बना दिया। जैन शास्त्रकारों ने पृथ्वा, अग्नि, जल एवं वायु में भी जीव तत्त्व की परिकल्पना की और अपनी सदैव दृष्टि के कारण इस प्रकार के प्राणधान किए जिससे अधिंसा अचरोम न हो।" श्री एच० जी० रॉलिनसन ने जैन जात्रांग सूत्र में पृथ्वा, अग्नि, जल एवं वायु कायिक के जीवों में जीवण के अस्तित्व के दर्शन किए।" अतः विश्वव्यापी जीवों की रक्षा के लिए जैनाचार्यों के मन में कोमल अनुभूतियों का होना आवश्यक था। इसीलिए उन्होंने समस्त जीवों की रक्षा के लिए मंगल उपदेश दिया है। श्री अतीन्द्रनाथ बोस ने सुप्रसिद्ध जर्मेन विद्वान् जैकोब्स का आधार मानकर यह निष्कर्ष निकाला है कि सर्वप्रथम भगवान् महावीर स्वामी ने ही पशु-पक्षी एवं पशु-पक्षियों के जीवण की सुरक्षा के लिए विशेष आज्ञा प्रसारित की थी।"

भगवान् बुद्ध एवं भगवान् महावीर स्वामी के उपदेशों से प्रभावित होकर तत्कालीन जगत में एक वैचारिक क्रांति का सूत्रपात हुआ और समाज में हिंसापरक अनुष्ठानों एवं मांसाहार को दूरी निगाह से देखा जाने लगा। भारतीय आयुर्वेद एवं चिकित्साशास्त्र के विकास में चर्मरोगों की रक्षा के मध्य-जाति के साथ-साथ पशु-पक्षियों के लिए भी औषधालय एवं अस्पतालों की खोजने की प्रेरणा दी। प० जवाहरलाल नेहरू के अनुसार "ईसा से कम की तीसरी या चौथी सदी में जानवरों के अस्पताल भी थे। यह शायद जर्मनी और बौद्धों के मजहबों के अस्तित्व के बने थे, जिनमें कि अधिंसा पर जोर दिया गया है।" बौद्ध एवं जैन धर्म से प्रेरणा ग्रहण कर प्रियदर्शी सम्राट् अशोक ने इस प्रकार की गतिविधियों को राजकीय संरक्षण प्रदान किया। चर्मप्रिय सम्राट् अशोक ने अपने एक आदेश में कहा है :— "अगर कोई उनके साथ बुराई करता है, तो उसे तो प्रियदर्शी सम्राट् जहाँ तक होया सहन करेंगे। अपने राज्य के जन के निवासियों पर जो प्रियदर्शी सम्राट् की कृपा-मुष्टि है, और वह चाहते हैं कि वे जोग ठीक बिचार वाले बनें, क्योंकि अगर ऐसा वे न करें तो प्रियदर्शी सम्राट् को परवाहाता होगा। क्योंकि परम पवित्र महाराज चाहते हैं कि जोधवादी मांस की रक्षा हो, और उन्हें आत्म-संयम, मन की शांति और आनन्द प्राप्त हो।"

१. कापर्वी मरेश वेत, 'बौद्ध-धर्म दर्शन', पृ० १००

२. श्री राजवाघारी सिंह विनकर, 'संस्तुति के चार ध्येय', पृ० १११

३. H.G. Rawlinson—'India—a short cultural History'. London, 1937. P.43.

४. Atindra Nath Bose—'Social and Rural Economy in Northern India, 600 B.C. to 209 A. D.' Calcutta, 1942. P. 84.

५. प० जवाहरलाल नेहरू, 'हिन्दुस्तान की कहानी', पृ० ११२

६. प० जवाहरलाल नेहरू, 'हिन्दुस्तान की कहानी', पृ० ११४

कलिंग-विजय के उपरान्त पश्चात्ताप के क्षणों में सम्राट् अशोक कवि की बड़ी रूप में देवना पसन्द नहीं कर सकते थे। अतः लोकोपकार के कार्य में समन उस महात्मा सम्राट् ने स्थान-स्थान पर मनुष्यों एवं पशुओं के अस्पृशता कुलवाकर राज्य की नीति में कल्याण के धर्म को साकार कर दिया। इस संवत्स में गिरनार का शिलालेख विशेष रूप से प्रष्टय है :—“राजानो सर्वेण देवानां प्रियस्य प्रियदसिनां राजां द्वे चिकीक्षा कता - मनुचिकीक्षा च पशुचिकीक्षा च औष्ठुद्राणि च दानि मनुसोपयानि च यत् यत् नास्ति सर्वथा हारापितानि च रोपापितानि।” अर्थात् - देवानां प्रिय प्रियदर्शी राजा ने दो प्रकार की चिकित्सा की—मनुष्य-चिकित्सा और पशु-चिकित्सा। मनुष्यों और पशुओं के उपयोग के लिए ब्रह्म-जहा औषधियाँ नहीं थी, बहाँ सब जगह से लायी गई और बोई गई।

भगवान् महावीर एवं भगवान् बुद्ध द्वारा प्रतिपादित अहिंसा और कल्याण का दर्शन अपनी संवेदनशीलता एवं वैचारिक पृष्ठभूमि के कारण तत्कालीन विदेशी चिन्तकों एवं मनीषियों में भी लोकप्रिय हो गया था। सुप्रसिद्ध गणितज्ञ पिथेगोरस जीवहिंसा का प्रबल विरोधी था। प्रो० एम्० सी० जैन ने गणित इतिहास का विशिष्ट अन्वेषण करते हुए इस संबंध में कुछ रोचक जानकारियाँ प्रस्तुत की हैं जो इस प्रकार हैं—

(१) ऐसा प्रतीत होता है, कि ईसा से (प्रायः ५२२—५०० वर्ष) पूर्व मिस्र में प्रबल स्वेच्छा से रहते हुए पिथेगोरस ने जिनके ससर्प में स्वस्थ को विभिन्न विज्ञानों से (a lot of knowledge without intellect) परिचित किया था, उनके विज्ञान का प्रभाव उसके नैतिक जीवन में पशु के प्रति (मुक्ति हेतु), विमुक्त ब्या की छाप छोड़ बैठा था।

“But this crazy crank Pythagorus had made quite a fuss when he saw one of the prominent citizens taking a stick to his dog. ‘Stop beating that dog!’ he had shouted like a madman. ‘In his howls of pain I recognise the voice of a friend who died in Memphis twelve years ago. For a sun such as you are committing he is now the dog of a harsh master. By the next turn of the Wheel of Birth, he may be the master and you the dog. May he be more merciful to you than you are to him. Only thus can he escape the Wheel. In the name of Apollo my father, stop, or I shall be compelled to lay on you the tenfold curse of the tetractys.’”

(२) इस बहुचक्रमण (tetractys), जन्तुनि वयन (स्वस्तिक प्रचण्ण) से विमुक्ति हेतु पिथेगोरस और आगे बढ़कर, हरे पौधों के प्रति भी, ममता प्रदर्शित करता है

“Then, too, there was all this talk about what he ate, or rather about what he would not eat. What could the man possibly have against beans? They were a staple of everyone’s diet, and here was Pythagorus refusing to touch them because they might harbour the souls of his dead friends He had even deterred a cow from trampling a patch of beans by whispering some magic word in its ear”

इसी प्रकार, (एकैत्रिय जीव, बालो से निमित्त) ऊनी कपड़ों से सम्बन्धित अभ्युक्ति निम्न प्रकार है।

“He also tells that the Pythagoreans did not bury their dead in woollen clothing. This looks more like religious ritual than like mathematics. The Pythagoreans, who were held up to ridicule on the stage, were presented as superstitious, as filthy vegetarians, but not as mathematicians”.

(३) पुनः, मांस-भक्षण निषेध की श्रृंखला में आत्मा की नियत सख्या के रूप में गणित का प्रवेश है

“The thought of all the souls they might have left shivering in the void by devouring their own goats and swine made the good Samians extremely unhappy. A few weeks more of these upsetting suggestions, and they would all be strict vegetarians—except for beans

Equally upsetting was the ghastly thought that some of their own children might be malicious little monsters with no souls to restrain their bestial instincts. For Pythagorus had assured them that the total number of souls in the universe is constant”.

प्राचिन मिस्र में निम्नकाटि के जीवों के प्रति दया, मांसभक्षण निषेध एवं ब्रह्मचर्य पूजा का उल्लेख आर्चविषय खूँतनी ने इस प्रकार किया है—

“In Egypt there are hospitals for superannuated cats, and the most loathsome insects are regarded with tenderness;” “Chastity, abstinence from animal food, ablations, long and mysterious ceremonies of preparations of initiation, were the most prominent features of worship”

श्री रामधारी सिंह 'दिनकर' के अनुसार इन्धायी रहस्यवाद (तत्त्वम्) के प्रमुख उन्मयक सन्त अबुलअला अलमजारी (१५०७ ई०) भी इसी प्रभाव क्षेत्रों के कारण साक्षात्कारी थे। वह द्रष्टा, मनु और चमत्कार का प्रयोग नहीं करता था। पशु-पक्षियों के लिए उसके हृदय में असीम सम्प्रेषण एवं अनुकम्पा का भाव था। वह नैतिक नियमों का समस्त प्रचारक था। वह स्वयं भी सहायक एवं सपत्नियों के आचरणशास्त्र का पालन करता था।

श्री कन्हैयालाल माणिकलाल मुन्शी के कथनानुसार परमजट्ट के विरुद्ध से विभूषित एवं चौदह हजार एक सौ चालीस मन्दिरों का निर्माण कराने वाले सम्राट् कुमारपाल ने जैन-इस्लामी धर्मों के बीच पर राज्य में पशु-हत्या पर रोक लगवा दी थी।¹ डा० मोहनचन्द के अनुसार सम्राट् कुमारपाल ने एक अश्वमेध करने के कारणाधिक द्रष्टा को देखकर अपने राज्य में किसी भी पशु को बोट पशु-पक्षियों पर रोक लगवा दी थी। उन्होंने ११६० ई० में एक विशेष आज्ञा निकालकर १४ वर्षों के लिए राज्य में पशु-बलि, मूर्तों अथवा अन्य पशु-पक्षियों की लड़ाई एवं कर्तव्यों की दृष्टि पर प्रतिबंध लगवा दिया। राज्य में कोई भी धर्मित, चाहे वह जैन किताब भी हीन क्यों न हो, वह अपनी जीविका के लिए किसी भी प्रकार के प्राणी की हत्या नहीं कर सकता था। इस प्रकार की राजाज्ञा से प्रभावित होने वाले कसाइयों ने जीविका की सतिपूर्ति के लिए राज्यकोष से तीन वर्षों के लिए वन देने का भी विशेष प्रबन्ध किया गया जिससे उनकी दैनिक आयतन छूट जाए।²

भारत में सर्वप्रथम सद्भाव के वास्तविक प्रतिनिधि मुगल सम्राट् अकबर की दया तो वास्तव में निस्सीम एवं अनुकरणीय है। अपनी सहृदय उदारता से 'दीने-इस्लामी' को प्राणवान् कर धर्मों के अन्तर्गत विश्व सम्पत्ता एवं सङ्कृति के उन्मायक महापुरुषों की श्रेणी में विराजमान हो गया है। उसको प्रारम्भिक अवस्था में जैन विद्वान् उपाध्याय पद्मसुन्दर जी और तत्पश्चात् मुनिश्री हरिविजय जी का ससर्ग मिल गया था। उपरोक्त ससर्गों और गहन चिन्तन ने अकबर को वैचारिक रूप में अनेकान्तवादी बना दिया था। जन-श्रुतियों में तो अकबर पर जैन-सत्कार होने का भी आरोप लगाया जाता है। श्री रामधारी सिंह 'दिनकर' ने एक रोचक लोककथा का उल्लेख करते हुए 'संस्कृत के बाद अजय' में यह खानकारी दी है कि नरहरि नामक हिन्दी-कवि ने गीतों की ओर से निम्नलिखित छन्द अकबर को सुनाया था—

अरिहन्त तू न धरे ताहि मारत न सबल कोइ ।

हम सन्त तू न चरहि बचन उच्छरहि दोन होइ ।

अमृत छोर नित सबहि ब्रह्म महि सम्भन जावहि ।

हिन्दुहि मधुर न देहि कटुक तुलकहि न पियावहि ।

कह कवि 'नरहरि' अकबर सुनो, जिनबत गठ जोरे करन ।

अपराध कोन मोहि मारियत, मुहृद बाम सेबहि चरन ।

गीतों की प्राप्ति से प्रेरित होकर सम्राट् अकबर ने अपने राज्य के बहुसंख्यक नागरिकों की धार्मिक मान्यता को समान रूप से रक्षित करने की मुझरत किया था। श्री रामधारी सिंह 'दिनकर' के अनुसार धर्म अकबर की राजनीति का साधन नहीं था, प्रत्युत यह उसकी आत्मा की अनुभूति थी। अबुल फजल और बदायूनी के विवरणों से मालूम होता है कि अकबर सृष्टियों की तरह कभी-कभी समाधि में आ जाता था और कभी-कभी सहज ज्ञान के द्वारा वह मृत सत्य के आनन्द-सागरे में डूब जाता था। एक बार वह शिकार में गया। उस दिन ऐसा हुआ कि चरे में बहुत से जानवर एक साथ पड़ गए और वे सब मार डाले गए। अकबर हिंसा के इस दृश्य को सह नहीं सका। उसके अंग-अंग कांपने लगे और तुरन्त उसे एक प्रकार की समाधि हो आई। इस समाधि से उठते ही उसने आज्ञा निकाली कि शिकार करना बंद किया जाए। फिर उसने पिछमगो को भीख दी, अपना माथा मूखमाया और धार्मिक आनन्द के इस आचरण की स्मृति में एक भवन का शिनायत किया। जंगल के जीवों ने अपनी शायीबिहीन वाणी में उसे धर्म का रहस्य

1. K. M. Munshi—"The Glory That Was Gurjaradesa". Part III. The Imperial Gurjaras. Bombay, 1944 p. 191-192.

2. Dr. Mohan Chand,—Śāyānīka Śāstram (The art of hunting in ancient India) Intro. pp.23.

बतसाया और अकबर की जागृक जाग्या ने उसे पहचान लिया। यह, स्पष्ट ही, उपनिषदों और जैन धर्म की शिक्षा का प्रभाव था।^१ जैन सत्ता की धर्मवेदना से प्रभावित होकर उसने भासाहार का त्याग कर दिया और इतिहास की डक्यू कृती के अनुसार तो सम्राट् अकबर ने जैन धर्म के महापर्व पर्वण के १२ दिनों में अपने राज्य में पशु-हत्या को भी बन्द करवा दिया था।^२ इसी वीरवशासी वरम्परा में उसके उत्तराधिकारी सम्राट् जहाँगीर के फरमान बुष्टियोंकर होते हैं।

राजधानी के भी दिवम्बर जैन बड़ा मन्दिर की कूचा सँठ में मुगल शहंशाह जहाँगीर के साही फरमान २६ फरवरी सन् १६०५ ई० की नकल के अनुसार सम्राट् ने जैन धर्म के मुकद्दा इबादती माह भादों के बारा मुकद्दा ऐय्याम के दौरान मवेशियों और परिवन्धों को जबह करना बन्द किया। फरमान में आदेश दिया गया है—

‘हमारी खुलतन के युमानिज महकसा के जुमला हुक्काम, नाजिमान जागीर बाराज का बाजेह हो फतुहाते दीनबी के साथ हमारा विलीयनथा बुदाये बर तर की जुमला मखलूक की खुलतनबुदो हासिल करना है। आज ईब के मौका पर मा बदीलत को कुछ जैन (हिन्दुओं) की तरफ से इस्तेफा पेस की गई है कि माह भादों के मीके पर उन के बारा मुकद्दा ऐय्याम में जानवरों का मारना बन्द किया जावे। हुम मजहबी उमूर में हर मजहब व मिल्तत के अगराज व मकासब की तकमील में हर एक की हीमला अफजाई करना चाहते हैं, बल्के हर जो कह को एक जैसा बुस रखना चाहते हैं। इसलिये यह वरखास्त अनूर करते हुए हम हुक्म देते हैं कि भादों के इन बाप मजहबी ऐय्याम में जो (जैन हिन्दुओं) के मुकद्दा और इबादती ऐय्याम हैं इनमें किसी क्रिस्व की कुरखानी या किसी भी जानवर को हलाक करने की मुमानियत होगी। और इस हुक्म की तामील न करने वाला मुजरिम तसब्बर होगा। यह फरमान इबामी तसब्बर हो। वस्तबत मुबारिका, बाहनबाह जहाँगीर (मूर) वास्तव में जहाँगीर एक रहमदिल इन्सान था। उसकी प्रकृति के बिबिध स्थों से गहरा प्यार था। अतः उसके दरबार में कलाकारों ने अपनी कोमल तुलिका से बादशाह को प्रिय पुष्पों, पशु-पक्षियों के चित्र बहुलता से चित्रन किए हैं।

मंदूर ने तो पीपायो और पक्षियों के चित्राकन में ही अपनी कला को समर्पित कर दिया था। जहाँगीरकाबीन ‘युन’ का चित्र—जो बाम कनकते की बाटे वेलरी की बोभा है—के सौन्दर्य को तो आज तक कोई भी चित्रकार मूर्त रूप नहीं दे पाया है। बादशाह अकबर की उबार नीति बाहुजहाँ के राज्यकाल के पूर्वार्ध तक पुष्पित होती रही है। पुर्वगासी यात्री सेवाश्चिन्म भानविक के यात्रा-विवरण से यह ज्ञात होता है कि बाहुजहाँ के मुस्लिम अफसरो ने एक मुसलमान का बाहिना हाथ इस्तेमाल काट मारना था कि उसने दो मोर-पक्षियों का शिकार किया था और बादशाह की आज्ञा की कि जिन जीवों का बध करने से हिन्दुओं को डेंस पहुंचती है, उनका बध नहीं किया जाए।^३

प्रामः यह चारणा हो गई है कि कठना की बाकी को रूपायित करने वाले इस प्रकार के अल्पताल मुसलमान शासकों के समय में समायत हो गए थे। जिनु समय-समय पर भारत में भ्रमण के निमित्त पछारने वाले पर्यटकों के विवरणों ने इस चारणा को अंशित कर दिया है। सुप्रसिद्ध पुर्वगासी यात्री इयूरे बारबोसा (जो १५१५ ई० में गुजरात में जाया था), ने जैन बहिष्ता के स्वरूप पर जागीरी से प्रकाश डालते हुए इस समय की सम्पुष्टि की है कि जैनधर्माभ्यासी मृत्यु तक की स्थिति में अमरय (मौल इरायि) का सेवन नहीं करते थे। उसने जैनियों की ईमानदारी का उल्लेख करते हुए कहा है कि वे किसी भी जीव की हत्या को देखना तक पसन्द नहीं करते। उसने राज्य द्वारा मृत्युदण्ड प्राप्त हुए अपराधियों को भी जैन-समाज द्वारा बचाने के प्रयासों का उल्लेख किया है। उसने जैन समाज को पशु-पक्षियों (यहाँ तक कि हाजिप्रद जानवरों) की मेवा का उल्लेख एवं उनके द्वारा निमित्त अस्पतालों और उनकी ध्यक्षणा का उल्लेख भी किया है।^४

सुप्रसिद्ध पर्यटक पीटर मूडे ने भी अपने यूरोप एवं एशिया के भ्रमण (१६०८—१६१३) में पशु-पक्षी चिकित्सालयों की देखा था। सैम्ने में उसने रण पक्षियों के लिए जंतों द्वारा बनाए गए अल्पताल का विवरण सुना था। उसके यात्रा वृत्तों में अनेक पर्यटकों

१. श्री रामशारी सिंह दिनकर, ‘संस्कृति के चार घम्याव’ पृ० ३०७

२. W. Crooke ‘An Introduction of the Popular Religion and Folklore of Northern India Allahabad, 1894. 338

३. श्री रामशारी सिंह दिनकर, ‘संस्कृति के चार घम्याव’ पृ० ३०६

४. (a) M. S. Commissariat—‘A history of Gujarat’, Vol 1. Calcutta, 1938 p. 255.

(b) Mansel Lognworth Dames—‘The Book of Duarte Barbosa’. Translated from the Portuguese by M. L. Dames. Vol. I, London, 1918. (The Hakluyt Society, Second Series, No. 44). P. 110. n. 2.

के भाषों का उल्लेख है जिन्होंने गुजरात में जैनों द्वारा समर्पित भस्मशालों (जिन्हें 'निर्धरापोल' कहा जाता है) का भ्रमण किया था ।¹ एल० कजौट ने भी अपनी पेरिस से प्रकाशित पुस्तक में जैनों की पशु-सम्पदा के प्रति उदार दृष्टि का उल्लेख करते हुए बम्बई एवं सूरत में जैन समाज द्वारा प्रेरित एवं संचालित पशु-पक्षी चिकित्सालयों का उल्लेख किया है ।²

श्री बार० कस्ट*, रोबर्ट नियम कस्ट*, एडली थियोडोर बेस्टरमैन और जर्नेस्ट मेरे*, श्री बार० बी० रबेन और श्री हीरा-साह*, थियोडियम कुक*, एचवर्थ कोर्ने*, बी० टो० बेट्टेनी*, श्री ए० एस० खान*, जे० विलसन* इत्यादि सभी विद्वानों ने जैन समाज की धार्मिक, ऐतिहासिक, साहित्यिक एवं अन्य महत्वपूर्ण उपलब्धियों पर प्रकाश डालते हुए जैनधर्म की सर्वप्रमुख विशिष्टता पशु-पक्षियों के प्रति अग्रिम अनुराग एवं कष्ट भाव की भूरि-भूरि सराहना की है। जैनियों के अहिंसात्मक दृष्टिकोण, मानवजाति के प्रति उनकी नैतिक सेवा एवं पशु-पक्षियों पर अमानवीय व्यवहार के प्रति उसकी सतत जागरूकता की भी सभी ने सराहना की है।

इतिहास के लम्बे सफर में जैन समाज ने प्रायः वैदिक संस्कारों के कारण भोजन के विषय में कभी भी कोई समझौता नहीं किया है।

इंग्लिश सुप्रसिद्ध समाजशास्त्री श्री एस० टी० मोर्सीस* ने अपने उत्तरी, दक्षिणी जार्जट एवं दक्षिणी कनारा के सर्वेक्षण के उपरान्त यह निष्कर्ष निकाला था कि वहाँ का जैन समाज मछली, मांस और मांस से बने हुए किसी भी पदार्थ का सेवन नहीं करता है। उपर्युक्त भूभागन क्षेत्र-विशेष में ही नहीं, बल्कि सम्पूर्ण भारत में इन्हीं सत्त्वों की स्थापना कर सकता है।

सुप्रसिद्ध इतिहास-मनीषी श्री बी० ए० स्मिथ ने जैन धर्मानुयायियों के अहिंसापरक आचरण की विशेष महत्त्व दिया है।³ अतः कृपा की आधार-भूमि पर खड़ा हुआ यह समाज अहिंसा के तात्त्विक विवेचन के कारण शाकाहारी है। जब विश्व में पशु-पक्षियों की हत्या के विरोध एवं शाकाहार के समर्थन में आवाचरण बन रहा है। बोधधर्म एवं जैनधर्म के आलोचक से प्रकाशित होकर माननीय श्री एल० एस० ऐम्बरसन* (१८६४ ई०) ने एक पशु-पक्षियों की हत्या की दृक्काने के लिए शिकायतों में किस प्रकार से पशुओं का कष्ट किया जाता है इस विषय पर साक्ष्य दिया था। उन्होंने वहाँ के समाज के विवेक को कंकरीले हुए पशु-पक्षियों की हत्या न किए जाने की विशेष प्रार्थना की थी। उनके स्वर में अनेक सचिवालयी स्वरों ने योग देकर कृपा की परम्परा को आगे बढ़ाया है।

1. Richard Cannac Temple—'The Travels of Peter Munday in Europe and Asia, 1608-1667'. Edited by R. C. Temple. Vol. II : Travels in Asia, 1628-1634. London, 1914. (The Hakluyt Society, second Series, No. 35).
2. L. Rousselet—'L'Inde des Rajahs'—Paris, 1875. P. 17-18.
3. R. Cust—'Les religions et les langues de l'Inde'. Paris. 1880. pp. 47-48.
4. Robert Needham Cust—'Linguistic and Oriental Essays written from the year 1847 to 1887'. Second Series, London, 1887. p. 67-68.
5. Edly Theodore Besterman, Ernest Crawby—'Studies of Savages and Sexes'. London. 1929. p. 170.
6. R. V. Russell and HiraLal—'The tribes and castes of the central provinces of India', London 1916 Vol. I, p. 219-31.
7. William Crooke—'Religion and Folklore of Northern India'. Oxford, 1926. P. 349.
8. Edward Conze—'Buddhism: its Essence and Developments'. Oxford (2nd edn.) 1953. p. 61-62.
9. O. T. Bettany—'The World's Inhabitants or Mankind, Animals and Plants'. New York, 1988. p. 307.
10. A. L. Khan—'A short History of India'. (Hindu period), 1926. P. 22.
11. J. Wilson—'Final Report on the Revision of Settlement of the Sirsa District in the Punjab (Lahore), 1979-83. P. 101.
12. S. T. Moses—'Fish and Religion in South India'. (QJMS, xii, 1923, Pp. 549-554). P. 550-551.
13. (a) V. A. Smith—'The Buddhist Emperor of India'—Oxford, 1909(2nd Edn.) P. 58.
(b) V. A. Smith—'Asoka'. Third Edition. Oxford, 1920. P. 58.
14. L. H. Anderson—'Spirit of the Buddhists and the Jainas Regarding Animal Life Dawning in America'—How Animals are slaughtered in Chicago. (Jbts, II. 1894, Appendix 4).

बीसवीं सताब्दी के युगपुरुष महात्मा गांधी ने अपने विदेश प्रवास से पूर्व एक जैन सत्य की प्रेरणा से तीन नियम ब्रत रूप में अंगीकार किए थे। लोक कल्याण के बहु बंधन नियम थे—ब्रह्म, सांत और परस्त्री के संसर्ग से बचकर रहना। इनही नियमों के पालन हेतु उन्होंने अनेक प्रकार के प्रयोग किए और पाश्चात्य शाकाहारियों के तकों से प्रभावित होकर उन्होंने दूध का भी त्याग कर दिया। दूध का त्याग करते समय उनकी दृष्टि में यह तथ्य भी निहित था कि भारत में जिस हिंसक ढंग से पशु-पालन एवं दूध उत्पादन किया जाता है वह एक सम्बेदनशील गृहद्वय मनुष्य के लिए सर्वथा असह्य था। खेड़ा-सत्याग्रह में दुर्बलता से अत्यधिक प्रभावित हो जाने पर भी चिकित्सकों, परिचितजनों के अवलंब्य अनुरोधों और राष्ट्र सेवा के संकल्प को साकार रूप देने की भावना से ही उन्होंने बकरी का दूध लेना स्वीकार कर लिया था। इस संदर्भ में यह भी स्मरणीय है कि दूध छोड़ने का नियम लेते समय उनकी दृष्टि में बकरी का दूध स्वाध्य भंगी में नहीं था।

गौबंध की निर्मम हत्या के विषय उन्होंने शक्तिशाली स्वर उठाये। गांधी ने प्रतिमत करुणामयी कविता के दर्शन करते हुए उन्होंने उसे सारी मूक सृष्टि के प्रतिनिधि के रूप में ही मान्यता दे दी थी। उनकी सम्बेदन में सजीव प्राणियों के अतिरिक्त धरती की कोख से उत्पन्न होने वाली वनस्पतियाँ भी रही हैं। सेवाधाम आश्रम में सतरों के बगीचे में परम्पराानुसार फल आने के अवसर पर मिठास इत्यादि के लिए पानी बन्द कर देने की कृति पढ़ति थी। गांधी जी को इससे सम्पर्क पीड़ा हुई और उन्होंने आश्रमवासियों से कहा यदि मुझे कोई पानी बर्बर रहे और प्यास से मेरी मृत्यु हो तो मुझे कंसा लेगा। 'यथा पिबेत् तथा ब्रह्माण्डे' यह सदा याद रखो। भारतवर्ष का जैन समाज उन सभी के प्रति हृदय से कृतज्ञ है। राजधानी में मुगलों की सत्ता के प्रमुख केन्द्र लालकिले की पूर्वे बागों कीबार के ठीक सामने 'परितों' का अस्पताल 'जैनधर्म की सहस्राब्दियों की परम्परा को स्थापित किए हुए है। इस धर्माध्य चिकित्सास्य की परिकल्पना १९२४ ई० में कुछ धर्मानुरापी आर्यकों ने की थी। वर्तमान में दिगम्बरत्व को सार्थक रूप एवं शक्ति प्रदान करने में अग्रणी परमपूज्य आचार्यशिरोमणि पारिजन्मवर्ती स्व० श्री श्री शान्तिसागर जी महाराज की धर्मदेवता से प्रभावित होकर इस चिकित्सास्य का शुभारम्भ भगवत् संस्कृति के प्रभावशाली केन्द्र श्री नाल मन्दिर जी (बादनी चौक) में हो गया। अस्पताल की उपयोगिता को अनुभव करते हुए प्रस्तुत अभिनन्दन ग्रन्थ के आरम्भपृष्ठ धर्मध्वजा करुणा एवं मैत्री की जीवन्त मूर्ति परमपूज्य आचार्यरत्न देवभूषण श्री महाराज के पावन सान्निध्य में भारत सरकार के केन्द्रीय गृहमन्त्री लोहपुरुष श्री गोविन्दवल्लभ पन्त ने २४ नवम्बर, १९५० को अस्पताल के नए भवन का उद्घाटन किया था। राजधानी के जैन समाज के युवा कार्यकर्ता श्री विनयकुमार जैन की लगन से अस्पताल में लीसरी और चौथी मंजिल को परमपूज्य आचार्यलाल श्री ज्ञानमती माता जी के सान्निध्य में नया रूप प्रदान किया गया है। पिछले वर्ष इस अस्पताल का कुछ विकास हुआ है जिसके कारण देश-विदेशों में इसका लोकप्रियता बढ़ी है और धर्म के मिलाप के प्रति विश्वव्यापी सद्भावनाएं प्राप्त हो रही हैं।

वास्तव में पशु-पक्षी चिकित्सालय किसी भी धर्म के व्यावहारिक मन्दिर है। इन प्रकार के मन्दिर धर्म के स्वरूप को वास्तविक वाणी देते हैं। जैनविद्याविशेषज्ञ डा० मोहनचन्द ने २६ दिसम्बर १९५२ को अस्पताल की शुभाङ्ग पुस्तिका में अपनी सम्मति देते हुए लिखा है :—“ससार में अपनी भूल को शान्त करने के लिए जो पशियों को अपना आहार बनाने हैं, ऐसे लोग, काश ! इस अस्पताल का देख लें तो शायद उन्हें उपदेश देने का आवश्यकता नहीं पड़ेगी।”

जैनधर्म के आद्य तीर्थंकर श्री ऋषभदेव से लेकर आज तक करुणा का जा अजस्र धारा मानव-मन को अपूर्व शान्ति एवं सुख का सन्देश दे रही है उस सार्वत्रिक भाव को विश्वव्यापी बनाने के लिए जैन समाज में सकल्प के साथ गन्धर्वात्मक रूप देना चाहिए। विश्व की संहारक शक्तियों में सदाशयना का भाव भग्ने के लिए करुणा के मानवीय एवं हृदयस्पर्शी चिन्तों का प्रस्तुतीकरण होना आवश्यक है। आज का विश्व भगवान् महावीर स्वामी, मगवान् बुद्ध एवं राष्ट्रपिता महात्मा गांधी की वाणी को साकार रूप में देखना चाहता है। अतः महासाधियों में करुणा एवं अहिंसा के प्रतिनिधि जैन समाज को कुछ इस प्रकार के वैचारिक कार्यक्रम बनाने चाहिए जिससे आज की प्रज्ञावान पीढ़ी को सही दिशा मिल सके। क्या जैन समाज आज की परिस्थितियों में भगवान् महावीर के बोधस्वी व्यक्तित्व से प्रेरणा ग्रहण कर, हिंसक अनेकान्धवाद का अयोग्य सम्म संकर वैचारिक आन्दोलन करने की स्थिति में है ? वैसे आज इस आन्दोलन की विशेष आवश्यकता है। देखें, करुणा के दर्शन का साकार रूप देने के लिए इस बार कौन जाता है ?

सुगत-शासन में 'अहिंसा'

प्रो० उमा शंकर व्यास

यद्यपि 'अहिंसा' शब्द तथा इसमें अन्तर्निहित आचार्य अति प्राचीनकाल से ही ब्राह्मण, बौद्ध एवं जैन चिन्तन-धाराओं में प्राप्त हैं। तथापि इन तीनों में समानता की अपेक्षा दृष्टिबैधिम्य-जनित वैषम्य ही अधिक दृष्टिगत होता है। उदाहरणार्थ, ब्राह्मण धर्म की अद्वैतवादी सत्ता आनमायी शाखाओं में 'अहिंसा' तत्त्व-मात्र में ऐकान्त्य पर आधारित है जबकि ईश्वरवादियों ने समस्त प्राणियों को आराध्य प्रभु का निर्माण तथा उस परम कारुणिक की ही अभिव्यक्ति मानते हुए उन सभी के प्रति अहिंसित तथा अप्रीडन की ही प्रभु की परमोपासना माना है।

जैन-धर्म में तो 'अहिंसा' का अतिशीघ्रस्वाधीन महत्त्व है। यहाँ 'अहिंसा' आध्यात्मिक साधना के परमलक्ष्य की ओर से जाने वाला महत्त्वपूर्ण उपाय तो है ही, साथ ही पारमार्थिक आचार्य में तो उपाय भी। जैन-धर्म की यह अतिविशिष्ट धारणा उनके इस विशिष्ट तत्त्व-विमर्श पर आधारित है कि यह जगत् 'जीव' एवं 'अजीव' इन दो भूतभूत तत्त्वों से समन्वित है। न केवल जेतन अपितु कण, भूत एवं फलो जैसे अजैतन भी जीव होने से जैन-धर्म की अहिंसा की अति-व्यापक परिधि में आ जाते हैं। साथ ही जैन-दर्शन का विशिष्ट कर्म-सिद्धान्त भी उनकी आचार-मीमांसा-विशेषतया 'अहिंसा'—की अवधारणा की विशिष्टता के लिए उत्तरदायी है। बौद्धों में 'कर्म' का तात्पर्य मानसिक चेतना या चित्तगत भावना है जोकि कार्य-कारण भाव के रूप में सुख या दुःख का हेतु बनती है। फलस्वरूप बौद्धों में किसी लक्षित क्रिया को ही 'कर्म' माना गया। दूसरी ओर जैन-धर्म में 'कर्म' एक सर्वथा स्वतंत्र तत्त्व है। यह 'अजीव' द्रव्य है जोकि अनन्त परमाणुओं का रूक्ष (राशि) है। स्वभावतः विमुक्तस्वरूप वाली आत्मा कर्म के योग द्वारा ही बन्धनग्रस्त होती है। जैन साधना का अन्तिम लक्ष्य कर्मों के 'आक्षेप' का अन्त तथा निर्जरात्व की प्राप्ति है। जहाँ सामान्य कृत्स्न साम्प्रदायिक है वहीं साम्य-चारित्र्य द्वारा प्रभावित कर्म ईर्ष्या-पह है। वस्तुतः जैन आचार-मीमांसा एवं तप का एकमात्र लक्ष्य अभिनव कर्मों के उदय की रोचना तथा सम्मिलित कर्मों का नाश है। इस प्रकार जैन-धर्म में 'अहिंसा' उनके कर्म-सिद्धान्त की विशिष्टता के कारण ही सर्वथा स्वतन्त्र स्वरूप के साथ प्रतिष्ठित हुई है। यही कारण है कि जहाँ बौद्धों में केवल जानबूझकर की गई पर-प्रीडन-क्रिया ही 'हिंसा' होती है—जैनों में (कर्म-ले-कर्म प्रायोगिक स्तर में) किसी भी तरह का प्राणातिपात 'हिंसा' कर्म बन जाता है।

इस सम्बन्ध में यह भी ध्यातव्य है कि जैन-धर्मानुयायी गृहस्थों तथा जैन-संघ के मध्य अति प्राचीनकाल से जिस प्रकार के निकट-तम सम्बन्ध रहे हैं वैसे समस्त बौद्ध उपासकों एवं बौद्ध संघ के मध्य कभी भी नहीं थे। फलस्वरूप 'अहिंसा' आदि श्रुतों के अनुष्ठान के सम्बन्ध में गृही जैनों एवं मुनियों के मध्य जो अन्तर है वह मात्र गुणात्मकता का है, प्रकार का नहीं। अनु-व्रत के रूप में इनका अनुष्ठान एक प्रकार से विरक्त जीवन्त में श्रेष्ठ का पूर्वानुमान-सा है। तीन गुणवत्तों तथा चार शिक्षावृत्तों के ग्रहण की व्यवस्था इसी तथ्य की ओर इंगित करती प्रतीत होती है। दूसरी ओर, बौद्ध उपासकों एवं निज-संघ के मध्य किसी अतिस्वल्प एवं प्रगाढ सम्बन्धों के अभाव में गृहस्थ बौद्धों में व्यावहारिक तौर पर 'अहिंसा' का अवतरण प्रभावशाली रूप से नहीं हो सका। जहाँ बिना किसी अपवाद के समस्त जैन गृहस्थ शाकाहारी हैं, वहीं सम्प्रति बौद्ध उपासकों का बहुमत प्रायशः मांसाहारी है।

एक अन्य तथ्य दोनों धर्मों के प्रवर्तकों के मौलिक दृष्टिकोण में पाया जाने वाला अन्तर भी है। भगवान् महावीर उग्र तपस्वर्षा एवं विमुक्त चारित्र्य के प्रबल पक्षधर थे तथा इस मामले में किसी भी प्रकार की विचलितता के सर्वथा विरुद्ध थे। फलस्वरूप किसी भी जैन के लिए 'मांसाहार' तो क्या, कभी-कभी तो कुछ विशेष प्रकार के कन्दो एवं भूषण तक के अक्षण की कल्पना भी असम्भव है। दूसरी ओर शास्त्रमुक्ति ब्रह्म में तत्त्वज्ञान, प्रमाण एवं आचार आदि सभी पक्षों को मध्यम-प्रतिपदा की कसौटी पर परखा, उग्र तत्त्वधर्माओं को एक अन्त उद्बोधित किया एवं प्रज्ञा तथा कष्टा को ही 'आत्योद्धरण' का एकमात्र मार्ग बतलाया। फलस्वरूप बौद्ध-संघ को उन्होंने तीन कोटियों से

परिबुद्ध मत्स्य एवं मांस-प्रशय तक की स्वीकृति थी ।

इस प्रकार यह सुस्पष्ट है कि 'बाह्य', जैव एवं बौद्ध—इन तीनों परम्पराओं की पुष्क-पुष्क पृष्ठभूमियों ने उनके 'अहिंसा' सम्बन्धी दृष्टिकोणों को पूर्णतया प्रभावित किया है, जिससे प्रत्येक की अवधारणाओं का अपना वैशिष्ट्य है । प्रस्तुत में 'बौद्ध-धर्म' में 'अहिंसा' के विशिष्टत्ववचन का प्रतिपादन अजीष्ट होने से उसे ही प्रस्तुत किया जा रहा है ।

बौद्ध-धर्म में 'अहिंसा'—स्वविरवाधियों द्वारा भूल बुद्ध-बचन रूप में उद्घोषित पालि-निपिटक तथा परवर्ती बौद्ध-साहित्य के अनुवीक्षण के आधार पर 'अहिंसा' की अवधारणा का विश्लेषण निम्न दो धर्मोंको के अन्तर्गत किया जा सकता है :—

(अ) 'अहिंसा' एक चित्त-धर्म (चेतस्) के रूप में, तथा (आ) 'अहिंसा' एक 'शील' के रूप में ।

पालि-अभिधम्म (तत्त्व-मीमांसा) में चित्त, चेतसिक, रूप तथा निम्बाण को परमव्यवस्थ माना गया है । चेतसिक का उदय एवं विरोध चित्त के ही साथ होता है । इनका आलम्बन भी वही होता है जो चित्त का । किन्तु वेरबाद में परिगणित ५२ प्रकार के चेतसिकों में 'अहिंसा' नाम का कोई स्वतन्त्र धर्म परिगणित नहीं है तथा यह भी स्पष्ट रूप से उल्लिखित नहीं है कि इसे किस 'कुशल' चेतसिक में अन्तर्भूत किया जाए, फिर भी 'अहिंसा' को 'अवोसो' (अद्वेष) नामक कुशल चेतसिक के समुत्पान का ही प्रतिफल माना जा सकता है ।

सर्वास्तिवाधियों का अभिधर्म-साहित्य अतिविस्तृत है जिसके अधिकतम भाग संस्कृत में विलुप्त, पर चीनी भाषा में अभी तक प्राप्य हैं । यहाँ 'अहिंसा' को एक स्वतन्त्र चेतसिक माना गया है जिसके उदय से कायिक-कर्म के रूप में 'अहिंसा' का आचरण संभव होता है ।^१ 'चिन्तामात्रता-सिद्धि-प्रकरण' में स्थिरमति ने 'अहिंसा' के कायिक व्यवहार का समुत्पान 'व कणा' नामक चेतसिक के उदय से माना है ।^२ जम्बुने 'कण्ठा' या 'अनुकम्पा' नामक चित्तधर्म पर 'अहिंसा' के पुण्यमय आचरण को आधारित बताया है । दूसरी ओर वर्नपाल नामक एक अन्य विज्ञानवादी आचार्य के अनुसार 'अद्वेष' ही वह चित्त-धर्म है जिसके कारण 'अहिंसा' का प्रयोग संभव होता है ।^३ द्वेषनामक चित्त-धर्म का उदय चित्त में होने पर आलम्बनभूत पदार्थ जीव के विहितन का कृत्य विज्ञापित होता है जबकि इसके प्रतिपक्षीभूत 'अद्वेष' चित्त-धर्म के अनुत्पान से उक्त पदार्थ का अविहितन ।

इस प्रकार 'अहिंसा' के इस प्राचीन मनोवैज्ञानिक विश्लेषण में यह तथ्य उद्घाटित होता है कि 'अहिंसा' के प्रयोग का मनो-वैज्ञानिक आधार प्राणि-मान के प्रति कृपा एवं मैत्री के से उदात्तभाव है जिनसे उद्देवित हो स्वयं शाक्यमुनि बुद्ध ने पहले तो व्यक्तिगत मैत्रियों को तिलाञ्छित नहीं, महाभिनिकम्पण किया तथा सम्बोधि प्राप्ति के अनन्तर अस्सी वर्ष की आयु तक बहुजनहिताय नाना निषमों एवं अनपदों से घारिका का चरण किया । धम्मपद^४ में प्राणिघात से विरत रहने का उपदेश देते हुए यह कहा है कि "सभी मृत्यु से डरते हैं, सभी को अपने प्राण प्यारे हैं, अतः दूसरों की पीड़ा को स्वयं अपनी पीड़ा समझते हुए न उन्हें मारो, न हलके लिए दूसरों को मरित करो ।"^५ 'कृपा' एवं 'मैत्री' के अतिरिक्त, ही (लज्जा) एवं अपमान्य नामक चित्त-धर्म भी 'अहिंसा' की प्रायोगिक वशा की मानसिक पृष्ठभूमि है, क्योंकि प्राणि-विहितनकृत्य में जो क्रूरता है उसकी परिणति 'ही' आदि में भी हो सकती है ।

'शामञ्जलनसुत' में चुल्लसीलो के व्याख्यान-क्रम में भी 'अहिंसा' के प्रयोग के मानसिक हेतु के रूप में दया-हितानुकम्पा एवं लज्जा को ही बताया गया है ।^६

तात्पर्य यह है कि 'अहिंसा' का जो व्यावहारिक प्रयोग है वह तभी संभव है जब इनके आन्तरिक हेतु के रूप में हमारे चित्त में अनु-कम्पा, अद्वेष या लज्जा विद्यमान रहेगी । साथ ही यह भी न भूलना चाहिए कि 'अहिंसा' बौद्ध-विचार में एक जोमन कृत्य है । वह किसी कृत्य का विषय न होकर स्वयं ही कृत्य रूप में स्वान्त-मुक्त का आधान कराने वाली है । इसके विपरीत, द्वेषचित्त वाला व्यक्ति वस्तुतः स्वयं अपना ही अपकार करता है । धम्मपद^७ की यह उक्ति इसी तथ्य का संकेत करती है — "य हि वेरेण वेरानि सम्मत्तसीह कदाचन ।"^८

इन सभी तथा एतत्सदृश अन्य स्थलों के देखने से यह सुस्पष्ट हो जाता है कि 'अहिंसा' वस्तुतः बौद्ध शब्दावली में 'मैत्रा-भावना' का ही दूसरा नाम है । इस प्रकार अहिंसा मान-प्राणिघात से विरति के रूप में निवेद्यात्मक तथ्य ही न होकर, कृपा एवं मैत्रा के रूप में एक सर्वथा आभात्मक (Positive) धर्म भी है ।

किन्तु साम्यात्मिक प्रगति के क्रम में एक ऐसी स्थिति भी आती है जब कि 'अहिंसा' 'मैत्रा' अप्यमञ्जा^९ नामक चित्त-स्थिति में विनीत हो जाती है । समस्त सत्य सुखी, शान्त एवं कुशल ही, इस प्रकार की इच्छा करते हुए अपरिमित प्राणियों के प्रति अनुकम्पा जानूत

१. साधो संस्करण में चीनी तिपिटक भाग, ५-२६ पृ० १६ व.

२. चिन्तामात्रतासिद्धि पृ० २८,

३. धम्मपद, ५, १२६,

४. सामञ्जल्य सुत,

५. धम्मपद, १-७,

करके जब येता-भाबना में समस्त सत्तों का अन्तर्भाव कर लिया जाता है तब यह विशिष्ट चित्त-स्थिति उत्पन्न होती है। येता द्वारा 'अहिंसा' के हेतुवृत्त चित्त का विलयन भी विद्युति-चिन्त में हो जाता है (येता-चेतो-विद्युति), और इस प्रकार येता-भाबना के विकास द्वारा चित्त की विद्युत्ति हो जाती है। कहने का तात्पर्य यही है कि 'अहिंसा' का प्रयोग येता-चिन्त के विकास में अत्यन्त उपादेय है। वस्तुतः यह ऐसा सद्यस्त माध्यम है जिसके द्वारा साधक येता-चिन्त का विकास करते हुए आध्यात्मिक-आभा के अन्तिम पड़ाव तक पहुँच सकता है। 'अहिंसा' के चित्त-विद्युत्ति के सम्बन्ध में इस प्रकार की उपादेयता के कारण ही संभवतः अष्टांगिक मार्ग के सम्प्रदायान्त के रूप में 'इस प्रकार के कुशल कर्मणियों में से प्रथम कर्म-वच के रूप में,' तथा सिद्धान्तिक^१ के उपदेश देने के क्रम में अनेक प्रकार से 'अहिंसा' का उपदेश प्रारम्भिक बौद्ध-धर्म के पाणि-साहित्य में किया गया है।

उपर्युक्त मनोवैज्ञानिक व्याख्यान के अतिरिक्त 'शील' के रूप में भी बौद्ध-विनय में 'अहिंसा' का निर्बचन किया गया है। उपासकों के लिए उपदिष्ट पञ्चशीलो तथा सामनेरों के लिए निषिद्ध दस शीलों में 'प्राणातिपात से विरति' को सभी शीलों में स्म्युत्तम या न्युत्तरीय होने से सर्वप्रथम रखा गया है। अतिश्यापक आशय वाले 'अहिंसा' तत्त्व के लिए इस सम्बन्ध में "प्राणातिपाता बेरमणी", या 'प्राणातिपाता पटिविरति' इन दो अभिव्यक्तियों का प्रयोग किया गया है।

बौद्ध-विनय में 'चेतना' की 'कम्प' है, इस आधार पर तथा 'सील' शब्द के विशिष्ट निर्बचन के आधार पर भी बौद्ध-विनय में 'विरति' (विरमणी) या 'पटिविरति' के कृत्यों में बलवती चेतना या प्रवृत्तय में सकल्प का होना पूर्वावश्यकता माना गया है। "प्राणातिपाता बेरमणी" या "मं प्राणातिपात मे विरत रुहंगा" इस कथन द्वारा विरति-व्रत का शीलत्व तभी प्रतिष्ठापित होता है जबकि व्रत लेने वाला व्यक्ति इस विरति के प्रति सतत जागरूकता और सम्यक्करणेन उपाजित कर लेता है। दूसरे शब्दों में 'अहिंसा' (प्राणातिपात-विरति) 'शील' का रूप तभी ग्रहण कर सकती है जबकि इसका ग्रहण एवं आचरण चेतनापूर्वक किया गया हो। अतएव शिष्य का प्राणातिपात-विरति-व्यापार या पारिवर्तनिक पुण्यमणि आदि के कारण किसी व्यक्ति का मात्साह्य आदि न करने का आचरण 'शील' नहीं कहला सकता क्योंकि इन दोनों ही उदाहरणों में प्राणातिपात-विरति चेतनापूर्वक नहीं है।

'शील' का निर्बचन ठीक इसी आशय में 'विलुद्धिमग्गो' नामक प्रकरण में आचार्य बुद्धशोच द्वारा किया गया है। उन्होंने इसे चरिया के परिपूर्ण का सुबुद्ध सकल्प, बुद्ध के उपदेशों पर चलने का अनयक प्रयास तथा इस प्रयास द्वारा विमुक्ति की प्राप्ति की अभिनीति द्वारा बानी चेतना बतलाया है। इस बलवती चेतना के साथ जब किसी शोभन-कृत्य का आचरण किया जाता है, तभी वह कृत्य 'शील' बनता है। अतः जब इस प्रकार की चेतना के साथ 'प्राणातिपात-विरति' (अहिंसा) का कृत्य हो तभी वह 'शील' कहलाएगा।

यहां यह भी उल्लेखनीय है कि बौद्ध-धर्म के अति प्रारम्भिक काल से ही आध्यात्मिक प्रगति का विलियमन शील, समाधि एवं प्रज्ञा की त्रिरूपक शिक्षाओं द्वारा किया जाता रहा है। परन्तु ये पृथक-पृथक निषिद्ध होने पर भी ये एक दूसरे की पूरक हैं। फिर भी 'शील' तो ऐसी आधार-भूमि ही है जिस पर साधक अपनी आध्यात्मिक महत्त्वाकांक्षा का सुलभित प्रसाद प्रतिष्ठापित कर सकता है। अतएव 'प्राणातिपात बेरमणी' इस शिक्षा पथ की उपर्युक्त पुण्यमणि द्वारा यथा 'अहिंसा' का ग्रहण समर्पित है जबकि इसका आचरण उपर्युक्त पथ के साथ उचित सुबुद्ध चेतना के फलस्वरूप किया जाता है।

अवधारणा एवं वास्तविक प्रयोग में अन्तर—

'अहिंसा' का वास्तविक तात्पर्य इस अर्थ की यथार्थता का सम्यक् अवगाहन किए बिना ग्रहण किया जाना सम्भव नहीं दिखता। अर्थात् इस विरोधाभास-युक्त अर्थ में 'अहिंसा' की अवधारणा का व्यावहारिक प्रयोग कठोरतापूर्वक अशक्य है। हमारा यह जीवन प्रति-पक्ष प्रतिक्रिया सहलों जीवजगत् में के प्रवास-प्रवास में जाने-जाने की प्रक्रियाओं का ही तो खेल है। यदि 'अहिंसा' की यथार्थ अवधारणा को व्यवहार में उतारना चाहें तो यह 'जीवन' ही सम्भव न रहेगा, अतः 'अहिंसा' के यथार्थ आशय की 'चित्त' द्वारा 'भावना' ही बुद्ध-धर्म में अस्वीकृत है। सम्भवतः इसीलिए बुद्ध ने 'कर्म' (कायिक कर्म) के स्तर पर 'अहिंसा' के कठोर नियम नहीं बनाए। 'शील' एवं विनय के सम्बन्ध में उन्होंने अहिंसा-विषयक जो शिक्षाएँ उपासकों के लिए उपदिष्ट कीया उसमें तो तथ्य अन्तर्भूत है—

(१) अहिंसा का संकल्प, तथा (२) व्यवहार में उसकी परिणति।

यदि उपासक में प्राणातिपात-विरति का संकल्प तो ले लिया परन्तु वास्तविक जीवन में इसका सम्यक्-आचरण न हो सका तो विनय-नियमों के अनुसार उसे कुछ चित्त से इस के लिए पटिवेत्तना करनी होती है। परन्तु जिसने इसका संकल्प ही नहीं लिया यदि उसके

१. मज्झिम, १५० २११.

२. शील, १५० २१६.

३. शील, १५० १९१ द्वापारि.

४. विद्युत्तिमणी, शीलपञ्चम

प्राणातिपात हो जाता है तो उसे पवित्रेयता नहीं करनी होती।

मिथुओं एवं मिथुनियों के लिए जो प्राणिमोक्ष नियम हैं उनमें भी 'प्राणातिपात-विरति' का समावेश है। पाटिभोक्क में धारा-निकाल के तृतीय शिक्षापत्र में अनुष्यों के प्राणातिपात का निषेध है, जिसे करने पर पाराजिक होता है और अपराधी मिथु या मिथुनी का संघ से निष्कासन कर दिया जाता है। परन्तु प्राणातिपात जान-बूझ कर किया गया होना चाहिए। यदि यह प्राणातिपात दुर्गोप-वश वा प्रमाद-वश हो गया हो जिसमें चेतना का बोध नहीं है तब तो अपराधी को केवल दोष स्वीकरण मात्र करना होता है। इसी प्रकार चेतनापूर्वक किया गया पशु-पक्षियों का वध भी 'पापचित्त' नामक दोष बनता है जिसका क्षमन 'आपत्ति-देसना' करने पर ही होता है।

इस प्रकार सैद्धांतिक रूप से तो प्रारम्भिक बौद्ध धर्म में 'जीवन' का अत्युच्च मूल्य है तथा इसे समाप्त करना या पीड़ित करना सर्वथा वर्जित है फिर भी इसका आशय यह भी नहीं है कि बुद्ध ने सर्वत्रों के जीवन-रक्षण की क्रिया को किसी कोटि या अन्त के स्तर पर प्रति-पादित किया है। देवव्रत बौद्ध-संघ में पंचवस्त्रधारी (पांच प्रकार के निषेधों) को लागू करना चाहते थे परन्तु बुद्ध ने इनके स्थान पर समाज द्वारा गृहीत व्रत प्रकार के मांस-भक्षण का निषेध किया। उन्होंने तो मिथुओं के लिए भी तीन कोटियों से परिशुद्ध मत्स्य एवं मांस के भक्षण का भी अनुमोदन किया।¹ किन्तु इसका तात्पर्य यह भी नहीं है कि बुद्ध पशु-हिंसा के समर्थक थे। उन्होंने तो उन यज्ञों की कटु आलोचना की जिनमें पशु-हत्या दी जाती थी। उनका तात्पर्य यही था कि किसी भी क्रिया में उसमें अत्यन्तित आशय को देखना चाहिए, मात्र उसके बाह्यरूप को नहीं। दूसरे वे 'मध्यम-प्रतिपदा' के दृष्टिकोण से हर बात को देखते थे तथा अन्तो के परिवर्तन के प्रतिपादक थे। उनका प्राणातिपात-विरति-विषयक दृष्टिकोण भी इन्हीं तथ्यों पर आधारित समझा जाना चाहिए।

परवर्ती (महायान) बौद्ध-धर्म एवं 'अहिंसा'

महायान बौद्ध धर्म में 'अहिंसा' की अवधारणा एवं इसके व्यवहार को और भी विशिष्ट स्वरूप प्रदान किया गया। यहाँ भी पात्र, जाट तथा वस शिक्षापत्रों के अतिरिक्त वस कुसलकर्म-पात्रों के अन्तर्गत 'अहिंसा' को प्रथम स्थान प्रदान किया गया है। 'बोधिसत्त्व' की साधना का तो आधार ही 'अहिंसा' की उद्भाषिका 'महा-करुणा' ही है। समस्त सर्वों के समस्त क्लेशों के उद्धारण का संकल्प ही बोधि-सत्त्व की सारी साधनाओं के केन्द्र-बिन्दु में प्रतिष्ठित हुआ है।

महाप्रज्ञापारमिता² शास्त्र (चीनी भाषा में प्राप्य) में दस कुशल कर्मपथों के विवेचन-क्रम में यह कहा गया है कि 'प्राणातिपात का पाप समस्त पापों में उत्तम है तथा प्राणातिपात-विरति समस्त शोभन-कृत्यों में अग्रतम है।'³ इन शास्त्र में प्राणातिपात के पातक की गम्भीरता का विधाव विवेचन है।

महायान के अज्ञानसूत्र⁴ (चीनी भाषा में) में प्राणातिपात को १० प्रकार के पाराजिकों में पहला माना गया है तथा बोधिसत्त्व के लिए किसी भी प्रकार के मांस-भक्षण का निषेध किया गया है। महायान के ही महापरिनिर्वाण सूत्र में यह कहा गया है कि "मांस भक्षण तो वस्तुतः महाकरुणा के बीज को ही नष्ट कर देता है।" तथा "मैं अपने समस्त शिष्यों को मांस-भक्षण से विरत रहने का अनुमानन करता हूँ।" 'अकावतार सूत्र'⁵ के अनुसार भी "बुद्धत्व के लिए अभिनीहा⁶ करने वाले बोधिसत्त्व भला किस प्रकार सर्वत्रों के मांस का भक्षण कर सकते हैं।"

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि महायान में 'अहिंसा' का प्रायोगिक स्तर अतिविशुद्ध स्वरूप को प्राप्त हुआ। 'बुद्धत्व' की अवधारणा का 'धर्मकाय' में रूपान्तरण होने से जब प्रत्येक मत्स्य बुद्धबीज में युक्त है तो उनका मांस-भक्षण कैसे हो, इस विचार का विकास हुआ। जापान एवं चीन के बौद्ध धर्मों पर इस तथ्य ने अत्यधिक प्रभावित किया। कनस्वरूप, अहाँ बेरबादी मिथुओं में मांसाहार का प्रचलन था वहीं महायान परम्परा के चीनी एवं कुछ समय पूर्व तक जापानी मिथुओं में इसका पूर्ण निषेध था। किन्तु मध्ययान एवं तन्मयान के कारण तिब्बत में वस्तु-स्थिति सर्वथा भिन्न हो गई।

जो भी ही, बौद्ध धर्म में अपने विशिष्ट कर्म सिद्धान्त के कारण 'अहिंसा' का उपर्युल्लिखित विशिष्ट सिद्धान्त प्रतिष्ठापित हुआ जा जैन-धर्म में प्रतिपादित 'अहिंसा' की अवधारणा में वैषम्य ही अधिक दरसता है। विशेषतया इन दोनों धर्मों के अनुयायियों के मध्य इसका जो वास्तविक प्रयोग है उसमें तो विशेषतः अन्तर के दर्शन होते हैं।

१. नियम ४, पृ० १८-२०, सुत निपात पृ० २०२ इत्यादि

२. सु० नि० १०७, धी० नि० १ पृ० १४२, पक्ष इत्यादि

३. इम्माइस्सोपीडिमा ऑफ बुद्धिम, भाग १ पृ० २२० में अक्रिया हिराकावा द्वारा उद्धृत

४. यही,

५. अकावतार सूत्र पृ० ४२३ (ही, बुद्धी द्वारा संपादित)

जैन दर्शन में अहिंसा-एक विश्लेषण

श्री सुनील कुमार जैन

जैन आचार का समूचा साहित्य अहिंसा की साधना से ओत-प्रोत है। अहिंसा का जितना सूक्ष्म विवेचन जैन-परम्परा में विद्यता है उतना सायद ही किसी अन्य परम्परा में हो। अहिंसा जैन आचार की मूलमिति है। इसका प्रत्येक सिद्धान्त अहिंसा की भावना से अनुप्राणित है। मैत्री, प्रमोद, कारुण्य और माध्यस्थ्य भावों का अनुवर्तन, समता व अपरिग्रह तथा संयम और सच्चरित्र का अनुसाधन अहिंसा के प्रधान स्तम्भ हैं।

अहिंसा जीवन का मोक्षक तत्त्व है। अहिंसा का सीधा सम्बन्ध आत्मा से है। वह आत्मा का ही निविकार व्यापार है। आत्मा ही उसका साधकतम कारण है। आत्मा ही उसकी सुरम्भ जन्म-स्वसी है और अहिंसा का संपूर्ण क्रिया-कलाप आत्मा के लिए ही होता है।

“अहिंसा परमो धर्मः” अत्यन्त प्राचीन एवं सर्वमान्य सिद्धान्त है। इसका सर्वप्रथम रूप वैदिक परम्परा में देखने को मिलता है जिसका आरम्भ उपनिषदों में होता है। कोई भी धर्मग्रन्थ हिंसा अथवा यांसाहार की कुली छूट नहीं देता। प्राचीन ग्रन्थों में यज्ञ-तप-कुष्ठ विशेष परिस्थितियों में ही इस हेतु आज्ञा प्रदान की है। इस सम्बन्ध में वैदिक एवं बौद्ध परम्परा, गांधी विचारधारा, इस्लाम तथा ईसाई, जैनतर धर्म शास्त्रों से कुछ अंश प्रमाण स्वरूप उद्धृत किए जा रहे हैं, जिन्हें बुद्धि-विवेक की कसौटी पर कसकर यह जाना जा सकता है कि जीव-हिंसा एवं माल-अश्लेष मानव के लिए कहां तक व्याप्योचित है।

जीवन के निर्माण में अहिंसा की महती उपयोगिता विस्तृत करने काज उसे केवल “जीओ जीओ जीने दो” की संकुचित सीमाओं में प्रतिबद्ध कर दिया गया है। इससे अनजीवन में अहिंसा विकृत ही नहीं हुई है, बल्कि उसका स्वरूप ही जीवन और जगत से जुट-सा हो गया है। इसका फल यह हुआ कि आज व्यक्ति को अपने जीवन के लिए अहिंसा की कोई उपयोगिता नहीं रही। उसका उपयोग केवल दूसरे प्राणी का बचाने का अनधिकृत तथा विषम प्रयास तक ही सीमित रह गया है।

हिंसा का प्रतिकार करने के लिए अहिंसा का प्राधुर्भाव हुआ। जैन धर्म में हिंसा-अहिंसा का अत्यन्त विस्तृत एवं सूक्ष्म विवेचन हुआ है। “तत्त्वार्थ सूत्र” में उमास्वामी ने हिंसा की परिभाषा इस रूप में की है :—

प्रमत्तयोगात् प्राणव्यपरोचकं हिंसा ।^१

अर्थात् प्रमादवश जो प्राणघात होता है वही हिंसा है। किसी का प्राणव्यपरोचण ही हिंसा नहीं, मन की सावध प्रवृत्ति मात्र ही हिंसा है। इस प्रकार हिंसा में पहले मन का व्यापार होता है फिर बचन और काय का। प्रमाद-वशीभूत व्यक्ति के मन में प्रतिशोध की भावना जाग्रत होती है जो हितक उद्देश्य की जननी होती है और तब वह कष्टकारी बचन का प्रयोग करने लगता है तथा इससे भी आगे बढ़ने पर उस जीवन का प्राणघात करता है जिसके प्रति उसके मन में प्रमाद जाग्रत हुआ रहता है।

“एषावैकान्तिकं ब्रूणि” में कहा है कि मन-बचन और काय के दुष्प्रयोग से जो प्राणघात होता है वही हिंसा है ।^२ इस तरह प्रमाद, यद्यपि किसी प्राणी का हनन करना अथवा उसे किसी भी प्रकार का कष्ट पहुंचाना हिंसा कही जाती है।

हिंसा का मूल कारण है, प्रमाद अथवा कषाय। इसी कारण हिंसा की उत्पत्ति होती है। इसी के अश्वीन होकर जीव के मन, बचन, काय में क्रोध, मान, माया, मोह आदि भाव प्रकट होते हैं। ये ही बार-बार प्रकार के कषाय हैं, जिनके वश में होकर वह स्वयं छुड़ोपमोह रूप आश-प्राणों का हनन करता है। इसी कषायादिक की तीव्रता के फलस्वरूप उसके द्वारा द्रव्य-प्राणों का भी घात होता है।

‘आचारार्थ सूत्र’ में कहा गया है—सभी प्राणियों को, सभी भूतों को, सभी जीवों को तथा सभी सत्त्वों को न तो मारना चाहिए, न श्लथ्य व्यक्ति के द्वारा मरवाना चाहिए, न पीडित करना चाहिए और न उनकी घात करने की बुद्धि में स्पष्ट ही करना चाहिए। यही धर्म

१. तत्त्वार्थ सूत्र ७, ४.

२. दशवैकान्तिकब्रूणि : विमलदास गणि, प्रथम अङ्कपृष्ठ ३४-४४.

प्राक् सत्यवर्तत मायाप्यक्षात् तिसृषोः परमात्मनः सकाशात् सवजायत ।... सर्वस्य जगत् पतिरीश्वर आसीत् ।^१

ऐतिसीय संहिता में हिरण्यगर्भ का अर्थ प्रजापति किया गया है। अत आचार्य सायण उसी के अनुसार हिरण्यगर्भ की स्तुति करते हैं—‘हिरण्यम अण्डे का गर्भमूल’ अथवा ‘जिसके उदर में हिरण्यम अण्डा गर्भ की तरह रहता है’। वह हिरण्यगर्भ प्रपञ्च की उत्पत्ति से पहले सृष्टिरचना के इच्छुक परमात्मा से उत्पन्न हुआ। इस प्रकार वैदिक दृष्टि से हिरण्यगर्भ सृष्टि का आविर्बुध या युगपुद्ब प्रतीत होता है।

जैनदृष्टि

जैन मान्यता के अनुसार भगवान् ऋषभ ‘हिरण्यगर्भ’ नाम से संबोधित किए गए हैं। हरिवंश पुराण में कहा गया है कि भगवान् ऋषभ के गर्भ में स्थित होने के समय पर्याप्त रूप से हिरण्य (सुवर्ण) की वर्षा हुई, इस कारण देवताओं ने हिरण्यगर्भ कहकर उनकी स्तुति की—

हिरण्यवृष्टिरिष्टाभूत् गर्भस्थोऽपि यतस्त्वयि ।

हिरण्यगर्भ इत्युच्यर्गोर्वाभ्यांयते त्वत् ॥^२

इसी बात को ब्रिह्म की प्रथम व्रताब्दी के आचार्य विमलसूत्रि ने अपने प्राकृत भाषा के ‘पञ्चमखरियं’ नामक ग्रन्थ में वर्णन किया है—

गम्भद्विधमस्त जस्त उ हिरण्यवृद्धी सकलजा पद्धिया ।

सैवं हिरण्यगर्भो जयन्मि उवमिज्जए उसभो ॥^३

ब्रिह्म की नवी व्रताब्दी के जैनाचार्य जिनमन ने महापुराण में ऋषभदेव के चरित्र का वर्णन किया है। वे कहते हैं, ‘हे प्रभो आप हिरण्यगर्भ हैं, मालो इस बात को समस्त सत्ता को समझाने के लिए ही कुबेर ने आपके गर्भ में आते ही सुवर्ण की वृष्टि की’—

‘संवा हिरण्ययो वृष्टिः धनेशेन निरातिता ।

विभोहिरण्यगर्भस्त्वमिह बोधयितुं जगत् ॥’^४

पं० आशाधर के जिनसहस्रनाम (६६) की श्रुतमागरी टीका में हिरण्यगर्भ का अर्थ बताते हुए कहा गया है—‘गर्भमिमात् पूर्वमपि यष्मासान् रत्नैरुपलसिता सुवर्णवृष्टिमभवति तेन हिरण्यगर्भः’ अर्थात्—ऋषभदेव के गर्भ में आने से छह महीने पूर्व, रत्नों के साथ सुवर्ण की वृष्टि होने लगी, अत उन्हें हिरण्यगर्भ कहते हैं।

आचार्य नेमिचन्द्र ने अपने ‘प्रतिष्ठा निलक’ में तीर्थङ्कर ऋषभदेव की माता की वदना करते हुए कहा है—‘अपने पुत्र से उत्पन्न रत्नसमूह की वृष्टि से सत्तार को सुन्न करने वाले हिरण्यगर्भ को अपने गर्भ में धारण करने वाली आपकी कौन वदना नहीं करता’—

‘स्वपुण्योद्भूतरत्नोद्यवृष्टिस्तपितभूतसम् ।

हिरण्यगर्भं गर्भं त्वां वदामां को न वदते ॥’^५

आदिपुराण और अभिधानचिन्तामणि में तीर्थङ्कर ऋषभ के अनेक नामों में हिरण्यगर्भ का उल्लेख है—

‘हिरण्यगर्भो भगवान् वृषभो बृधभध्वजः ।

परमेष्ठो वरं तत्त्व परमात्मात्मभूरपि ॥’^६

‘हिरण्यगर्भो लोकोलो नाभिपद्मात्मभूरपि’^७

इस प्रसंग में एक बात और ध्यान देने योग्य है। तीर्थङ्कर ऋषभ के शरीर का वर्ण स्वर्ण के समान पीत था। इसी कारण ‘जिनसहस्रनाम’ में उन्हें हिरण्यवर्ण, स्वर्णाम तथा शातकुम्भनिमप्रभ कहा गया है—

१. ऋग्वेद १०/१२१-१ पर सायण का भाष्य ।

२. हरिवंशपुराण, ८/२०१

३. पञ्चमखरियं, ३/१८

४. महापुराण, १२/६३

५. नेमिचन्द्र, प्रतिष्ठातिलक ८/२

६. आदिपुराण, २४/३३

७. अभिधान चिन्तामणि, २/१२७

“हिरण्यवर्गः स्वर्णमिवः सातकुम्भमिवप्रभवः ॥”

विनेन्द्र पुत्रपाठ की श्रवणपूजा में भी उन्हें ‘काञ्चनचण्डाय’ कहा गया है।

हिरण्यवर्ग की निर्दिष्टि करते समय सायण ने कहा है कि “हिरण्यस्य गर्भस्याप्यभूतः प्रजापतिरहिरण्यवर्गः” अर्थात् जो प्रजापति गर्भरूप में स्वर्ण के अण्डे के समान था। सायण की यह हिरण्यवर्ग की निर्दिष्टि श्रवणभवे के हिरण्यवर्ग होने के कारण उपयुक्त बैठ जाती है। हिरण्यवर्ग के विशेषण में सायण ने ही ‘हिरण्यवर्ग’ की निर्दिष्टि इस प्रकार की है—

‘कम्मत इति कर्णं शरीरं, पुष्पवर्णमशरीरो वा हिरण्यवर्गः’

मर्षी क्षताब्दी के प्रसिद्ध नाटककार हस्तिनावन से सुभद्रा नाटिका में सुन्दरकाव्य शैली में हिरण्यवर्ग का वर्णन, विजयार्थ पर्वत के वर्णन के प्रसंग में इस प्रकार किया है—

“हिरण्यवर्गप्रथमाभिषेकस्याप्यपीठस्य तनोति शोभाम् ।

सौरीवपूरस्त्वपि तस्य वीरो कृप्याचलोऽयं कनकाचलस्य ॥”

अर्थात्—रजतवर्ण का यह कृप्याचल (विजयार्थपर्वत) उस कनकाचल (मेरुपर्वत) की शोभा को धारण कर रहा है जो कि हिरण्यवर्ग (श्रवणभवे) के प्रथम अभिषेक की मंगलपीठिका बनकर क्षीरसागर के जल से स्नपित हो रहा है।

जैनैतर साहित्य में महाराज नाभिभाग एवं तीर्थंकर श्रवणभवे

श्रीमद्भागवत में जैन धर्म के आद्यतीर्थंकर श्री श्रवणभवे जी को ईश्वर का अवतार माना गया है। इस रोचक कथा में श्री शुक्रदेव एव राजा परीक्षित के सम्बाद में यह प्रकरण आया है कि आग्नीध्र के पुत्र नाभि के कोई सन्तान नहीं थी। इसलिए उन्होंने अपनी भार्या मन्देवी के साथ पुत्र की कामना में एकाग्रतापूर्वक भगवान् यज्ञपुरुष की विशेष समाराधना एव पूजा के निमित्त विशेष आयोजन किया था। पूजन में मनोयोग से तत्त्वीन श्रद्धाविधान ने नाभि की यज्ञ-शाला में प्रकट हुए भगवान् का स्तवन करने के उपरान्त प्रदत्त वरों से जीवन को सार्थक करने के लिए इस प्रकार की याचना की, “हम आपसे यही वर माँसते हैं कि गिरने, ठोकर खाते, छीकने अथवा जम्हाई लेने और संकटादि के समय एवं ऊपर व मरणादिक की अवस्थाओं में आपका स्मरण न हो सकने पर भी किसी प्रकार आपके सकल कर्मिण्य विनाशक ‘अक्षतस्त्वन्’, ‘वीनचन्मु’ आदि गुण-द्योतक नामों का हम उच्चारण कर सकें।” साथ-ही-साथ उन महात्माओं ने अत्यन्त दीन होकर अपने आश्रय को शार्थना रूप में निवेदित करने हुए सम्मिलित रूप से यह याचना की, “हमारे यज्ञमान में राजर्षि नाभि सन्तान को ही परम पुरुषार्थ मानकर आप ही के समान पुत्र पाने के लिए आपकी आराधना कर रहे हैं। हे देव! आप भक्तों के बड़े-बड़े काम कर देते हैं। हम मन्दमतिओं में कामनायुक्त इस पुच्छ कार्य के लिए आपका आवाहन किया, यह आपका अनादर ही है। किन्तु आप समझीं हैं। अतः हम अज्ञानियों की धृष्टता को आप क्षमा करें।”

श्रद्धियों की याचना पर भगवान् ने कहा, “श्रद्धियों! बड़े असमञ्जस की बात है। मेरे समान तो मैं ही हूँ क्योंकि मैं अद्वितीय हूँ। तो भी ब्राह्मणों का बचन मिथ्या न होना चाहिए, द्विजकुल मेरा ही तो मुक्त है। इसलिए मैं स्वयं ही अपनी अंशकला से आग्नीध्रनन्दन नाभि के महा अवतार सुगा क्योंकि अपने समान मुझे कोई और दिखाई ही नहीं देता।” श्री शुक्रदेव जी ने राजा परीक्षित को कथा सुनाते हुए कहा कि इस प्रकार महाराजानी मन्देवी के सामने ही उसके पति से इस प्रकार कड़क भगवान् अन्तर्धान हो गए, और महाराजानी मन्देवी के गर्भ से विषम्बर सन्ध्यासी ऊर्ध्वरेता मुनियों का धर्म प्रकट करने के लिए सत्त्वमय विग्रह से प्रकट हुए।

अपने सुपुत्र श्री श्रवणभवे जी के गुणों से प्रभावित होकर महाराज नाभि ने उनको राज्याभिषिक्त कर दिया और बहु स्वयं अपनी पत्नी मन्देवी सहित बदरिकाश्रम को चले गए। वहाँ अहिंसा दृष्टि से कठोर तपस्या और समाधि योग के द्वारा भगवान् का स्मरण करते हुए उन्हीं के स्वरूप में लीन हो गए।”

[—आचार्यरत्न जी देसमुख जी महाराज द्वारा सम्पादित भरतेस वैभव, प्र० भा० में ‘श्रीमद् भागवत में श्रवणभवे तीर्थंकर’ के आधार पर—सम्पादक]

भगवान् महावीर का जीवन-दर्शन

श्री नीरज जैन

सर्वान्तिवत् सद्गुणगुण्यकस्य,
सर्वान्तिगुण्यम् च विप्रोऽन्येषाम् ।
सर्वोपदामन्तकरं निरन्तरम्
सर्वोदयं तीर्थमिदम् सर्व्वम् ।

दो हजार वर्ष पूर्व आचार्य समन्तभद्र द्वारा रचे गये इस पद्य में भगवान महावीर के तीर्थ के 'सर्वोदय तीर्थ' के रूप में व्याख्यापित किया गया है। सर्वोदय का अर्थ है सबका उदय। सबका कल्याण। सर्वोदय की इसी लोक-कल्याणकारी भावना में भगवान महावीर का सम्पूर्ण जीवन-दर्शन समया हुआ है। उन्होंने सत्य को, अहिंसा को, अन्तेय को, ब्रह्मचर्य को और अपरिग्रह को, इसी सर्वोदय तीर्थ की प्रतिष्ठा का साधन मानते हुए मानव समाज का विरचन किया है।

महावीर का जीवन-दर्शन, जीवन की एक विधेय पद्धति है। यह मत करो, वह मत करो, यहा मत आओ, वहा मत आओ, इसे मत देखो, उसे मत जानो, आदि आदि विशेष-परक अनुबन्धों में उनका जीवन-दर्शन नहीं बाधा जा सकता। महावीर हमें जीवन में पलायन करने की सीख नहीं देते। वे तो जीवन को विकास और उत्कर्ष के मार्ग पर अग्रप्रेषित करके आत्मा की परमात्मा बनाने की कला हमें सिखाते हैं।

जीवन के उत्कर्ष की इस यात्रा में "आत्म बोध"—अपने आपको जान लेना—पहली और अनिवार्य शर्त है। स्वयं को जाने बिना आत्म-साधना का वह पथ हमारे समक्ष प्रघात ही नहीं होगा जिस पर भगवान महावीर हमें चलाना चाहते हैं। इस आत्मबोध की बुद्धिमत्ता की एक मिन में दो पंक्तियों में बाधा है—

जमाने में उसने बड़ी बात कर ली,
बूढ़ अपने से जिसने मुलाकात कर ली।

मन, वाणी और शरीर, यही तीन मुख्य उपकरण मनुष्य के पास होने हैं। हम यह भी कह सकते हैं कि मानव के समस्त क्रिया-कलापों का आधार यह मन, वचन, काम ही हैं। पुण्य हो या पाप, उपकार हो या अपकार, वासना हो या साधना, भोग हो या तप-त्याग, परहित हो या पर-पीडन, भलाई हो या बुराई, इन सबकी सार्वकता या अनुवर्णन मन-वचन-काम के सहयोग के बिना संभव ही नहीं हो सकता। भगवान महावीर ने इन तीनों ही शक्तियों को परिष्कृत करके, मानव-जीवन को सवारने का संदेश दिया है। सत्प्रेष में यदि कहा जाए तो—आचरण में अहिंसा, वाणी में स्वाहादा, विचारों में अनेकान्त, बल, यही है महावीर का जीवन सिद्धांत।

अपने आचरण को ऐसा संयत और सुसंस्कृत बनाना जिसमें दूसरों को शारीरिक या मानसिक, कौसी की पीड़ा न पहुँचे, यह अहिंसा की मोटी परिभाषा है। महावीर ने जीव मात्र के लिए अहिंसा की उपादेयता को पग-पग पर समर्पन दिया है। अहिंसा सबसे पहले हमें दूसरे के अस्तित्व का बोध कराती है। सबकी सुविधा या अनुविधा का आकलन कराती है। वह सबके जीवित रहने के अधिकार का उद्घोष करती है।

भगवान महावीर इस स्थूल हिंसा में छुड़ा कर हमें उस सूक्ष्म और मानसिक हिंसा से भी मुक्त कराना चाहते हैं जो हम अपने शरीर से नहीं, किन्तु मन से, निरन्तर करते रहते हैं। उन्होंने उसे "आभ हिंसा" का नाम दिया है। झूठ, चोरी, व्यभिचार और परिग्रह, ये सब इसी हिंसा के प्रकार-मात्र हैं। यही पांच पाप हैं और इनसे बचकर अपना जीवन निर्वाह करना ही आचरण की अहिंसा है। महावीर ने इस बात पर अधिक जोर दिया है कि हम शरीर की क्रिया के अलावा, मन में भी इन पापों के आभीचार न बनें, ऐसी सावधानी रखनी चाहिए। वे कहते हैं कि मन की इस चपलता के शिकार ऐसे अमर्य जीव हैं जिन्होंने दूसरे को कभी कोई पीड़ा नहीं पहुँचाई परन्तु उनका मन हिंसा का घोर अपराधी है। असंख्य ऐसे हैं जो कभी किसी का कुछ भीच तो नहीं पाये पर प्रतिपक्ष चोर हैं। ऐसे लोगों की मिलती की संभव नहीं जिन्होंने यद्यपि कभी किसी पर आस तक नहीं उठाई पर उनके मन में अनवरत व्यभिचार किया है। तुष्णा और लोभ के आरे ऐसे

व्यक्तियों की संख्या भी बहुत बड़ी है जिनके पास भले जाने-बूझने को भी न हो, पर जिनकी भाषा-तुष्पा के लिए वह दुष्टि अपर्याप्त ही ठहरेगी। इस तरह हमारे जीवन को नित्य कसकित करने वाले पापों की सूक्ष्म और यथोचितज्ञानिक व्याख्या तथा विश्लेषण करते हुए, उसके बचकर, अपने आचरण में अहिंसा की प्रतिष्ठा करने का उपदेश भगवान महावीर ने हमें दिया है।

महावीर का दूसरा सिद्धान्त है “बाणी में स्थापना”। संसार की प्रत्येक वस्तु अपने में एक विशेषताएँ धारण किये हुए है। ये गुण एक दूसरे के विरोधी होकर भी, वस्तु में एक साथ पाये जाते हैं। जैसे कोई व्यक्ति है, वह अपने पुत्र का पिता तो है, परन्तु साथ ही अपने पिता का पुत्र भी है। अपनी बहिन का भाई तो है परन्तु साथ ही अपनी पत्नी का पति भी है। अपने से छोटी की अपेक्षा बड़ा तो है पर साथ ही बड़ी के लिए छोटा भी है। एक छोटे नीबू की ओर देखें, वह पीला तो है पर साथ ही साथ लहड़ा भी है। हल्का या भारी भी है। नरम या कड़ा भी है। गरम या ठण्डा और छोटा या बड़ा भी है। तमाम्ना ये हैं कि ये सारे गुण-धर्म, कल्पित नहीं, यथार्थ हैं। पुष्प और भिन्न-भिन्न होते हुए भी इन वस्तुओं के मध्य में एकदम ठीक और एकसाथ पाये जाने वाले हैं। मुक्तिक ये हैं कि इन सभी गुण-धर्म का एक साथ कहा जाता समभव नहीं है। क्रम से एक-एक करके ही, हमारी बाणी उनका बखान कर सकती है। इसका अर्थ हुआ कि हम जो कुछ भी कहते हैं सभी पूर्ण और निरपेक्ष सत्य नहीं हो सकता। वह तो आपेक्षिक और आंशिक सत्य ही होता है। सत्य के और भी दृष्टिकोण हो सकते हैं तथा यथार्थता अन्य कई प्रकारों से भी देखी और आंकी जा सकती है। जो हम कह पा रहे हैं वही अंतिम नहीं है। वस्तु के भीतर निहित ऐसे गौण सद्वर्गों की संभावना को स्वीकार करते हुए सत्य का निरूपण करने का प्रयास ही स्थापना कहना होता है।

अपनी भाषा प्रकट करते समय, स्वतः या कर्चचित शब्दों के प्रयोग द्वारा हम आपेक्षिक या आंशिक सत्य का उद्घाटन करते हुए भी उन अनविनित अपेक्षाओं या दृष्टिकोणों का स्थापनाएँ स्वीकार करते हैं जिनके द्वारा उस सत्य का कथन किया जा सकता है। जिन्हें बाणी एक साथ उजागर नहीं कर पाती ऐसे सारे आंशिक सत्यों को हम स्थापना के सहारे स्वीकार कर सकते हैं। यथार्थ के सापेक्ष निरूपण की इसी पद्धति का नाम है—“बाणी का स्थापना”।

महावीर के जीवन-मिद्धान्त की तीसरी कला है ‘विचारों में अनेकान्त’। सत्य के सर्व में हम यह विश्लेषण कर चुके हैं कि संसार की प्रत्येक वस्तु, अनेक गुण-धर्मों वाली होती है। संसार के स्वरूप का, या अपनी आत्मा का, चिन्तन करते समय, उसके पुष्प-पुष्प सद्वर्गों में, पुष्प-पुष्प दृष्टिकोणों से उनका मनन करना अनेकान्त है। यह अनेकान्त ही महावीर की विचार पद्धति की स्रष्टे बड़ी विशेषता है।

जिम प्रकार साकराचार्य ने अद्वैत दृष्टि के सहारे ने और बुद्ध ने मध्यमा प्रतिपदा दृष्टि के सहारे से अपने दर्शन की व्याख्या की है, उसी प्रकार महावीर ने अपने विचारों के निरूपण के लिए अनेकान्त को आधार बनाया है। सभी महापुरुषों ने अपने जीवन में सत्य की खोज करके, अपनी बाणी में उसकी व्याख्या करने का प्रयास किया है। भगवान महावीर की इसी सत्य-सौषम-साधना का नाम अनेकान्तवाद है। अनेकान्त का अङ्गु सिर्फ सत्य की भूमि में उग सकता है। पूर्णता और यथार्थता की नींव पर ही अनेकान्त का मन्दिर बनता है।

पूर्ण और यथार्थ सत्य का दर्शन बहुत दुर्लभ है। उसे जान ही लिया जाय तो भी, उसका कथन असंभव-ना है। कथन के प्रयास यदि किये जा जाय तो देश-काल की परिस्थितियों के कारण, भाषा और बोधियों की सीमा और विविधता के कारण, बस्ता और कीटा की सांस्कृतिक मनःस्थिति के कारण ऐसे कथन में भेद और विरोध उत्पन्न हो जाना अनिवार्य है। जिन्होंने सत्य को आंशिक ही जाना है उनके सामने तो भी भी कठिनाइयाँ हैं। सत्य के निरूपण में आने वाली इन्हीं कठिनाइयों ने भिन्न-भिन्न सत-मतान्तरों, सम्प्रदायों और मान्यताओं को जन्म दिया है, जो एक दूसरे से टकराकर मानव समाज में अशान्ति और विघ्नेष का वातावरण उत्पन्न करते हैं।

भगवान महावीर ने बहुत सहृदय मनन के उपरान्त उस अनेकान्त विचार-पद्धति का आधिकार किया जिससे सत्य को आंशिक या अपूर्ण रूप में जानने वालों के साथ पूरी तरह न्याय हो सके। इस अनेकान्त के सहारे ही यह संभव था कि अपूर्ण और अपने से विरोधी होकर भी दूसरे की बात में यदि सत्य है, तथा अपूर्ण और दूसरे से विरोधी होकर भी यदि अपनी बात में सत्य है तो इन दोनों का समन्वय करके पूर्ण और यथार्थ को ग्रहण किया जा सके। अनेकान्त की इस विचारधारा में अपूर्ण रूप से विचारित होकर भी पूर्णता गमित होती है। किसी एक दृष्टिकोण के विचार पक्ष में आते ही, अन्य समस्त सम्भावित दृष्टिकोण, नैपथ्य में स्वतः उत्पन्न हो जाते हैं। इस प्रकार हमारे सीमित ज्ञान को भी सत्य और यथार्थ का ग्रहण करने की समता प्रदान करता है—विचारों का अनेकान्त।

भगवान महावीर के इस जीवन सूत्र के अनुसार जिस व्यक्ति का आचरण अहिंसा से पावन और पवित्र हो गया है, जिसकी बाणी स्थापना के प्रयोग से निर्बल और प्रामाणिक हो गई है और जिसकी विचारधारा अनेकान्त को सहृदय से निर्मल बन गई है, ऐसा ही साधक आत्मिकोष का अधिपति बनकर अपनी आत्मा को पर्याप्तता के ऊपर प्रकट करके जन्म, जरा और मृत्यु के चक्रव्यूह से बाहर निकलने में सफल हो सकता है। वही आत्म-उपलब्धि है। वही मुक्ति है।

जहाँ अहिंसा से आचरण-संहिता बंधी हुई है,
स्थापना से बाणी की अङ्गुलता सजी हुई है,
अनेकान्त का इनबन्धु चिन्तन में जहाँ कुशा है,
महावीर का जीवन दर्शन सार्थक यहाँ हुआ है॥

व्यावहारिक जैन प्रतिमानों की आधुनिक प्रागिसंकता

डॉ० ल० के० ओ०

मेरा जन्म तथा आरम्भिक सावन-पावन मन्दसौर (म० प्र०) में हुआ। कहते हैं कि यह एक प्राचीन नगर है जिसका ऐतिहासिक नाम वसपुर है। जैन मुनियों के प्रवचनों में सुना था कि अपनी तीर्थंकरावस्था में भगवान् महावीर का आयमन इस नगर में हुआ था तथा इष्टार्थ प्रवेश के तत्कालीन नरेश में भगवान् महावीर के समीप दीक्षा अंगीकार की थी। आज भी इस नगर में जैन धर्मावलम्बियों की संख्या काफी है।

उन दिनों (और मानूँ नहीं कदाचित् आज भी) मन्दसौर नगर साम्प्रदायिक विद्वेष तथा कलह के लिए कुम्भार था। जैन-धर्म के विभिन्न सम्प्रदाय एवं उपसम्प्रदायों में व्याप्त क्लेश भी कभी-कभी हिंसात्मक रूप धारण कर लेता था। जब मैं किशोरवस्था तक पहुँचा तब तक मेरा मन एक विचित्र प्रकार की अनास्था से भर गया था। जैन मुनियों से सुना था कि जहाँ-जहाँ भगवान् के चरणारविन्द पड़े वहाँ अतिशय श्रेष्ठ कहा जाता है तथा वहाँ के वातावरण में पवित्रता व्याप्त रहती है, परन्तु मुझे प्रत्यक्ष दिखाई देता था कि आधुनिक मगध, बैशासी, मालव आदि सभी श्रेष्ठ तो हिंसा, अनाचार, शोषण तथा कलह के केन्द्र बने हुए थे। क्या भगवान् महावीर का प्रभाव इन स्थानों से समाप्त हो गया था?

कभी-कभी मनस्तंभ युक्त इतिहास के उस युग में ले जाकर लड़ा कर देती थी, जब स्वयं भगवान् महावीर कभी राजगृही नगरी के मालम्बी पाड़ा में, तो कभी श्वावस्ती नगर के गुणसिल्ल उद्यान में, तो कभी बैशासी नगर में और कभी उज्जैनी के चैत्यालय में धर्मोपदेश देते दिखाई देते तथा अनेक राजा-रानियाँ, अष्टिमण भगवान् का उपदेश सुनकर दीक्षा लेते, श्वाकपाचार ग्रहण करते तथा अश्वघोष आत्मकल्याण का मार्ग अपनाते। इसके साथ ही मुझे उस युग के युद्ध तथा पारस्परिक कलह भी याद आते। भगवान् महावीर के अनुयायी महाराजा चेटक तथा उन्हीं के जामाता मगध के श्रेष्ठिक नरेश के बीच युद्ध, श्रेष्ठिक और कोशिक दोनों पिता-पुत्र और दोनों महावीर के अनुयायी होते हुए भी एक-दूसरे के जन्मजात शत्रु, तत्कालीन बैशासी और मगध के छोटे से झूलचूड़ के अनेक जैन धर्मावलम्बी राजाओं में एक-दूसरे के राज्य की हड़प लेने की वृत्ति। इन सब दुर्वृत्तियों को भगवान् महावीर रोक नहीं पाए। उन युग में भी व्यक्ति का निजी आचार तथा सामाजिक आचार अलग-अलग बने रहे। राजा चेटक अपने युद्ध-प्रतिद्वन्द्वी उद्यमन को एक ओर बन्दी बनाकर कारागृह में डाल सकते हैं, परन्तु साध्वर्तिक प्रतिक्रमण के उपरान्त अपने बन्दी में समायाचना करते हैं क्योंकि राजा के रूप में युद्धधर्म का आचार भिन्न है, जिस पर निजी जीवन के आवश्यकों की छाप पड़ना आवश्यक नहीं है। आचार-सम्बन्धी यह दुविधा भगवान् महावीर के समय से लेकर आज तक जैन धर्मावलम्बियों में देखी जा सकती है।

उक्त द्विधापूर्ण परिस्थितियों में मेरा मन बारम्बार विद्रोह करता और मैं अपने अत्यन्त धर्मवीर माता-पिता से प्रश्न करता कि क्या भगवान् महावीर के सिद्धान्त शास्त्रों में पढ़ने तक सीमित हैं और क्या इस व्यावहारिक जगत में कभी भी उनका प्रयोग हुआ अथवा उनके व्यवहार में आने की कभी सम्भावना हो भी सकती है? मुझे उनके दैनिक जीवन में पानी का सीमित व्यवहार, वनस्पति का सीमित उपयोग, मूह पर वस्त्र बांधकर सामायिक के आसन पर बैठना, जानबूझकर किसी भी वस्तु और को कट्ट न पहुँचाने की वृत्ति, अग्नि-आरम्भ पर नियन्त्रण, वैराभाव से युक्त विपाक्त प्राणियों की भी रक्षा करने की वृत्ति, समय-मय पर व्रत-उपवास, बाष्पी ले बस्य आदि अनेक आचरणों का अधीनत्व समझ में नहीं आता। मेरे जिज्ञासु किशोर मन को उनके श्रद्धाभक्त आधावादी उत्तर सन्तुष्ट नहीं कर पाते; परन्तु एक दिन उन्होंने बड़ी दृढ़ता के साथ कहा कि वह समय सीधे आने वाला है जब मानव समाज एकान्तिक मतवाद का त्याग करके भगवान् महावीर के अनेकान्तिक सिद्धान्त को स्वीकार करेगा तथा इस सृष्टि की नैसर्गिक एवं मानवीय परिस्थितियाँ “परस्परोपग्रही जीवनात्मक” के सिद्धान्त को अंगीकार करने के लिए मनुष्य को बाध्य कर देंगी।

अभिव्यक्तियों में मेरा विश्वास कभी नहीं रहा, परन्तु अबिध्य शास्त्र (Futurology) में अवश्य दखि रही है और इसीलिए

भावित प्रागुक्तियों (Probable Forecast) का मैं अधिकपूर्वक विश्लेषण तथा अवलोकन करता रहता हूँ। मेरे पिताजी की प्रागुक्ति तो थोड़ा समीक्षित थी, परन्तु उसके बाव हृदयन कान्ठ, एल्विन टॉपसर आदि अनेक मजिथ्य शास्त्री लेखकों की पुस्तकें प्रकाशित हुईं और उनमें प्रतिविमन समाप्त होने वाले प्राकृतिक क्षोभों की तरफ मनुष्य का ध्यान आकृष्ट किया गया, तो मुझे मेरे पिताजी की प्रागुक्तियों दुःख स्मरण आने लगी। बीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में जो वैज्ञानिक अन्वेषण हुए हैं तथा जिस प्रकार के राजनैतिक तथा आर्थिक परिवर्तन हुए हैं, उनसे धीरे-धीरे अब ऐसा आभास होने लगा है कि यदि हमारी इस पृथ्वी को मानव के रहने लायक बनाए रखना है, तो अगवान महावीर के सिद्धान्तों को हमारे दैनिक जीवन व्यवहार में अपनाना होगा, जबवा मानव सृष्टि का विनाश अब सम्भवी है।

वैज्ञानिक जीवन में सूक्ष्म एवं 'बादर' हिंसा का त्याग

जैन दर्शन में जीवों की व्याख्या अत्यन्त विवाद तथा सूक्ष्म रूप से की गई है। जैनगम में जीव का लक्षण 'उपयोग' माना गया है अर्थात् जिसमें ज्ञानादि का एकांश या विशेषांश है—वह जीव है। जीव द्रव्य चेतना गुण का धारक होता है; इन्द्रियगम्य नहीं होता तथा संकोच-विस्तार भी शक्ति से युक्त तथा असंशयताप्रदेशी एक द्रव्य होता है (उत्तराध्ययन, अध्याय २८)। जीव जिस आश्रय से प्रयोज्य होता है, उसे काया कहते हैं, जो उत्पन्न होती है, वृद्धि पाती है तथा जिसका क्षय होता है। एककीर्षीय जीव में लेकर अनेक पर्यायों वाले जीवों का सहिस्तार विवेचन जैन तत्त्वज्ञान का सुभाषण रहा है। जैन दर्शन में केवल ऐकेन्द्रिय जीव से लेकर पञ्चेन्द्रिय जीवों का स्मूल वर्गीकरण ही नहीं मिनता अपितु ऐकेन्द्रिय जीवों का भी पांच प्रमुख 'काया' रूपों में श्रेणीकरण किया गया है। वैज्ञानिक नवेषणार्थ में अभी तक वनस्पति काया के जीवों का अस्तित्व स्वीकार किया है, और साथ ही अन्य 'काया' में यथा—पृथ्वीकाय, अपकाय, वायुकाय एवं तेजस काय में परम्प्राप्त वेस्टेरियन जीवाणुओं की उपस्थिति को भी स्वीकार किया है परन्तु इन्हें स्वयं जीव के रूप में नहीं माना गया, क्योंकि विज्ञान द्वारा अन्य 'जीव' की परिभाषा में इनका समावेश नहीं हो पाता। फलान्तर में इस बात की पूरी सम्भावना नजर आती है कि जीव की मान्य परिभाषा को अधिक व्यापक बनाया जाएगा तथा सभी प्रकार के सूक्ष्म-बादर, पर्याप्त-अपर्याप्त, रस-स्वाधर जीवों के अस्तित्व को स्वीकार करके उन सबके प्रति सबैकनशीलता बढ़ती जाएगी।

स्मूल श्रेणीकरण के अतिरिक्त जैन तात्त्विकों ने विकारम-क्रम की दृष्टि में जीवों का पुनर्वर्गीकरण किया है। सभी पचेन्द्रिय जीव भी एक कोटि में नहीं आते। उनमें भी अनेक प्रकार के अल्पविकसित मत्स्थिक वाले असजी जीव हैं और विकसित मत्स्थिक एवं बुद्धि वाले सभी जीव जिनमें मनुष्य ही नहीं अपितु देवता भी हैं, इसी कोटि के विकास क्रम में आते हैं।

जैन दर्शन के अनुसार दैनिक जीवन में प्रत्येक व्यक्तित्व से यह अपेक्षा की गई है कि वह यथासम्भव सभी जीवों को रक्षा करे; दूसरे शब्दों में सभी प्रकार की हिंसा का त्याग करे। प्रत्येक व्यक्ति से यह आशा की जाती है कि वह अपने जीवन व्यवहार को इस प्रकार समतल रखे जिससे कि जो जीव-जब केवल अमात्यवर्गीय तो होता है उसे तो बचाया ही जा सके।

उक्त परिप्रेक्ष्य में ही जैन धर्मावलम्बी अनावश्यक पानी का अपभ्रम्य नहीं करते, तथा उतना ही जल का प्रयोग करते हैं जितना जीवन जीने के लिए आवश्यक है। यही बात भूमि-संरक्षण ऊर्जा-संरक्षण, वायु-संरक्षण, वनस्पति-संरक्षण तथा समग्र वन (जंगल) जीवों के संरक्षण के बारे में कही जा सकती है। इन सब कर्षों में जीव विज्ञान है अतः इनका उपयोग मानवानीपूर्वक करना चाहिए।

जैन दर्शन के उक्त जीवन व्यवहार का महत्त्व आज की परिस्थिति में अत्यधिक बढ़ गया है। हरमन कास्ट तथा अन्य मजिथ्य शास्त्रियों ने प्रागुक्ति की है कि हमारी पृथ्वी के प्राकृतिक साधनों का अविचारी दुरुपयोग हम जिस निर्देयता के साथ कर रहे हैं, उसकी रोक नहीं लगाया, तो हमारी मानव सृष्टि एक क्षाब्धी में अधिक जीवित नहीं रह सकेगी। इन प्रागुक्तियों के बाव अन्तर्राष्ट्रीय तथा राष्ट्रीय स्तरों पर 'पर्यावरण संरक्षण' पर ध्यान दिया जाने लगा।

सहस्रों वर्षों से मनुष्य पृथ्वी के गर्भ से अप्रमृश्य खनिजों को प्राप्त करता रहा है, तथा भूमि के ऊपर कुवि करके वन-बाग्य उत्पन्न करता रहा है। प्रकृति का बक कुछ इम प्रकार संघानित होता रहता है कि यदि मनुष्य उसमें अतिरिक्त न करे तो सभी प्राणी एक-दूसरे के सहयोग से सुखपूर्वक जीवन व्यतीत कर सकते हैं। अगवान महावीर ने डाकिन के 'जीवो जीवस्व भोजनम्' के नकारात्मक सिद्धान्त के स्थान पर सकारात्मक कथन किया—'परत्परोपग्रहो जीवानाम्'।

जीवोवीकरण के आगमन के साथ हमने प्रकृति का सोषण अत्यन्त निर्देयता के साथ किया है तथा प्राकृतिक संतुलन को बिगाड़ दिया है। जैन दर्शन में पञ्चह कर्माधानों निषेध किया गया है। इन पञ्चह कर्माधानों से इन प्रकार के 'महाराज' सम्मिलित किए जाते हैं, जैसे वर्णों का समूहनाश कराना, भूमि के गर्भ को सुन्य बना देना, भूमि की उपज-शक्ति की रक्षा किए बिना उससे इसना उत्पादन करना कि वह बंजर भूमि बन आए, जल-संसाधनों को दूषित करना तथा उनके प्राकृतिक आगमन-निगमन में अवरोध उपस्थित करना, ऊर्जा शक्ति का अपभ्रम्य करना तथा—'परत्परोपग्रहः जीवानाम्' के सिद्धान्तानुसार प्रकृति एवं मनुष्य ही नहीं, बल्कि सृष्टि के सभी जीव एक-दूसरे पर आश्रित हैं तथा एक-दूसरे के सहयोग से जीवन यापन करते हैं। यदि मनुष्य अपने जीवन-यापन हेतु प्रकृति से कुछ लेता

है तो बचने में उसे कुछ देना भी होता है। प्रकृति का आचार शोषण नहीं अपितु सहयोग है। भूख के फल, फूल और लकड़ी उसी ही उपयोग में की जाती बाह्य जितनी कि पुनर्स्थापन द्वारा पुनर्स्थापित की जा सके। वनों के अविचारी विनाश के फलस्वरूप हमारे वायु-मण्डल में जो असंतुलन आया है उससे हम सब घनीभांति परिचित हैं। भारत के कुछ क्षेत्रों में अतिवृष्टि है तो कुछ में धनावृष्टि अथवा मृदावृष्टि। इसका एक कारण वन-समस्या का अविचारी दुस्प्रयोग रहा है। वनों के कारण केवल वर्षा ही बाढ़कृ नहीं होती थी अपितु जल संरक्षण भी होता था और बाढ़ों की रकती थी और वायु-मण्डल मनुष्य जीवन के लिए स्वास्थ्यकारी रहता था। हमारा ध्यान पुनः एक बार इस ओर आकृष्ट हुआ है। इस विचार को शुद्ध वैज्ञानिक आचार पर ग्रहण करने की अपेक्षा इसे अज्ञानमणित बनाने की आवश्यकता है। वन-संरक्षण एवं वृक्षाारोपण — दोनों ही आज के जीवन की आवश्यकताएँ हैं।

जैन आचार के अनुसार अत्येक महारम्य महाहिंसा की जन्म देता है क्योंकि महारम्य (Large Scale Enterprise) जिस गति से प्राकृतिक साधनों को नष्ट करता है उस गति से उसकी संपूर्ति नहीं करता। पृथ्वी के गर्भ में नये खनिजों का निर्माण भी होता है और उनको मनुष्य अपने उपयोग के लिए बाहर भी निकालता है। औद्योगीकरण के फलस्वरूप पृथ्वी के गर्भ को हमने इतना खोखला बना दिया है कि खनिजों की स्वाभाविक वृद्धि की शक्ति लगभग नष्ट होती जा रही है। आज खनिज तेलों का अभाव ही हम अनुभव कर पा रहे हैं, परन्तु यदि इसी गति से लोहा, कोयला, ताँबा आदि अन्य खनिज भी निकाले जाते रहें तो पृथ्वी बन्ध्या हो जाएगी। जैन आचार संहिता के अनुसार खनिजों को निकालने की गति मन्द करने तथा खाली की गई सदानों का पुनरुत्पादन करने की आवश्यकता है।

कृषि कर्म में हमने इस देश में यन्त्रीकरण का कुछ वर्ष पूर्व ही आरम्भ किया गया है। कृषि की उपज बढ़ाने के लिए हमने उन्नत बीज, रासायनिक खाद तथा यान्त्रिक उपकरणों का प्रयोग आरम्भ किया परन्तु इनमें भी महारम्य की आशंका व्याप्त हो गई है। हमारे पशु-वन-समुत्पन्न कृषि कर्म में प्राकृतिक सतुलन कायम रखने की प्रक्रिया सन्निहित थी। पशुओं का गोबर खाद का काम करता तथा मनुष्य के खाने लायक सामग्री के बाद जो घास, फूस, चूरी, लली आदि बचे रहते उसे पशु आहार के रूप में प्रयुक्त किया जाता। जब यान्त्रीकरण के फलस्वरूप ट्रैक्टर उस खनिज तेल का उपयोग करता है, जो शान्ति शान्ति होता जा रहा है तथा उपउत्पाद के रूप में वायु मण्डल को दूषित करने वाला धूआँ प्रदान किया जाता है। इस प्राकृतिक असंतुलन के कारण कुछ समय के लिए अनाज तो साव्य विपुल मात्रा में मिल जाए परन्तु वायुमण्डल दूषित हो रहा है, पृथ्वी की उपजाऊ शक्ति शान्ति शान्ति रहती है, भूख-बढ़ी का अभाव हो रहा है, पशु-वन क्षीण होता जा रहा है और स्थिति अब ऐसी आ गई है कि "डीजल" की कमी का प्रभाव कृषि पर भी पड़ेगा है। जैन आचार के अनुसार शास्त्र-भूद्धि, धोखन-मिथ्या पर संयमन, पशु सर्वजन तथा पृथ्वी की उपजाऊ-शक्ति के संरक्षण का कार्य साध-साध चलना चाहिए।

वैज्ञानिक प्रगति के कारण जल के अध्ययन तथा प्रदूषण की प्रक्रिया भी आरम्भ हुई। जिन क्षेत्रों में जलाभाव है उन क्षेत्रों के अभाव को हम तो पूरी तरह दूर नहीं कर पाए परन्तु जहाँ प्रचुर मात्रा में जल उपलब्ध था उसका अपव्यय भी खूब होने लगा, तथा बड़े-बड़े कारखानों की गन्धगी ने उन जलाशयों को प्रदूषित कर दिया। परिणामस्वरूप जल के जीव, जल में व्याप्त सूक्ष्म, भार तथा घल कीलों की जो अविचारी हिंसा हुई उसके फलस्वरूप परिचित जल-समृद्धी पर्यावरण का सतुलन बिगड़ा। आज विपुल जल वाले क्षेत्र भी जलाभाव से ग्रस्त हैं तथा वहाँ के निवासियों को स्वास्थ्य पर जल प्रदूषण का प्रभाव पड़ रहा है। जल के प्रयोग में सावधानी तथा मितव्ययता सम्पूर्ण जीव भूद्धि को कायम रखने के लिए आज और भी अधिक आवश्यक हो गई है।

हमारी भूद्धि में ऊर्जा के अनन्त स्रोत हैं। प्रकृति अनेक रूपों में ऊर्जा का उत्सर्जन करती रहती है। हमारा जीवन ऊर्जा पर आश्रित है, परन्तु ऊर्जा के स्रोतों का उपयोग करने में भी उनी प्रकार सावधानी बरतना आवश्यक है। ऊर्जा का उपयोग आवश्यक हिंसा के रूप में होना चाहिए और भूद्धि को उसकी पुनः स्थापना करने में मदद करती चाहिए। ऊर्जा के प्राकृतिक साधनों का अपव्यय भी मानव-भूद्धि तो विनाश की ओर ले जा सकता है।

कभी कहा जाता था कि अन्न, जल तथा वायु तो प्रकृति की निष्पन्न देन है, परन्तु धीरे-धीरे हमारी मानव-भूद्धि ने से सीसी प्राकृतिक साधन मनुष्य की निजी संपत्ति बन गये। आज तो किसी के द्वारा न बाधा जा सके बाधा मनुष्य और उसने व्याप्त वायु भी मनुष्य की तिजोरियों में बन्द हो गये हैं। वायुकाय के जीवों की अविचारी हिंसा ने वायु-प्रदूषण को जन्म दिया है। हमने वायु को परिरुद्ध बनाते के अपने प्रयासों में वायु के प्राणि-जीवन की सार्वत्रिक व निष्पेक्ष डाल दिया। औद्योगिक महाहिंसा का प्रसार वायुकाय के जीवों तक भी हुआ। वायुमण्डल का प्राकृतिक सतुलन बिगड़ गया है, परन्तु यदि हम अब भी चाहे तो इस अविचारी हिंसा के प्रसार को रोककर सतुलन पुनः कायम कर सकते हैं तथा मानव भूद्धि को तथा अन्य सभी जीवों को सुचारु जीवन जीने का अवसर दे सकते हैं।

वनस्पतिकाय के जीवों की हिंसा की बात पहले लिखी जा चुकी है। वनस्पति के पौधों की भी अनेक कोटियाँ हैं। कुछ वनस्पतियों का प्रयोग अन्न के रूप में मानव कर सकता है और कुछ का प्रयोग वातावरण को संतुलन बनाए रखने में सहायक हो सकता है। यह व्यक्त की प्रकृति, मानसिक उत्थान तथा आरिषिक संवेदना पर निर्भर करता कि कौन व्यक्त किसी पौधे का, किस-किस प्रकार की, और किन-किन रूपों में वनस्पति का सेवन तथा प्रयोग करता है। कुछ लोग जमीनक का त्याग करते हैं तो अन्य लोग बहुबीजी वनस्पति

का त्याग कर सकते हैं; और कुछ विरले त्यागी जीव बनस्पति-जैविक का सर्वथा त्याग भी कर सकते हैं। भूल विद्याना है अत्यन्त का त्याग, जैविक में सतर्कता, बनस्पति जीवों के जीवन चक्र को कायम रखना तथा उपयोग के बचने में प्रकृति को क्षतिपूर्ति के रूप में प्रतिपादन करना।

एकैतिग्रह स्थावर जीवों के जीवन-चक्र में मृत जीव जाते हैं जिन्हें डिग्रेड, डिग्रेड, क्युरिग्रेड तथा एम्बेडिग्रेड की श्रेणियों में विभक्त किया गया है और उनमें भी विकासक्रम की अनेक कोटियाँ परिभाषित की गई हैं। औषाधार के अनुसार किसी भी मृत जीव की हिसा का पूर्ण निषेध किया गया है। जीवन अन्तक तथा वसण से यह अपेक्षा की जाती है कि वह अपने वैदिक जीवन व्यवहार को इस प्रकार संयत रखे जिससे कि छोटे से छोटे कीड़े-मकोड़े का भी भय न हो। जीव आश्रय न भ्रष्टारों को मारता है, न खटमलों का शासक करता है; न बूढ़ों को नष्ट करता है, न छिपकलियों की हिसा करता है; न साँप को पकड़ता है और न नेबले से उसकी लड़ाई करता है। वह न आघात के लिए बन्धुपुत्रों को मारता है और न आत्परक्षा-हेतु हिसक पशुओं का वध करता है। वह अपने जीवन के लिए बनस्पति जीवों की जितनी हिसा अनिवार्य है उसे विवेक के साथ करता है, परन्तु अपने जीवन एवं स्वायत्त हेतु किसी मृत जीव का शास नहीं करता। चारे-खेती की रक्षा हेतु अथवा आत्परक्षा हेतु, अब हेतु अथवा प्रतिरोध हेतु वह जान बूझकर किसी मृत जीव की हिसा नहीं करता।

तभी मृत जीव भी इस सृष्टि की साहसिक को सुचारु रूप से चलते रहने में सहायक होते हैं। जिसकी भी इस व्यवस्था में सभी जीवों का अपना स्थान है। प्रकृति के नियमानुसार अपने कर्मों के अनुरूप वे स्वयं एक-दूसरे को नष्ट कर देते हैं। मनुष्य संजी जीव है अतः उसे जानबूझकर हिसा नहीं करनी है परन्तु सृष्टि के अन्य प्राणियों में जो कर्मसुबन्ध के अनुसार हिसा होती है वह प्रकृति की साहसिक को बचाए रखने में मदद करती है। इस प्रकार हिसा से मनुष्य अप्रभावित रहता है।

आज हम कुछ प्राणियों को मनुष्य का शत्रु मानते हैं। मक्खी और मच्छरों को रोगों का संचारक माना जाता है। बूढ़े हमारे शत्रु को नष्ट करने वाले माने जाते हैं। साँप तथा अन्य विषैले प्राणी प्राणघातक माने जाते हैं। टिड्डीबल फसलों का शत्रु कहा जाता है। हिसक बन्धु बूढ़े हमारे शत्रु पशुओं को उठा ले जाते हैं, अतः वे भी मनुष्य के शत्रु कहे जाते हैं।

मनुष्य के शत्रु कहे जाने वाले इन जीवों का भी हमारी सृष्टि में अपना स्थान है। इस वैदिक चक्र में हम जहाँ किसी कड़ी को तोड़ देते हैं, वहाँ शत्रु का भय आरम्भ हो जाता है और फिर भी हम आपदाओं से पार नहीं पा सकते। मर्त्य में रहने वाले अमरजन्म को मारने से मजबूत तो मान्य कुछ बच जाए परन्तु अन्य अनेक नुकसानदेह प्राणी भी बच जाते हैं। रोगप्रसू मजबूतियों को मार देने से बच को क्षति करने वाले कीट-जन्तु बच रह जाते हैं, और प्राणी सङ्घात मारने लगता है। साँप बूढ़ों को खाता है और यदि साँपों को नष्ट कर दिया जाए तो बूढ़ों की सत्पा बच जाएगी और यदि बूढ़े नष्ट हो जाएँ तो उनके पोष्य अनेक कीड़े-मकोड़े हमारे जीवन को ध्वस्त बना देंगे। प्रकृति की व्यवस्था में सब जीवों का अपना स्थान है तथा यदि प्रकृति को अपना काम मनुष्य के हस्तक्षेप के बिना करने दिया जाए तो सृष्टि-चक्र सुचारु रूप से चलता रह सकता है।

हमने अपने भ्रमण, अहंकार तथा निष्ठा के बशीभूत होकर कुछ बन्धु पशुओं का मायोनिमान मिटा दिया। प्रकृति के साथ मनुष्य का यह सबसे गहरा व्यवहार था। अब कुछ जीव-शास्त्रियों का ध्यान इस तरह आकृष्ट हुआ है कि सिंह, गानर, हाथी, गोब्रायन, गोर आदि कुछ प्राणियों के संरक्षण की आवश्यकता है। जैन यतानुसार तो सभी प्राणि-जन्तु को कायम रखने की आवश्यकता है क्योंकि वे भी हमारे पर्यावरण को जीवित रखने में अपनी महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं।

प्राकृतिक पर्यावरण को मनुष्य के जीने साधक बनाए रखने हेतु तथा समाज में संतुलन एवं समता कायम करने के लिए महारंजिक कार्यों पर रोक लगाना आवश्यक है। पश्चिम के जो देश औद्योगीकरण की चरम सीमा पर पहुँच गए हैं वे अब अनुभव करने लगे हैं कि औद्योगिक उत्पादन की गति को मन्त्र करने की आवश्यकता है तथा जन-समुदाय को अपनी उपयोग-वृत्ति पर नियन्त्रण करने का समय आ गया है, अथवा मानव-वृत्ति नष्ट हो जाएगी। महारंज के स्थान पर विकेंद्रित उत्पादन की तरह पश्चिमी देश धीरे-धीरे उन्मुख हो रहे हैं। गांधीवादी अर्थ-व्यवस्था में इसी विकेंद्रिकरण की नीति को भारत के लिए अत्यन्त माना गया है।

भारतवर्ष बहुल जनसंख्या वाला देश है। इसकी अर्थव्यवस्था में जनसंस्थित के उपयोग को प्रदानता मिलनी चाहिए। जो काम मनुष्य की शक्ति से परे हो, अथवा जिस कामों से कुछ बर्तों का शोषण होता हो, ऐसे कामों के लिए मन्त्रों का प्रयोग मान्य हो सकता है, परन्तु जन-संस्थित एवं पशु-संस्थित को बेकार बनाकर निरीह अवस्था में छोड़ देने वाले मन्त्रों का प्रयोग 'महाहिसा' की कोटि में जाता है, जिसका परिहार करना ही उचित है। बड़े उद्योगों की स्थापना की होइ अब कन्नी चाहिए तथा उनकी भी जितनी क्रियाओं का विकेंद्रिकरण हो सके उतना करना चाहिए। समाज में व्याप्त विभ्रंशता तथा मानवीय शोषण को मिटाने का एक मार्ग विकेंद्रिकरण है।

सत्य का स्वरूप तथा अनेकान्त मार्ग

सत्य-चक्रण दो कर्मों में अभिव्यक्त होता है। कर्मन तत्प्राप्तक होता है अथवा व्याख्यात्मक। अब हम किसी वस्तु, घटना, क्रिया

आदि का कथन वैसी यह है अथवा जसा हमने उसका प्रत्यक्षीकरण (Perceive) किया है, उसी रूप में करते हैं, तब तथ्यात्मक कथन होता है। इसके विपरीत जब हम किसी वस्तु, घटना, विचार अथवा क्रिया आदि की व्याख्या करते हैं तथा अपना अभिमत उसमें समाविष्ट करते हैं तब कथन व्याख्यात्मक कहलाता है।

दोनों ही प्रकार के कथन सीमित रूप में ही सत्य का उद्घाटन कर सकते हैं। बिना ही हम प्रत्यक्षीकृत तथ्य कहते हैं, उनकी सीमा हमारी इन्द्रिया हैं, जिसकी शक्ति को वैज्ञानिक उपकरणों की सहायता से बढ़ाया जा सकता है, परन्तु पूर्ण नहीं बनाया जा सकता है। हमारी इन्द्रिया वस्तु को एक परिप्रेक्ष्य में अनुभव करती हैं। सब्जि रूप से पदार्थ को हस्तात्मकत्व तो सर्वत्र ही देख सकता है। इस प्रकार हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान भी अपूर्ण तथा परिवर्तनशील होता है, तथा असंग-अलग लोगों का प्रत्यक्षीकरण भी भिन्न-भिन्न हो सकता है।

प्रत्यक्षीकृत ज्ञान में सामान्यतया एकपक्षा पाई जाती है तथा मतभेद के लिए गुञ्जाइश कम रहती है, परन्तु जब हम तर्क का आश्रय लेकर व्याख्या करने लगते हैं, तो हमारा अभिमत उसमें समाविष्ट हो जाता है। व्याख्या करने वाला किसी सब्जि अथवा परिप्रेक्ष्य में सम्मिलित-कथन करता है। भाषा की सीमा यह है कि कथन के अनन्त सन्दर्भों को मिलाकर एक साथ नहीं कहा जा सकता। जब हम यह कथन करते हैं कि “देवदत्त यज्ञवत्त का पुत्र है” तो हमारे सामने केवल एक सन्दर्भ रहता है, परन्तु देवदत्त के जो अनेकानेक अन्य सन्दर्भ हो सकते हैं वे अनगण्य रह जाते हैं।

हमारे जीवन में प्रायः मनोमासिन्धु, पारस्परिक कलह तथा वर्ग-संघर्ष का मूल कारण अपने विचारों के प्रति अत्याग्रह होता है। हम अन्य व्यक्तियों की बात को उचित संदर्भ में समझें बिना अपनी बात उस पर लादना चाहते हैं। हमारे इस विशाल देश में प्रागैतिहासिक काल से लेकर आज तक विभिन्न विचारों, विधायकों, संस्कृतियों तथा धर्मों को माननेवाले लोग एक साथ रहते आए हैं। भारतीय संस्कृति की वृत्त उदार वृत्ति को सुदृढ़ करने की आवश्यकता है।

हमने लोकतांत्रिक शासन-प्रणाली को अपनाया है, जिसमें विभिन्न मत रखने वाले मनुष्य तथा व्यक्ति महिष्णुतापूर्वक एक-दूसरे के अभिमत को समझने का प्रयास करते हैं तथा बहुमतप्रतिष्ठा बहुमत-विचार को स्वीकार किया जाता है। मित्रातन्त्रः यह बात मान्य होती है और हमारे देश में साम्प्रदायिक मतभेद बढ़े हैं; अपने मत को दूसरों पर आरोपित करके मनवाने का अहंकार बढ़ा है और इसके फलस्वरूप देश की एकता टूट रही है।

जैन दर्शन के अनुसार सत्य एकात्मिक न होकर अनेकान्तिक होता है। प्रत्येक व्यक्ति को अपना मत रखने का अधिकार है, परन्तु साथ ही उसे अन्य मतों को उचित संदर्भ में समझने की चेष्टा करनी चाहिए तथा यदि उचित मान्य हो तो अपना मत परिवर्तन करने के लिए तत्पर रहना चाहिए। जीवन के उपर्युक्त व्यवहार की प्रासंगिकता आज के भारत के लिए और भी अधिक बढ़ गई है।

शोषण-मुक्ति तथा अपरिग्रह

भूतल के बीच अधिकार का हनन चोरी कहलाता है। जो व्यक्ति अन्य व्यक्तियों की विषयवस्तु का लाभ उठाकर, उनके परिश्रम का प्रतिकूल स्वयं भुजा लेता है उसे स्तेन की संज्ञा दी गई है। जैन दर्शन के अनुसार यह चोरी नैमन रूप्य ही नहीं अपितु मूक भी हो सकती है, अतः मनसा-वाचा-कर्मणा अत्येव व्रत तीसरा महाव्रत माना गया है।

राज्यांश अथवा कर की चोरी, परीक्षा में नकल, किसी अल्पेक के अनुमान को अपने नाम में प्रकाशित करवाना, किसी कवि अथवा लेखक अथवा रचनाकार की रचना की चोरी करना भी चोरी-कर्म हैं। स्तेय अथवा शोषण व्यक्ति-व्यक्ति के मध्य ही नहीं होता अपितु वर्ग-वर्ग के बीच भी होता है। दलित वर्ग की समस्याएँ इसी वर्ग-शोषण के अन्तर्गत आती हैं।

चोरी अथवा शोषण का उद्गम संघ-वृत्ति तथा स्वयं परिश्रम न करने से होता है। जैन मुनि श्रमण कहलाता है क्योंकि वह समाज से अपने पोषण हेतु जितना ग्रहण करता है, उससे कई गुना अधिक श्रम करके समाज को लौटा देता है, और कभी किसी भी वस्तु का सम्बन्ध नहीं करता। अचौर्य एवं अपरिग्रह दोनों एक-दूसरे में जुड़े हुए हैं। अन्त्येव व्रत का परिपालन अपरिग्रह के बिना सम्भव नहीं है।

जीनाम के अनुसार गृहस्थ का आचरण सर्वथा मुनि जैसा तो नहीं हो सकता, परन्तु मुनि के आचार को आदर्श मानकर उसके अनुरूप आचरण करने का मत प्रयास रहना चाहिए। श्रावक सर्वथा अपरिग्रही नहीं हो सकता परन्तु उसे परिग्रह की सीमा निर्धारित करनी चाहिए। यह सीमा भोजन-सामग्री, वस्त्र, निवास-स्थान, धन तथा सभी उपभोग्य सामग्रियों के निमित्त बांधी जानी चाहिए। परिग्रह की सर्वोदा अलग-अलग लोगों के मनो-विकास के अनुरूप भिन्न-भिन्न हो सकती है, परन्तु अवयवित परिग्रह रहना निषिद्ध है। इसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को अपनी शक्ति तथा योग्यता के अनुसार श्रम करना चाहिए, क्योंकि समाज में जो ग्रहण किया जाए उसे बिना श्रम किए उपभोग करना चोरी-कर्म है।

जीनाम का उक्त व्यवहार-निर्देशक सिद्धान्त आधुनिक परिप्रेक्ष्य में सबसे अधिक सफल ठहरता है। वर्ग-संघर्ष को बिटाने का यही

एक मात्र अहितक उपाय महात्मा गांधी द्वारा उद्घाषित किया गया है। समाज से शोषण, दहन, भुखमरी मिटाने में जैनधर्म का उक्त विचार प्रबल भूमिका निर्वह कर सकता है।

जनसंख्या-वृद्धि पर रोक

आबाधकार का चतुर्थ स्त बहुजन्य माना गया है। जैनधर्म में अनुसार आबाध के सन्धर्भ में बहुजन्य का अर्थ है स्वपरिगृहीता (अथवा परिगृहीत) के साथ संयमित एवं मर्यादित संभोग, तथा अपरिगृहीता (अथवा अपरिगृहीत) के साथ शारीरिक ससर्ग का त्याग। इसके अतिरिक्त सभी प्रकार के अप्राकृतिक संभोग एवं मनुष्येतर प्राणियों के साथ मैथुन का निषेध किया गया है।

आज भारतवर्ष जनसंख्या-वृद्धि से ग्रस्त है। जितनी मात्रा में उपयोग सामग्री का उत्पादन नहीं होता उससे अधिक उपभोक्ता प्रतिदिन अन्य से लेते हैं। जनसंख्या की वृद्धि को रोकने के जो सरकारी उपाय अपनाए गए हैं, उनमें निरोधार्थक उपकरणों का प्रयोग, गर्भ-निषात, कन्डोम के औपरेसन, प्रजनन-निरोधक औषधियां तथा इजेक्शन आदि आते हैं, परन्तु उक्त सभी उपाय अप्राकृतिक एवं हितक हैं। जैनधर्म द्वारा प्रवर्तित उपाय प्राकृतिक एवं अहितक हैं। अन्येक जैन आबाध पंचमी, अष्टमी, एकादशी, चतुर्वेदी, अमावस्या तथा पूणिमा के दिव रति-क्रिया का त्याग करता है तथा शेष दिनों के लिए मैथुन की मर्यादा निर्धारित करता है।

सामाजिक संसर्ग युवा स्त्री-पुरुषों को शारीरिक ससर्ग हेतु भी प्रसुम्ब कर सकता है, और यही सामाजिक दुराचार एवं भ्रष्टाचार का आरंभ होता है। जैनधर्म विवाह-पूर्व तथा विवाहोपरान्त अपरिगृहीत सार्थी के साथ शारीरिक संसर्ग का निषेध करता है। सामाजिक भ्रष्टाचार को कायम रखने के लिए यह बर्जना आवश्यक है। उन्मुक्त रति-संबन्धों वाले जो भी समाज विकसित हुए, उनमें अवांति, कुप्टा, प्रतिस्पर्धा, ईर्ष्या, आत्मघात आदि दुर्बलियों का जन्म हुआ तथा वे समाज शून्य-शून्य: विघटित होते गए।

मुझे अब लगता है कि, यदि भारतीय समाज को विघटन से बचाना है और समाज में शान्ति, समृद्धि तथा भावात्मक एकता कायम करना है, तो जैनधर्म ही सार्वजनिक आचार का आधार बन सकते हैं। आज की प्रगति एवं अज्ञान मानवता की रक्षा का यही एक विकल्प है।

पुनर्न्यायन

यहां हम एक ऐसे विद्वान का उल्लेख करना चाहेंगे जिन्होंने जैन धर्म का गहन अध्ययन करने के अनन्तर अपने विचार बदले हैं। बाबाबर्म हॉपकिंस ने आरम्भ में जैन धर्म की बड़ी कटु समीक्षा की है। उन्होंने लिखा कि भारत के महान धर्मों में वे नातुल के धर्म में सबसे कम आकर्षण है और इसकी कोई उपयोगिता नहीं है, क्योंकि इसकी मुख्य बातें हैं—ईश्वर को नकारना, आदमी की पूजा करना और कीड़ों को पालना। बाद में जैन धर्म के बारे में अपनी अग्रणी जानकारी के बारे में उन्होंने सेव व्यक्त किया। एक पत्र में उन्होंने श्री विजय सूरि को लिखा: "मैंने अब महसूस किया है कि जैनों का आचार-धर्म स्तुति योग्य है। मुझे अब शंका नहीं है कि पहले मैंने इस धर्म के दोष दिखाए थे और कहा था कि ईश्वर को नकारना, आदमी की पूजा करना तथा कीड़ों को पालना ही इस धर्म की प्रमुख बातें हैं। अब मैंने नहीं सोचा था कि लोगों के चरित्र एवं सदाचार पर इस धर्म का कितना बड़ा प्रभाव है। अबतर यह होता है कि किसी धर्म की पुस्तकें पढ़ने से हमें उसके बारे में बस्तुनिष्ठ ही जानकारी मिलती है, परन्तु नजदीक से अध्ययन करने पर उसके उपयोगी पक्ष की भी हमें जानकारी मिलती है, और उसके बारे में अधिक अच्छी राय बनती है।

—प्रो० एस० गोपालन

जैन धर्म की कपरेखा, पृ० सं० १०-११ से आचार

जैन धर्म के नैतिक अमोघ अस्त्र

डॉ० उमा शुक्ल

आज देश के सामने एक नहीं, अनेक चुनौतियां मौजूद हैं। सारा देश संक्रमण की स्थिति में है। यह आन्तरिक और बाहरी संकटों के चिरा है। कुछ नैतिक संकट हैं और कुछ आध्यात्मिक। देश की नैतिकता में भारी गिरावट आ रही है। जीवन-संघर्ष निरन्तर कठिन से कठिनतर बनता आ रहा है। मोक्ष, धनन और उत्पीड़न का चक्र भी अपने पूरे वेग से देश की रूढ़ मानवता को निर्मम नाश से पीस रहा है। स्वार्थ और शोभ का भारा मनुष्य अपनी मानवता सोकर दानवता की दिशा में पांव बढ़ाये जा रहा है। सत्ता और सम्पत्ति की चकाचौंध के कारण मनुष्य अपने स्वयं को खो रहा है।

आज का मानव गिरावट एवं नि सहाय स्थिति में है। कोई न कोई आधार पाने के लिए वह व्याकुल है। इस छटपटाहट ने ही छद्म नैतिक प्रवर्तनों के बारे में सोचने को विवश कर दिया है। जिस प्रकार स्वस्थ व्यक्ति की अपेक्षा बीमार की अपनी स्वास्थ की चिन्ता अधिक सताती है उसी प्रकार नैतिक संक्रमण काल में नैतिक प्रश्न जितना उभरकर सामने आता है उतना स्थिर अथवा शांति काल में नहीं। आचरण प्रतिहिंसा, आपसी भेदभाव और बैर की भावनाएं सर्वत्र सुरता के मुख की अंति फैलती आ रही हैं। आज रक्षा केवल धर्म कर सकता है लेकिन धर्म इन विनों उपेक्षित और ह्रास की अवस्था में है।

अध्यात्म से महावीर जिस निर्णय पर पहुँचे थे आज के प्रबुद्ध विचारकों को भी उसी पर पहुँचना है। महावीर का धर्म, कल्पना नहीं, जीवन-अनुभव पर आधारित है। उनका उपदेश सदा नवीन-सा है जिसकी प्रत्येक बूढ़ मृत जीवन में नया जीवन संचार करने की क्षमता रखती है।

सामाजिक प्राणी के रूप में व्यक्ति की उत्पत्ति के लिए जैन धर्म में कुछ नैतिक मापदण्ड निर्धारित किये गये हैं। व्यक्ति जब तक अपने समाज का सदस्य है, अपने आर्थिक विकास के साथ-साथ समाज के प्रति भी उसका पूर्ण दायित्व है। यदि वह गृहस्थ जीवन का त्याग करके संन्यास धारण कर ले तो समाज के प्रति उसका दायित्व बहुत कुछ घट जाता है। जैन धर्म के अनुसार गृहस्थ जीवन साधु जीवन का साधु रूप ही है, क्योंकि कोई भी गृहस्थ अपने दायित्वों का निर्वाह करने हुए अपने को मुनिपद के योग्य बना सकता है। महावीर की वाणी में "पुरुष दुर्लभ संघास में सदा साधुओं पर विजय प्राप्त करे, उसकी अपेक्षा तो वह अपनी आत्मा पर ही विजय प्राप्त कर ले तो यही बेध है।" अपने को जीतना और आचरण शुद्ध करना ही जीवन का नैतिक मापदण्ड है। जैन धर्म है 'जित' संघास का धर्म। जैन कहते हैं उन्हें जो जिनके अनुयायी हों। 'जित' शब्द बना है 'जि' बाधु से। 'जि' माने 'जीतना' 'जित' माने जीतने वाला। जिनहोने अपने मन को जीत लिया; अपनी वाणी को जीत लिया और अपनी काया को जीत लिया वही जैन है। महावीर ने मनुष्य मात्र को सुख की कुञ्जी बसाई थी। उनका मार्ग सामान्य से भिन्न है। वीर तो बाह्य साधुओं से सगठकर विजय प्राप्त करता है पर महावीर तो अपने आन्तरिक साधुओं पर विजय पाने में सच्ची विजय मानते हैं। यही सुल-प्राप्ति का सच्चा मार्ग है।

प्राचीन काल से हमारे यहाँ प्रार्थना में यह कहने का रिवाज है—

‘सर्वेभ्यः सुखिनः सन्तु, सर्वे सन्तु निरामयाः।

सर्वे मन्त्राणि सव्यसु मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात्।’

यह सुख कामना है और आकांक्षा है कि दुनिया का सुख हो। लेकिन इसके साथ-साथ अगर दुःख करने का काम न हो तो ऐसी सपका का कोई वास मतलब नहीं। श्री भरविन्द ने कहा है—‘सर्वोच्च ज्ञान तक बौद्धिक पहुँच और मन पर उस का आधिपत्य एक अनिवार्य और सहायक साधन है। दीर्घकालीन कठोर साधना करके जो तप्य तथा सत्य महावीर ने प्राप्त किया वह केवल अपने तक ही सीमित नहीं रहा। जो भी उनके सत्यक में आये उन्हें अनुभव का अन्धकार भुले हाथो छुटाया। सभी जैन तीर्थंकर ने स्वयं कृत-कृत्य हो जाने पर भी इन्होंने, एक

ही बगहू बीठकर या भीन रखकर उस प्राण्य शान्ति को अपने तक ही सीमित नहीं रखा, पर गांध-गांध में घुमकर सत्त्वर्ग के उपदेश दिये । इन के सार नैतिकतापूर्ण हैं ।

१. जो मनुष्य बर्ग करते हैं उनके रात और दिन सफल हो जाते हैं ।

२. जानी होने का सार ही यह है कि वह किसी भी प्राणी की हिंसा न करे ।

३. धर्म का मूल विनय है और मोक्ष उसका अन्तिम रत ।

४. कौष नीति का नाश करता है; मान विनय का, माया मित्रता का और लोभ सभी सद्गुणों का ।

—महावीर बाप्री

धर्म सम्बन्धी दृष्टिकोण भी नैतिक मानवदृष्टि है । धर्म जीवन जीने की कला है । धर्म एक आदर्श जीवन-शैली है । सुख से रहने की पावन-पद्धति है । शान्ति प्राप्त करने की विमल विद्या है । सर्वजन कल्याण की आधार संरिद्धि है, जो सबके लिए है । नीति बीज है, धर्म फल है । नीति कारण है, धर्म कार्य है । नतस को बदले बिना आचरण नहीं बदला जा सकता । केन्द्र के मूल को बदले बिना, परिधि को बदलने का प्रयास केवल एक निरर्थक स्वप्न है ।

जीन धर्म का सबसे बड़ा नैतिक मानवदृष्टि अहिंसा है । डा० सालतोर ने कहा है—“हिन्दू संस्कृति ने अहिंसा एव सहिष्णुता के सिद्धान्त जैनों की महान देन है ।” पावर्माग ने अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह आदि सद्गुणों को सामाजिक जीवन में आचरणीय बनाया था । महावीर ने बारह साल की कठोर साधना के बाद सिद्धि प्राप्त होने पर जो उपदेश दिया, उसमें प्रथम स्थान अहिंसा को दिया । उन्होंने बताया कि हर व्यक्ति सुख से जीना चाहता है और दुःख भोगना या मरना नहीं चाहता । इसलिए किसी को दुःख मत दो । हिंसा, दुर्गति तथा वैर को बढ़ाते वाली है । महावीर ने आत्म-साधना द्वारा मनुष्य की प्रेरणा का स्रोत सुख से जोते की दृष्टि माना । डा० अलबर्ट ने कहा है—“हर मनुष्य की सुख से जीने की इच्छा है । इसलिए जीवन को आदर दो और ऐसा जीवन जियो, जिसमें कम से कम दूसरों को न दुःखाया जाय ।” अध्यात्म से महावीर जिस निर्णय पर पहुँचे वह व्यावहारिक जीवन का अति उत्तम मानवदृष्टि है ।

महावीर कहते हैं कि हर कार्य साधना की कीजिए, यत्न से कीजिए, बिना साधना की जो काम भूच्छा में होते हैं, वह हिंसा है । उन्हींने भूच्छा को हिंसा कहा है । वैर के निवारण का उपाय उन्हींने जो अहिंसा और अनेकान्त बताया वह आज भी उतना ही उपयोगी और कारगर है जितना कि उस समय था । निवृत्ति अहिंसा है । अहिंसा का अर्थ प्राणों का विच्छेद न करना, इतना ही नहीं, उसका अर्थ है—आत्म-सत्त्व, भाविक एवं कान्तिक प्रवृत्तियों को सुदृढ़ करना । दूसरे शब्दों में यों कहा जा सकता है कि अहिंसा का संबंध जीवित रहने से नहीं, उसका बुद्धवृत्ति की निवृत्ति से है । राग, द्वेष, मोह, प्रमाद आदि बोरों से रहित प्रवृत्ति भी अहिंसात्मक है ।

कितना उत्तम जो यहि हम इन दिव्य सुनों के अनुसार अपने जीवन की धारों । प्रेम की दिव्य उत्पत्ति भी अहिंसात्मक वृत्ति से होती है । सभी धर्मों में इसे ‘परमधर्म’ माना गया है । ‘अहिंसा परमोधर्मः’ । वैज्ञानिक सार्यों से आज विश्व छोटा-सा बन गया है अर्थात् सबका हिलना-मिलना सुगम हो गया है । अतः यदि हम सब को जीना है, सुखी रहना है तो सह-अस्तित्व यानी ‘जीओ और जीने दो’ का नारा बुलन्द करना होगा । आज रक्षा केवल धर्म कर सकता है लेकिन धर्म इन पिनी उपेक्षित और ह्रास की अवस्था में है । युक्तिवाद के श्रेष्ठ दायों के प्रति सत्येह उत्पन्न हो जाने के बावजूद स्वाध और वैरजिम्मेवारी कायम है । इस वर्तमान अवस्था में हमको आध्यात्मिक सुध्यों की रक्षा करनी चाहिए । आत्मनिर्भरता और उच्चम अनिवार्यता से नहीं पनपता । कवि पन्त के शब्दों में—

‘सत्य अहिंसा से आलोकित होया मानव का मन,

अधर प्रेम का मधुर स्वर्ण हो जायेया जगजीवन,

आत्मा की अहिंसा से अंकित होयी मय मानवता ।’

परन्तु इस नव मानवता की कल्पना साकार कीसी होगी ? इसका उत्तर शील-साधना है । महावीर की बाप्री में—शील यानी आचार—शील मुक्ति का साधन है, शील ही विमुक्त तप है । शील ही सर्वान विमुक्ति है, शील ही मान-मुक्ति है । शील ही विषयों का शत्रु है । शील ही मोक्ष की सीढ़ी है । जीनों पर दया करना, इन्द्रियों को नश में करना, सत्य बोलना, चोरी न करना, सन्तोष धारण करना, सम्यक् दर्शन, ज्ञान और सप—ये सब शील के परिचार हैं । ईर्ष्या, द्वेष आदि से मुक्त होना चाहिए । यही ‘शील’ है ।

महावीर ने दो मार्ग बताये हैं—निवर्तक मार्ग एवं प्रवर्तक मार्ग । निवर्तक मार्ग है—किसी का प्राण नाश न करना, किसी को कष्ट न पहुँचाना, किसी के साथ ईर्ष्या, द्वेष, क्रोध आदि न करना । प्रवर्तक मार्ग है—परिचर्या—सेवा करना, हित तथा म्रिय व्ययहार करना । अपने अन्तर वैसी गुणों का विकास करना । यही सद् आचरण है । शिर काटने वाला शत्रु भी उतना अपकार नहीं कर सकता, जितना की दुराचरण में रत आत्मा करती है । सांसारिक दुःखों से मुक्त होने का साधन बताया है—‘जो मानव अपने आप पर नियन्त्रण या नेता है यानी सर्वम को आत्मसात् कर नेता है, वह दुःखों से मुक्त हो जाता है । यही जीवन-विद्या है ।

जीन आचार शास्त्र का एक दूसरा गुण है जो हमें एक आदर्श पशुनी बनने की प्रेरणा देता है । तदनुसार हर एक को सत्य बोलना

चाहिए और सम्पत्ति के अधिकार को मानना चाहिए। इन नैतिक गुणों के कारण हर व्यक्ति समाज का विषयसमान बनता है और सबके लिए सुरक्षा का वातावरण प्रस्तुत करता है। मनुष्य के विचारों में कचनी और करनी का सामंजस्य होना आवश्यक है ताकि इसके द्वारा भी वैयक्तिक तथा सामाजिक सुरक्षा का वातावरण बने। इन गुणों से युक्त नागरिक साम्प्रिपूर्ण सह-अस्तित्व एवं 'बहुजन हिताय एवं बहुजन सुखाय' के सिद्धान्त का पालन करते हुए सगठित समाज और राष्ट्र की रचना कर सकता है। अहिंसा का सिद्धान्त विश्व नागरिकों को इस मानवीय दृष्टिकोण की आवश्यक भूमिका प्रदान करता है। प्रत्येक व्यक्ति में एक दिव्य क्षमता होती है। उसका कार्य है कि वह धर्म-यश का अनुसरण करता हुआ उस दिव्यता को जाने, पहचाने और अनुभव करे। हमें मानव मात्र का आदर करना चाहिए और सबका यही प्रयत्न हो कि मानव स्वस्थ तथा प्रगतिशील स्थितियों में रहकर विश्व-नागरिक बने। निस्सन्देह जैन धर्म के मौलिक सिद्धान्तों—अहिंसा, अपरिग्रह एवं अनेकाल जैसे नैतिक मापदण्डों को ठीक से समझकर 'विश्व कुटुम्ब' की भावना पैदा की जा सकती है।

मनुष्य धार्मिक उदात्तता से विश्व-कल्याण कर सकता है। जैसे बिन्दु का समुदाय समुद्र है, इसी तरह हम मैत्री करने मैत्री का सागर बन सकते हैं और जगत में मैत्री भाव से रहें तो जगत का रूप ही बदल जाये। सामयिक पाठ में यही सार दिया गया है :—

सत्त्वेषु मैत्रौ गुणिषु प्रमोहं
 निराष्टेषु शीघ्रेषु कृपापरत्वम् ।
 साम्यस्यभाव विपरीतवृत्तौ
 सदा ममात्मा विद्यमानु वैव ॥

लौकिक उन्नति का ज्ञेय हो या आध्यात्मिक साधना का, सर्वत्र उज्ज्वल सत्त्वशास्त्री महानुभाव के सम्पर्क और निर्देश को पाकर ही भाव उत्साह, साहस, कर्तव्यनिष्ठा, सत्यपरायणता, करुणाशीलता, आत्म-त्याग जैसे मानवीय गुणों का विकास सम्भव हो सकता है। इन नैतिक मानदण्डों को अपनाकर अपना जीवन-मार्ग हम चुन लें और बावजूद समाज भाषाओं के उस पर चलते रहें—

'स्वे स्वे कर्मण्यविरत ससिद्धि सभते नरः ।'

मानवीय स्वतन्त्रता

आर्थिक समृद्धि, कामोपभोग, यश, सत्ता और अधिकार या अभाव पांडित्य सब अपने आपमें मनुष्य को आवश्यक सुख या मानसिक क्षान्ति देने के लिए अपर्याप्त हैं। मानवी असन्तोष फिर भी बना रहता है। मार्क्स, फ्रायड और एबनर यह नहीं बतला सकते कि मनुष्य का उद्देश्य किस प्रकार पूर्णतया मिट सकता है। मनुष्य जब अपनी परिस्थितियों में अपनी सुप्त सम्भाव्य शक्तियों के पूर्ण विकास के लिए पर्याप्त क्षेत्र पाता है, और स्वयं अपने तथा विश्व के बारे में अपने ज्ञान के आधार पर अपने विश्व के और अन्य मानव प्राणियों के साथ एकनयता का अनुभव करता है, तब उसे अपनी कृति से आनन्द मिलता है। दूसरी ओर संगति में जरा भी गड़बड़ होने से, मनुष्य दुःखी चिन्ताकुल, असन्तुष्ट या उत्तेजित हो जाता है, या फिर उसमें वैराग्य के मनोभाव जागते हैं। दूसरे शब्दों में स्वाध्याय के साम्राज्य में वह सुखी रहता है और बन्धनों में वह दुःखी हो जाता है। अतः मानवी-स्वतन्त्रता ही सर्वोच्च नैतिक मानदंड है।

— श्री लक्ष्मण शास्त्री जोशी के निबन्ध 'भारतीय समाज-न्यायस्था के नैतिक आधार',
 नेहरू अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० सं० ११० से सामार

अनेकान्तात्मक प्रवचन की आवश्यकता

डॉ० रतनचन्द्र जैन

आज तत्त्व के विषय में जिज्ञासुओं की एकान्त धारणाएँ बन रही हैं। कोई निश्चयनयन के ही कथन को सत्य मानता है, कोई व्यवहारजन्य के ही। इसका प्रमुख कारण है एकान्त प्रवचन। तत्त्व अनेकान्त है अर्थात् परस्पर-विरोध धर्ममुक्तों से समन्वित है। अनेकान्त तत्त्व का बोध कराने के लिए उसके दोनों पक्षों का कथन आवश्यक है। किन्तु अनेक प्रवचनकर्ता एक पक्ष का ही कथन करते हैं अथवा एक पर ही अनावश्यक बल देते हैं, दूसरे की उपेक्षा करते हैं। इससे जिज्ञासुओं या श्रोताओं की दृष्टि में वस्तु का एक ही पक्ष आ पाता है। फल-स्वरूप उसके विषय में उनकी एकान्त धारणा बन जाती है। उदाहरणार्थ, सम्यक्त्वमहित शुभपरिणाम केवल पुण्यवृत्त का कारण नहीं है, परम्पराया मोक्ष का भी हेतु है। किन्तु कुछ प्रवचनकार उसकी बन्धहेतुता का ही वर्णन करते हैं, परोक्ष मोक्षहेतुता की चर्चा नहीं करते और कुछ उसकी परोक्ष मोक्षहेतुता पर ही बल देते हैं, बन्धहेतुता के विषय में मौन हो जाते हैं। इसी प्रकार कोई व्यवहारमोक्षमार्ग की द्वेषता का ही कथन करता है और कोई उसकी उपादेयता पर ही प्रकाश डालता है। इससे श्रोताओं के मन में उक्त प्रकार की ही एकान्त धारणाएँ बन जाती हैं।

आचार्य श्री अमृतचन्द्र ने एकान्तप्रवचन की हानियाँ बतलाते हुए कहा है कि "तीर्थप्रवृत्ति के निमित्त परमार्थ सत्य के साथ-साथ व्यवहार सत्य का दशाया जाना भी आवश्यक है, क्योंकि शरीर और जीव में परमार्थतः जो भेद है केवल उसी की दशाति से लोग उनमें सर्वथा भेद समझ लेते और प्राणियों के शरीर का बात करने में हिंसा नहीं मानेंगे। सब वे निःसंकोच प्राणियों का बच करेंगे। इससे पापबन्ध होगा और मोक्ष असंभव हो जायेगा। इसी प्रकार आत्मा और रागादिभावों में परमार्थतः जो भिन्नता है, उसीका वर्णन करने से श्रोतामन्य उनमें सर्वथा भिन्नता मान लेंगे और अपने को पूर्ण शुद्ध समझकर मोक्ष का प्रयत्न ही न करेंगे।" (समयसार। आत्मस्वप्नाति ५६) इस प्रकार एकान्तप्रवचन अत्यन्त हानिकारक है।

विद्वानों के एकान्त प्रवचनों से न केवल श्रोता भ्रमित हो रहे हैं, विद्वज्जगत् में भी अभ्यंकर द्वन्द्व उत्पन्न हो गया है। इसका निर्वहण करते हुए मुख्य क्षुल्लक जितेन्द्र वर्मा जी लिखते हैं—

"आज बड़े-बड़े विद्वान् भी परस्पर आक्षेप कर एक-दूसरे का विरोध करने में ही अपना समय ब जीवन बर्बाद कर रहे हैं। एक केवल उपादान-उपादान की रट लगा रहा है, दूसरा केवल नैमित्तिक भावों या निमित्तों की। एक ज्ञानमात्र की महिमा का बलान करने केवल जानने-जानने की बात पर जोर लगा रहा है और दूसरा केवल अनादि बाह्य चारित्र्य धारण करने की बात पर। कितना अच्छा होता, यदि दोनों विरोधी बातों को अपने वस्तुस्थिति में यथास्थान अवसर दिया जाता" (नयवर्णन, पृष्ठ ३३-३४)।

अनेकान्त तत्त्व का प्रवचन मुख्य-श्रीगोभास से होता है। एक बार में तत्त्व के एक ही पक्ष का कथन संभव है। अतः यह अत्यन्त आवश्यक है कि वस्तु के जिस धर्म को कथन में प्रमुखता दी जा रही है, उसके विषय में वह बतला दिया जाय कि यह धर्म इस विशेष अपेक्षा से ही बन्यो है, सर्वथा नहीं। साथ ही वह सूचना भी दे दी जाय कि अमुक अपेक्षा में प्रतिपक्षी धर्म भी उसमें है। इससे एकान्त दृष्टिकोण निर्माण न होगा। प्रतिपक्षी धर्म की सूचना उसी समय देना आवश्यक है, अन्यथा श्रोता के मस्तिष्क में वस्तु का अनेकान्त बिना निमित्त न होगा तथा यह संभव है कि उसे आगे प्रवचन सुनने का अवसर न मिले जिससे वह प्रतिपक्षी धर्म को जानने से अनिश्चित काल के लिए बाधित हो जाय। इसमें उसके मस्तिष्क में वस्तु का अनेकान्त चित्र कभी न बन पायेगा और उसके विषय में उसकी सदा के लिए एकान्त धारणा बन जायेगी। अतः प्रवचनकर्ता के लिए अपना कथन अनेकान्त या स्थावरावयव बनाता अत्यन्त आवश्यक है। श्री क्षुल्लक जितेन्द्र वर्मा ने इसे अत्यन्त आवश्यक बतलाते हुए यह कैसे किया जा सकता है, इसका सुन्दर निरूपण अपने ग्रन्थ नयवर्णन में किया है।

प्राचीन शास्त्रों में इस तत्त्व को पूर्णरूपेण ध्यान में रखा है। श्रोता एकान्त को ग्रहण न कर ले इस विचार से वे एक पक्ष का निरूपण करते समय प्रतिपक्ष का स्पष्टीकरण भी साथ में करते गये हैं। यह निम्नलिखित उदाहरणों से जाना जा सकता है। आ० कुम्भकुम्भेय

समयसार में कहते हैं—

बुद्धो बुद्धादेशो धामब्धो परममावहरतीहि ।

व्यवहारवैतिसा पुन के इ अवरने दिट्ठा मावे ॥

अर्थात् जो साधक बुद्धोपयोग में समर्थ हो गये हैं उनके लिए बुद्धोपयोगरूप निश्चयबधन ही उपयोगी है, किन्तु जो उसमें समर्थ नहीं हुए हैं, उनके लिए विषयकथामकरूप पुद्ध्यति का निरोध करने हेतु बुभोपयोगरूप व्यवहारधर्म भी उपयोगी है ।

(समयसार । तात्पर्यबृत्ति १२)

समयसार की उपपुस्तक भाषा में आचार्य कुम्भकुन्द ने अपेक्षानेद से निश्चयबधन और व्यवहारधर्म दोनों की उपादेयता निरूपण किया है ।

बुधप्रवृत्ति के विषय में उन्होंने प्रवचनसार में कहा है—

बोद्धात्वं निरवेषं साधारणपरिचयबुद्धात्वं ।

अनुसंगयोव्यवहारं कुम्भवु तेवो अवि वि अण्यो ॥

—जैन मुनियों और साधकों की निष्कामभाव से सेवा करने पर यद्यपि किञ्चित् पुण्यबन्ध होता है, तथापि करनी चाहिए ।

इस भाषा में अथवात् कुम्भकुन्द ने बुधप्रवृत्ति की कर्त्तव्य हेतुरूपता तथा कर्त्तव्य उपादेयकता दोनों का वर्णन किया है ।

निम्नलिखित वस्तव्य में आचार्य जयसेन ने बुभोपयोग को पुण्यबन्ध का हेतु बतलाते समय उसके परम्परया मोक्षहेतु होने का भी निरूपण किया है—

“बदा सत्यकल्पपूर्वकः बुभोपयोगो भवति तदा मुख्यवृत्त्या पुण्यबन्धो भवति परम्परया निर्वाणं च, नो चेत् पुण्यबन्धमात्रमेव ।”

(प्रवचनसार । तात्पर्यबृत्ति ३।५५)

अर्थात् जब सत्यकल्पपूर्वक बुभोपयोग होता है तब मुख्यरूप से पुण्यबन्ध होता है और परम्परया निर्वाण । सत्यकल्पपूर्वक न होने पर मात्र पुण्यबन्ध ही होता है ।

इस प्रकार आचार्यों ने शिष्यों को एकान्तवाद से बचाने के लिए अपने प्रवचन को सदा अनेकान्तात्मक या व्यावहारिक बनाया है । एकान्त प्रवचन से श्रोता एकान्तवादी बनकर मोक्ष की साधना में सकल नहीं हो पाता । कोई केवल निश्चय मोक्षमार्ग का उपदेश सुनकर उसी का अवलम्बन करता है, कोई केवल व्यवहार मोक्षमार्ग का उपदेश पाकर मात्र उसका आश्रय लेता है, जबकि यथासार दोनों के अवलम्बन की आवश्यकता है, क्योंकि उनमें साध्यसाधक भाव है । व्यवहारमोक्षमार्ग के अवलम्बन के बिना निश्चय मोक्षमार्ग के अवलम्बन की योग्यता नहीं आती और निश्चयमोक्षमार्ग के आश्रय के बिना मोक्ष प्राप्त नहीं होता । इसलिए एकान्तकथ से किसी एक का उपदेश देने से साधक का साधना में विकल होना अनिवार्य है । अतः साधक को तत्त्व का यथार्थ बोध कराने एवं मोक्ष की साधना में सकल बनाने के लिए अनेकान्तात्मक प्रवचन आवश्यक है ।

जैन दर्शन की एक विशिष्टता है उसका केवलज्ञान का सिद्धान्त । इसे प्रत्यक्ष ज्ञान या तत्क्षण ज्ञान भी कहते हैं । केवलज्ञान की परिभाषा भी गयी है कि यह परिपूर्ण, समग्र, असाधारण, निरपेक्ष, विमुक्त, सर्व-भाव-आपक, लोका-लोकविषय तथा अनन्तपर्याय होता है । इस परिभाषा से स्पष्ट होता है कि मनुष्य की ज्ञान-प्राप्ति की प्रगति में सर्वज्ञता का एक ऐसा स्तर आता है जब उसे बिना किसी बाधा के यथार्थता का पूर्ण अन्तर्ज्ञान हो जाता है । चूंकि जैन दर्शन की आधारभूत मान्यता यह है कि इन्द्रिय तथा मन 'ज्ञान के श्रोत' न होकर सिर्फ 'बाधा के श्रोत' हैं, इसलिए स्पष्ट है कि सर्वज्ञ का स्तर विद् तथा काल की सीमा के परे का है । अतः सर्वज्ञता एक ऐसी पूर्ण अनुवृत्ति है जिसके अन्तर्गत विकला की सीमित विशेषताओं वाले अनुभवों का समावेश नहीं होता । केवलज्ञान की श्रेष्ठता का आधार यह है कि, यति तथा ज्ञात के विषय सभी पदार्थ हैं, परन्तु इनमें उनके सभी रूपों का निरूपण नहीं होता (असर्व-द्रव्येषु असर्व-पर्यायेषु) ; अर्थात् के विषय केवल भौतिक पदार्थ हैं, परन्तु दत्तमें उनके सभी पर्यायों का विचार नहीं होता (रूपिष्वेव द्रव्येषु पर्यायेषु) ; अर्थात् द्वारा प्राप्त भौतिक पदार्थों का अधिक बुद्ध एव अत्यन्त सूक्ष्म ज्ञान मन-पर्याय है ; और केवलज्ञान का विषय सभी पदार्थ हैं और इससे उनके सभी पदार्थों का विचार होता है (सर्व-द्रव्येषु सर्वपर्यायेषु) ।

—प्र० एस० गोपालन (जैन दर्शन की रूपरेखा के द्वितीय भाग 'ज्ञानमीमांसा' में यति 'केवलज्ञान', पृ० ९४ से साधार)

जैन योग-परंपरा में क्लेश-मोमांसा

कु० अरुणा आनन्द

विसर्जनशील क्लेशः—इस म्युत्पत्ति के अनुसार जिनसे प्राणिमों को दुःख प्राप्त होता है, वे 'क्लेश' कहे जाते हैं। जैसे ईश्वर के विभिन्न नाम विभिन्न दर्शनों से वर्णित हैं, वैसे ही संसार के कारणभूत पदार्थ भी विभिन्न नामों से कथित हैं जो वेदान्त में अविद्या, सांख्य-योग में क्लेश, बौद्धों में वासना, शैवों में पाश, तथा जैनो में ज्ञानावरणीयादि कर्मों के नाम से जाने जाते हैं। इनमे संज्ञा के भेद को लेकर ही भेद है।

महर्षि पतञ्जलि के मत में दुःख का कारण अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश रूप पांच क्लेश हैं।

अविद्या

आ० यशोविजय जी ने मिथ्यात्व को ही अविद्या कहा है।¹ स्थानां सूत्र में मिथ्यात्व के बस प्रकार बताए गए हैं—अधर्म में बर्न मानना, धर्म में अधर्म मानना, अमार्ग में मार्ग मानना, मार्ग में अमार्ग मानना, असाधु को साधु समझना, साधु को असाधु समझना, अजीव को जीव समझना, जीव को अजीव समझना, अमुक्त को मुक्त समझना, मुक्त को अमुक्त समझना।

अस्मिता

बृह् शक्ति एवं दर्शन-शक्ति में जो अभिन्नता दृष्टियत होती है उसे 'अस्मिता' कहते हैं।² अर्थात् दृश्य में द्रष्टा का आरोप, और द्रष्टा में दृश्य का आरोप 'अस्मिता' है। आ० यशोविजयजी ने दोनों का अन्तर्भाव मिथ्यात्व में ही कर दिया है।³ आ० यशोविजय जी का यह भी मत है कि यदि 'अस्मिता' को अहंकार और ममकार का बीज मान लें तो अस्मिता का राग-द्वेष में अन्तर्भाव हो जायेगा।⁴

राग-द्वेष

सुख-भोग के अनन्तर अन्तःकरण में रहने वाली तत्त्वविषयक तुल्यता ही राग है।⁵ तथा दुःख के प्रति दुःखनाशविषयक प्रतिकूल भावना द्वेष है।⁶ आ० यशोविजयजी ने राग-द्वेष दोनों को कषाय के ही भेद माना है।⁷ जैनमतानुसार जिनके द्वारा संसार की प्राप्ति होती है—वे कषाय हैं। कषाय के दो भेद होते हैं—राग और द्वेष। क्रोध और मान—ये दोनों द्वेष हैं तथा मान और क्रोध ये दोनों राग हैं। राग और द्वेष के कारण ही मनुष्य अष्टविध कर्मों के बंधन में बध्ता है।

अभिनिवेश

प्रत्येक प्राणी में स्वाभाविक रूप से विद्यमान मृत्यु का भय विद्वानों के लिए भी वैसा ही है, जैसाकि मूखों के लिए। यही अभिनिवेश है।⁸ यशोविजय ने इसे भय संज्ञा का नाम दिया है। जैनदर्शन के अनुसार भुद्र प्राणी से लेकर मनुष्य व देव तक सभी संसारी जीवों में

१. असाधिका स्थानांशतः वक्षसि मिथ्यात्वमेव । (प० मू० सू० २/६)

२. दुर्धर्ममत्त्वोरिकालमेवास्मिता (पा० मू० सू० २/६)

३. अस्मितायाः मनुष्ये (श्च वृक्षे) तुषारोपकल्पे आन्तर्भावः, (प० मू० सू० २/६)

४. अहंकारमत्त्वकारणीयकल्पे तु रागद्वेषान्तरात् द्वि । (प० मू० सू० २/६)

५. दुःखानुबन्धी रागः । (पा० मू० सू० २/७)

६. दुःखानुबन्धी द्वेषः । (पा० मू० सू० २/८)

७. रागद्वेषी कषायमेवा एव (प० मू० सू० २/६)

८. श्वरहवाही विद्वदोऽपि तथाऽहंमिनिवेशः (पा० मू० सू० २/६)

आहार, भय, मैथुन व परिग्रह—इन चारों के प्रति जो तुलना पायी जाती है, उसे सत्ता कहते हैं। सत्ता चार प्रकार की होती है—आहार, सत्ता, भय सत्ता, मैथुन सत्ता और परिग्रह सत्ता।^१ विशिष्ट अन्त्यादि में सत्ता अर्थात् बाँछाका का होना आहार सत्ता है। अत्यन्त भय से उत्पन्न भावकर छिपने की इच्छा भय सत्ता है। मैथुन रूप किया में होने वाली बाँछा मैथुन सत्ता है। वन-वाण्यादि को अर्जन करने की जो बाँछा होती है उसे परिग्रह सत्ता कहते हैं। यशोविजय का कहना है कि भय सत्ता के समान आहार, मैथुन और परिग्रह सत्ता भी अभिविवेक है क्योंकि भय के समान आहारादि में भी विद्वानों का अभिविवेक देखा जाता है। विद्वानों में अभिविवेक का अभाव केवल उस समय होता है—जब अग्रमत्त दशा में उन्होंने वस सत्ताओं को रोक दिया हो। सत्ता मोह रूप अभिविवेक है। सत्ता मोह से अभिष्यक्त होने वाला चैतन्य का स्फुरण मास ही है।^२

क्लेशों की अवस्थाएं

अविद्यादिपंच क्लेशों की प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न एवं उदार—ये चार अवस्थाएँ हैं। ये चारो अवस्थाएँ जैन दृष्टि में वर्णित मोह-नीय कर्म की सत्ता, उपशम, क्षयोपशम, विरोधी प्रकृति के उदयादि कृत व्यवधान और उदयावस्था के भाव रूप ही हैं।

प्रसुप्तावस्था: चित्त में घनितमात्र से स्थित क्लेशों का कार्य करने में असमर्थ होकर बीज रूप में अवस्थित रहना प्रसुप्तावस्था है।^३ **जैनग्रन्थिया** के अनुसार आवाधाकाल के पूर्ण न होने के कारण कर्मदलिक का निषेक ही जाने तक की कर्मावस्था की ही प्रसुप्तावस्था कहा गया है।^४

जैनदर्शनानुसार कर्म बचते ही अपना फल देना प्रारम्भ नहीं कर देते। कुछ समय तक वे बैसे ही पड़े रहते हैं। कर्म के इस फलहीन अवस्था बंध और उदय के अन्तरकाल को आवाधाकाल कहते हैं। आवाधाकाल के व्यतीत हो जाने पर ही बद्ध कर्म अपना फल देना प्रारम्भ करते हैं। आवाधाकाल की स्थिति तक के दो विभाग होने हैं (१) अवस्थानकाल (२) अनुपब या निषेककाल। कर्मपद्यों की एक काल में उदय होने वाले रचना विषेक को निषेक कहा जाता है।

तनुअवस्था: प्रतिपन्न भावना द्वारा अर्थात् तप एव स्वाभ्यासादि क्रियाओं के अनुष्ठान द्वारा अपहत होकर क्षीण होने वाले क्लेशों की तनु अवस्था कही जाती है।^५ आ० यशोविजयजी के मत में कर्मों के उपशम व क्षयोपशमभाव कर्मों की तनु अवस्था है।^६ आत्मा में की निजव्यक्ति का कारणबद्ध प्रकट न होना उपशम है, कर्मों का आत्मा से सर्वथा दूर होना क्षय है, क्षय और उपशम दोनों का होना क्षयोपशम है। **विच्छिन्नावस्था:** एक क्लेश के प्रबल होने पर दूसरे क्लेश की अभिभूतावस्था ही विच्छिन्नावस्था है। यशोविजय के मत में विरोधीप्रकृति के उदयादि कारणों से किसी कर्म प्रकृति का रुक जाना उसकी विच्छिन्नावस्था है।^७

उदारावस्था: जिस समय क्लेश अपना व्यापार करने में व्यापृत रहते हैं वह उनकी उदारावस्था कही जाती है।^८ आ० यशो-विजय जी ने उदयावधिकार के प्राप्त न होने को कर्म की उदारावस्था कहा है।^९

जैनदर्शनानुसार कर्म की स्वफल प्रदान करने की अवस्था का नाम उदय है। कर्म अपने स्थितिबन्ध के अनुसार उदय में आते हैं एवं अपना फल देकर आत्मा में अलग हो जाते हैं। जिस कर्म की जितनी स्थिति का बंध होता है वह कर्म उतनी ही अवधि तक क्रमशः उदय में जाता है। असंख्यात समय समूह की एक आवधि होती है। इस प्रकार उदयावधिकार का अर्थ हुआ—असंख्यात समय तक कर्म का उदय में आना। यह उदयावधिकार अवस्था ही उदारावस्था के नाम में अभिहित है।^{१०}

उपयुक्त चार अवस्थाओं के अतिरिक्त एक पाचवी अवस्था भी होती है जिसे क्षीण अवस्था या दम्भीजावस्था कहा जाता है।

१. सत्ता वज्रविहा आहार-भय-मैथुनपरिग्रहसत्ता चेति । क्षीण सत्ता चि अभि । (धम्म २/१, १५११ २)

२. विदुर्बोधेन भय इहाहारावस्थानिविषयवर्त्तनात् । केवल विदुषा(पौ)प्रवर्तकत्वात् । वस्तुतः स्वाभ्यासजन्य न कश्चिदप्यभिविवेकः । सत्ता च मोहादिनिषेकः, सत्ता च मोहादिनिषेकः चैतन्यमिति (स० सू० सू० २, ६)

३. चेति सत्तामात्रप्रतिष्ठाना बीजभावोपपन्नः (ध्या० भा० सू० २/४)

४. तेषां प्रसुप्तत्वं उपनयकर्मणो आवाधाकालापरिवर्त्तनेन कर्मनिषेकाभावः (स० सू० सू० २/५)

५. प्रतिपन्नभाववर्णनद्वाराः क्लेशास्तनवो भवन्ति (ध्या० भा० सू० २/४)

६. तनुत्वमुपशमः क्षयोपशमो वा (ध० सू० सू० २/४)

७. तथा विच्छिन्नं विच्छिन्नं तेन तेनात्मना युजः पुनः सन्नुदावस्थोत्ति विच्छिन्नाः । (ध्या० भा० सू० २/५)

८. विच्छिन्नत्वं प्रतिपन्नप्रसुप्तावधिनाऽपरिवर्त्तनम् । (स० सू० सू० २/४)

९. विषये यो बन्धवृत्तिः स उदारः । (ध्या० भा० सू० २/४)

१०. उदारात् चोदयावधिकारमाप्तत्वं । (स० सू० सू० २/४)

क्लेशों से निवृत्ति

कोई भी व्यक्ति दुःखी रहना नहीं चाहता। प्रत्येक व्यक्ति सुख की कामना करता है। सुख प्राप्त करने के लिए दुःख की निवृत्ति अत्यन्त आवश्यक है। भौतिक सुख साधनों से प्राप्त सुख अल्पिक होता है अतः उसे सुख नहीं कहा जा सकता। क्लेशों की निवृत्ति तो शास्त्रोक्त साधनों द्वारा ही हो सकती है। इसके लिए प्रथम उद्योग अवस्था प्राप्त क्लेशों को क्षीय करने के लिए तप, स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान आदि क्रियायोग ही एकमात्र साधन है। इसी सन्दर्भ में यशोविजय मोहप्रधान चारित्र्य कर्मों का नाम क्षीणमोह सम्बन्धी यथाकथात चरित्र से बताते हैं।^१

जैनधर्म में ज्ञानावरण, दर्शनावरण, भेदनीय और मोहनीय इन चारों को पाती कर्म कहा गया है, क्योंकि इनसे आत्मा के चार मूल गुणों (ज्ञान, धर्मान, सुख और मोक्ष) का नाश होता है। इन चारों पाती कर्मों में मोहनीय कर्म प्रधान है क्योंकि जब तक मोहनीय कर्म बलवान और तीव्र रहता है, तब तक अन्य सभी कर्मों का बन्धन बनवान और तीव्र रहता है तथा मोहनीय कर्म के नाश के साथ ही अन्य कर्मों का भी नाश हो जाता है। अतः आत्मा के विकास की युक्तिका में प्रथम बाधक मोहनीय कर्म है।

आत्मिक गुणों के विकास की क्रमिक अवस्था को जैनदर्शन में १४ भागों में विभक्त किया गया है, जो १४ गुणस्थान के नाम से प्रसिद्ध हैं—मिथ्यावृष्टि, सात्त्विक, सम्यक् मिथ्यावृष्टि, अविरत सम्यक् वृष्टि, वेदाविरत-विरताविरत, प्रमत्तसंयत, अप्रमत्तसंयत, अपूर्वकरण, अनिवृत्तिकरण, सूक्ष्मासम्प्राय, उपमासम्प्राय, क्षीणमोह, सयोग केवली और अयोग केवली। ये १४ गुणस्थान जैनचारित्र्य की १४ सीढ़ियाँ हैं। इनमें १२वाँ गुणस्थान क्षीणमोह है। इस गुणस्थान में सम्पूर्ण मोह का क्षय हो जाता है, जिससे साधक का कर्मो पतन नहीं होता। इसका सम्बन्ध यथाकथात चरित्र से है जो चारित्र्य का पांचवां भेद है। समस्त मोहनीय कर्म के उपशान्त या क्षय से जैसा आत्मा का स्वभाव है, उस अवस्था रूप, जो चारित्र्य होता है वह यथाकथात चरित्र कहा जाता है, इसका ही दूसरा नाम यथाकथात है। यथाकथात से सम्पूर्ण मोह का क्षय हो जाता है।

आ० यशोविजयजी ने अविद्या, अस्मिता, राग-द्वेष, अधिनिवेश रूप पंचक्लेशों को मोहनीय कर्म का अधिकाधिक भाग माना है।^१ आत्मा में दूषता उत्पन्न करने वाले कर्म मोहनीय कर्म कहलाते हैं। मोहनीय कर्म के प्रभाव से आत्मा के बीतराग भाव—छुट स्वच्छ—विमुक्त हो जाते हैं, जिससे आत्मा रागद्वेष आदि विकारों से दूषित होता है। इस मोहनीय कर्म के उदय से जीव को तत्त्व-अतत्त्व का भेद ज्ञान नहीं हो पाता, वह ससार के विकारों में उलझ जाता है। मोहनीय कर्म का पुर्णतः क्षय हो जाने पर, ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय और अन्तराय तीनों कर्मों का क्षय एकसाथ हो जाता है। अतः मोहनीय कर्म का क्षय करना चाहिए। मोहनीय कर्म के क्षय से ही कैवल्य की प्राप्ति होती है। जबकि योग की परिभाषा में पंच क्लेशों के नाश से ही कैवल्य प्राप्त होता है।^२

सही वृष्टि से देखा जाय तो जैन जनीश्वरवाद वस्तुतः दार्शनिक जनीश्वरवाद है, क्योंकि उसमें सृष्टिकर्ता ईश्वर की सत्ता का महान विचलेषण किया गया है और उन दार्शनिकों के तर्कों का व्यवस्थित रूप से खण्डन किया गया है जिन्होंने ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के प्रयत्न किये। जैन धर्म में ईश्वर शब्द का प्रयोग जीव के उच्च स्तरीय अस्तित्व के अर्थ में किया गया है। मान्यता यह है कि ईश्वरीय अस्तित्व मानवीय अस्तित्व से थोड़ा ही ऊंचा है। क्योंकि यह भी जीवन-मृत्यु के चक्र से मुक्त नहीं है। सर्वोच्च अस्तित्व नामक सर्वोच्च स्वरूप में सर्वोच्च अस्तित्व का काल ३२ और ३३ सारोपयोगों के बीच का है। ईश्वरीय जीवों ने अपने जिन अल्पे कर्मों से सामान्य मानवों से अधिक ऊंचा स्तर प्राप्त किया था, उनके समाप्त होते ही उन्हें पृथ्वी पर लौट आना पड़ता है। परन्तु यदि इस काल में वे अतिरिक्त ज्ञान का सग्रह करते हैं, तो उन्हें जन्म के इस कष्टमय चक्र से मुक्ति मिल सकती है।

—प्रो० एस० गोपालन : जैन दर्शन की रूपरेखा के प्रथम भाग युक्तिका में वर्णित 'क्या जैन धर्म नास्तिक है?' पृ० ३५ से साभार

१. क्षीणमोहसम्बन्धीयथाकथातचरित्ररूपेण स्वर्णः (पृ० ५० पृ० २/१०)

२. सर्वोच्च क्लेश मोहप्रधानपञ्चमभाष्य एव (पृ० ५० पृ० २/६)

३. अत एव क्लेशक्षयः कैवल्यसिद्धिः मोहप्रधान तद्विनाशः इति शास्त्रोक्तं (पृ० ५० पृ० २/६)

कल्याणकों में ज्ञानकल्याणक

डॉ० कण्हेदी लाल जैन

तीर्थंकर—तीर्थ का अर्थ घाट होता है। सरोवर या नदी में घाट बने रहते हैं जिनके सहारे मनुष्य इनके बाहर सरलता से जा जा सकता है। उसी प्रकार 'तीर्थं करोतीति तीर्थंकरः' अर्थात् जो घाट का काम करे वह तीर्थंकर कहलाता है। तीर्थंकर भगवान का अवलम्ब पाकर जीव ससार सिन्धु में न डूबकर, उससे पार हो जाता है। नदी या सरोवर के तीर्थ में तीन विशेषताएँ होती हैं।

- (१) क्षीतल स्थान होने से ताप शान्त होता है।
- (२) क्षीतल जल से तुष्णा (प्यास) शान्त होती है।
- (३) पानी के द्वारा कीचड़, मैल आदि की छुट्टि हो जाती है।

इसी प्रकार तीर्थंकर भी वाणी का तीर्थ हैं, उन वाणी को प्रकट करने के कारण ही वे तीर्थंकर कहे जाते हैं। 'तीर्थंमागमः अर्थात् मागम ही तीर्थ है'। 'सुख धम्मो एत्थ पुण्ण तित्थ' श्रुत और धर्म पुण्यतीर्थ हैं। घाट के समान जिनवाणी की तीर्थता के विषय में भूसाचार (७/७०) में लिखा है—

हाथोपसमनतण्हाछेदो मलयंकपवहणं वेध ।

तिहि कारणेहि ब्रुलो तण्हा सं बण्णवो तित्थं ॥

(१) जिनवाणी रूपी तीर्थ में प्रवेश करने से भी ससार का सन्ताप शान्त होता है। (२) विषयों की तुष्णा शान्त होती है और (३) आत्मा के द्रव्यकर्म, भावकर्म आदि मैल दूर होते हैं इसलिए जिनवाणी द्रव्य तीर्थ है। जिनेन्द्र के द्वारा धर्मतीर्थ की प्रवृत्ति होती है अतः वे धर्मतीर्थ कहलाते हैं। रत्नत्रय समुक्त होने के कारण उन्हें भावतीर्थ भी कहा गया है।

त्रिलोकसार में लिखा है कि पुण्यदत्त तीर्थंकर के समय से लेकर वासुपूज्य के समय तक बीच-बीच में धर्म विच्छेद हुआ, इस धर्म विच्छेद के काल में मुनि, आर्यिका, भावक, आर्यिका का अभाव-मा हो गया था। यद्यपि धर्म का उच्छेद अवसर्पिणी के पंचम काल के अन्त में होता है परन्तु हुंभावसर्पिणी कालदोष के कारण चतुर्थ काल में भी उपर्युक्त सात तीर्थंकरों के तीर्थ काल में भी बीच-बीच में धर्मतीर्थ का विच्छेद हुआ, अन्य तीर्थंकरों के तीर्थकाल में ऐसा नहीं हुआ। विदेह क्षेत्र में तो धर्मनीच की प्रवृत्ति कभी विच्छिन्न नहीं होती है। वहाँ तीर्थंकर होते रहते हैं। परन्तु कभी भी एक-दूसरे तीर्थंकर का परस्पर दर्शन नहीं होता, अर्थात् एक तीर्थंकर के मुक्त हुए बिना, दूसरा तीर्थंकर नहीं होता है।

कल्याणक—तीर्थंकर भक्ति में तीर्थंकरों को 'पंचमहाकल्याणसंपण्णा' अर्थात् पांच महान कल्याणको से सम्पन्न कहा गया है। भूक्ति संसार पांच प्रकार के दुःखों/अकल्याणको (द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव और अर्थ) की आधारभूमि है, तीर्थंकरों के पुण्य जीवन के अवलम्ब, मनन तथा धर्म, जन्म, तप, ज्ञान और मोक्ष रूप पांच कल्याणको की विधियाँ देखने से, पांच प्रकार के परावर्तन रूप पांच अकल्याणकों के छूटने का मार्ग मिलता है और अन्ततः यह जीव पंचमगति अर्थात् मोक्ष का पथिक बनता है। तीर्थंकारों के पांच कल्याणक, पंच परावर्तन रूप पांच अकल्याणको के प्रतिपक्षी ही हैं। इन पांचों कल्याणको के समय इन्द्रादि देव जाकर महान पूजा, उत्सव, समारोह करते हैं। इन उत्सवों को पंचकल्याणक कहते हैं।

जीवों का सर्वाधिक हित भगवान के ज्ञानकल्याणक के बाद ही होता है, क्योंकि जीवों को धर्म का उपदेश तो उनके पूर्ण ज्ञानी होने के उपरान्त ही मिलता है, इस उपदेश से ही जीव अपने कल्याण का मार्ग प्राप्त करते हैं। यो सो प्रत्येक उत्सर्पिणी के तृतीय और अवसर्पिणी के चतुर्थ काल में भारत एरावत क्षेत्र से अलंकार्यता प्राणी मोक्ष प्राप्त करते हैं परन्तु तीर्थंकर चौबीस ही होते हैं। जिस जीव में लोक-कल्याण की ऐसी विशेष बलवती श्रुष भावना उत्पन्न होती है कि इस संसार में मोह की अग्नि में अग्नित जीव जल रहे हैं, मैं इन्हें ज्ञानामृत पिमाकर

सुख का मार्ग बताकर और इनका उद्धार करके, इस प्रकार की विरक्तकल्याण की प्रवृत्त भावना वाले भव्य प्राणी के ही तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध होता है।

इस तीर्थंकर प्रकृति के बन्ध होने में सोलह भावनाएं कारण हैं। परन्तु इन सोलह भावनाओं में सर्वान् विधुष्टि भावना ही मुख्य है। सर्वान् विधुष्टि भावना पूर्ण होने पर अन्य भावनाएं सहचरी के रूप में आ जाती हैं। किसी के सर्वान् विधुष्टि के साथ पन्द्रह भावनाएं सहचरी होने से सोलह भावनाओं के द्वारा तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध होता है, किसी के केवल सर्वान् विधुष्टि मात्र एक भावना से ही तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध हो जाता है। किन्हीं के सर्वान् विधुष्टि के साथ अन्य कुछ भावनाओं के कारण तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध होता है।

भरत तथा ऐरावत क्षेत्रों के तीर्थंकर पांच कल्याणक वाले ही होते हैं क्योंकि भरत तथा ऐरावत क्षेत्र में होनहार तीर्थंकर देव-गति या नरकगति से आते हैं, यद्यपि इस अवसंधिणी में हुए भरत क्षेत्र सम्बन्धी सभी तीर्थंकर स्वर्गगति से आकर उत्पन्न हुए थे। भूमि वैभव-गति और नरकगति में तीर्थंकर प्रकृति का सत्त्व रहता है, अतः वहां से आकर तीर्थंकर होने वाला मनुष्य पांच कल्याणक वाला तीर्थंकर होता है। स्वर्ग से आने वाले होनहार तीर्थंकर जीव की भावा नहीं भुरक्षाती जबकि अन्य देवों की भावा स्वर्गगति छूटने के छह माह पूर्व भुरक्षा आती है। नरकगति से आने वाले होनहार तीर्थंकर के नरकायु के छह माह शेष रहने पर देव आकर उसके उपसर्गों का निवारण करते हैं।

तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध केवली या मृतकेवली के पादमूल में सम्यग्दृष्टि जीव को ही होता है। भरत क्षेत्र में इस समय केवली या मृतकेवली का अभाव होने के कारण, तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध नहीं हो सकता है।

ज्ञानकल्याणक की विशेष महिमा—तीर्थंकर प्रकृति का वास्तविक उदय 'केवल ज्ञान' प्राप्त होने पर ही होता है, पूर्णज्ञानी होने के पूर्व छद्मसम कान में ये उपदेश नहीं देते हैं, जबकि जीवों का वास्तविक कल्याण तीर्थंकर के उपदेशों से ही होता है। यही कारण है कि ज्योतिषकार मंत्र में सर्वप्रथम "जमो अरिहन्ताय" अरहन्तो को नमस्कार बोधते हैं, क्योंकि भगवान् की अरिहन्त अवस्था से ही सर्वाधिक लोक-कल्याण उनकी दिव्यध्वनि द्वारा होता है। लोककल्याण की जिस प्रवृत्त भावना के कारण तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध किया या वह अरहन्त अवस्था में ही जाता है इसलिए तीर्थंकर के ज्ञान कल्याणक का विशेष महत्त्व है।

दो कल्याणक वाले तीर्थंकर—विदेह क्षेत्र में जो तीर्थंकर होते हैं, उनमें कुछ पूर्वजन्म में तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध कर चुकने वाले होते हैं, उनके दो पांचो कल्याणक होते हैं। इसके अतिरिक्त कुछ ऐसे भी तीर्थंकर होते हैं जो उसी मनुष्य भव में गृहस्थ अवस्था में रहते हुए तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध करते हैं। चरम सारीरी होने से उसी भव में मुक्त होना है अतः उनके तपः (दीक्षा) ज्ञान और मोक्ष ये तीन कल्याणक ही होते हैं। वहा कुछ ऐसे भी मनुष्य होते हैं जिन्होंने मुनि अवस्था धारण कर ली थी। उसके बाद मुनि अवस्था में ही तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध किया, जीवा लोकार्ग से तपस्या तो पशिले से ही कर रहे थे, ऐसी स्थिति में उनके ज्ञान और मोक्ष ये दो ही कल्याणक होते हैं। इस प्रकार ज्ञान-कल्याणक प्रत्येक स्थिति में होता है और अधिक समय के लिए होता है। मोक्ष तो अन्य समय में हो जाता है। गर्व, जन्म और तप ये तीन कल्याणक सभी तीर्थंकरों के नहीं होते हैं। इस दृष्टि से भी ज्ञानकल्याणक मुख्य एवं महत्त्वपूर्ण है।

यद्यपि अरहन्त अवस्था पाते ही ताका मोक्ष नहीं हो जाता परन्तु इस अवस्था में अनन्तमुक्त प्राप्त हो जाता है। इस वृत्ता में जायिक ज्ञान, सम्यकत्व, चरित्र, दान, लाभ, भोग, उपभोग, सीध, इन ती लक्ष्मियों की प्राप्ति स्वयं से बड़ा अतिशय है। इन लक्ष्मियों की प्राप्ति के कारण ज्ञानवान्, अभयदान, बिना कबजाहार किए सारीरी की स्वस्थता, देवों द्वारा पुण्यकृष्टि, दिव्य सिंहासन समभरण आदि की उपलब्धि होती है।

तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध न करके अन्य मुक्त होने वाले असंख्यात मनुष्य हैं। वे सभी केवलज्ञान प्राप्त करते हैं, उन्हें सामान्य केवली कहा जाता है। तीर्थंकर प्रकृति का बन्ध करके केवलज्ञान प्राप्त करने वाले ही तीर्थंकर कहलाते हैं।

तीर्थंकर केवली का तीर्थंकर प्रवर्तन काल आगामी तीर्थंकर होने तक चलता है। एक तीर्थंकर के काल में उसी क्षेत्र में दूसरे तीर्थंकर का सद्भाव नहीं होता। परन्तु सामान्य केवली एक ही क्षेत्र में एक साथ अनेक भी हो सकते हैं। यद्यपि सामान्य केवली भी उपदेश देते हैं लेकिन उनके लिए समोधारण की रचना नहीं होती है। उनके लिए मण्डकुटी की रचना होती है। उनके मण्डर भी होते हैं। परन्तु जो सामान्य केवली केवल जान होते ही अन्तर्बह्वर्त में मोक्ष चले जाते हैं, उनकी भाषा नहीं सिरती है अर्थात् उनका उपदेश नहीं होता है, इसी प्रकार सामान्य केवलियों में कोई एक केवली भी होते हैं जो उपदेश नहीं देते और मुक्त हो जाते हैं।

ज्ञान कल्याणक के बीसवें अतिशय—तीर्थंकरों के जन्म के इस ही अतिशय होते हैं, ये अतिशय पंचकल्याणक वाले तीर्थंकरों के ही होते हैं। अन्य के अतिशय तीर्थंकर प्रकृति की अतिशयता व्यक्त करते हैं, इन अतिशयों से लोक के सुख तथा कल्याण का विशेष संबंध नहीं है जबकि केवलज्ञान संबंधी इस अतिशय तो ऐसे ही जो सभी तीर्थंकरों के होते हैं, तीर्थंकरों की अतिशयता तो प्रकाशित करते ही हैं इसके साथ ही चरदों और सी-सी योगन सुकाश होना, सविबुद्धि, अनबुद्धि, ईति, नीति आदि क्लेशकारक परिस्थितियों का अभाव होना, उनके

शरीर से किसी प्राणी का बाध न होना बाधि ऐसे अतिशय हैं जो जीवों को सुखी करने वाले तथा दुःख निवारक हैं। तीर्थंकरों के ज्ञान-कल्याणक के समय देवों द्वारा किए गए चौदह अतिशय मिलाकर केवलज्ञान के चौबीस अतिशय हो जाते हैं। ये देवदुष्ट अतिशय भी अग्राह्य जीवों के जीवन को सुखमय बना देते हैं। दिव्यध्वनि से तो अगमित जीवों का कल्याण होता ही है, इसके अतिरिक्त विरोधी प्राणियों का विरोधभाव सुप्त हो जाना, पृथ्वी का वातावरण सुखमय हो जाना भी सुख प्रदान करता है। आठ प्रातिहार्य भी केवलज्ञान के समय के हैं। इस प्रकार तीर्थंकर प्रकृति का पुण्य रूप फल और उसका वास्तविक उदय ज्ञानकल्याणक के रूप में ही दिखाई देता है, इसलिए ज्ञान-कल्याणक सबसे महत्वपूर्ण तथा उत्कृष्ट कल्याणक है।

समवसावण—भगवान के समवसावण में बारह कोठे होते हैं जिनमें भव्य प्राणी देव, गणधर, मुनि, देवियां, चक्रवर्ती राजा तथा अन्य नरेश, विद्याधर और मनुष्य तथा स्त्रियां 'पशु-पक्षी आदि गर्भज, संजी पचेन्द्रिय तिर्यं वैरभाव मूलकर भ्रम से बैठते हैं और हितकारी बाणी सुनते हैं।

सत्र न मृत्युर्धन्य च विद्वेयो वैव मन्मथोत्सावः।

रोगात्मकदुःखता पीडा च न विद्यते क्षात्रिणः॥

धर्मोपदेश हेतु निर्मित समवसावण में उपदेश के समय किसी स्त्री को प्रसूति नहीं होती, किसी जीव की मृत्यु नहीं होती, जीवों को कामोद्रेक, रोग, भयसन, भूल, व्यास आदि शारीरिक पीड़ाएं नहीं भी होती हैं।

समवसावण में मृगे को बाणी, अन्य को देखने की योग्यता, बहरे को सुनने की योग्यता, लुते-लगरे को चलने की योग्यता प्राप्त हो जाती है। रोगी वहाँ पहुँचते ही नीरोग, कोबी सुन्दर, तथा विषले जीव निर्बिष हो जाते हैं। हृदय से वैर विरोधी की भावना मुक्त हो जाती है। भगवान के प्रभामण्डल के प्रभाव से अन्धकार न रहने के कारण वहाँ रात्रि दिन का भेद नहीं रहता है अतः मध्य रात्रि में तिरसे वाली बाणी का लाभ भी प्राणी लेते हैं। धर्मयुग के १६ सितम्बर, १६७३ के अंक में प्रभामण्डल तथा उसके वीतिचक्र के सम्बन्ध में एक लेख प्रकाशित हुआ है जिससे प्रभामण्डल की वैज्ञानिकता पुष्ट होती है।

इस प्रकार ज्ञानकल्याणक के महत्त्व को ध्यान में रखते हुए भगवान द्वारा उपदिष्ट जिनबाणी के प्रचार-प्रसार का विशेष आयोजन करना चाहिए।

सिद्ध : यह अनुभूतियों के परे का स्तर है। सिद्ध कार्य-कारण के स्तर से ऊपर उठ जाता है, कर्म के बन्धन से मुक्त हो जाता है। सिद्ध के बारे में कहा गया है कि वह न किसी से निर्मित होता है और न किसी का निर्माण करता है। भूक्ति सिद्ध कर्मों के बन्धन से मुक्त होता है, इसलिए वह बाह्य वस्तुओं से भी पूर्णतः मुक्त हो जाता है। इसलिये उसे न सुख का अनुभव होता है, न दुःख का। सिद्ध अगस्त परमसुख में लीन रहता है।

सिद्धपद की प्राप्ति निर्वाण की प्राप्ति के समान है। और निर्वाण की स्थिति में, निषेधात्मक रूप में कहें तो, न कोई पीडा होती है, न सुख, न कोई कर्म, न धुनु-अधुन ध्यान, न स्नेहा, बाधा, मृत्यु, जन्म, अनुभूति, आपत्ति भ्रम, आश्चर्य, नीद, इच्छा तथा लुब्धा। स्पष्ट शब्दों में कहें तो इस अवस्था में पूर्ण अन्तःस्फूर्ति, ज्ञान, परमसुख, क्षान्ति, इन्द्रियहीनता तथा सत्ता होती है। अचारांग में सिद्ध स्थिति का वर्णन इस प्रकार है : "जहाँ कल्याण के लिए कोई स्थान नहीं, वहाँ से सभी आशाओं लौट आती हैं; वहाँ दिनाश भी नहीं पहुँच सकता। सिद्ध बिना शरीर, बिना पुनर्जन्म तथा इन्द्रिय-सम्पर्क से रहित होता है। वह न स्त्रीलिंग होता है, न पुल्लिङ्गी और न ही नपुंसकलिंगी। वह देवता है, जानता है, परन्तु यह सब अनुलनीय है। सिद्ध की सत्ता निराकार होती है। वह निरावयव होता है।"

प्र०—एस० गोपालन : जैन दर्शन की रूपरेखा के पंचम भाग 'जीतिशास्त्र' में वर्णित 'यष्टातीय संघ-व्यवस्था', पृ० १६६ से सामान्य उद्धृत

उत्तम ब्रह्मचर्य : मोक्षमार्ग का अन्तिम चरण

श्री प्रतापचन्द्र जैन

ब्रह्मचर्य धर्म के रूप व श्रेणियाँ

उत्तम ब्रह्मचर्य मोक्षमार्ग के दस धर्मों में एक है और अन्तिम भी। उसके दो रूप हैं : स्थूल-व्यवहार-रूप और सूक्ष्म-निश्चय-रूप। उसकी श्रेणियाँ तीन हैं : उत्तम, मध्यम और जघन्य।

स्थूल रूप में शुक्र रक्षा को ब्रह्मचर्य कहा है। शरीर में सात बाधुणं होती हैं, उनमें एक शुक्र है। इसे वीर्य, ब्रह्म और बिन्दु भी कहते हैं। सातों बाधुओं में यह सर्वोपरि, सर्वोत्कृष्ट है। शुक्रक्षयात् प्राणस्यः। सृष्टि रचना की दृष्टि से यह बीज रूप है। योगशास्त्र २/१०५ में बताया गया है कि इसकी रक्षा से आयु दीर्घ होती है, अस्थियाँ बख्ख समान होती हैं और शरीर पुष्ट। इससे बलशालिता प्राप्त होती है और तेजस्विता आती है। भर्तृ हृदि के अनुसार शुक्र रक्षा से बिष भी प्रभावहीन हो जाता है। ऋषि दयानन्द इसके उदाहरण हैं। उन्हें ओषधु में एक बार काच पीसकर पिला दिया गया। वे ब्रह्मचारी ब शुक्र रसक थे। शुक्र-शक्ति ने उन्हें दिये गये बिष को प्रभावहीन कर दिया था।

स्थूल जघन्य ब्रह्मचर्य

मर्यादा एवं मानसिक पवित्रता के साथ अपनी विवाहिता स्त्री से ही सन्तोष कर अन्य सभी स्त्रियों को अवस्थानुसार माता, बहिन व पुत्री के समान समझना स्थूल जघन्य ब्रह्मचर्य धर्म/अनुव्रत है। महीने में २५ दिन पर नारी/पर पुरुष से रमण करने वाले यदि किसी एक दिन विशेषकर व्रत लेकर उस दिन दुःख रहकर उसका हृदय कीमत पर पासन करते हैं तो वह भी पुण्योन्मुख होने से श्लाघ्य है। कार्तिकेयानु-प्रेक्षा (३३८) में भी कहा है।

“जो मन्त्रवि परमहिंसं जगतीमहिनीमुजाइसारिण्डं।

जगदयमे कायेन वि बंधवई तो हुवे सुखी॥”

अर्थात् मन, बचन और काय से पर स्त्री को जो माता, बहिन और पुत्री के समान समझता है, उसके स्थूल ब्रह्मचर्य होता है। स्थूल ब्रह्मचर्य व्रत धारक को नारी जाति की क्षत्रक अथवा उसके स्पर्श से बचना आवश्यक नहीं है। बचा भी नहीं जा सकता। जाननी नारी ही तो है, जो तीर्थंकर तक को जन्म देती है। वह अपने स्तनों से दूध पिलाती है और पालनोपकर बड़ा एवं योग्य बनाती है। भगनी और पुत्री भी तो नारी ही हैं। नारी जाति को बिष बेल कहना अनुचित ही नहीं, बरन् उसके प्रति अन्याय भी है। परन्तु हाँ, दोनों ही शैक्वों के कामाकर्षण को बिषबेल कहा जाय तो अनुचित नहीं है। बुराई की जड़ तो यन का विकार है। मन में विकार न आने दिया जाय तो नारी-वर्चन और नारी-स्पर्श पथप्रज्ञ नहीं कर सकते। सखम जी बनवास में राम और सीता के साथ उनकी सेवा में बराबर रहे। सीता-हरण के बाद जब मार्ग में भिले आभूषणों को उनसे पहनवाया गया कि ये सीता जी के तो नहीं हैं। तब उन्होंने उत्तर दिया कि :—

“कंगनं नैव ज्ञानामि, नैव ज्ञानामि कुण्डले।

नूवरत्नमैव ज्ञानामि, प्रातः प्रातःपुनश्चमात्॥”

मैं न उनके कंगनों को पहचानता हूँ, और न उनके कुण्डलों को। प्रातः उनके चरणों में नमस्कार करते रहने से उनके मूपरों (बिछुओं) को ही पहचानता हूँ।

उल्लेख है कि कार्तिकेयानुप्रेक्षा (४०४) जो पवि जाधि विचारं तरुणि-यण-कण्डक-बाण-विडो वि, सो चैव सूरसूरो।” मर्यादा जो किम्यों के कटाक्ष-बालों से बिड़ होकर भी विकार को प्राप्त नहीं होता वह सूर होता है। सखम जी ऐसे ही विकारमुक्त थे। तभी तो कूर्चमळा के कटाक्ष और हावभाव उन्हें पथप्रज्ञ नहीं कर सके थे। यही स्थूल जघन्य ब्रह्मचर्य गृहस्थ का धर्म है, जो उसे निवृत्ति की ओर अग्रसर कर

उत्तम ब्रह्मचर्य का मार्ग प्रशस्त करता है, और अनाचार एवं विद्वेष पर अंकुश लगाने/रखने का साधन है।

स्थूल मध्यम ब्रह्मचर्य

जो गृहस्थ आश्रम की सातवीं प्रतिया बारण कर अपनी विवाहिता स्त्री के साथ भी रमने की इच्छा/भावना को त्याग देता है, पहले भोगे भोगों को मन/विचार में नहीं लाता और स्त्रीराग चर्चा से भी विरत हो जाता है, वह स्थूल मध्यम ब्रह्मचर्य का पालन हो जाता है और ब्रह्मचारी कहलाने लगता है। यह कोई विद्वि/विद्विरेखन नहीं है—बी० ए०, साहित्यरत्न की भांति जैसा कि कुछ ब्रती इसे अपने नाम के आगे लगाकर भासित करते हैं। यह तो तत्सवार की बार पर चलने जैसा धार्मिक दायित्व है, संसार विरत भगवन् मार्ग का मार्गिन्स्टोन। यह संसारी होते हुए भी ब्रती है। एक कथा है कि एक था मुक्क और एक थी बुक्की। दोनों ने ही कीमर-अवस्था में मुनियों से अलग-अलग उत्तम ब्रह्मचर्य ग्रहण से लिया था—एक ने पूर्वाच का और दूसरे ने उत्तरार्ध का। संयोग से दोनों प्रणय सुत्र में बंध गये। प्रथम मिलनवेला में जब दोनों को यह भेष सुना तो दोनों ने एक-दूसरे के व्रत का आचर किया और गृहस्थ अवस्था में साथ-साथ रहते हुए भी वे उस व्रत का आजीवन अक्षण्य पालन करते रहे—जल में कलबलत्। यह है। उत्तम ब्रह्मचर्य का स्टेपिंगस्टोन।

उत्तम ब्रह्मचर्य

समस्त विषय-वासनाओं का निरोध कर निजात्मा में चरना/रमना उत्तम (सूक्ष्म निषेध) ब्रह्मचर्य है। केवल संयुक्तत्वात्, अपनी विवाहिता स्त्री से भी रमण न करना तथा उसकी झलक से एव स्त्री राग चर्चा से बचना ही उत्तम ब्रह्मचर्य नहीं है। संसार के समस्त ऐशो-भाराम को तिलांजलि देना, आरम्भ के नौवो धर्मों (भ्रमा, माद्व, मार्ज्व, शीघ्र, सत्य, सयम, तप, त्याग और आकिंचन्य) और चारों महाव्रतों (अहिंसा, सत्य, अचर्य और परिग्रह त्याग) का सम्यक् पालन करते हुए पाचो इन्द्रियों और छठे मन पर पूर्ण काबू पाकर समस्त बाह्य एवं अंतरंग विषय-विकारों को रोक और निकाल बाहर करना धर्मियों का उत्तम ब्रह्मचर्य अर्थात् उसकी सर्वोत्कृष्ट अवस्था है। मनपार धर्माभूत मे कहा है “या ब्रह्मणि स्वात्मनि शुद्धबुद्धे चर्या तत् ब्रह्मचर्यव्रतं सात्त्विकीमर्थत् ब्रह्म/स्व-आत्मा में शुद्ध चर्या करना ही सात्त्विकीम ब्रह्मचर्य है। विषय सेवन विष से भी अधिक वातक है जैसा कि आदिपुराण में निरूपित किया है —

“यत्तं विषं यदेकस्मिन् अन्ते हृत्ति न हृत्ति वा।

विषयास्तु पुनर्जन्ति हन्त ! जन्तुनैकाः ॥” —३९/७४

अर्थात् विष खा लेना (विषय में) कही अच्छा है। वह प्राणी को एक ही बार में मारता है, शायद नहीं भी मारे, परन्तु विषय-सेवन तो उसे अनन्त बार मारता है।

समस्त वासनाओं/बाह्य एवं अंतरंग विषयविकारों को जो निकाल बाहर करता है, वह जीवात्मा इतनी शक्तिशाली हो जाती है कि स्वियों के सर्वांगों को देखते हुए भी वह अपने भाव नहीं बिगड़ने देती। इन्द्रियानुप्रेषा की गाथा ८० में कहा है :

“सर्व्वमं वेच्छंती, इत्थीर्णं तापु मुपदि कुम्भां।

तो जन्तुचेरभावं, मुक्कवि सन्तु दुदर वरवि ॥”

अर्थात् स्वियों के सर्वांगों को देखते हुए भी जो इनमें दुर्भाव नहीं करता, विकार को प्राप्त नहीं होता, वही वास्तव में दुर्द्व ब्रह्मचर्य भाव को धारण करता है। आचार्य स्थूलमद्र इसके ज्वलन्त उदाहरण है। वे काठु मास में अवध की अमिष्ठ मुन्दरी कोया वैश्या की कामोत्तेजक चित्रों से घरी चित्रशाला में जाकर पचासन लगाकर आत्मलीन/ध्यानस्थ हो गये थे। वे चित्र उन्हें तनिक भी आकर्षित/विचलित नहीं कर सके थे और बार माह की दुर्द्व ध्यान-साधना पूरी करके ही वे बहा से तपे। जरे सोने की भांति वे बेधाव बाहर आये थे। मोक्ष का प्रवेश द्वार

ब्रह्मचर्य महाव्रतों में अन्तिम (पांचवां), और आत्मा के धर्मों में वसवा है। इन दोनों का ही आरम्भ अहिंसा एवं सत्ता से होता है। ब्रह्मचर्य व्रत/धर्म धारण करने से पूर्व आरम्भ के चारो व्रतों और नौवो धर्मों को धारण करना और पालन करना आवश्यक है। वरि उनके धारण/पालन के उत्तम ब्रह्मचर्य चल नहीं सकता। जैन-जैन प्राणी उनसे सम्पन्न होता जाता है, और इन्द्रियों, मन तथा राग-द्वेष भावों का दमन/धमन करता जाता है, बैसे-बैसे वह उत्तरोत्तर आत्मरमण करता हुआ स्थूल से सूक्ष्म, व्यावहारिक से निषेध एव अचर्य से उत्तम ब्रह्मचर्य को धारण/पालन कर मोक्ष के द्वार पर जा पहुंचता है और अन्त में उसके प्रवेश कर जाता है। अहिंसा/सत्ता मोक्षमार्ग का प्रवेश द्वार है तो ब्रह्मचर्य उसका अन्तिम छोर है। इस प्रकार इच्छा/वासनाओं का पूर्ण धमन हो जाने पर मोक्ष प्राप्त होता है। कविबर धानतराय भी कह गये हैं :

“आमत दस वन वैद चक्रिन्, सिध महत्त में पय बरा।”

जब तक उत्तम ब्रह्मचर्य का धारण/पालन नहीं, तब तक मोक्ष/मुक्ति भी नहीं। उन्नीसो तीर्थंकरों सहित सभी मोक्षधामियों ने इसका सम्यक् पालन किया था। ब्रह्मचर्य धारण किये वरि कोई जप, तप, पाठ, प्रतिष्ठा और विधि-विधान भी निर्दिष्ट सम्पन्न नहीं होते हैं। किष्काध्ययन के लिए भी इसे अनिवार्य माना गया है।

जैन धर्मशास्त्रों और आधुनिक विज्ञान के आलोक में पृथ्वी

डा० दामोदर शास्त्री

(अ) प्रस्तावना

मानव एक चिन्तनशील प्राणी है।^१ वह अपने आसपास की वस्तुओं तथा वातावरण के रहस्य को समझने के लिए चिर काल से प्रयत्नशील रहा है। संसारी मानव भी इन्द्रियो की प्रकृति बहिर्मुखी है, इसलिए अपने अन्तर की ओर झांकने की बजाय, उसका बाह्य जगत् के प्रति आकर्षित होना स्वाभाविक था।^२ अर्थात् ससारी प्राणियों ने वे वह कोई भीतर-भीतर ही होगा जिसने सर्वप्रथम आत्म-तत्त्व को जानने का यत्न किया।^३

(क) भारतीय संस्कृति में पृथ्वी

मानव के साहित्यिक मस्तिष्क ने इस सृष्टि की किसी अवस्था व देवी महासाहित्यकार की अनुपम, मनोहर व चिरन्तन कृति के रूप में देखा।^४ उसके सौन्दर्यानुगामी स्वभाव ने प्रातःकालीन उषा की कभी एक सुन्दर नर्तकी के रूप में,^५ तो कभी एक वैभक्तिक संचरणशील नवमीयना नारी के रूप में^६ निहारा। और, यह धरती व आकाश—जिसकी छत्रछाया में वह रहता आया था—उसके लिए माता व पिता थे।^७

पृथ्वीमाता के प्रति भारतीय संस्कृति में कितना आस्थापूर्ण स्थान है, वह इसीसे प्रमाणित है कि प्रत्येक भारतीय हिन्दू प्रातःकाल उठने ही, तन्मूद्रवचना व पर्वतस्तनमंडिता आर्वाकिक धरती माता के प्रति यह प्रार्थना करता है—

१. मण्णंति जदो पिण्णं मण्णं पिउणा जदो दु वे जीओ। मणउक्कडा म जम्हा, तम्हा ते मामुत्ता भणिया (पंचसंघ-होमकृत, १/६२) ॥
मोम्मटसार-जीवकण्ठ, वाचा—१४६,

२. पराग्निं धामि व्यत्थणत् स्वयम्भू, तस्मात्पराद् पश्यति नान्तरात्मा (कठोप० २/४/१)।

३. कश्चिद् धीरः प्रत्यगात्मानमैकत् आनुत्तमसूर्युत्तममिच्छन् (कठोप० २/४/१)।

४. देवस्य पश्य काव्यं न समार न जीर्यति (अथर्ववेद, १०/८/३२)।

५. ऋग्वेद, १/६२/४

६. ऋग्वेद, ७/८०/२

७. (क) माता भूमि. पुनोऽप्यु पृथिव्या. (अथर्व० १२/१/१२)। तन्माता पृथिवी तत्पिता धी. (यजुर्वेद, २४/१७)। पृथिवि मातः (यजु० १०/२३)।

(ख) विज्ञासा व समाधान की प्रक्रिया के क्रम में ही सम्भवतः मानव ने पृथ्वी व अंतरिक्ष कयी माता-पिता के भी जनक या पालक (परम-पिता) की कल्पना की होगी— छायाभूमी जनयन्त्रेय एकः (स्वेता० उप० ३/३)। छायापृथिवी विद्यति (ऋ० १०/३१/८)। तस्मिन् तत्पुत्रं वनामि विन्वा (यजु० ३१/१६)। एको विन्वस्य सुवन्स्य राजा (ऋ० ६/३६/४)। सरास्वामावीशते देव एकः (स्वेता० उप० १/१०)।

(ग) वैदिक ऋषि के अनुसार इस पृथ्वी पर अनेक वर्षों तथा अनेक छायाभूमी लोगों का अस्तित्व रहता आया है— 'जन विजरी बहुधा विवाचसं नानाधर्मिणं पृथिवी यथैकसम्' (अथर्व० १२/१/४५)।

समुद्रवसन वेदि ! पर्वतस्तनमङ्किते ।

विष्णु-पतिम् । नमस्तुभ्यं पावस्वर्षी अमत्य मे ॥

(अ) पृथ्वी के स्वरूप की जिज्ञासा

पृथ्वी के प्रति षड्रास मानव के मन में यह भी जिज्ञासा पैदा हुई कि आखिर यह पृथ्वी कितनी बड़ी है, कैसी है, कहाँ, कब, और कैसे इसकी उत्पत्ति हुई ?

वैदिक ऋषि दीर्घतया इस पृथ्वी की सीमा को जानने की उत्सुकता व्यक्त करता हुआ दृष्टिगोचर होता है ।^१

श्वेताम्बर उपनिषद् का ऋषि भी यह जिज्ञासा लिए हुए हैं कि हम कहाँ से पैदा हुए हैं ?^२ और हम सब का अवस्थान किम पर आधारित है ?^३

उपर्युक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि भारतीय चिन्तक इस पृथ्वी व दृष्टि के विषय में सतत जिज्ञासु थे, और उन्होंने अपने तृतीय अध्यात्मसाधना के द्वारा, जिस सत्य का साक्षात्कार किया, वह हमारे धर्म-ग्रन्थों में निबद्ध है ।

(आ) जैन साहित्य में पृथ्वी

जैन साहित्यकारों ने भी इस पृथ्वी को एक सुन्दर नारी के रूप में देखा । आयवर्त उस पृथ्वी का मुख है, समुद्र जिसकी करघनी है, वन-उपवन जिसके सुन्दर केश हैं, विन्ध्य और हिमालय पर्वत जिसके दो स्तन हैं, ऐसी पृथ्वी (माता) एक सती साध्वी नारी की तरह मोहित हो रही है ।^४ किन्तु, जैन दर्शन एक निवृत्तिप्रधान धर्म है,^५ इसलिए साधक का अन्तिम लक्ष्य यही होता है कि वह सिद्धि-रूपी कान्ता का वरण करता हुआ,^६ इस मर्त्य पृथिवी की अपेक्षा, मित्र-लोक की 'ईश्वरान्वार' पृथिवी (माता) की छत्र-छाया में पहुँचे ।^७

(१) पृथ्वी-सम्बन्धी जिज्ञासा • जैन दृष्टि से

जैन दृष्टि से इस पृथिवी-तल पर अधिकार करने की अपेक्षा इसके स्वरूपादि का ज्ञान प्राप्त करना आध्यात्मिक दृष्टि से अधिक श्रेयस्कर है । इसके पूर्ण व वास्तविक रूप को जानकर साधक के मन में यह विचार स्वतः उठ खड़ा होगा कि इस पृथ्वी के प्रत्येक प्रदेस

१. पृच्छामि त्वा परमन्तं पृथिव्या (ऋग्वेद—१/१६४/३४) । यजुर्वेद—२३/६१,

२. कि कारण बहु कुतः स्म जाता, जीवास् केन क्व व सप्रतिष्ठाः (श्वेता० उप० १/१) ।

३. श्वेता० उप० (वही) । कुत आ जाता कुत इय विमुष्टिः (ऋ० १०/१२६/६—नासदीय सूक्त) । तैत्ति० ब्राह्मण—२/८/६

४. (क) उद्बहन्ती स्तनी तुणी, विन्ध्यप्रासेयपर्वतो । आयवेशामुषो रम्या नवरीबलसैयुताम् । अम्बिकाञ्चीगुणा नीलसत्कानन-शिरोरुहाम् । मानात्पलकृत्कणायाम्, अत्यन्तप्रवणा सतीम् (रविचणकृत पद्मपुराण—११/२८६-८७) ॥ विन्ध्यक्रीडा-बलोजां पारावारोन्मिमेखलाम् (जैन पद्मपुराण ११४/२२) ।

(ख) जैन आचार्यों की दृष्टि में पृथ्वी एक सहनशील व्यक्तित्व का प्रतिनिधित्व करती है । इसीलिए मुनि की परीषद्बज्रयता को बताने के लिए पृथ्वी से उपमा हासिल में दी गई है—खिदि-उरयबरसरिस्सा...साह (धवला, १/११, पृ० ५२), वसुधरा इव मण्डपासविहारा (औपपातिक सूत्र—सू० १६) । वसुधरा केव सुदुग्धद्वय (स्थानाय—६/६६३ गा० २) ।

५. निवृत्ति भावयेद् (आत्मानुशासन—२३६) । सत्यस्तव्यमिदं समस्तमपि तत्कर्मेव भोजाभिना (समयसार-कमल, १०६) । आत्मवो भवतेतुः स्यात् संवरो मोक्षकारणम् (वीतरागस्तोत्र—१६/६) । से ज भते, अकिरिया कफला, सिद्धिपञ्चवशापकमा (भववती सू० २/४/२६) । एतं सकम्पविरियं बालाण तु पवेदितं । एतोभकम्पविरियं पंडियाण दुणेहं मे (सूत्रकृताय—१/८/६) ।

६. ये निर्वाणवधुटिकास्तनभरासेधोत्यलोष्काकाराः...तान् सिद्धानधिनीम्यह (नियमसार-कमल, २२४) । धर्मं कि न करोति मुक्तिसलनासम्मानयोग्यं जनम् (ज्ञानार्णव—४/२२) । सिद्धिचियासिगितः (उत्तरपुराण ५०/६८) ।

७. (क) य परित्यज्य भूभाषी मृमुलुम्बसंकटम् (पद्म पु० ११/२८८) । यावत्सर्वो मही त्यक्त्वा गृहीत्वा सिद्धिभोषिताम् (पद्म पु० ११४/२२) ।

(ख) तन्वी मनोहा सुरभि पुण्या परमाश्वरा । प्राग्भारा नाम वसुधा, लोकमृज्जि व्यवस्थिता । ऊर्ध्वं यस्याः जितेः सिद्धाः लोकान्ते समवस्थिता (तत्त्वार्थसू० भाष्य, अ० १०, उपसंहार, स्तो० १६-२०) ॥

पर वह अनन्तो बार जन्म-मरण के चक्र से गुजर चुका है।^१ उस चक्र से छूटने के उपाय को जानने हेतु वह सतर्क हो सकता है। भौमभूमि, कर्म भूमि, स्मृच्छ-भूमि, नरक-भूमि—इन सब के स्वरूप को जानकर साधक पुण्य-पाप के सुकल-दुष्कलादि से सहज परिचित हो जाता है, और असत् कर्मों से निवृत्त होता हुआ सकर्मों की ओर अग्रसर हो जाता है। कर्म-भूमि में भी वहाँ उनके निवासियों के बारे में जानकारी प्राप्त करने के उपरांत, उसकी यह सहज भावना उचित होती ही, कि असंख्य प्राणियों में पुरुषोत्तम—‘अर्हत्’ आदि—की स्थिति क्यों न प्राप्त की जाय।

संक्षेप में, इस पृथ्वी के स्वरूपादि-ज्ञान से मनुष्य को उसकी अनन्त यात्रा का अतीत, वर्तमान व भविष्य स्पष्ट हो जाता है। वह अपने निरापद गन्तव्य का निर्धारण कर सकने में समर्थ होता है। इसीलिए, आचार्य विद्यानन्दि ने तत्त्वार्थश्लोकभाषित में प्रतिपादित किया है कि समस्त लोक का, तथा पृथ्वी पर स्थित जम्बुद्वीपादि का निरूपण शास्त्रों में न हो, तो जीव अपने स्वरूप से ही अपरिचित रह जाएगा। ऐसी स्थिति में, आत्म-तत्त्व के प्रति अज्ञान, ज्ञान आदि की सम्भावना ही सम्पन्न हो जाएगी।^२ अतः आचार्य विद्यानन्दि ने परामर्श दिया है कि हम सब जैन-आगमों का, तथा उनके ज्ञाता सद्गुरुओं का आश्रय लेकर, किसी भी तरह, मध्य लोक का परित्याग तथा उस पर विचार-विमर्श करें।^३

(२) जैन परम्परा में सृष्टि-विज्ञान का आध्यात्मिक महत्त्व

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि वैदिक परम्परा में भी उक्त चिन्तन व विमर्श की प्रेरणा ऋषियों द्वारा दी गई है। जन्मपूर्वोपनिषद् में कहा गया है कि हमने अपने अन्दर की सत्ता के साथ-साथ बाह्य सत्ता के स्वरूप की भी छानबीन करनी चाहिए।^४

जैन परम्परा में भी सृष्टि-विज्ञान की चर्चा सार्विक व धर्म-चर्चा के रूप में साम्य है। जैन सृष्टि-विज्ञान भौतिक विज्ञान की सीमित परीक्षण-पद्धति पर आधारित नहीं, वह तो सर्वत्र जिनैन्द्र-देव के स्वतः तप-साधना द्वारा अधिगत लोकलोकज्ञता में, स्पष्ट व प्रत्यक्षतया, अमलक हेतु समस्त बाह्य विश्व का निरूपण है।^५

जैन परम्परा में सृष्टि-विज्ञान का आध्यात्मिक दृष्टि से अत्यधिक महत्त्व है—इसके स्पष्ट प्रमाण निम्नलिखित हैं।—

(१) मोक्ष का प्रमुख साधन ध्यान है। ध्यान से शरीर, निर्जरा व मोक्ष—तीनों होते हैं।^६ ध्याता को मोक्ष यदि न मिले प्राप्ति हो, पुण्याश्रय तो सम्भावित है ही।^७ अस्तु, पुण्याश्रय की स्थिति में भी ध्याता को परम्पराया मोक्ष भी मिलेगा।^८ इसलिए,

१. सो को वि गतिष्वे वेसो ज्योलायोवस्त शिरवसेतसः । जल्य ण सम्भो जीवो जावो मरिदो य बहुवार (कातिकियानुप्रेक्षा—६८) ॥

२. तद्वद्रूपणे जीव-तत्त्वं न स्यात् प्रकृषितम् । विशेषेणेति तज्ज्ञान-अज्ञाने न प्रसिद्धत ॥ तन्निबन्धनमनुष्ण चारिण व तथा स्व नु । मुक्तिमार्गोपदेशो तो शेषतत्त्वविशेषवाक् (तत्त्वार्थश्लोकभाषित, सू० ३/३६, खंड-५, पृ० ३६६) ॥

तेषां हि द्वीपसमुद्रविशेषाणामप्रकरणे मनुष्याश्चाराणां नारकतियदेवाश्चाराणामप्रकरणप्रसंगान् विशेषेण जीवतत्त्वं निरूपितं स्यात्, तन्निरूपणाभावे च न तद्विज्ञान अज्ञानं च सिद्धयेत्, तद्-असिद्धौ अज्ञानज्ञाननिबन्धनमनुष्ण चारिणं च स्व नु सम्भाव्यते ? मुक्तिमार्गस्य स्वीकृतम् ? शेष-अजीवादिस्वरूपचर्चनं च नैवं स्यात् । ततो मुक्तिमार्गोपदेशमिच्छता सम्पदार्थज्ञानाचारिणामुपगत-ध्यानि । तदव्यतमापाये मुक्तिमार्गानुपपत्तेः, तानि चाभ्युपगच्छता तद्विशेषभावनमनुभवत् जीवतत्त्वमजीवादिस्वरूपवत् प्रतिपत्तव्यम् । तत्रप्रतिपत्तव्यं च तद्विशेषा आधारदय प्रतिपत्तव्याः (वही, पृ० ३६६) ॥

३. द्वीपसमुद्रवर्ततेऽत्रमस्तिरप्रभृतिविशेषः । सम्यक् सकलनैवमाश्रितयेन ज्योतिषा प्रवचनमूलसूत्रैर्जन्यमानेन कश्चपि प्राथमद्विषः सद्भिः, स्वयं पूर्वपरमास्त्रार्थपर्यालोचनेन प्रवचनपदार्थविविधुपासनेन च अभियोगादिविशेषविशेषेण वा प्रपञ्चेन परिवेद्यः (वही, पृ० ४८६, सू० ३/४० पर श्लोकभाषित) । (तुलना-समीतिः प्रत्ययं प्रयाति सकला भूलोकसम्बन्धिनी—हरिवंशपुराण—५/३३५) ।

४. कोहं कथमर्थं किं वा कथं मरणजन्मनी । विचारयान्तरे कैवल्य महत्तत् फलमेष्यति (जन्मपूर्वोपनिषद्, १/४०) ॥

५. त्रैलोक्यं सकलं पिकालविषयं सासोकमालोकितम्, सासाद् येन यथा स्वयं करतले रेखात्रयं सामुनि (अकलंकस्तोत्र, १) । सासोकानां त्रिलोकानां वद्विद्या दंपत्यासते (रत्नकरचन्द्र—१/१) । लोकप्रकाश—३/६३४-३५,

६. तपोजातीयत्वाद् ध्यानानां निर्जराकारणत्वप्रसिद्धिः (राजभाषित, ६/३/३) । कुत्र जन्माश्रमस्येत्यु ध्यानपोतावसम्भनम् (आनार्णव—३/१२) । हैमयोगशास्त्र—४/११३, पंचास्तिकाय—६/२६ ।

७. शुभध्यानकरोद्भूतां श्रियं विवक्षतम्प्रभातम् । निर्दिशन्ति नरा नाने कमाद्वायुति पर पदम् (आनार्णव—३/३२) ॥ होति सुहासबल-वर्णिजजरासुहास्यं विपुलाहं । सागवररस फलाहं, सुहायुर्बधीणि व्रमस्त (अवध्या—१३/४, ४, २६/५६) ॥ हैमयोग शास्त्र—१०/१८-२१, त्रिधष्टिमल(कापुस्वर्णतित—२/३/८०४,

८. स्वकृद्भाषाभावनानाशनेन संसार-स्थितिं स्तोत्रं कृत्वा देवलोकां गच्छति. तस्माद् भागवत मनुष्यप्रभवे रत्नत्रयभावनया संसारस्थितिं स्तोत्रं कृत्वा परमात्मोर्ध्वं गताः । तद्भावे सर्वेषां मोक्षो षड्वीति विमयो नास्ति (प्रबन्धसंग्रह. ५० पर टीका) । हैम-योगशास्त्र, १०/२२-२४,

जैन धर्म ग्रंथ आधार

आ० हेमचन्द्र ने सर्व-ध्यान को योग व स्वर्ग—धर्मों का साक्षक बताया है।^१

ध्यान के चार चरणों में तीसरा चरण 'संस्थान-ध्यान' है।^१ लोक के स्वभाव, आकार, तथा लोकस्थित विविध हीनों, लोगों समूहों आदि के स्वरूप के चिन्तन में मनोयोग केन्द्रित करना 'संस्थान-विषय' धर्मध्यान है।^१ 'संस्थान-विषय' धर्म ध्यान के विषय फल इस प्रकार हैं—(१) मेघवादिभुक्ति, तथा (२) रागादि-आकुलता में कमी।^१

धर्मध्यान-रूप 'संस्थान-विषय' (लोक विषय) के चार चरण माने गए हैं—(१) पिण्डत्व, (२) पदत्व, (३) रूपत्व, (४) कपाटीत्व।^१ इनमें 'पिण्डत्व' धर्मध्यान की पाँच धारणाएँ हैं—(१) पाण्डिनी, (२) आग्नेयी, (३) मयस्ती, (४) वाक्पती, (५) तत्त्वरूपवती।^१ इनमें पाण्डिनी धारणा के अन्तर्गत, साक्षक मध्यलोकवत्-ओरसमूह के मध्य जन्मुद्गीप की एक कमल के रूप में चिन्तन करता है। इस कमल में मेरु-मर्वत रूपी विषय कणिका होती है।^१

(२) ध्यान से मिलती-जुलती किया 'मायना' या 'अनुभूति' है। वे एक प्रकार की चिन्तन-धाराएँ हैं जो बार-बार की जाती हैं। जब इसी चिन्तन-धारा में एकाग्र-चिन्ता-निरोध हो जाता है तो 'ध्यान' की स्थिति हो जाती है।^१ अनुभूति-धाराएँ बारह हैं, उनमें 'लोकानुभूति' के अन्तर्गत, विश्व के वास्तविक स्वरूप का चिन्तन किया जाता है, जिसका कल चित्त-विभुक्ति, एवं ध्यान-प्रवाह की विरति को कम या समाप्त करना आदि है।^१

(३) लोक के स्वरूप को बार-बार चिन्तन करने से स्वप्नानुरक्ति, परदृश्य-विरति,^१ तथा समस्त कर्म-मल-विभुक्ति का आकार दृढ़ होता है।^१ इसी दृष्टि से, आचार्य सूत्र में लोक-सम्बन्धी ज्ञान के अनन्तर ही विषयासक्ति के त्याग में पराक्रम करने का निर्देश है।^१

(४) लोक-सम्बन्धी ज्ञान प्राप्त करने के बाद ही, धर्म का निरूपण करना अव्यक्त माना गया है।^१

१. स्वयंपिबर्णहेतुर्धर्मध्यानमिति कीर्तितं यावत् (हैम-योगशास्त्र, ११/१)।
२. आतंरौहर्धर्ममुक्तानि (त० सू० ६/२६, वि० पाठ में ६/२८)।
३. लोकसंस्थानस्वभावावधानं संस्थानविषय। तदवयवानां च द्विपादीनां तत्त्वभावावधानं संस्थानविषयः (राजवातिक, ६:३६:१०)। लोकस्याव्रतित्यम् चिन्तित्येवमूर्ध्वमपि च बाहुल्यम्। सर्वत्र जन्ममरणे रूपिद्व्योपयोगाश्च (प्रवासवर्तिप्रकरण, १६०)। त्रिभुवनसंस्थानस्वरूप-विषयस्य स्मृतिसमन्वाहारं संस्थानविषयो निगद्यते (त० सू० ६:३६ पर श्रुतसागरीय दृष्टि)। हैमयोगशास्त्र, १०/१४, आदि पुराण—२१/१४८-१४९, हरिवंशपुराण—६/१४०, ६३/८८, पाण्डव पु० २४/१०८-११०, इमानसतक—४२,
४. नानाद्वयगतानन्तर्यामिपरिरतनाम्। सदासक्त मनो नैव रागाद्याकुलता व्रजेत्। धर्मध्याने भवेद् भावः आत्मोपशमात्मिकः। तेषां कमविभुद्धाः स्युः पीतपद्मसिताः पुनः (हैमयोग शास्त्र—११/१४-१६)।
५. ज्ञानार्णव—३४/१, हैमयोगशास्त्र—७/८,
६. ज्ञानार्णव—३४/२-३, हैमयोगशास्त्र—७/९,
७. ज्ञानार्णव—३४/४-८, हैमयोगशास्त्र—७/१०-१२,
८. राजवातिक, ६/३६/१२ (अनित्यादिविषयचिन्तनं यदा ज्ञानं तदा अनुपेक्षा-व्यपदेशो भवति, यदा तर्कमात्रचिन्तानिरोधस्तदा धर्मध्यानम्)।
९. त० सू० ६/७, हैमयोगशास्त्र—४/४४-४६, लोकस्य संस्थानादिविषयव्याप्यता। तत्त्वभावावधानं चिन्तनं लोकानुभूति। एवं ह्यस्याध्यवस्थतः तत्त्वज्ञानादिविभुक्तिर्भवति (राजवातिक, ६/७:८)।
१०. द्र० पंचास्तिकाय—१६७-१६८, समयसार—१०:१०४,
११. स्वतत्त्वरक्तये तित्थं वरदृश्यविरतये। स्वभावो जगतो धाम्य. समस्तमलबुद्धये (योगसार-शाम्भुत-अभिलषतिहृत, ६:३२)।
१२. विहिता लोग वंता लोगसणा से मध्यं परकमेज्जासि (आचार्य, १:३:१:२४)।
१३. सूत्रकृताण—२/६:२/४६-४८

(५) जैन साहित्य को चार अनुश्रुतियों (विषयों) में विभाजित किया गया है।^१ एक अनुश्रुत के अन्तर्गत, सृष्टिविज्ञान-सम्बन्धी साहित्य का समावेश किया गया है। विगम्बर परम्परा ने यह अनुश्रुति 'करणानुश्रुति' के नाम से,^२ तथा श्वेताम्बर परम्परा में 'गणितानुश्रुति' के रूप में प्रसिद्ध है।

(६) जैन पुराणों का बर्ण्य विषय सृष्टि-वर्णन की है। स्वयं त्रिनेत्र देव ने जिलोक-स्वरूप का निरूपण किया है।^३ पुराणों का 'परिगणन' 'धर्मकथा' के अन्तर्गत किया जाता है।^४ धर्मकथा को स्वाध्याय के रूप में 'तर्प' माना गया है।^५ अतः पुराणादि-गणित सृष्टि-विज्ञान की सामग्री के भवन का भी होना स्वाध्याय के अनुष्ठान से स्वाभाविक है।

सृष्टि-विज्ञान की सामग्री से परिपूर्ण 'चन्द्रप्रज्ञप्ति' तथा 'सूर्यप्रज्ञप्ति' का स्वाध्याय-काल प्रथम व अंतिम पीरणी में विश्रुत माना गया है।^६

आ० पद्मनन्दिकृत 'जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति' (विगम्बर ग्रन्थ) के अनुसार, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति को पढ़ने व सुनने वाला मोक्ष-गामी होता है।^७ इस प्रकार, सृष्टि-विज्ञान-सम्बन्धी साहित्य का अवन-भवन आध्यात्मिक सृष्टि से उचित व अपेक्षित रिक्त होता है।

(७) अथप्रविष्ट जैन ङाढ्याणी तथा अगबाह्य साहित्य से सृष्टि-विज्ञान-सम्बन्धी प्रचुर सामग्री भरी पड़ी है। इसके अतिरिक्त, जैन आचार्यों ने सृष्टि-निरूपण से सम्बन्धित अनेक स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना की है।^८ इन सबसे यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन परम्परा ने सृष्टि-विज्ञान का अध्ययन-अध्यापन अत्यन्त बढ़ा व सब का विषय रखा है।

प्रस्तुत बोध-वज्र में जैन आगमों से प्राप्त पृथ्वी-सम्बन्धी निरूपण को प्रस्तुत करते हुए आधुनिक विज्ञान के आलोक में उसका समीक्षण किया जा रहा है।—

(१) पृथिवी की सख्या

जैन परम्परा में पृथिवी को सख्या कही सात,^९ तो कही आठ^{१०} भी बताई गई है।

१ आचरंजित ने (वि० सं० प्रथमशती) ने शिक्षार्थी भवनों की सुविधा के लिए आगम-मठन पद्धति का चार प्राणों में विभाजित किया (इ० नन्दी घेरावली-२, भाषा-१२४)। विमोचकबन्धकभाष्य—२२८६-२२८८,

अनुश्रुतियों के नाम विगम्बर-परम्परा में इस प्रकार हैं—(१) प्रथमानुश्रुति, (२) करणानुश्रुति, (३) चरणानुश्रुति,

(४) इन्द्रानुश्रुति। श्वेताम्बर-परम्परा में नाम इस प्रकार हैं—(१) चरणकरणानुश्रुति, (२) धर्मकथानुश्रुति, (३) गणितानुश्रुति,

(४) इन्द्रानुश्रुति। (इ० आचम्यकनियुक्ति-भा० ७७३-७४, सूत्रकलाव सूत्रि, पन्-४, आवश्यक-मुक्ति—पृ० ३०, रत्नकर-

भाषकाचार-४३-४६, इन्द्रसंग्रह—४२ पर-टीका

२. रत्नकरप्रभाषकाचार, १४३-४४, आधिपुराण—२१६८,

३. आवश्यक-नियुक्ति—१२४,

४. प्रियवस्तमवल्ग्वानं नरकप्रस्तरानपि । द्वीपाभिह्वहसैवादीनप्यथास्माभुपादिहत् । (आधिपुराण—२४।१५७) । तिलोत्पलणालि—१।६०,

जैन पुराणों का बर्ण्य विषय सृष्टि-वर्णन की है—'जगत-वर्णनविशेषक श्रीकाम्यस्वक संग्रह'। जगतः सृष्टिसंहारी वेति कृत्स्नमि-होदयते' (आधिपुराण—२।१६६) ॥ हरिवंश पुराण—१।७१, पद्मपुराण—१।४३,

५. आधि पु० १।२४, १।६२-६३, १।७७-११६, पद्मपुराण—१।३६, १।२७, हरिवंशपुराण—१।१२७,

६. इ० सं० सू० ६।२०, ६।२५, भगवती आराधना—१०७, भगवतीसूत्र—२५।७।०१, स्थानाग—५।३।५४५, मूलार—३।६३, उत्तराध्ययन—३।७।५, २।६।२७,

७. स्थानाग—३।१।३३६,

८. जम्बूद्वीपगणालि (वि०) —१३।१५७

९. इन्द्रस्य-सत्यसोह यात्रा (प्र० बर्द्धमान जैन पीठ, पालीताना), पृ० ४२-६६,

१०. हरिवंश पु० ४।४३-४५, भगवती पु० १२।३।१-२ (गोपमा, सत पुष्पकीओ पल्लाओ) । स्थानाग—७।६६६ (२३-२४), विमर्शित—२।३।४८६, लोकप्रकाश-विनय-विमर्शगण-रचित, १२।१६०-१६२,

११. तिलोत्पलणालि—२।२४, धवला—१।४।५.६.६४ । गोपमा । अट्ट पुष्पकीओ पल्लाओ । नं जहा—रयणपथा जाव ईसीपम्पारा' (भगवती सू० ६।७।१) । स्थानाग—८।८।४१ (१०८) । प्रज्ञाफलसूत्र—२।७६ (१) ।

सात पृथिवी के नाम इस प्रकार हैं—

- (१) रत्नप्रभा
- (२) मर्कराप्रभा
- (३) बालुकाप्रभा
- (४) पद्मप्रभा
- (५) धूमप्रभा
- (६) तम्रप्रभा
- (७) महातम्रप्रभा
- (८) ईश्वराम्बारा,

जिस मध्यलोक में हम निवास कर रहे हैं, वह रत्नप्रभा पृथ्वी का ऊपरी पटल (चिन्ता) है, जिसका विस्तार (लम्बाई व चौड़ाई आदि) असंख्य सहस्र योजन है।^१ किन्तु इसमें मनुष्य-लोक जितने क्षेत्र में है, वह ४५ लाख योजन लम्बा-चौड़ा, तथा १४२१०४६ योजन परिधि वाला है।^१

सबसे छोटी और आठवीं पृथ्वी ऊर्ध्वलोक में (सभी देव-कल्पविभागों से परे) है,^२ जहाँ तिष्ठ-क्षेत्र (युक्त आत्माओं का निवास) अवस्थित है।^३ बाकी सात पृथिव्या मध्यलोक के नीचे हैं, जहाँ नरक अवस्थित हैं।^४

ये सभी पृथिव्या इव्य की दृष्टि से नाश्वत हैं—इनका कभी नाश नहीं होता।^५

१. सात पृथिवियों के वारतविक नाम इस प्रकार हैं—धम्मा, वक्का, सेत्ता, वज्जना, अरिष्टा, मग्गा, माघवती। रत्नप्रभा आदि नाम नहीं, अपितु 'धम्मा' आदि तो पृथिवियों के गोत्र हैं। इ० स्थानाग—७।६६६ (सुतागमो-भा० २, पृ० २७८), भगवती सूत्र—१२।३।३, जीवाजीवाभिमगमसूत्र—३।१।६७, लोकप्रकाश—१२।१६३-१६४, तिलोयपण्णति—१।४५, तत्त्वार्थसूत्र-भाष्य—३।१, तिलोयपण्णति—१।१५३ बराग-परित—१।१२, हरिवंश पु० ४।४६,

त० सू० ३।१ पर श्रुतसागरीय टीका में 'धम्मा' आदि सजाए नरकभूमियों की हैं।

२. रत्नप्रभा पृथ्वी केवद्दमं आयामविष्वक्पणेत। गोयमा, असंखेज्जाइं ओयमसहस्साइं आयामविष्वक्पणेत असंखेज्जाइं ओयमसहस्साइं परिक्खेवेणं पणत्ता (जीवाजीवाभिमगमसूत्र—३।१।७६)। तत्त्व पद्मपुडगीए एकरञ्जुविष्वक्पणेत सत्तरञ्जुवीहा बीससहस्रसूय केओयमविष्वक्पणेत। (तिलोयपण्णति, १।२८३ पु० ४८)। प्रथम पृथ्वी एक राज्ञु विसृत्त, सात राज्ञु लम्बी तथा एक लाख अस्सी हजार योजन मोटी है। राज्ञु का प्रमाण अमरशत योजन है (प्रमाणानुलनित्यल योजनाना प्रमाणतः)। असंख्यकोटाकोटी-धिरैका रञ्जु प्रकीर्तिता—लोकप्रकाश, १।६४)। आधुनिक विद्वानों के मत में राज्ञु लगभग १.१६×१०^{१०} मील के समान है।

३. तिलोयपण्णति—४।६-७ हरिवंशपुराण—४-५६०, जीवाभिमगमसूत्र—३।२ १७७, बृहत्संहिता-५, स्थानाग-३।१।३२,

४. ऊर्ध्वं तु एकैव (त० सू० भाष्य, ३।१)। नृलोकनृत्यविष्वक्पणेत (त० सू० भाष्य, दशमाध्याय, उपसंहार, श्लोक-२०)। इस पृथ्वी का विस्तार (लम्बाई-चौड़ाई) ४५ लाख योजन है जो मनुष्य क्षेत्र के समान है। इसकी परिधि एक करोड़ बयासीस लाख तीस हजार दो सौ उत्तचाम योजन में कुछ कम मानी गई है—इ० औपपातिक सूत्र—४२, स्थानाग ३।१।३२, ८।१०८, विगम्बर मत में ईश्वराम्बारा पृथ्वी एक राज्ञु चौड़ी तथा सात राज्ञु लम्बी है (तिलोयपण्णति, ८।६५२-५८)।

किन्तु इस पृथ्वी के बहुमध्यभाग में 'ईश्वराम्बारा' क्षेत्र है जिसका प्रमाण ४५ लाख योजन है (तिलोयपण्णति—८।६५६-५८, हरिवंश पु० ६।१२६),

५. तिलोयपण्णति-६।३, भगवती आराधना-२।२६, २।२०

६. त० सू० ३।२, ज्ञानार्णव-३३/१०, त्रिपिटि० २/३/४८५, हरिवंश पु० ४/७१-७२, प्रज्ञापना सूत्र, २/६६ (सुतागमो, २ भाग, पृ० २६४)। जीवाजीवाभिमगम-३/२, सू० ८१, लोकप्रकाश-६/१

७. जीवाजीवाभिमगम सूत्र, सू० ३/१/७८ व ३/२/८५. ज्वरहीषपण्णति (स्वेताम्बर)-८/१७७ (सुतागमो, भा० २, पृ० ६७१)।

(४) पृथ्वी की स्थिति व आकार

रत्नप्रभा आदि पृथ्वीयों में प्रत्येक, तीन-तीन बातवलयों के आधार पर प्रतिष्ठित हैं। इनके नाम हैं—(१) घनोदधि, (२) घनवात, (३) तनुवात। ये बातवलय आकाश पर प्रतिष्ठित हैं।^१ प्रत्येक पृथ्वी को ये बातवलय वलयकार रूप से वेष्टित किए हुए हैं। पृथ्वी को घनोदधि, घनोदधि को घनवात, घनवात को तनुवात वेष्टित किए हुए हैं।^१

रत्नप्रभा पृथ्वी के तीन काण्ड (विभाग) हैं,—(१) खर, (२) पंक, (३) अब्धहुल।^१ इनमें खरकाण्ड के १६ विभाग हैं।^१ इस प्रकार, प्रथम पृथ्वी और द्वितीय पृथ्वी के मध्य निम्नलिखित प्रकार से (ऊपर से नीचे की ओर) स्थिति समझनी चाहिए :—

(१) रत्नप्रभा पृथ्वी का खर भाग (१६ हजार योजन का)^१

(२) " " पंक भाग (८४ हजार योजन)

(३) " " अब्धहुल भाग (८० हजार योजन)

रत्नप्रभा पृथ्वी का समस्त बाह्यत्व (मोटाई) एक लाख अस्सी हजार योजन फलित होता है।^१

(४) (पृथ्वी के नीचे) घनोदधि बातवलय (२० हजार योजन मोटा)^१ (सर्वाधिक सघन)

(५) घनवातवलय (तनुवात वलय की तुलना में अधिक सघन) (२० हजार योजन मोटा)^१

(६) तनुवातवलय (घनोदधि व घनवात की तुलना में अत्यंत सूक्ष्म व पतला) (२० हजार योजन मोटा)

(७) आकाश

(८) द्वितीय पृथ्वी—शर्कराप्रभा

(इससे नीचे पुनः घनोदधि, घनवात, तनुवात वलय हैं।)^१

रत्नप्रभा से लेकर महत्तम-प्रभा तक सातों पृथ्वियाँ एक दूसरे के नीचे छत्रातिष्ठक के समान आकार बनाती हुई स्थित हैं। इस मन्त्र में तुलनात्मक दृष्टि से बहुशरभ्यक उपनिषद् का बहु कथन मननीय है जो समस्त धरातल को जल से, जल को

१. हरिबन्ध पु० ४/४२, ४/२३, तिलोय-२/२६८-६९, तं० सू० भाष्य-३/१, ठाणो-३/४/३१९, ७/१४-२२, ८/१४, २/३/४०२, लोकप्रकाश-१२/१७७-१७८, जलार्णव-२/३/४-७, जीवाजीवाभिमम, सू० ३/१/७१-७६,

२. रत्नप्रभा आदि सातों पृथ्वियाँ ऊर्ध्व दिशा को छोड़ कर शेष ती दिशाओं में घनोदधि से छूरी हैं, आठवीं पृथ्वी दसों दिशाओं में घनोदधि से छूटी है (तिलोय-२/२४)।

बातवलयों के परिमाण आदि को जानकारी हेतु देखें—लोकप्रकाश-१२/७९-१८०, त्रिलोकसार १२३-१४२, तिज्याय ४० १/२७०-८२,

३. त्रिलोय ४० २/९, त्रिलोकसार-१४६, जीवाजीवाभिमम, सू० ३/१/६९, ठाणो-१०/१६१-१६२,

४. तिलोय ४० २/१०, जीवाजीवा सू० ३/१/६९, ठाणो-१०/१६३, लोकप्रकाश-१२/१७१,

५. लोकप्रकाश-१२/१६९-७० तिलोय ४० २/९, जंबूद्वीप पण्णति (विग०) ११/११६,

६. हरिबन्ध पु० ४/४७-४९, लोकप्रकाश-१२/१६८, जीवाजीवा सू० ३/१/६८,

७. प्रत्येक बातवलय (वायुमण्डल) की मोटाई बीस हजार योजन है (त्रिलोकसार-१२४, तिलोय ४० १/२३०)। श्वेताम्बर परम्परा में घनोदधि की मोटाई (मध्यम बाह्यत्व) बीस हजार योजन, घनवात एवं तनुवात की असंख्य सहस्र योजन मानी गई है (जीवाजीवाभिमम सू० ३/१/७२, लोकप्रकाश-१२/१८०, १८३, १८९)। प्रत्येक बातवलय के विष्कम्भ (प्रत्येक पृथ्वी के पार्श्व भाग में मोटाई) के सम्बन्ध में भी दोनों परम्परा मतभेद रखती हैं। इस सम्बन्ध में दितं० परम्परा के शम्भ-तिलोयपण्णति (१/२७१), तथा त्रिलोकसार (१२४), जंबूद्वीप ४० (विग०) ११/१२२ आदि द्रष्टव्य हैं। श्वेताम्बर परम्परा के शम्भों में जीवाजीवाभिमम (सू० ३/१/७६) तथा लोकप्रकाश (१२/१८२-१८०) आदि उल्लेखनीय हैं।

८. त्रिलोय ४० २/११, तिषष्टि-२/३/४९१-९३, तं० सू० ३/१ भाष्य। आकाशपट्टिच्छा वाये, वायुपट्टिच्छा उदही, उदहीपट्टिच्छा ससा बावरा पाणा (समवती सू० १/६/४४)।

बायु से, बायु को आकाश से ओतप्रोत बताता है।^१ तैत्तिरीय उपनिषद् का वह कथन भी यहाँ मनीष्य है जिसके अनुसार आकाश से बायु का, बायु से अग्नि का, अग्नि से जल का, तथा जल से पृथ्वी का उद्भव माना गया है।^२

[आकाश, बायु, आग की लपटें, जल—इनमें सलोत्तर सनता है। बनोबधि सन्ध में आए हुए उपधि (जल-सागर) सन्ध से, तथा जेनायमनिरुपित 'पोमूय' बत् बर्ण से इसकी जल से समता प्रकट होती है। सम्भव है, बनोबधि जले बर्फ की तरह ठोस बट्टान बसा हो। 'सत् वात' द्रव्य व तरल बायु हो, इसकी तुलना में अधिक सघन 'बनवात' आग की लपटों की तरह अधिक द्युल हो। घन यात्री मेघ, मेघ में बायु बिजली का रूप आरम्भ करती है, बिजली अग्नि का एक रूप है। इस दृष्टि से बनवात को 'अग्नि' के रूप में वर्णित किया गया प्रतीत होता है। इस सम्बन्ध में तुलनात्मक अध्ययन-हेतु एक पृष्ठ-सोध-पत्र अपेक्षित है।]

बीड ग्रन्थों में भी ऐसा वर्णन मिलता है जिसके अनुसार पृथ्वी जल पर, जल बायु पर, तथा बायु आकाश पर प्रतिष्ठित है।^३

तीनों वातवलय बायुरूप ही हैं,^४ किन्तु सामान्यतः बायु अस्थिर स्वभाववाली होती है, जब कि वे वातवलय स्थिर-स्वभाव वाले बायु-मण्डल हैं। इस दृष्टि से गीता का यह कथन जैन मत से साम्य रखता है कि लोक में बायु सर्वत्र व्याप्त है और बायु आकाश पर स्थित है।^५

(५) मध्य लोक का आधार वह पृथ्वी

जम्बूद्वीप से लेकर स्वयम्भूरमण समुद्र तक अक्षय्य द्वीपों व मन्दो बाले मध्यलोक का आधार इस रत्नप्रभा का ऊपरी 'चिन्ना' पटल है।^६ मेघ पर्वत एक लाख योजन विस्तार वाला है। उसमें एक हजार योजन पृथ्वीतल से नीचे है, तथा निम्नानवे हजार योजन पृथ्वी से ऊपर है। इसी मेघ पर्वत से मध्यलोक की सीमा निर्धारित की जाती है।^७ अर्थात् मध्यलोक पृथ्वीतल से एक हजार योजन नीचे से प्रारम्भ होकर, निम्नानवे हजार योजन ऊचाई तक स्थिर है।

जम्बूद्वीप आदि द्वीप, मलयोद आदि समुद्र, भरतादि क्षेत्र, मेघ एवं वर्षाघर आदि पर्वत, कर्मभूमियाँ, भोगभूमियाँ, अन्तर्द्वीप आदि इस पृथ्वी (चिन्ना पटल) पर अवस्थित हैं।^८ मनुष्य लोक—इसी (रत्नप्रभा) पृथ्वी का एक बहुत ही छोटा भाग है।

(६) हवारी पृथ्वी का आधार व स्वकण

रत्नप्रभा—यह नाम अन्वर्थ है। इस पृथ्वी में रत्न, वैदूर्य, मोहित आदि विविध प्रभायुक्त रत्न प्राप्त होते हैं।^९

१. यदिच सर्वमन्तु ओतं व प्रोतं च...आप ओताम्य प्रोतस्चेति वायु...बायुरोतस्चेदन्तरिजलोकेषु वार्गति (बृहदा० उप० ३/६/१)।
२. आकाशाद् बायु बायोरगिन्, अग्नेरापः अद्ध्यः, पृथिवी (नैनि० उप० ११/२/२)।
३. पृथिवी भो गीतम न्व प्रतिष्ठिता। पृथिवी ब्रह्मा अम्बुजले प्रतिष्ठिता। अम्बुजलो भो गीतम न्व प्रतिष्ठितः। आकाशे प्रतिष्ठितः। आकाशं भो गीतम न्व प्रतिष्ठितम्। अतिसरति ब्राह्मण...आकाश ब्राह्मण अत्रतिष्ठितमनात्मन्यनमि विस्तर (मिलित्वग्रन्-६८, अभिधर्मकोश-१/५ की व्याख्या में उद्धृत)। इ० अभिधर्मकोश-३/४५-४७)।
४. त्रिभिर्वायुमिराकीर्णं. (ज्ञानार्णव-३/४)।
५. यथाकाशस्थितो नित्यं बायु सर्वत्रो महान् (गीता-१०/६)।
६. सिक्खिटि० २/३/५५२-५३,
७. तदुवाचान्तपर्यन्तस्तिर्यन्तोऽयं व्यवस्थितः। लज्जितान्वधिरुद्धाद्यो मेघयोजनमक्षया (हरिवंश पु० ५/१)।
८. तं सु० ३/७-१०, लोकप्रकाश-१५/४-५ (रत्नप्रभापरितल वर्णनामय तत्र च। सति तिर्यंगसंख्येयमाना द्वीपपयोधयः। साङ्गोद्धार-म्भोधिपुलमसमर्थ प्रमिताम्य ते)।
९. ति०प० २/२०, सर्वाभिस्तिष्ठि ३/१, राजकाशक ३/१/३, अन्वर्थजानि सप्तःभा गोत्राभ्याहृतमूनि वै। रत्नादीनां प्रभायोगात् प्रविष्टानि तथा तथा (लोकप्रकाश १२/१६३)।

हमारी यह धरती, नीचे की छः धरतियों के मुकाबले, मे आकार (सम्भाई-जीआई) में सबसे छोटी (कम पुनुरत) है।^१ किन्तु मोटाई में यह अधिक है।^१ वहाँ एलप्रभा पृथ्वी की मोटाई एक लाख अस्ती हजार योजन मोटी है।^१ वहाँ द्वितीय पृथ्वी एक लाख बत्तीस हजार, तृतीय एक लाख अठाईस हजार, चतुर्थ एक लाख बीस हजार, पंचम एक लाख अठारह हजार, षष्ठ एक लाख सोलह हजार, तथा सप्तम एक लाख आठ हजार योजन मोटी है।^१

(क) पृथ्वी में रत्नों की जाँचें

प्रथम पृथ्वी के खर भाग (१६ हजार योजन) के १६ पटलों (विभागों) में ऊपरी पटल का नाम 'बिचा' है,^१ जिसकी मोटाई एक हजार योजन है।^१ बिचा पटल के नीचे पन्द्रह अन्य पटलों के नाम इस प्रकार हैं—(१) वैदूर्य, (२) लोहिताक, (३) असारपल्ल, (४) गोमेधक, (५) प्रवाल, (६) ज्योतिरस, (७) अजय, (८) अजयमूल, (९) अक, (१०) स्फटिक, (११) बन्धन, (१२) बर्षगत, (१३) बहुल, (१४) रत्न, (१५) पाषाण।^१ इन पटलों में विविध रत्नों की जाँचे हैं।^१

(ख) पृथ्वी का आकार—गोल व बौरस (सपाट) बर्षों की तरह

इस धरती का आकार जैनाग्रहों में 'मल्लरी' (मालर या बूड़ी) के समान बल माना गया है।^१ कुछ स्थलों में इसे स्थाली के समान आकार वाली भी बताया गया है।^१

पृथ्वी की परिधि बृत्ताकार है, तभी इसे परिवेष्टित करने वाले अगोचरि आदि वातों की बलयाकारता भी संगत होती है।^१

१. विशिष्टि० २/३/४८८, जीवाजीवाभिगम सू० ३/२/६२, भगवती सू० १३/४/१०,
२. जीवाजीवाभिगम सू० ३/१/८०, भगवती सू० १३/४/१०,
३. लोकप्रकाश १२/१६८, ति० प० २/६, हरिवंश पु० ४/४७-४६, जीवाजीवा० ३/१/६८, जंबूद्वीप प० (दिव०) ११/११४,
४. विशिष्टि० २/३/४८७, तं० सू० भाष्य-३/१, जीवाजीवा० सू० ३/०/६८, ३/२/८१, प्रजापना सू० २/६७-१०३, दिगम्बर-परम्परा में पृथ्वी की मोटाई द्वितीय पृथ्वी से लेकर सातवीं पृथ्वी तक इस प्रकार है—शर्कराप्रभा-३२०००, बासुकाप्रभा-२८०००, पंकप्रभा-२४०००, धूमप्रभा-२००००, तमप्रभा-१६०००, महासप्तप्रभा-१०००० योजन (३० तिलोप प० २/२२, १/२२२ प० ४६-४६, त्रिलोकसार-१४६)। तिलोपपण्णति में श्वेतान्धर-मन्मत परिमाण को 'पाठान्तर' (मतभेद) के रूप में निर्दिष्ट किया है (ति०प० २/२३, १)
५. तिलोपपण्णति २/१०, त्रिलोकसार-१४७, राजवातिक ३/१/८, जंबूद्वीप पण्णसी (दिव०) ११/११७,
६. ति० प० २/१४, हरिवंश पु० ४/४५,
७. ति० प० २/१४-१८, हरिवंश पुराण (४/२२-४४) में नाम इस प्रकार हैं—बिचा, बज्जा, वैदूर्य, लोहिताक, मसारकल्प, गोमेध, प्रवाल, ज्योति, रस, अजय, अजयमूल, अग, स्फटिक, चन्द्राभ, बर्षस्क, बहुशिलायय। त्रिलोकसार (१४७-१४८) तथा जंबूद्वीप पण्णति (दिव०) (११/१७-१२०) में सामान्य अन्तर के साथ नामों का निर्देश है। लोकप्रकाश (१२/१७२-१७४) में नाम इस प्रकार हैं—रत्न, बज्ज, वैदूर्य, लोहित, अक, रिष्ट। जीवाजीवाभिगम सू० (३/१/६६) में भी कुछ इसी तरह के नाम दिए गए हैं।
८. ति० प० २/११-१४, लोकप्रकाश १२/१७४
९. मध्ये स्थान्धरनीनिभः (ज्ञानार्णव ३/८)। मध्यतो मल्लरीनिभः (विशिष्टि० २/३/४७६)। एतावान्मध्यलोकः स्थान्धरलोकः स्थान्धरनीनिभः (लोकप्रकाश १२/०४)। शरकांठे किंतिष्ठे पण्णते। गोयमा। मल्लरीनिष्ठे पण्णते (जीवाजीवा० सू० ३/१/७४)। भगवती सू० ११/१०/८, हेम-योग शास्त्र-४/१०४, आदि पुराण-४/४१, आराधनासमुच्चय-१८, जंबूद्वीप प० (दिव०) ११/१०६,
१०. (क) स्थान्धरिभ त्रिगंजलोकम् (प्रज्ञपरिचि, २११)।
(ख) भगवतीसूत्र में एक स्थल पर मध्यलोक को 'वरबज्ज' की तरह की बताया गया है—'मज्जे वरबज्जविमहिंयसि'—४/६/२२४ (१४)।
११. जीवाजीवाभिगम ३/१/७६ (अनोहिबलए—बट्टे बलयाचारबंठाणसंघि)।

विष्णुस्वर-परम्परा में इसकी उपमा बहने हुए सूर्य के ऊर्ध्वभाग (सपाट गोल) से भी की गई है।¹
अम्बुद्वीप का आकार भी रक्षाभी (छाने की प्लेट) के समान सपाट गोल है, जिसकी उपमा रथ के चक्र, कमल भी कफिका, तबे हुए गूँ आदि से की गई है।² अम्बुद्वीपपञ्चमति (विष्णुस्वर परम्परा) में इसे सूर्य-पञ्चल की तरह बूत,³ तथा सद्युत-भूत⁴ बताया गया है।

उपलब्ध निरूपण के परिप्रेक्ष्य में, जैन-परम्परा के अनुसार, पृथ्वी मारंगी की तरह गोल न होकर पिपटी (चौड़ी-नarrow, सपाट-सर्पण के समान) सिद्ध होती है।

प्राचीन भारतीय वैज्ञानिकों (बीपति, श्रील्ल, सिद्धाण्टागिरीमणिकार भास्कराचार्य आदि) ने भी पृथ्वी को समतल ही माना है। बासु पुराण, पद्मपुराण, विष्णुधर्मोत्तरपुराण, भागवत आदि पुराणों में भी पृथ्वी को समतलाकार या पुष्करपत्रमाकार बताया गया है।⁵

(७) जैनदर्शन और विज्ञान:

आधुनिक विज्ञान इस पृथ्वी को मारंगी की तरह गोल मानता है। जैन-सम्मत पृथ्वी-आकार तथा विज्ञान-स्वीकृत पृथ्वी आकार के मध्य इस अन्तर को समान करने के लिए जैन विद्वानों द्वारा विविध प्रयत्न किये जा रहे हैं। यह प्रयत्न हिम्मी है। एक पक्ष के प्रवर्तकों का यह प्रयत्न रहा है कि जैनग्रन्थों की ही ऐसी व्याख्या की जाए जिससे जैन मत या तो आधुनिक विज्ञान के कुछ निकट आ जाए, या समर्थित हो जाए। दूसरे पक्ष के समर्थकों का यह प्रयत्न रहा है कि विज्ञान के मगो को अनेक युक्तियों से सरोध या निर्बल सिद्ध करते हुए जैन-सम्मत सिद्धांतों की निर्दोषता या प्रबलता प्रकट हो। इन दोनों पक्षों को दृष्टि में रख कर, विज्ञान व जैन मत के बीच विरोध का समाधान महा प्रस्तुत किया जा रहा है।

(क) भस्वरी व स्थाली शब्दों के अर्थ:

(१) प्रथम पक्ष की ओर से यह समाधान प्रस्तुत किया जाता है कि जैन शास्त्रों में पृथ्वी की उपमा 'भस्वरी' या 'स्थाली' से दी जाती है। आज 'स्थाली' शब्द से धोखे करने की थाली, तथा 'भस्वरी' शब्द से भस्वर का बोध मानकर जैन परम्परा में पृथ्वी को बूत व पिपटी माना गया है। किन्तु भस्वरी का एक अर्थ 'शास्त्र' वाद्य भी होता है, और 'स्थाली' का अर्थ छाने पकाने की हडिया (बर्तन) भी। ये अर्थ आज व्यवहार में नहीं हैं। यदि शास्त्र व हडिया अर्थ माना जाए तो पृथ्वी का गोल होना सिद्ध हो जाता है और आधुनिक विज्ञान को धारणा से भी समर्थ बैठ जाती है।⁶

यहां यह उल्लेखनीय है कि 'भस्वरी' पद का 'शास्त्र' (वाद्य) अर्थ से प्रयोग जैन भाष्य 'स्थालांग' में उपलब्ध भी होता है।⁷ विद्वानों के समक्ष यह समाधान विचारणार्थ प्रस्तुत है।

1. मज्झिमलोपायायो उब्भिय-मुरव्वडमारिण्णो (तिलोपपण्णति, १/१३७)। श्वेता० परम्परा में ऊर्ध्वलोक को ऊर्ध्व सूर्यवाकार माना है (भगवती सू० १/१०/६)। [ति० प० की ऊर्ध्व सूर्यवाकार मान्यता से यागिनिक दृष्टि से कुछ दोष वा (ऊर्ध्वलोक का घनफल १४७ घन रज्जू होना चाहिए, जो इस मान्यता से कठिन था), इसलिए आ० वीरसेन-प्रतिपादित भाष्य चतुरभाकारलोक की मान्यता दिवा० परम्परा में अधिक मान्य हुई।]
2. जब्बुदीवे... वट्टे तेत्तापुपसंठाणसंठिए वट्टे पुरव्वककानसंठाणसंठिए वट्टे कवरकणिवासंठाणसंठिए (अम्बुद्वीपपञ्चमति-श्वेताम्बर, १/२-३)। जीवाजीवाभिगम सू० ३/२/८४, ३/१२४, स्थानाग-१-२४८ औपपातिक सू० ४१,
3. जब्बुदीवपण्णति (दिवा०) १/२०,
4. जब्बुदीव प० (दिवा०) ४/११
5. द्रष्टव्य-विज्ञानवाद्य विमर्ष-(प्रका० मू-प्रमण मोध संस्थान, गृहेसाणा-मुज०), पृ० ७५-८१
6. युवाचार्य महोदय प्रज्ञा मुनि नयमल जी का मत, (३० तुलसीप्रज्ञा (मोघ पत्रिका), लाहौर, अग्रेल-जून, १९७५, पृ० १०६)।
7. मज्झिमं पुण भस्वरी (= शास्त्र से मध्यम स्वर की उत्पत्ति होती है) —स्थालांग-७/४२

(ख) सर्वोद-अर्थ सोलाहटी व अन्य संस्थाएँ :

(१) दूसरे पक्ष की ओर से समाधान यह प्रस्तुत किया जाता है कि विज्ञान की माय्यता अंतिम रूप तो मानी नहीं जा सकती। विज्ञान तो एक अनवरत अनुसन्धान-प्रक्रिया का नाम है।^१ विज्ञान के अनेक प्राचीन सिद्धान्त आज स्वयं विज्ञान द्वारा खंडित हो गए हैं। पृथ्वी के मारंगी की तरह घोल होने की माय्यता पर भी कुछ आधुनिक वैज्ञानिकों का वैमत्य है।^२ अनेक वैज्ञानिक प्रयोगों से पृथ्वी के मारंगी की तरह घोल होने की माय्यता पर प्रबलित हो गया है। सन्दर्भ में 'प्लैट अर्थ सोलाहटी' नामक संस्था कार्य कर रही है जो पृथ्वी को बिपटी सिद्ध कर रही है। भारत में भी यू० १०५ आर्थिक ज्ञानमयी माता जो के निर्देशन में दि० जैन मिलोक मोक्ष संस्थान (हस्तिनापुर, मेरठ-उ०-३०), तथा यू० १०० प्रवर मृत्ति की अध्ययनशाली की गणी २० की प्रेरणा से कार्यरत 'भू-भ्रमण मोक्ष संस्थान' (The Earth Rotation Research Institute) (मेहसाणा, उ० गुजरात) आदि संस्थाएँ इस सन्दर्भ में उत्प्रेक्षनीय हैं।

पूज्य पं० प्रवर मृत्ति की अध्ययनशाली की गणि के प्रयत्नों से विभिन्न साहित्य का निर्माण हुआ है जिसमें पृथ्वी के विज्ञान-सम्मत आकार के बिन्दु, वैज्ञानिक रीति से ही प्रश्न व आपत्तियाँ उठाई गई हैं, और त्रैसम्मत सिद्धान्त के प्रति सम्भावित दोषों का निराकरण भी किया गया है।^३

(ग) पृथ्वी की स्थिरता

इसी तरह, जैनायम-परम्परा में पृथ्वी को स्थिर माना गया है, न कि भ्रमण-शील।^४ वेद आदि प्राचीन भारतीय ग्रन्थों में भी पृथ्वी को स्थिर कहा गया है।^५ भारत के प्रसिद्ध प्राचीन आचार्यों में भी ब्राह्मसिद्धि (ई० ५०५) आपत्ति (ई० ६६६) आदि के नाम इस सन्दर्भ में उत्प्रेक्षनीय हैं जिन्होंने पृथ्वी की स्थिरता का सत्यविक प्रतिपादन किया है।^६ प्राचीन जैनाचार्यों की विद्यामण्डि स्वामी (ई० ८-१ शती) ने 'तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक' में भू-भ्रमण के सिद्धान्त को सत्यविक खण्डित किया है।^७ आज भी अनेक मनीषी इस सम्प्रदाय में अन्वेषण कर रहे हैं।^८

आधुनिक विज्ञान इस पृथ्वी को भ्रमणशील मानता है। विज्ञान और जैन मत के बीच इन तर्कों को वैज्ञानिक सापेक्षवाद तथा जैन अनेकान्तवाद या स्वाह्लाद के माध्यम से पाटा जा सकता है।

1. "Science is a series of approximations to the truth; at no stage do we claim to have reached finality; any theory is liable to revision in the light of new facts." (A.W. Barton, quoted in 'Cosmology: Old and New', Prologue, p.III).

"Scientific theories arise, develop and perish. They have their span of life, with its successes and triumphs, only to give way later to new ideas and a new outlook." (Leopold Infeld in "The world in Modern Science", p. 231).

2. See 'Research-article 'A Criticism upon Modern Views of Our Earth' by Sri Gyan Chand Jain (appeared in Pt Sri Kailash Chandra Shastri Felicitation Volume, pp 446-450),

३. इ० (१) पृथ्वी का आकार-निर्णय - एक समस्या, (२) क्या पृथ्वी का आकार गोल है? (३) भूगोल विज्ञान-समीक्षा। [प्रकाशक-जदुहीप निर्माण योजना, कपड़बज, गुज०] (४) विज्ञानवादविमर्श (प्रका० भू-भ्रमण मोक्ष संस्थान, मेहसाणा, गुज०)

४. (क) सूर्य की भ्रमणशीलता का उत्प्रेक्ष जैन शास्त्रों में प्राप्त है—सूर्यप्रज्ञप्ति १।६-१०, भगवती सूत्र-वृत्ति—५।१।१-२,

(ख) किन्तु धवला ग्रन्थ (दिगं०) में आचार्य बीरसेन ने पृथ्वी की भ्रमणशीलता का भी सकेत किया है, जो बहुत-मननीय है —

इन्द्रोद्भिदप्रसिद्धिजीवप्रदेशानां न भ्रमणमिति किन्नेध्यते, इति चेन्न। तद्-भ्रमणमन्तरेण आभूभ्रमणजीवानी भ्रमद्भूम्यादि-दर्शनानुपपत्तेः। (धवला, १।१, १.३३, उद्भुत-जैन सिद्धान्त कोश, २।३३६-४० पृष्ठ)।

५. भूमा पृथिवी (पातजल मोक्ष सू० २।५ पर ग्रास-भाष्य)। ध्रुवनि धरणी (५जुवेंद-२।५)। पृथिवी वितस्थे (बु० १।०२।६)।

६. इ० विज्ञानवाद-विमर्श (भूभ्रमण मोक्ष संस्थान, मेहसाणा-गुज०), पृ० ८-१३, जैन दर्शन और आधुनिक विज्ञान (ले० मृत्ति नगराज), पृ १०६,

७. इ० तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अण्ड-५, (तं सू० ३/१३ पर श्लोक तं १२-१४, पृ० ५५६-८५)

८. इ० 'भ्या पृथिवी स्थिर है' (ले० डा० जिनमणिसागरसूरि),

आ० विद्यानिधि ने कहा है—“स्वाहावी जैनों के यहाँ ज्योतिषविद्वानोंका सभी बातें संमत ठहलाई जा सकती है।”
 वैज्ञानिक परम्परा में भी महान् वैज्ञानिक आइंस्टीन ने सापेक्षवाद का सहारा लेते हुए कहा था —“प्रकृति ऐसी है कि किसी भी प्रहर्षिण्य की वास्तविक गति किसी भी प्रयोग द्वारा निश्चित रूप से नहीं बताई जा सकती।”

डेण्टन की ‘रिलेटिविटी’ पुस्तक में उक्त सम्बन्ध को अधिक अच्छे ढंग से निम्न प्रकार से प्रतिपादित किया गया है—

“सूर्य-मण्डल के चिन्म-भिन्न ग्रहों में जो आपेक्षिक गति है, उसका समाधान पुराने ‘अचल पृथ्वी’ के आधार पर भी किया जा सकता है, और कोपरनिकस (वैज्ञानिक) के उस नए सिद्धान्त के आधार पर भी किया जा सकता है जिसमें पृथ्वी को चलती हुई माना जाता है।”

(१) पृथ्वी पर मध्यलोक का संक्षिप्त विवरण

इस पृथ्वी के मध्य भाग में ‘जम्बूद्वीप’ स्थित है, जिसका विस्तार एक लाख योजन (सम्भार-चौड़ाई) है।^१ इसे सभी ओर से (नलयाकार) घेरे हुए दो लाख योजन विस्तार (सम्भार) वाला तथा १० हजार योजन चौड़ाई वाला नलयासमुद्र है।^२ इसी प्रकार एक दूसरे को घेरते हुए, क्रमशः धातुकीचण्ड द्वीप, कालोव समुद्र, पुष्कर द्वीप, पुष्करोव समुद्र, वनवणर द्वीप, वनवणर समुद्र, कीरोव समुद्र, भूतवर द्वीप, भूतवर समुद्र, कोदवर द्वीप, कोदवर समुद्र, नन्दीवर द्वीप, नन्दीवर वर समुद्र आदि अक्षव्याप्त द्वीप-समुद्र हैं। सब के अन्त में अक्षव्याप्त योजन विस्तृत स्वयम्भूरमण द्वीप है।^३

पुष्कर द्वीप को मध्य में से दो भाग करता हुआ मानुषोत्तर पर्वत है, जिसके आगे मनुष्यो का सामान्यतः आना-जाना सम्भव नहीं।^४ इसलिए मानुषोत्तर पर्वत के पूर्व तक, अर्थात् द्वीप में मनुष्य क्षेत्र (मनुष्य-अञ्चल) की मर्यादा मानी गई है। मानुषोत्तर पर्वत १७२१ योजन ऊँचा, तथा घूँस में १०२२ योजन चौड़ा है।^५

१. ज्योतिःशास्त्रमयो युक्त नैतत्स्वाहाविधिनाम्। सबादकमनेकाने सति तस्य प्रतिष्ठिते (तत्स्वाहलोकवातिक—४।१३ त० सू० पर, श्लोक सं० १७, अं० ५, पृ० ५८४) ॥

२. Rest and motion are merely relative.

Nature is such that it is impossible to determine absolute motion by any experiment whatever. (Mysterious Universe, p. 78).

३. The relative motion of the members of the solar system may be explained on the older geocentric mode and on the other introduced by Copernicus. Both are legitimate and give a correct description of the motion but the Copernicus is for the simpler. (Relativity and Commensence, by Denton)

४. ति० प० ४।११, लोकप्रक.न-१६।२२, हरिवंश पु० ४।३, त० सू० १।८ पर भुतसागरीयवृत्ति, स्थानाग-१।२४८, जम्बूद्वीप पण्णति (श्वेता०) ७।१७६, समवायग-१।४ जीवाजीवागम-३।१२४,

५. ति० प० ४।२३।८, ४।२४०१, जीवाजीवा० ३।२।१७२,

६. त्रिलोकसार-३०४-३०८, त० सू० ३।८ पर भुतसागरीयवृत्ति, लोकप्रक.न-१।२३-२७, जीवाजीवा० ३।२।१८५, हरिवंश-पु० ५।६२६,

७. हरिवंश पु० ५।५७७, ति० प० ४।२७४८, बृहत्संज्ञास-५८२, ५८७,

८. ति० प० ४।२६२३, सर्वार्थसिद्धि-३।३५, त० सू० ३।१४ (श्वेता० सं०), हरिवंश पु० ५।६११-१२, श्वेताम्बर मत में वैश्वलम्बि-सम्पन्न तथा चारण मुनि मानुषोत्तर पर्वत के पार भी जा सकते हैं (मानुषोत्तरपर्वत मनुष्या न कथा) भीहवर्हसु का बोध्यवर्ति वा भीहवर्हसुति वा लण्णस चारणेहि वा देवकम्पुणा वा वि—जीवाजीवागि० सू० ३।२।१७८), किन्तु हरिवंश पु० (विग०)-५।६१२ में समुद्रवात व उपपाद मे ही इस पर्वत के आगे गमन बताया है।

९. हरिवंश पु० ५।५६१-६३, जीवाजीवा० ३।२।१७८, स्थानाग-१०।४०, बृहत्संज्ञास-५८३-८४,

अथ लोक के ठीक मध्य में एक नाथ बोजन विस्तृत, तथा पूर्व-दक्षिण, बहुलाकार जम्बूद्वीप है।^१ इस द्वीप को विभाजित करने वाले, पूर्व से पश्चिम तक कीड़े हुए (जम्बे) छः बर्बर पर्वत हैं,^२—(१) हिमवान् (२) महाहिमवान् (३) निषध, (४) नील, (५) पश्चिमी, (६) सिन्धु। इस प्रकार, जम्बूद्वीप के सात विभाग हो जाते हैं विनकी तथं या 'क्षेत्र' संज्ञा है। ये क्षेत्र हैं—(१) भरतक्षेत्र (२) हैमवत, (३) हरि (४) विदेह, (५) दम्बक, (६) हैरण्यवत, (७) ऐरावत।^३

क्षेत्र पर्वत विदेह क्षेत्र के मध्य पड़ता है।^४ में के पूर्व की ओर का विदेह 'पूर्व विदेह', पश्चिम की ओर का 'पश्चिम विदेह', उत्तर की ओर का 'उत्तर कुश', तथा दक्षिण की ओर का विदेह 'दक्षिण कुश' कहलाता है।^५ भरत, हैमवत तथा हरि क्षेत्र वेद के दक्षिण की ओर स्थित हैं, तथा दम्बक, हैरण्यवत व ऐरावत क्षेत्र उत्तर की ओर स्थित हैं।

जम्बूद्वीप में ६ महाद्वार हैं,^६ जिनमें पश्चिम से गंगा नदी व सिन्धु नदी का उदगम होता है।^७ गंगा नदी दक्षिणार्ध भरतक्षेत्र के मध्य में से होकर प्रवाहित होती हुई, पूर्वोत्तरी द्वी, चौदह हजार नदियों सहित पूर्वी तटवर्ग समुद्र में जा गिरती है। इसी प्रकार, सिन्धु नदी वैतस्य पर्वत को भेद्यती हुई, पश्चिमोत्तरी द्वी होती हुई, चौदह हजार नदियों सहित, पश्चिमी तटवर्ग समुद्र में जा गिरती है।^८

इसी प्रकार, अन्य नदियों (रोहितासा, रोहिता, हरिकान्ता आदि) का भी उदगम आगमों में प्रतिपादित किया गया है।^९ गंगा आदि नदियों में महाद्विक देवताओं का वास है, तथा भरत-ऐरावतानि वे पुष्पशाला नीलकण्ठ-चक्रवर्ती एव अन्य उत्तम पुरुष होते हैं, इसलिये जम्बूद्वीप को लवण समुद्र कभी जलमय नहीं करता।^{१०}

१. स्थानाङ्क-१२४८, त्रिकोणसार-३०८, त.सू. ३।६ पर भूतसागरीय भूति,
२. त.सू. ३।११, ति.पं. ४।६४, लोकप्रकाश-१५।२६१-२६३, स्थानाङ्क-६।८५, ७।५१, जम्बूद्वीप (खेता०) ६।१२५, बृहत्संहिता-२२, २४,
३. हरिवंश पु. ५।१३-१४, त.सू. ३।१०, लोकप्रकाश, १५।२५८-६० ति.पं. ४।६१, स्थानाङ्क-६।८५, ७।५०, जम्बूद्वीप (खेता०) ६।१२५, बृहत्संहिता-२२-२३,
४. त.सू. ३।६, लोकप्रकाश-१८।३, हरिवंश पु. ५।३, २८३, बृहत्संहिता-२५७,
५. लोकप्रकाश-१७।१-१६, १८।२-३, त.सू. ३।१० पर भूतसागरीय भूति, स्थानाङ्क-४।२।३०८, बृहत्संहिता-२५७,
६. त.सू. ३।१४ (वि.पं. संस्करण), स्थानाङ्क-६।३।८८, जम्बूद्वीप पं. (खेता०) ४।७३, बृहत्संहिता-१६८, १६९-१६७,
७. ति.पं. ४।१६४-१६६, २५२, त.सू. ३।२० (वि.पं. संस्करण), हरिवंश पु. ५।१३२, बृहत्संहिता-२१४,
८. ति.पं. ४।१६६, २१०-२४०, त.सू. ३।२१ (वि.पं. सं.), लोकप्रकाश-१६।२३६-४६, जम्बूद्वीप पं. (खेता०) ४।७४, हरिवंश पु. ५।१३६-१४०, २७४, २७८, स्थानाङ्क-७।५२, बृहत्संहिता-२१४-२२१
९. त.सू. ३।२२ (वि.पं. सं.), लोकप्रकाश-१६।२६०-२६३, जम्बूद्वीप पं. (खेता०) ४।७४, ति.पं. ४।२३७३, ४।२५२-६४, हरिवंश पु. ५।१४१, स्थानाङ्क-७।५३, बृहत्संहिता-२३३,
१०. लोकप्रकाश-१६।२६७-४५४, १६।१४३-१८३, हरिवंश पु. ५।१३३-१३५, त्रिकोण पं. ४।२३८०, २८१०-११, स्थानाङ्क-७।५२-४३, राजवातिक-३।३२, जम्बूद्वीप (खेता०) ४।७७, ६।१२५, बृहत्संहिता-१७।१-१७२, २३३,
११. जीवनीया ३/१७३,

हरिवंश-मुद्राङ्क के अनुसार ४२ हजार नागकुमार इस लवणसमुद्र की आध्यात्मिक सेवा को तथा ७२ हजार नागकुमार बाह्य सेवा को धारण (नियमित) कर रहे हैं (हरिवंश पु. ५/४६६)। जीवनीयाध्याय सूत्र (सू. ३/१५८) तथा बृहत्संहिता समाप्त, (४१७-१८) में भी यही भाव व्यक्त किया गया है।

जम्बूद्वीप के भरतावि क्षेत्रों के आर्यजन्यों में ३४ कर्मभूमियाँ हैं। भरत व ऐरावत में १-१, तथा विदेह क्षेत्र में ३२, इस प्रकार कुल कर्मभूमियों की संख्या बीसती हो जाती है।^१ इसी प्रकार कुल १७० लेख्यखण्ड, तथा ६ भोगभूमियाँ हैं।^१ (हैमवत, हरिश्मन्त, हरि, रम्यक, देवकुश (विदेह क्षेत्र), उत्तरकुश (विदेह क्षेत्र)—इन ६ क्षेत्रों में १-१ भोगभूमि है।^१)

विदेह क्षेत्र में कभी बर्मोच्छेद नहीं होता, और वहाँ तथा तीर्थंकर विद्यमान रहते हैं।^१ वहाँ हुयेवा ही भतुर्वाक्य रहता है,^१ अर्थात् वहाँ मनुष्यों की उत्कृष्ट आयु एक कोटि 'पूर्व' तक, तथा शरीर की उंचाई ५०० धनुष प्रमाण होती है।

भरत व ऐरावत में (५-५ लेख्य खण्डों में कुछ अपवादों को छोड़कर) उत्सर्पिणी व अवसर्पिणी का बदकालचक्र निरन्तर प्रवर्तित होता रहता है। अवसर्पिणी में मनुष्यवि की आयु, शरीर की ऊँचाई, विभूति, सुख आदि में ह्रास यत्तिनीय रहता है, किन्तु उत्सर्पिणी में इनमें क्रमिक उन्नति प्रवर्तित रहती है।^१

भरत क्षेत्र का विस्तार $५२६\frac{१}{१६}$ योजन है।^१ भरत क्षेत्र के भी वैताह्य (विजयाह) पर्वत के कारण दो भाग हो जाते हैं—(१) उत्तरार्ध भरत, तथा (२) दक्षिणार्ध भरत।^१ इन दो में से प्रत्येक के भी, तथा व सिन्धु नदी के कारण ३-३ खण्ड

१. (क) ति० प० ४/२३६७, स्थानांश-३/३३०, त० सू० ३/३७ (दिग० सं०) तथा इसकी टीकाएँ,
- (ख) विदेहो के ३२ भेद इस प्रकार हैं—उत्तर कुश व पूर्व विदेह को सीता नदी, तथा देवकुश व अपर विदेह को सीतीवा नदी दो-दो भागों में विभाजित करती हैं, जिससे विदेह के ८ भाग हो जाते हैं। ३ अन्तर्नदियाँ तथा चार बलस्कार सर्वतो से विभाजित होकर इन में से प्रत्येक के ८-८ भाग हो जाते हैं (इ० लोक प्रकाश-१७/१८-२०, हरिवंश पु० ५/३३८-३५२, बृहत्संहिता समास-३२०, ३६१-३६३)।
- (ग) ५ भरत, ५ ऐरावत, ५ विदेह—इस प्रकार (प्रत्येक में तीन) पन्द्रह कर्मभूमियों का भी निर्देश है (जीवाजीवा० सू० २/४५, ३/१/१९३)।
- (घ) समस्त मनुष्य-क्षेत्र (अर्द्ध द्वीप में) ५ भरत, ५ ऐरावत, तथा १६० विदेह—इनमें से प्रत्येक के १-१ कर्मभूमि होने से कुल कर्मभूमियाँ १७० हो जाती हैं।
२. ति० प० २३६७, त० सू० ३/३७ (दिग० सं०) तथा इन पर टीकाएँ।
समस्त भोगभूमियाँ ३० (जम्बूद्वीप में ६, धानकी खण्ड में १२, पुष्करार्ध में १२), तथा कुभोगभूमियाँ-६६ (लघनसमुद्र के अन्तर्द्वीपों में) मानी गई हैं (इ० ति० प० ४/२३६५)।
अन्तर्द्वीपों की संख्या दिगम्बर-परम्परा में ४८ (द्वष्टव्य-विज्ञाप्य प० ४/२७४८-८०, त्रिलोकसार-६१३, हरिवंश पु० ५/४८१, राजवातिक-३/३७ आदि), तथा श्वेताम्बर-परम्परा में ५६ मानी गई हैं (इ० स्थानांश-४/३२१-२७, जीवाजीवा० सू० ३/१०८-११३, लोकप्रकाश-१६/३११-१६, भगवती सूत्र ६/३/२-३)।
३. ति० प० ४/२३६७, त० सू० ३/३७ (दिग० सं०) तथा इन पर टीकाएँ, स्थानांश ६/३/८३
४. राजवातिक-३/१०, त्रिलोकसार-६८०, लोकप्रकाश-१७/३६, ३६, ५५,
५. त० सू० ३/१० तथा ३/३१ (दिग० सं०) पर श्रुतसामग्य टीका व राजवातिक, त्रिलोकसार-८८२, लोकप्रकाश-१७/३८, ४२१, बृहत्संहिता समास-३६४,
६. ति० प० ३/३३-१४, ४/१५५४, जम्बूद्वीप प० (श्वेता०) २/१८, त्रिलोकसार-७७६, स्थानांश-६/२३-२७, त० सू० ३/२७, (दिग० सं०) तथा इस पर टीकाएँ, हरिवंश पु० ७/५७६३ बृहत्संहिता समास-१६५,
७. ति० प० ४/१००, लोकप्रकाश-१६/३०, हरिवंश पु० ५/१७-१८, जम्बूद्वीप प० (श्वेता०) १/१०, त्रिलोकसार-७६७,
८. वैताह्य (विजयाह) पर्वत की ऊँचाई २५ योजन, तथा इसकी जीवा (उत्तर-प्रत्यक्षा) का प्रमाण $१०७२\frac{११}{१६}$ योजन है (इ० लोकप्रकाश-१६/४८-५२, जम्बूद्वीप प० (दिग०) २/३५, त० सू० ३/१० पर श्रुतसा० टीका, हरिवंश पु० ५/२०-२१, बृहत्संहिता समास-५४, १७८, ५६२,
९. जम्बूद्वीप प० (श्वेता०) १/१५, लोकप्रकाश-१६/३५, ४७, बृहत्संहिता समास-२५,

ही पाते हैं, इस प्रकार भरत जी के ६ ऋष्य हो जाते हैं।^१ वसिष्ठाई भरत ऋष्य के तीन ऋष्यों में से मध्य ऋष्य का नाम 'आर्यऋष्य' है।^२ यही तीर्थकटादि जन्म लेते हैं, बाकी ५ ऋष्य ज्योत्स्न ऋष्य हैं।^३ वसिष्ठाई भरत ऋष्य की चौड़ाई $२३० \frac{३}{१६}$ योजन,^४ तथा पूर्व पश्चिम की ओर फैली जीवा की लम्बाई $६७४ \frac{१२}{१६}$ योजन है।^५

रत्नप्रभा पृथ्वी के रत्नमय काण्ड के सहस्र योजन के पृथ्वीकाण्ड में से एक ती योजन ऊपर, तथा एक ती योजन नीचे के भाग को छोड़कर, मध्य के ८०० योजन पृथ्वी काण्ड में बाणव्यन्तर देव आदि रहते हैं।^६ बाणव्यन्तर देव इस पृथ्वी पर भोजी विनोद हेतु निश्चित रहते हैं।^७ इसी प्रकार, पहली पृथ्वी के प्रथम ४ दूरे भाग में मयनवासी देवों^८ तथा पिशाच आदि देवों की स्थिति भी आनी गई है, जिसका विस्तृत निरूपण आगमों में द्रष्टव्य है।^९

रत्नप्रभा पृथ्वी से ७६० योजन की ऊँचाई पर ज्योतिष्क (तारा आदि ज्योतिष-चक्र) देवों की स्थिति है।^{१०}

जम्बूद्वीप में दो चन्द्र तथा दो सूर्य तथा समस्त जम्बूध्व लोक में १३२-१३२ चन्द्र-सूर्य माने गए हैं।^{११}

(क) विज्ञान प्रेक्षियों की ओर से कुछ आपत्तियाँ

आजकल विज्ञान की चकाचौंध का युग है। विज्ञान ने हज़े अनेक भौतिक सुविधारें प्रदान कीं, और हम उसके बास हो गए। यही कारण है कि आज की नई पीढ़ी विज्ञान जगत में प्रचलित मान्यताओं को तुरन्त स्वीकार कर लेती है, किन्तु आगमों में निरूपित सिद्धान्तों पर अज्ञा तथा कसौटी है जब वह विज्ञान-समर्थित हो। आजकल विज्ञान-प्रेमी कुछ ताकिक ध्वनि जैनागम-निरूपित पृथ्वी के स्वरूप पर अनेक आपत्तियाँ प्रकट करते हैं, जिनका समाधान भी यहाँ करना अप्रासंगिक न होगा। वे आपत्तियाँ इस प्रकार हैं—

(१) जैन आगमों के अनुसार, मध्यलोक की रत्नप्रभा पृथ्वी का विस्तार अक्षय्य सहस्रयोजन का बताया गया है। जैन

१. ति० पं० ४/२६६-६७, लोकप्रकाश-१६/४६१, तं० सू० ३/१० पर मृतसा० टीका,

२. ति० पं० ४/२६७,

३. लोक प्रकाश-१६/४५, १६/२००-२०१,

४. लोक प्रकाश—१६/३७, जम्बूद्वीप पं० (स्वेता०) १/११, बृहत्संज्ञसमास-२६

५. जम्बू० पं० (स्वेताः) १/११, लोक प्रकाश—१६/३८, जम्बू० पं० (विग.) २/३१, त्रिसोकसार-७६६, बृहत्संज्ञसमास-३७,

६. लोक प्रकाश-१२/१६३-१६४, पण्यवशा सूत्र-२/१०६, जीवाजीवा. सू. ३/११६

७. लोक प्रकाश—१३/२०१-२११,

८. लोक प्रकाश—१३/१-२, हरिवंश पु. ४/५६-६१,

९. (क) पण्यवशा सू. २/१०६-११६, जीवाजीवा. सू. ३/११६-१२१, (इमीते रयण्यभाए पुत्रवीए असीउत्तरजोयणसयसहस्रबा-हस्ताए उर्बरेण ज्योयणसहस्सं ओगाहिता हेद्दा येणं ज्योयणसहस्सं वज्जिता मज्झ अठहुत्तरे ज्योयणसयसहस्से) ।

(ख) विगम्बर-वचनरा में कुछ भिन्न मत है। इसके अनुसार रत्नप्रभा के तीन भागों में से प्रथम भाग के एक-एक हजार योजन अंश को छोड़कर, मध्यवर्ती १४ हजार योजन अंश में किन्नरादि सात व्यन्तर देवों के तथा नामकुमारदि नौ मयनवासियों के आवास है। रत्नप्रभा के दूसरे भाग में असुर कुमार मयनपति और राक्षस व्यन्तरपति के आवास है। (इ० ति० पं० ३/७, राजवातिक-३/६/८ (तत्र चरपृथिवीभागस्तोपपर्वयक्षचर्चकैकं योजनसहस्रं परिचय्य मध्यभागमेव चतुर्दशसु योजन-सहस्रे पु.)]

१०. हरिवंश पु. ६/१, जम्बू० पं० (विग.) १२/६३, तं० सू. ४/१२ पर मृतसागरीय टीका, जीवाजीवा. सू. ३/१६५, जम्बू० पं० (स्वेता०) ७/१५५,

११. जीवाजीवा. सू. ३/१५३ (७७ (मंदरोद्देश), जम्बू० पं० (स्वेता०) ७/१२६, १६/६६-१०१, जम्बूद्वीप पं० (विग.) १२/१४, त्रिसोकसार-१४६, हरिवंश पु. ६/२६, चन्द्रप्रज्ञप्ति (स्वेता०) १/३/१२, मयवती सू. ६/१/२-४, समभाषण—६६/३३२, बृहत्संज्ञसमास—३६३, ६४६.

आयनों में समस्त मनुष्य-लोक की सम्पदा-सीढ़ाई ५५ लाख योजन, तथा परिधि १४२३०२५६ योजन कही गई है।^१ जम्बुद्वीप की भी परिधि का प्रमाण तीन लाख सोलह हजार दो सौ सत्ताईस योजन से कुछ अधिक बताया गया है। योजन का परिमाण भी आधुनिक माप का ५००० मील होता है।^२

किन्तु विज्ञानवेत्ताओं के अनुसार, वर्तमान विज्ञात पृथ्वी का व्यास ८००० मील है, तथा परिधि २५ सौ मील है। वर्तमान ज्ञात पृथ्वी को जम्बुद्वीप भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि तब यह प्रश्न उठेगा कि इस जम्बुद्वीप में वनित भोगभूमियाँ कौन-सी हैं? विदेह क्षेत्र कौन सा है जहाँ सतत, वर्तमान मे भी, तीर्थंकर विचरन करते हैं? भोगभूमियों मे मनुष्यों का शरीर ५०० अनुष प्रमाण तथा आयु भी लाखों करोड़ों वर्ष बताई गई है, ऐसा स्थान वर्तमान ज्ञात पृथ्वी मे कहाँ है?

इसी प्रकार, वर्तमान ज्ञात पृथ्वी को भरत क्षेत्र भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि तब यह प्रश्न उठेगा कि उसमें वैशाख्य पर्वत (विजयाधर) कौन सा है? इस पर्वत की ऊँचाई २५ योजन बताई गई है, तथा उसकी सम्पदा (पूर्व से पश्चिम तक) दस हजार सौ बीस योजन के करीब है। आखिर यह पर्वत कहाँ है।

(२) मनुष्य लोक मे १३२-१३३ सूर्य-चन्द्र माने गए हैं। जम्बुद्वीप मे भी दो सूर्य व दो चन्द्र बताए गए हैं। समस्त पृथ्वी पर दो चन्द्र-सूर्यादि की संख्या इससे भी अधिक, अननित, बताई गई है। किन्तु, प्रत्यक्ष मे तो सारी पृथ्वी पर एक ही सूर्य व एक ही चन्द्र दृष्टिगोचर होता है।

आयनों में बताया गया है कि जब विदेह क्षेत्र मे रात (जम्बुद्वीप स्थित मेघ पर्वत के पूर्व-पश्चिम मे स्थित होने से) होता है, तो भरताधि क्षेत्र में (मेघ पर्वत के उत्तर-दक्षिण में होने के कारण) दिन होता है।^३ आजकल अमेरिका व भारत के बीच प्रायः ऐसा ही अंतर है। तो क्या अमेरिका को विदेह क्षेत्र मान लिया जाय? और ऐसा मान लेने पर वहाँ वर्तमान मे तीर्थंकरों का सद्भाव मानना पड़ेगा? विदेह क्षेत्र का विस्तार ३३६८५ योजन (लगभग) बताया गया है, क्या अमेरिका इतना बड़ा है? विदेह क्षेत्र में मेघ पर्वत की ऊँचाई (पृथ्वी पर) एक लाख योजन बताई गई है, ऐसा कौन सा पर्वत आज के अमेरिका में है।

(४) जैन आगमानुसार, लघन-समुद्र इस जम्बुद्वीप को बाहर से घेरे हुए है। किन्तु वर्तमान पृथ्वी पर तो पाच महा-सागर व अनेक नदियाँ प्रवाह हैं। जैन आगमानुसार उनकी सगति कैसे बँटाई जा सकती है?

(५) यदि वर्तमान पृथ्वी को जम्बुद्वीप का ही एक भाग माना जाय, तब भी कई आपत्तियाँ हैं। प्रथम तो समस्त पृथ्वी पर एक साथ दिन या रात होनी चाहिए। भारत मे दिन हो और अमेरिका मे रात—ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि समस्त जम्बुद्वीप मे एक साथ दिन या रात होते हैं।

(६) उमरी व दक्षिणी ध्रुव मे अत्यधिक लम्बे दिन व रात होते हैं। इसकी वंशगि आगमानुसार कैसे सम्भव है।

(७) जैनगमों मे पृथ्वी को चपटी व समतल माना गया है,^४ फिर वंशजानों को यह मोक्ष मारगी की तरफ क्यों दिखाई देती है? दूसरी बात, सपाट भूमि मे यह कैसे सम्भव है कि इत भ्रमण्डल के किमी भाग मे कहीं सूर्य देर से उचित हो या अस्त हो और कहीं शीघ्र, कहीं धीरे हो कहीं छाया।

उपयुक्त सब शकाओं का समाधान आगम-अद्याप्रधान दृष्टि से निम्नलिखित रूप से मननीय है—

हम आज जिस भ्रमण्डल पर हैं, वह दक्षिणार्ध भारत के छ ऋणों मे से मध्यखण्ड का भी एक अंश है। मध्य खण्ड से बीचों बीच स्थित 'अयोध्या' नगरी से दक्षिण पश्चिम कोण की ओर, कई लाख मील दूर दृष्ट कर, हमारा यह भू-भाग है।

१. बृहत्संस्तमसा—५, ति. पृ. ५/६-७, हरिवंश पु. ५/५६०, जीवामि. सू. ३/२/१७७ बताया—३/१/१३२.

२. द्रष्टव्य—'जम्बुद्वीप एक अक्षय्य' (सि. पू. आगिका ज्ञानमती जी), आ० देशभूषण म० अभिनन्दन ग्रन्थ (जैन धर्म व व्यापार खण्ड), पृ० १७-१८.

३. भवेद् विदेहोराक्ष्य यन्मूर्तनय निश। स्यात् भारतेरवतयो, तदेवान्यं क्षणत्रयम्, स्वाह।

भवेद् विदेहो राक्षः तदेवान्यं क्षणत्रयम् (लोक प्रकाश—२०/११६-११७)। जगती सू. ५/१/४-६.

४. बलं विमज्ज्य भूभागे विहासे मल्ल ससे (आदिपुराण-४५/१०६)। रयणपत्राए पुढवीए बहुसरमणिज्जाओ भूमिभागाओ (जीवा-जीवा० सू. ३/१२२) बहुसरमणिज्जे भूमिभागे (जम्बु० प० श्वेता०, २/२०)। रयणपत्रापुढवी अंते य मज्जे य सत्तप्प सत्ता वाहंत्लेण (जीवाजीवा० सू. ३/१/७६)।

(ब) पृथ्वी के स्वल्प में काल-क्रम से परिवर्तन आत्मसम्पन्न

(१) पृथ्वी के दो रूप हैं—आमल व अवाकल। जैन भाषणों में पृथ्वी के आमल (मूल) रूप का ही वर्णन है, परिवर्तन-धीन भूबोध का नहीं।

वस्तुतः पृथ्वी शक्ति के समान चिपटी व सतत ही थी। किन्तु अवसर्पिणी काल के प्रारम्भ में इस पृथ्वी पर भारी कचरा (बुद्दे-मलमे का ढेर) इकट्ठा हो गया, जो कहीं-कहीं तो समय-एक योजन ऊँचा तक (४००० मील) हो गया है।^१ यह कचरा भरत जैन के आर्यकल्प में ही इकट्ठा होता है, जो चन्द्र-चन्द्रों में नहीं। यह कचरा अवसर्पिणी काल के अन्त में (अर्ध प्रलय के समय) प्रलयकालीन नेत्रों की ४६ विनों तक की ध्वंश कर बर्षा से ही नष्ट हो जाता है। प्रलयकालीन नेत्र भाग बर्षा कर इस बड़े हुए भूभाग को आकार राख कर देते हैं।^२ उस समय आश की लपटें आकाश में ऊँचे लोकान्त तक पहुंच जाती हैं।^३ नेत्रों की जल-बर्षा से भी पृथ्वी पर नीच-बर्षा साफ होकर, पृथ्वी का मूल रूप वर्णमलवत् स्वच्छ व सतत प्रकट हो जाता है।^४

पृथ्वी पर काल-क्रम से परिवर्तन के बहने तथा पृथ्वी की ऊँची-नीची हो जाने की वटका का समर्पण जैनतर पुराणों से भी होता है। आमल पुराण में वर्णित है कि पृथु राजा के समय, पृथ्वी पर बड़े-बड़े पहाड़ (विरिहूट) पैदा हो गए थे। पृथ्वी से अन्न उपजता भी बन्द हो गया था।^५ उस समय, राजा पृथु ने ब्रह्मा की कल्प-मुद्रा पर पृथ्वी पर बड़े विरिहूटों को चूर्णकर, धूमि की समतलता स्थापित की थी।^६

(२) जैन-भागवत साहित्य में वर्णित है कि द्वितीय तीर्थंकर अम्बिनाभ के समय द्वितीय चक्रवर्ती सगर महाराज के ९० हजार पुत्रों ने अष्टापद (कैलाश) तीर्थ की चुराहा हेतु 'चक्र रत्न' से चारों ओर परिष्ठा बाँध डाली थी। उस परिष्ठा (बाँध) की गंगा नदी से बारा (नहर) निकाल कर उसके जल से नर दिया था।^७

कहा जाता है कि बाँध में नागकुमार के कोप से ये सभी पुत्र ज्वलत हो गए थे। इसर गंगा का जल प्रचण्ड वेग धारण करता जा रहा था। सगर चक्रवर्ती की आज्ञा से तब ज्वरीय ने गंगा के प्रवाह को बाँधने का प्रयास किया, और आपस उस जल को समुद्र की ओर मोड़ दिया।^८

एक अन्य कथा के अनुसार, एकबार जम्बव तीर्थ की रक्षा का भाव चक्रवर्ती सगर के मन में आया। उसने अपने बहीन व्यासरा देवों को कहा कि वे जल समुद्र से नहर में आँवें। ईश्वर जल से उस समुद्र का जल जम्बव पर्वत तक आया, किन्तु मार्ग में पड़ने वाले अनेक देवों व जनों के लिए विनाशकारी सिद्ध हुआ। इस महाविनाश के तीर्थमें इनका आसन डोला। जल में सगर चक्रवर्ती ने समुद्र की आगे बढ़ने से रोक दिया। परिणामतः, जहाँ तक समुद्र प्रविष्ट हो गया था वहाँ रुक कर रह गया।

१. पृथ्वी का सम्पन्न भाग हिमालय का पीरपैन्थ (काउन्ट एबरेस्ट) है जो समुद्रतल से २६ हजार फीट (लगभग), साठ पाँच मील ऊँचा है। समुद्र की अधिकतम गहराई १५४०० फीट (लगभग ६ मील) गयी गई है। इस प्रकार पृथ्वी-तल की ऊँचाई-नीचाई साठे व्यासही मील के बीच हो जाती है।

आजों में बताया गया है कि समुद्र में जलचक्रवर्ती का जल १६ हजार योजन ऊँचा है (सिलोकार, ६१५, समयाग—१९/११३)।

२. एवंमेव भर्तुः अर्थात् अम्बिनाभ जीवन्त एवम् । चित्ताए उवाच डिवा तच्छा वरिहंगवा भूमी (तिलोपपञ्चति—४/१५३१) ॥

३. सिलोप. ४/१५३१

४. (क) साठे अष्टाशतं वन्यतनुलिकसंक्षिप्तकटुं । समुद्रिचक्रवर्तुः होव केव समुद्रोहिं (सिलोप. ४/१५३१) ॥ विसर्पित-सदृशमही । विसर्पितमेतन्मयो पृथ्वीकिञ्चलिः कालवतः (सिलोकार—६९७) ॥

(ख) योगधूमि में पृथ्वी वर्णमलवत् अमिव होती है (सिलोकार—७८८) ।

(ग) आमलपुराण में भी संवत्स चक्रि द्वारा भू-मलव के संक्षेप का वर्णन प्राप्त है (आमल पुराण—१९/१४६-१५) ।

५. सम्पन्नः यत् स्थिति अवसर्पिणी के समाप्त होने तथा उत्सर्पिणी के प्रारम्भ के समय की है।

६. भूचक्रम् स्वच्छकुम्भेन विरिहूटानि राजराजः । भूचक्रवर्तिनः जैनः प्राचक्रते तं विभुः (आमल पुराण—४१/१२६) ॥

७. महापुराण—४/६०६-६०८, वसुपुराण (वेद)—५/२४६-२४८,

८. वैदिक परम्परा के आमल पुराण में सगर-वंश, जनीरव द्वारा तपसा करने, निष द्वारा गंगा के जल को धारण करने की स्वीकृति, अक्ष-वंश की पृथ्वी पर अमलवर्ण होने आदि की कथा वर्णित है (अ. आमल पुरा. ५/६११-१२) ।

उक्त कथामें उल प्रकों का समाधान हुआ जा सकता है, जिनमें इस पृथ्वी (वसिष्ठार्थ भारत) क्षेत्र के आर्यजन्य के एक छोटे से भू-भाग पर समग्र ब्रह्मा आदि नदियों के अस्तित्व को अद्वैत ठहराया गया है।

(३) इस कार्यशेख के सम्प्रमाण के ऊँचे हो जाने से पृथ्वी गोल जान पड़ती है, और उस पर चारों ओर समुद्र का पानी फैला हुआ है और बीच में द्वीप पैदा हो गए हैं। इसलिए, बाहे जिधर से जाएँ, जहाज नियत स्थान पर पहुँच जाते हैं।

(४) मन्त्रलोक का जो प्राय ऊपर उठ गया था (जिसके उभरते होने का निरूपण मैं मात्स्य में वर्णित है) वह भौतिक व पौष्पलिक ही है, और वह इसी पृथ्वी के मात्स्यलोक के क्षेत्र से निकला होगा। उहा! जहाँ से वह भौतिक रूपका निष्कला, वहा वहाँ की जमीन सामान्य स्थिति से भी नीची या उलाक हो गई होगी। परतमज की सीमा पर जो क्षेत्र का उद्भव वर्तत है, उससे महासंया का महास्थिति है। जो वे नदियाँ निकल कर भरत लोक में बहती हुई समस्त समुद्र में जा गिरी हैं। जहाँ वे दोनों समुद्र में गिरी हैं, वहाँ से समस्त समुद्र का तथा गंगा नदी का पानी अब इस पृथिवी पर लाया गया तो वह उक्त महेरे व उलाक क्षेत्र में भरता गया। परिणामस्वरूप, बड़े-बड़े सागरों का निर्माण हुआ। वर्तमान पांच महासागरों के अस्तित्व की पृष्ठभूमि में भी यही कारण है। इनके मध्य में ऊपर उठे हुए पृथिवी बहती गई और उनमें अनेक द्वीप बन गए जिनमें एशिया आदि उत्तरेकासीय हैं। वर्तमान में जो गंगा, सिन्धु आदि नदियाँ जा प्रकटा हैं, वे कृत्स्न हैं, या मूल गंगा का नाम नदियों के मिलने के कारण वे निर्माण हैं।

(५) समस्त जम्बुद्वीप में २-२ सूर्य व चन्द्र माने गए हैं। इसके पीछे रहस्य यह है कि जम्बुद्वीप के ठीक मध्य भाग में जो सूर्यचक्र पर्वत है, वह एक लावा योगम ऊँचा (वायुनिक माप में कई करोड़ मील ऊँचा) है। इसके अतिरिक्त, कई कुलाचल नादित भी हैं। इस पर्वतों के कारण एक सूर्य का प्रकाश सब तरफ नही जा सकता। एक सूर्य-विमान दक्षिण की तरफ चलता है, तो दूसरा उत्तर की तरफ। उत्तरायणी सूर्य विषय पर्वत की पश्चिम दिशा के ठीक मध्य भाग को सावता हुआ पश्चिम विदेह (६ घंटों में) पहुँचता है, तो दूसरी तरफ दक्षिणायणी सूर्य नील पर्वत की पूर्व दिशा के मध्य-भाग को पार करता हुआ पूर्व विदेह में (६ घंटों में) पहुँचता है। इस समय भरत व देवराज जैसे वे रात हो जाती हैं। उत्तरायणी सूर्य (६ घंटों में) पश्चिम विदेह के मध्य पहुँचता है। दूसरी तरफ दक्षिणायणी सूर्य (उन्नी ६ घंटों में) पूर्व विदेह के ठीक मध्य पूर्व विदेह के मध्य में पहुँचता है। इस समय पश्चिम विदेह व पूर्व विदेह में मध्याह्न रहता है।

(६) सूर्य, चन्द्रमा—य दोनों ही लयनम जम्बूद्वीप के किनारे-किनारे में मेघ पर्वत की प्रवर्णिता देते हुए भ्रमण हैं, और ६-६ मास तक उत्तरायण-वर्णिताचम होते रहते हैं। इस भाग में जो कहें ऐसे स्थान इतने गहरे व नीचे हो गए हैं जिनका विस्तार नीलों तक है। ये स्थान इतने नीचे व गहरे हैं कि जब सूर्य उत्तरायण होता है तभी उन पर प्रकाश पड़ सकता है। कुछ स्थान ऐसे हैं जहाँ दोनों सूर्यों का प्रकाश पड़ सकता है, और इसलिए उन दोनों स्थानों में दो चार गहरी तलत सूर्य का प्रकाश रहता है, तथा सूर्य के वर्णिताचम होने के समय दो चार गहरी तलत अन्धकार रहता है।

पृथ्वी की उज्ज्वला में नीलता के कारण ही ऐसा होता है कि एक ही समय कहीं धूप (सूर्य का प्रकाश) होती है तो कहीं छाया। इस लक्ष्य पर प्रकाश डालते हैं, भाषाया विज्ञानविदों ने उज्ज्वल का उदाहरण दिया है। वे कहते हैं, जैसे उज्ज्वल के उत्तर में धूमि कुछ नीची हो गई है, और दक्षिण में कुछ ऊंची। अतः निचली धूमि में छाया की बृद्धि, और ऊँचे भूभाग में छाया की ह्रास प्रत्यक्ष होती है। कोई धराई या भू-भाग सूर्य से जितना अधिक दूर होगा, उतनी ही छाया में बढ़ि होगी।

(७) धूम्र-विनाश के गणन करने की १८४ वस्तियाँ हैं। प्रत्येक वस्ती की चौड़ाई $\frac{48}{11}$ योजन है। प्रत्येक वस्ती दूसरी वस्ती से २-२ योजन के अन्तराल से है। इस प्रकार कुल अन्तराल १८० है। अतः कुल 'धार' (Orbit) का विस्तार $(१८० \times २) + \left(\frac{48}{11} \times १८४\right) = ४१० = \frac{48}{11}$ योजन प्रमाण उभरता है।

१. ततो मोक्षविन्यास उत्तरोत्तरम् नो विन्यासा वन्यासिन् कथावृत्तिरुच्यते । नापि ततो वन्यासकृतो समुत्पत्तौ कथावृत्तिः उत्तरोत्तर-
कायेष्वेवावस्थाः सन्तिमेवप्रसिद्धे । प्रथमाविन्यास आदिनाम् न हरे कथायां वृत्तिरुच्यते किन्तु प्रजापतिपतेः (संस्कृत ४१६६ वर
लीकवातिक, अष्ट-१, पं १११) ।

१. तस्य ज्ञाना महती दूरे सुखस्य गतिरनुमापयति भक्तिके प्रतिस्थापना (उ. नृ. ४।१६ पर श्लोकान्तिक, खण्ड—५, पं. २४६)।

अपनी विस्तार (अर्ध-वृत्त) है।

इसलिए आश्रय के समर्थ में अज्ञात पड़ता है।

सूर्य अपने (अव्यूह) में विचरण-क्षेत्र की १८४ गलियों में विचरता हुआ जब भीतर की गली में पहुँचता है, तब दिन का प्रमाण अधिक होता है, और प्रगत अधिक हो जाता है। किन्तु जब वह ४१०-४२०-क्षेत्र पर पहुँचती गली में पहुँचता है, तब अरुण क्षेत्र में दिन का प्रमाण छोटा होता है। जब वह अन्तर्गत क्षेत्र में पहुँचता है, तब अरुण दिन-रात (१५-२५ गुरुत्वाकर्षण) होते हैं।

अव्यूह में सूर्य की सबसे प्रथम गली बार (Orbit) की प्रथम आन्तरिक परिक्रमण (कक्ष राशि) है। अथवा सूर्य के १०१ क्षेत्र की दूरी पर स्थित गली की अंत की बाह्य परिक्रमण राशि है। आकाश में सूर्य प्रथम गली में आकर राशि पर रहते हैं, उस समय १८ गुरुत्वाकर्षण दिन तथा १२ गुरुत्वाकर्षण राशि होती है। जब सूर्य इस गली से अन्तर्गत बाह्य गलियों में (अन्तर्गत गली में) चलते हैं, तो गलियों की सम्बन्ध बढ़ते जाते हैं, सूर्य की गति तेज होती है। उस समय रात बढ़ती है, और दिन घटता जाता है। माघ के महीने में जब सूर्य अन्तर्गत गली में पहुँचता है तो दिन १२ गुरुत्वाकर्षण का, तथा रात १८ गुरुत्वाकर्षण की होती है। यहाँ से सूर्य पुनः उत्तरायण को चलते हैं। प्रथम व अन्तिम गलियों में सूर्य एक वर्ष में एक बार ही गमन करते हैं, और बीच गलियों में जाने-जाने की दृष्टि से एक वर्ष में दो बार गमन करते हैं। अतः एक वर्ष में $182 \times 2 + 2 = 366$ दिन होते हैं।

(८) स्वर्गीय पं० गोपालराव जी की रचना की ने अपनी पुस्तक 'जैन व्याख्या' पुस्तक में लिखा है—

"अतएव काल के आदि में इस आन्तरिक क्षेत्र में उपस्थित होती है। ये कम से चारों तरफ फैलकर आरंभ काल के बहुभाग को रोक लेता है। वर्षमान के अधिका, दूरी, अक्षीका और आसुद लिया—ये पाँचों महादीप इसी आन्तरिक क्षेत्र में हैं। उपस्थित ने चारों ओर फैल कर ही इनको डीपाकार बना दिया है।"

(९) इसके अतिरिक्त, भूकम्प आदि कारणों से भी, प्राकृतिक परिवर्तन होते हैं, जिनसे नदियाँ अपनी धारा की दिशा बदल देती हैं, और पर्वतों की ऊँचाई भी बढ़ जाती है। 'भूगोल' एक पौष्टिक कदम है। उन-उन क्षेत्रों के जोनों के पाप-कर्म से भी निर्धारित भूकम्प होता है। पृथ्वी के नीचे जनजात की व्याकुलता, तथा पृथ्वी के नीचे बाहर पुष्पों के परस्पर-संघात (टक्कर) से टूटकर अलग होने आदि कारणों से भूकम्प होने का निरूपण 'स्वानां' आदि शास्त्रों में उपलब्ध है।

श्रीमद्भगवत् 'अमृत निपाय' से भी ज्ञात होता है कि पृथ्वी के नीचे महासागु के प्रकम्पन से (तथा अन्य कारणों से) भूकम्प होता है।

(१०) पृथ्वी में परिवर्तन: विज्ञान-सम्मत

माघ के भूगर्भ-वैज्ञानिक इस पृथ्वी के अतीत को यादने की कोशिश कर रहे हैं, वह अतीत की सही जानकारी प्राप्त करने में कितनी सफल होगी, यह तो ज्ञात नहीं। किन्तु इतना तो यथार्थ है कि पृथ्वी के महादीप और महासागर आजकल किस आकार का है, उनका वही आकार-प्रकार सुदूर अतीत में नहीं था और अन्तिम में भी नहीं रहेगा। वैज्ञानिकों ने स्वीकार किया है कि

१. बीच व आन्तिम माघ में (१५-१५ गुरुत्वाकर्षण) दिन-रात की यह स्थिति है। (१. समवाय, पृ. ११/१०५)। सबसे छोटा दिन या रात १२ गुरुत्वाकर्षण का होता है (१. समवाय—पृ. १२/४१, लोक प्रकाश—२०४३-१०३, अन्तर्गत—११/१६)।
२. "१० लोक प्रकाश, २०४३ वर्ष, सूर्य प्रकृति व अन्तर्गत, १०८ प्राप्ति, अमृतनिपाय (स्वता) १२६-१२८, अन्तर्गत सूर्य—११/१६-२०,
३. समवाय—११/१६, भूकम्प के पांच प्रकार होते हैं (१. अमृतनिपाय, पृ. १०/१२)।
४. १. अमृत निपाय, भाग ०

सभी महाद्वीप कम या अधिक गति से गिरावर किस्मके रहे हैं। उसकी अधिकतम गति प्रतिवर्ष बार हांच या लगभग बार सेंटीमीटर है। बाज से करोड़ों वर्ष बाद की स्थिति के बारे में तबह अनुमान लगाया जा सकता है। तब उत्तरी अफ्रीका उत्तर में फिसकता हुआ भूमध्य सागर की रीखा हुआ यूरोप से बा फिसेवा और भूमध्यसागर की एक छोटी भाग बनकर रह जाएगा। इसी तरह, बास्टूनिया, इंडोनेशिया और फिलिपीन एक-दूसरे से जुड़ जायेंगे, और हिमालयीन से एशिया का भाग जुड़ कर एक नया भूभाग प्रकट होगा। तीसरी ओर, अमेरिका के पश्चिमी तट के समस्त नगर व राज्य एक दूसरे के निपेट जा जाएंगे और उत्तरी अमेरिका अत्यंत बड़े आकार का हो जाएगा।

कुछ वर्ष पूर्व, एंथार्पेटिका महाद्वीप के फिल्लुत बर्लिस वैमान पर गिरे एक विप्लव जन्मु के साक्ष्य पर वैज्ञानिकों के यह निष्कर्ष निकाला है कि किसी प्रागैतिहासिक युग में आस्ट्रेलिया, दक्षिण एशिया, अफ्रीका व दक्षिण अमरीका महाद्वीप एक दूसरे से जुड़े हुए थे। जब अमरीका के दो वैज्ञानिकों—डा० राबर्ट एच० विल्य और डा० जान सी० होव्सेन ने भी उक्त निष्कर्ष पर सहमत हुए तो है और उन्होंने महाद्वीपों के टीरे (फिसलने) की गति, उनकी दिशा, क्षीमा-रेखाएं, समुद्रगर्भीय पर्वत-श्रेणियों का विस्तार, भूमंडलीय जल-क्षेत्रों की प्राचीन विस्तार, भूगर्भीय संरचना आदि विषयों पर गहरा अनुसन्धान किया है।

उक्त वैज्ञानिकों ने आज से २२ करोड़ पचास लाख वर्ष पूर्व के भूमध्यम की कल्पना की है। उनके अनुसार तब सभी महाद्वीप एक दूसरे से जुड़े हुए थे और पृथ्वी पर केवल एक विशाल महाद्वीप था। महासागर की एक ही था। दक्षिणी अमरीका व अफ्रीका दोनों परस्पर सटे हुए थे, और अमरीका का पूर्वी समुद्री तट उत्तरी अफ्रीका के भूखण्ड से चिपका हुआ था। भारत दक्षिण अफ्रीका व एंथार्पेटिका के बीच में कहीं दुबका था। बास्टूनिया एंथार्पेटिका का ही एक भाग था। लगभग ५० लाख वर्ष में इस सबमें विभाजन की रेखा प्रारम्भ हो गई। सबसे पहले दो भाग हुए। उत्तरी भाग में अमरीका व एशिया थे, दक्षिणी भाग में दक्षिणी अमरीका तथा एंथार्पेटिका। अबसे १३ करोड़ ५० लाख वर्ष पूर्व इनके और भी टुकड़े हो गए।

वैज्ञानिकों ने निष्कर्ष निकाला है कि हमारी पृथ्वी के महाद्वीप व महासागर लगभग ६० किलोमीटर या उससे भी अधिक मोटी एक ठोस पदार्थ की पल पर अवस्थित थे। ठोस पदार्थ की यह पल लाखों वर्ष किलोमीटर के क्षेत्र में फैली हुई है। ये विज्ञानकाय पलें पृथ्वी के गर्म-क्रोड पर ठंडती अथवा फिसलती रहती हैं। यही कारण है कि महाद्वीप व महासागर फिसलते रहते हैं।

डा० जान एच० बर्ड और डा० जान एच० डेवी नामक अमरीकी वैज्ञानिकों का मत है कि प्राचीन काल में फिसलते हुए जब भारत उपमहाद्वीप का भूखण्ड एशिया महाद्वीप के भूखण्ड से टकराया तो एक गहरी खाई बन गई। दोनों भूखण्ड एक दूसरे को दबाते रहे और उनमें किनारे नीचे-नीचे संतरे बने गए। ऊपर का पदार्थ नीचे गर्म क्रोड की तरफ बहता गया। अन्त में जब दोनों भूखण्ड एक दूसरे से जा टकराये, तब उनका अपेक्षाकृत हलका पदार्थ मुख्य भू-भाग से अलग होकर ऊपर उठ गया और बाज में बाज के हिमालय पर्वत का आकार ग्रहण कर सका। कहीं-कहीं ऐसा भी हुआ कि महासागर बाजों तह फिसक कर महाद्वीप बाजों तह के नीचे जा पहुँची, जिससे पृथ्वी की सतह ऊपर उठ गई जिसका परिणाम एंडीज पर्वत श्रेणी के रूप में प्रकट हुआ। (पर्वत श्रेणियों के निर्माण के सम्बन्ध में वैज्ञानिकों में प्रायः एकमत नहीं है। पर्वत-श्रेणियों के निर्माण के विविध मत विज्ञान-जगत् में प्रचलित हैं।)

भारतवर्ष की स्थिति आज जैसी लदा से नहीं है। गाराबाड़ में बड़ा 'मोखिया' है, बड़ा पहले कभी समुद्र था। इसका प्रमाण यह है कि आज भी मोखिया के आसपास स्थित पहाड़ों में १७ फीट ऊंची, २६ फीट चौड़ी व ३७ फीट चौड़ी आकार की कच्ची लकड़ी की विशाल नौकाओं के अवशेष मिले हैं जिससे यह प्रतीत होता है कि सम्भवतः वहाँ कोई अम्बरग्राह था। इस अम्बरग्राह के गच्छ हो जाने से वहाँ के व्यापारी जेल के विभिन्न भागों में फैल गये। ये व्यापारी 'मोखिया' नाम से प्रसिद्ध हैं।

भूमध्य-सागरीयों को हिमालय पर्वत की चोटी पर कीप, जंज, मल्लिनियों के अस्थि-जंजर प्राप्त हुए हैं जिनसे हिमालय पर्वत की लाखों वर्ष पूर्व समुद्र में स्थित होने की पुष्टि होती है। जिओमोर्फिकल सर्वे बाफ इंडिया के भूतत्त्व वादरेक्टर डा० सी० एच० कोपला को भारतवर्ष में गारागोरी (३० प्र०) के एक कूए से एक ऐसा कीड़ा प्राप्त हुआ जिसका अस्तित्व आज से इस करोड़ वर्ष पूर्व भी था। उक्त प्रकार का कीड़ा बाज भी बास्टूनिया, न्यूजीलैंड व दक्षिणी अफ्रीका में प्राप्त होता है। गारागोरी में इस कीड़े की प्राप्ति से भारतवर्ष का भी वर्तमान प्राचीन काल में बास्टूनिया आदि की तरह किसी अत्यन्त व अधिकतम प्रक्षेप के सम्बन्ध में प्राप्ति हो जाता है।

जिन व्यक्तियों से अनेक प्रमाण प्राप्त किये जा सकते हैं जिन से यह सिद्ध होता है कि पृथ्वी के बाह्य स्वरूप में भी परिवर्तन होते हैं ।

यहाँ वह कक्षा उपस्थित की जा सकती है कि बीजाणुओं में तो कृन्नी कायस्थ बतार्ते हैं। इस स्थिति में उसमें बहाना-परिवर्तन की सम्भावना है। कर्म जायायें पुनर्जायें हैं सर्वप्रसिद्धि कर्म में तथा जायायें अकर्मक में तत्प्रायः राजवातिक में स्थित विद्या-की है कि अस्तविक क्षेत्र में नीतिक व क्षेत्रीय परिवर्तन सम्भव नहीं है।

क्या इसका कोई ऐसा सांख्यिक प्रमाण उपलब्ध है जिससे यह सिद्ध होता हो कि भरतादिकों में नीति का कोई प्रभाव ही सकता है ?

उक्त शर्तों का समाधान इस प्रकार है:—

(१) पृष्ठीका मूल आकार—बाहरी सम्भाई-गोलाई, परिधि आदि—पूर्णतः शाश्वत है, यानी उसका विनाश सम्भव नहीं है। बाह्य परिमाण में उच्चावचता अवश्य सम्भव है। इस परिवर्तन के बावजूद उसका मूल सदा अपरिवर्तित रहता है।

(२) अवसर्पिणी काल में भरत व ऐरावत क्षेत्र के अन्तर, जिस प्रकार ओषध वृक्षों की ऊँचाई, आयु, सुख, विधूति आदि में कमजोरता होती है, उसी प्रकार, भरत-ऐरावत क्षेत्रों में भी (ओषधीय) परिवर्तन होते हैं।

(क) तत्पार्थ सून के (विशम्बरपरम्बरा-सम्मत पाठ में उपलब्ध) 'ताभ्यामपरा भूमयोऽनस्थिताः' (त० सू० ३/२८) सूत्र से स्पष्ट संकेत होता है कि भरत व ऐरावत क्षेत्र की भूमियाँ अवस्थित (एक जैसी) नहीं रहती।

आचार्य विश्वनाथ ने तत्त्वावधारणार्थक श्रव्य एवं स्पष्ट कदाहै कि तत्त्वावधारण (भरतारवतयोरधि-हृत्तो वतसम-
भ्यामुत्सृज्ययवसर्वाणिभ्याम्—३/२० दिगम्बर-पाठ) में संकेतित परिवर्तन भरताधिकेष्ट से सम्बन्धित समकाले बाह्य। मनुष्यादिक की
आयु बाहि में परिवर्तन से गोणी ही है।

(क) आचार्य विद्यानन्दि ने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (तत्त्वार्थसूत्र-४/१३ पर) में कहा है कि यह पृथ्वी सर्वत्र वर्णमय समतल (चौरस-आकार) नहीं है, क्योंकि जगह-जगह पृथ्वी की उच्चावचता की प्रतीति प्रत्यक्ष हो रही है।

१. इवागं अंते रयगण्या पुडवी कासोजे केवळिचरं हीह ? गोयमा ! न कयाह न जाति न कयाह गति न कयाह न तविस्सह भुवि न भवह न तविस्सह न बुद्धा गियवा सातया अण्णवा अण्णवा अण्डिया गिण्णवा (जीवाजीवा. सू. ३११७८)
२. न तयोः श्रेययोर् बुद्धिहाती स्तः, अवस्थयात् । तत्स्थाना मनुष्याणां बुद्धि-हाती भवतः । (स. सू. — ३१२७ पर सर्वोपनिधि टीका) । श्रेययोर् बुद्धिहातयोर्लवणमनस्तात् । (स. सू. ३१२७ पर श्रुतज्ञानीय कृति) ।
३. राजवातिक (स. सू. ३१२७)
४. तन्मनुष्याणामुत्प्रेक्षाभुगमां राखिन् बुद्धिहाती प्रतिपातिती, न भूयेः अपरपुण्यलैरिति मुख्यत्व वटनात्, अन्यथा मुख्यत्वाभाविभये प्रयोजनाभावात् । तेन भरतेरावयतोः श्रेययोर् बुद्धि-हाती मुख्यतः प्रतिपात्त्यो, पुणभावतस्तु तत्त्वमनुष्याणामिति तत्त्वमनः संकलनामस्तु, ते प्रतीतिन्मानुसंविता स्यात् । (स. सू. ३१३३ पर श्लोकवातिक, काण्ड—४, सू. ३७२) ।
५. न यत् सर्वमनस्यसामिभ भुवि जाकमहे, प्रतीतिमिदमेवम् । तस्याः कामागिण्यापुण्यभावपक्षिनिमित्तोपपादकारसंभवात् । (स. सू. ४/१६ पर श्लोकवातिक, काण्ड—४, सू. ३७३)

जैन मतानुसार काल-कर्म के साथ प्रत्येक भौतिक पदार्थ में वर्ष-रतादिगत परिवर्तन स्वभावस्थित है ।

(ग) श्रावणती वस्तु में भी परिवर्तन होते हैं, इसके समर्थन में आ० आत्मारामजी द्वारा 'सम्यक्त्व बाल्योद्धार' का कथन यहाँ मENTION है—“श्रावणती वस्तु बटती-बैठती नहीं, सो जी झूठ है । क्योंकि बंगो-सिन्धु का प्रवाह, भरतेश्वर की मूर्ति, बंगो-सिन्धु की वैदिका, सबज-समुद्र का जल वगैरह बटते-बैठते रहते हैं ।”

(घ) आ० चित्तपूज्ययोगि द्वारा 'लोकप्रकाश' ग्रन्थ में तथा उत्तर पुराण, पद्मपुराण, तिलोपनिषत्, चन्द्रप्रवचन आदि ग्रन्थों में स्पष्टतः ज्ञेय की ही हासिबद्धिगत निरूपित किया गया है ।

(ङ) अगर ज्ञेयों परिवर्तन स्वीकार न किया जाए तो भोगभूमिकाल के अंत में, चौथवें कुलकर नाथिराम के समय कल्पवृक्षों का मष्ट होता, “उन्हीं के समय बिना बोये धान्य पैदा होना,” बारहवें कुलकर के समय अष्टपूर्व कुपधियों व कुपवृक्षों का उत्पन्न हो जाना, “प्रलयकाल (ब्रह्मपिपी के अंतकाल में) श्राम-नगरादि का नाश,” नगा व सिन्धु नदियों को छोड़ कर सभी नदियों की समाप्ति, “बंगो-सिन्धु नदियों का विस्तार रच या बेलगाड़ी जितना संकुचित होना,” तीर्थंकर के केवल ज्ञान-भाव के समय तीनों लोकों में ब्रह्मोत्पत्ति होना, “तथा उत्सर्पिणी के प्रारम्भ में पुनः नगरादिकों, पर्वतों, नदियों आदि का पुनः निमग्न हो जाना” आदि परिवर्तनों की संज्ञाति कैसे हो सकेंगी ?

(च) अनुयोगद्वार-सूत्र में उत्कापात, चन्द्र-ग्रहण, इन्द्र-ग्रहण, एव धाम, नगर भवन आदि की अंशों में ही भरत आदि अंशों, द्विषत् आदि पर्वतों तथा रत्नप्रभा आदि पृथिवियों की साधि-पारिणामिक बताया गया है । यहाँ टीकाकार पु० आ० बासीनाथ जी महाराज ने सँका उठाई है कि वर्षकर पर्वतादि तो शाश्वत हैं, फिर वे साधिपारिणामिक कैसे ? इस सँका का समाधान

१. अनुयोगद्वार सूत्र, ८६, स्थानांय—३/४/४६८
२. सम्यक्त्व बाल्योद्धार, पृ. ४४
३. नागवत्स कालचक्रवर्त जैनपीरितम् (लोकप्रकाश—१६/३); तथा वही, १६/१०१-१०३
४. ऐरावत तमं बुद्धिहासिना परिवर्तनात् (उत्तर पुराण—६२/१६) ।
५. ब्रह्मकालसमये सर्व जीवते भारतं जगत् । धराधरा विजीरन्ते मल्लकाये तु का कथा (पद्म पुराण-जैन, ११७/२६) ।
६. अस्तसेवम्पन्नामो सुसमस्त व होति तस्त्वेतस्त् । नगरि य संतिष्ठन् पट्टीमं हासिबद्धीहि (तिलोपण—४/१७/४४) ।
७. भरतेश्वरते बुद्धिहासिनी कालमेवतः (चन्द्रप्रवचन, १८/३५) ।
८. कल्पवृक्षनिर्माणे भूवितानां युगमानां सत्यादिमल्लोपायं दर्शयति (त. सू. ३/२७ पर भूतता. वृत्ति), तथा तिलोपण—४/४६७.
९. ब्रह्मकल्पव्याप्ति सत्यापीनि शोपवृत्तये (त. सू. ३/२७ पर भूतता. वृत्ति), तथा तिलोपण. ४/४६७
१०. कुलजः कुपवृत्ताशोपवृत्तये (त. सू. ३/२७ पर भूतता. वृत्ति), कर्ममपवहमदीयो अविद्वुत्त्वामो (तिलोपण. ४/४६३) ।
११. अन्धधर्मिष्ठोऽप्यकल्पमहिमावी एव मेघद्वडतिरिज्ये विपारोहिति (मगवती सू. ७/६/३१), अंबूदीप प. (म्बेला.) २/३७,
१२. सलिलविलगुणाधिसमिगुलताइ बंगसिन्धुबज्जइ समीकरेहि (मगवती सू. ७/६/३१), तथा अंबूदीप प. (म्बेला.) २/३६,
१३. बंगसिन्धुओ महानदीओ एहपहविपाराओ (मगवती सू. ७/६/३४) ।
१४. तिलोपण. ३/७०६
१५. “भरतेश्वरते अविस्सइ पकरवणुपुणुओ-मलमवलिगत-पम्बवंगहरियमओ सहिए, उवचियतयपसासंकरपुप्फकमसमुदए सुदीवमओ वापि अविस्सइ (अंबूदीप प.—म्बेला. २/३०) ।
१६. “अज्ञानमिदं अज्ञेयमिदं कल्पते । तं बद्धा.....परीपराया भूरीपराया.....इवमपु.....पावपरा वाया भवपरा वरा पम्बवा वायाला भवमा निरसा रवणप्या.....परमापुपीप्यते दुएएए वाव अमंतएएए (अनुयोग द्वार सूत्र, १५६) ।

करते हुए वे कहते हैं कि सर्वव्यापि में जो सार्वभौमिकता है, वह उनका 'वैयर्थ्य' का कारण नहीं है। सार्वभौमिकता होने से उनमें 'परिवर्तन' होने का विरोध नहीं सम्भवता चाहिए।

प्रत्येक भौतिक संरचना में संयोजन-विच्छेदन की प्रक्रिया प्राकृतिक नियमों के अनुसार होती रहती है। विच्छेदन-पर्याय को प्राप्त परमाणु प्रतिस्वयम् (अव्यक्तकाल) हुए होते रह सकते हैं और संयोजन-पर्याययोग दूसरे अवस्था परमाणु उनमें संयुक्त हो सकते हैं। एक सुदीर्घ अवधि के बाद, एक-एक करके उस संरचना के सारे परमाणु स्वयं जाते हैं, इसके बाद, सामान्य दृष्टि में यह संरचना उन्हीं का रसो अपरिवर्तित कहा जाता है। संभवतः इसी दृष्टि से अणुहीनता को सार्वभौमिकता कहा गया है।

(क) सर्वाभिव्यक्तिकार व राक्षसिककार द्वारा अरताधिक्यगत परिवर्तन के विरोध कर दिये जाने का तात्पर्य इसका ही है कि पृथ्वी एक सार्वभौमिक है—यह न कभी बनेगी और न नष्ट होगी। जे, किसी एक वर में अनेकानेक प्राणियों के मरणे कर्मते हुए भी वर उन्हीं का रसो रहता है। उस वर में समय-समय पर परिवर्तन (वरमरण, परिष्कार आदि) भी हुए हैं, पर वह वर अतनी अनीन बने वा, उतनी ही अवस्था पर है, बरता-बरा नहीं है। इसलिए उस वर को नष्ट नहीं मानते और नहीं उसे दूसरा वर समझ बैठते हैं। उसी तरह, अनेक नगर ऐसे हैं जिनके नाम सवियों से बने आ रहे हैं। यद्यपि उन नगरों में अनेक भौतिक परिवर्तन हो गए हैं, किन्तु उन्हें दूसरे नगर के रूप में नहीं माना जाता। पृथ्वी में भी यन्त्र-सम, कायकर्म से, परिवर्तन होते हुए भी परिमाण में वह उन्हीं का रसो है। दूसरी बात, पृथ्वी अर्द्ध में जो परिवर्तन होता है, वह उसके मूलरूप को नष्ट नहीं करता, बरने ही प्रभावित अवस्था करता हो। अस्तु, सार्वभौमिक में जो पृथ्वी का निरूपण है, वह मूल रूप का ही है। कालगत सामयिक वृद्धि-ह्रास होने पर भी मूल की अर्द्ध-अवस्था को देखते हुए, अरताधिक्य में अपरिवर्तनीयता का निरूपण पूर्णतः संयत होता है। अरताधिक्य में जो परिवर्तन असम्भव मानने के निरूपण को उसी प्रकार 'संभवता' चाहिए, जैसा कि आत्मा को अव्यक्त व अस्पष्ट मानना, जबकि कर्मव्यवस्था की प्रक्रिया का सार्वभौमिक में विस्तार से निरूपण भी मिलता हो।

अस्तुतः, पृथ्वी में परिवर्तन व अपरिवर्तन—ये दो कल्प अनेकान्तात्मक प्रवचन (समय) के दो अर्थ—(आय) हैं। सर्वत्र वचन तो उच्यतयात्मक है। एक तरफ अरताधिक्य के वर्णनादि का आकार-परिमाण नियत कर दिए गए हैं, दूसरी तरफ, उत्पादव्ययात्मक प्रौद्योगिक परिवर्तन का भी सार्वभौमिक में निरूपण है, साथ ही उत्पादको-आदि काल-व्यवस्थाओं में भी परिवर्तन का भी संकेत है। व्याख्याना को चाहिए कि वह दोनों प्रवचन-कक्षों में परस्पर-आशयता उद्घाटित न करे, बल्कि समन्वय का प्रयास करे, वरता प्रत्यक्ष-अतीति से विरोध न हो। प्रायः इसी यात्र की आधारे विद्यामन्त्रि ने अरताधिक्य-सांख्यिक में व्यवस्था किया है।

(ख) राक्षसिककार आ-अकर्मक अर्द्ध अरताधिक्य में अनेकतः वृद्धि-ह्रास न होने का निरूपण करते हैं, वह अरताधिक्य को 'नियन्त्रिता' को समझ में रख कर है, कि सामान्य परिवर्तन को संयत कर।

यहाँ यह शंका की जा सकती है कि आगमों में जो सर्वत्र तीर्थकर की वाणी है, इस यात्री प्रौद्योगिक-परिवर्तनों का संकेत क्यों नहीं किया गया? आज विज्ञान जिस प्रकार प्रमाण सहित यह बताने में समर्थ है कि इतने वर्षों पूर्व, अनुकूल रीति से, अनुकूल-अनुकूल प्रौद्योगिक परिवर्तन हुए हैं, किसी तीर्थकर ने अपने अतीत या आगम उपरिर्तनों का संकेत क्यों नहीं किया? इसका सीधा-सा समाधान यह

१. अनु सर्वव्यापि: सार्वभौमिक, न ते कदाचिदपि स्वकीयं भावं नृञ्चरति, तत्कालं पुनरेतौ सावितादिप्राणिकल्पमुत्पन्नम्? इति चेदहं— सर्वव्यापिभावात् सार्वभौमिकताकावयवैव अविच्छिन्नमाकाशं बोध्यम् (अनुयोगसूत्र सू. ३.३६ पर पु. भी वासीनाल जी व. कुल टीका)।

२. अनुदीर्घः.....सिद्धिः कालः प्रियः कालः (अनुदीर्घ व. अवेता.—३/१००), अन्तर्दिष्टः कालः, अन्तर्गच्छति.....वसतः, (यही, तथा इ. भी वासीनाल जी व. ३/२/००)।

३. उपर्युक्तः,

४. एक एव नृञ्चरः अन्तर्गच्छति अन्तर्गच्छति नृञ्चरः व किन्तेनैव नृञ्चरः वृद्धि-ह्रासकोनादोनाम्नी विहितस्य कर्म न सार्वभौमिक (अनु.—३/२० पर अन्तर्गच्छति, सू.—३, पृ. ३४०-४६)।

५. अन्ती वृद्धि-ह्रासः, कल्पः, अरताधिक्यः। अनु तीर्थ अन्तर्गच्छति, अन्तर्गच्छति वृद्धि-ह्रासः? अतः उत्तरः अन्तर्गच्छति—सार्वभौमिकताकावयवैव अन्तर्गच्छति वृद्धि-ह्रासः (अन्तर्गच्छति, ३/२०)।

है कि भाषाओं में उक्त परिवर्तन के मौलिक सिद्धान्तों का निरूपण बच-सम-सर्वत्र हुआ है। कुछरी बात, जगत्, पदार्थों के जगत् सभी में से कुछ का ही कथन सम्भव होता है। प्रज्ञापनीय पदार्थों में से भी जगत्सत्ता ज्ञान 'मृत' भाषाओं में निबद्ध हो पाता है।¹ सबसत् जगत् का बहुत बोझ सा भाग अब सुरक्षित रह गया है। कई विषयों के उपदेश भी विशिष्ट हो गए हैं जिसका संकेत भी जैन शास्त्रकारों ने मजबूत किया है।² सम्भव है, वृष्टिवाद (द्वारवाच) के मुक्त भाग में से सब बातें हों जो अब उपलब्ध होतीं तो वैज्ञानिक जगत् उपलब्ध होता, साथ ही विज्ञान से तत्कालीन बिरोध को स्थिति भी पैदा नहीं होती।

जैन भाषाओं व शास्त्रों से अनेक सिद्धान्त ऐसे हैं जो परवर्तीकाल में वैज्ञानिक जगत् में आविष्कृत व समर्थित हुए। अनेक वैज्ञानिकों ने जैन भाषाओं की सूत्रमयिता को स्वीकारा है। भाषा व्यापकता है जैन भाषाओं व शास्त्रों के गम्भीर अध्ययन की, और जैसा है कुतर्क छोड़ कर अज्ञान-भावना की,³ तभी इस शास्त्रों से जगत्सत्ता विचार-रत्नों को हम ग्रहण कर सकते हैं।

१. (क) पञ्चवर्षिण्या यावा अमृतभावो नु अमृतविज्याम् ।

पञ्चवर्षिण्यां पुन अमृतभावो सुरविज्यो ॥ (सोम्यटसार, जीवकाण्ड, ३३४)

अन्त्याव सर्व संख्येया एव, इत्यपर्यायाः पुनः संख्येयासंख्येयान्तमेवाः (राजवातिक, १/२६/४)।

अवाच्यात्मनस्ततो यावा अन्त्यामयाकाः ।

प्रज्ञाव्यामानभावापान्, अनन्त्याः कुतोपितः ॥ (सोम्यट जी० का० ३३४ पर कर्माटवृत्ति, पृ० ५६६)

(ख) विनवाभी एक समग्र है, शास्त्र तो उसमें से नुहीत बच-विन्दु के समान है—

विनवयवविनोदो ह्युदो (वद्वच्छायावयवता १/१/१, यावा-५०, पृ० ६०) ।

कथितं तत्समुद्रस्य कनकेनं वसाम्यहम् (पद्यपुराण १०५/१०७) ।

(ग) सर्वत्र विनेत्र देव के मुख से जगत्-जनकस्युपायं ज्ञान-मुक्तों की वृष्टि होती है, जिसे कुल्लव गणेश्वर अपने वृद्धि रूपी वस्त्र में ग्रहण करते हैं—

सर्वविज्यात्मनसर्वं यावदो केवली अविनयाभी ।

तो मुक्क जगत्पुष्टि अविज्याविनोदोह्युदो ॥

तं वृद्धिमय पदेन गणेश्वरा मेहितं निरवसेतं ।

सितपर-मातिपाहं संशितं ततो पदमग्रा ॥ (विश्वेवावहवक भाष्य-१०६४-१०६५)।

२. (क) उपपत्तो मग्ग उच्छिण्णो (सि० प० ४/१४७१) । अग्गान नत्ति उवसेतो (सि० प० ४/१४७२) । उवसेतो वंगव पग्गो (सि० प० ४/२१९६) ।

(ख) श्वेताम्बर परम्परा में १२वां अंग वृष्टिवाद पूर्णतः गप्ट हो गया है—

सम्भाव वि नं बोधिल्ले विट्ठिवाए (अवधतो सूत्र, २०/८/६) । एतज्ज सर्वं समुत्तोरसेव सुमार्यतो व्यपच्छिण्णम् (अवधवाचन सूत्र टीका) ।

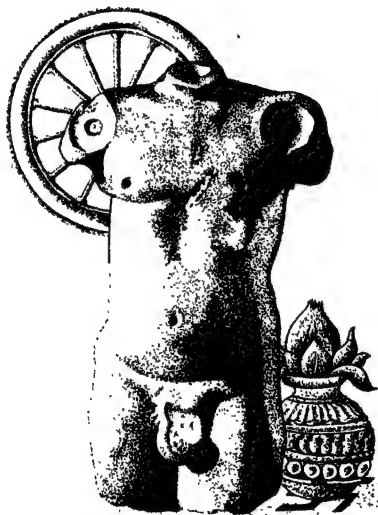
विश्वम्बर-परम्परा में वृष्टिवाद का कुछ अंश (वद्वच्छायाव व कथावाह्यद्वयों के रूप में) अवशिष्ट है—

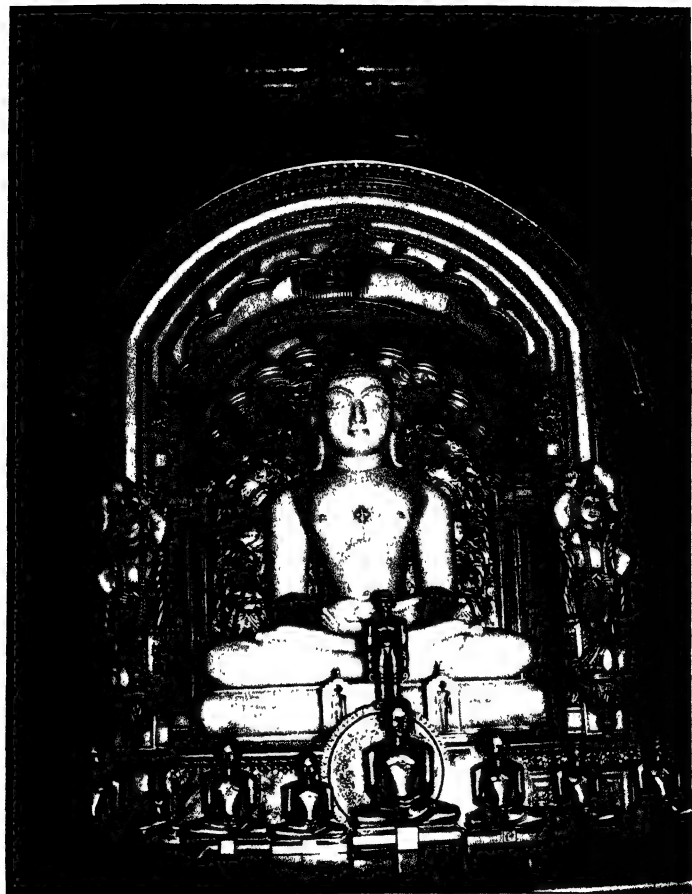
ततो सम्बोधिंमपुष्पागमेवसेतो माहरिय-परम्पराए भाषण्णमाओ धरसेमाहरियं संपत्तो...महाकम्मपदविपाहुल्लस पोण्णो सोविस्सितं समुत्पन्नपुट्टिवा कुओ वप्पपानानुपुनवि काऊम बंधरचना कवा (वद्वच्छायाव-अवधता १/१/१ पृ० ६५, ७२) ।

३. भाषमय अतर्कनीयरसवा (अवधता १/१/२५, पृ० २०७) । प्रत्यक्षानववाहितसत्त तर्कस्य अग्रमावत्तान् (सोम्यटसार, जीव-काण्ड, यावा १६६ पर कर्माटवृत्ति—जीव ३० टीका) । सुदमं विनोषितं तत्तत् हेतुविनिव ह्यते । भाषाविधं तु तत् बाहं माप्यक्षमिको विनाः (भाषावपट्टि, ३) । अन्त्यां अन् अन्त्यावत्तान्तेवा तैज्य भाषितम् । पुक्कतेज्जलीकवः प्रज्ञां उवसेत-परीक्षा (राजवातिक, १०/६/स्लोका-३२) ॥

सुधमा—अन्त्यावत्तान्तेवा अन्त्यम् (टीका ४/३६) । अन्त्यावत्तान्तेवा (महासूत्र-२/१/१) । अन्त्यावत्तान्तेवा (अन्त्यावत्त, अन्त्यवत्, ३१३/११७) । कुतर्क के कारण जो संलग्न-अन्त्य हैं, उनके अन्त्य-करण में ईश्वर का वाद अन्त्यवत्त है—अन्त्यावत्त हेतुवत्तान्, भाषावत्तान् भाषवः (महाभा० भाषित पर्व, ३४६/७१) ।

जैन इतिहास, कला और संस्कृति





तीर्थराज श्री सम्मेदशिखर जी के मंदिर
की एक कलात्मक वेदी

जैन धर्म की उदात्त लोकमंगल की पृष्ठभूमि का विशद विवेचन करते हुए सुप्रसिद्ध गांधीवादी विचारक काका साहब कानेलकर की मायता है कि विश्व अहिंसा—स्वाहाय्य रूपी बौद्धिक अहिंसा, जीवधरा रूपी नैतिक अहिंसा और तपस्या रूपी आत्मिक अहिंसा का आदर्श सिद्धांत प्रस्तुत करने वाला धर्म ही विश्व धर्म हो सकता है। उनकी दृष्टि में जैन धर्म विश्व धर्म है और वर्तमान सन्धर्ष में यह धर्म मिशनरी धर्म होने के लायक है। विश्व के किसी भी देश का, किसी भी बंध का मनुष्य तीर्थंकरों की वाणी का अनुसरण करने जैन बन सकता है। इतिहास साक्षी है कि जैन धर्मानुयायियों ने स्वयं को विश्व-समाज, राष्ट्रीय धारा और लोक जीवन से कभी पृथक् नहीं किया और न ही अपने को प्रस्थापित करने के लिए आग्रहवादी दृष्टि अपनाई।

प्रस्तुत लेख का उद्देश्य जैन इतिहास, कला और संस्कृति के उन आयामों को उद्घाटित करना है जिनसे विश्व संस्कृति एवं राष्ट्रीय जीवन अनुप्राणित हुआ है। इतिहास, कला और संस्कृति से हमारा अभिप्राय पूर्ण परम्परा, सौम्य-चेतना और मानवीय सहिष्णुता में है। सोवियत संघ में प्राच्य विद्याओं के जनक माननीय डॉ० मिनयेव ने भारत के गौरवमय अतीत का आभ्यास करते हुए कहा है—“किसी भी आत्मिक विकास का मर्म हम उसके ऐतिहासिक विकास की सम्पूर्णता में ही देख सकते हैं और उसे केवल तभी समझ सकते हैं, जबकि इस विकास प्रक्रिया पर हम हमकी प्रभावशाली तक दृष्टिपात करते हैं और अब इस तरह इसके अंत प्रकट होते हैं।”^१ इसी मिनयेव ने वैदिक, बौद्ध और जैन धर्मों का अध्ययन उन्हें एक दूसरे से अलग करके नहीं किया। उनके अनुसार—“यदि कोशकता विभिन्न धार्मिक मतों के बीच आनुवंशिक संबंध की ओर तथा उनके पारस्परिक ऐतिहासिक संबंधों की ओर, जिन्होंने विभिन्न धाराओं का सूत्रपात किया, उचित ध्यान नहीं देना, तो धर्म का इतिहास एकतरफा ही रहेगा।”^२

प्राचीन विश्व में किन्हीं कारणों से इतिहास लेखन की कमबख्त परम्परा का विकास नहीं हो पाया। भारतेन्दु बाबू हरिश्चन्द्र की दृष्टि में, “भारतवर्ष के निर्बल प्राकाश में इतिहास चमत्ता का दर्शन नहीं होता, क्योंकि भारतवर्ष की प्राचीन विद्याओं के साथ इतिहास का भी जोष हो गया। कुछ तो पूर्ण समय में श्रृंखलाबद्ध इतिहास लिखने की शक्ति ही न थी और जो कुछ बचा-बचाया वा वह भी करान काल के पास में बचा गया।”^३ वस्तुतः इतिहास लेखन की परम्परा अत्यधुनिक है और साथ ही समग्र चेतना के विशदीकरण हेतु पुनरात्मक संस्कृतियों के अध्ययन पर बल देती है। साहित्यानुयायी जैन सन्तों के समय कृतिष्व के कारण विगत २५०० वर्ष के भारतीय इतिहास को समझने के लिए उपयोगी सामग्री उपलब्ध होती है। स्व० डॉ० काशीप्रसाद जायसवाल ने जैनो की ऐतिहासिक चेतना की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि जैनो ने प्रायः २५०० वर्ष की संतृप्तता का हिसाब भारतीयों में सबसे अच्छा रखा है।

भारतीय कला की यदि कोई परिभाषा की जाए तो वह ईश्वर की सुन्दर सृष्टि का कृत्रिम शास्त्र होगा। भारतीय कलाकार अमराल्य दर्शन की आत्मानुभूति से उसी प्रकार कला का सञ्चन करता आया है जैसे एक दार्शनिक साधक मुक्ति के लिए साधना करता है। सत्य, शिव, सुन्दर भारतीय कला की एक समुचित एवं लोकप्रिय व्याख्या रही है जिसमें सत्य, सौन्दर्य और अमराल्य तीनों का सम्मिलन हुआ है। इनमें से एक भी पक्ष यदि कम रह जाए तो कला विकृत हो जाती है।

‘भारतीय कला की आत्मा और स्वरूप’ शीर्षक निबन्ध में श्री बिबिहर कुमार शोब की यह मायता रही है कि स्वाधीन मनुष्य ही कला की साधना कर सकता है। परतन्त्रता की बेड़ियों में जकड़ा समाज कला के वास्तविक मर्म को अधिष्ठात करने में असमर्थ रहता है। उनके अनुसार—अग्रणीत बीनी यात्री, जो उस युग में यहाँ के विश्वविद्यालयों में अध्ययन और मुहा-मन्त्रों के दर्शन के लिए आये, यहाँ के विचार और प्रभाव अपने साथ पीन से गए जो वहाँ के वास्तु-चित्र और मूर्तिकला में प्रस्तुत हुए। वहीं नहीं, वहाँ से वे प्रभाव आपन गये और वहाँ भी उन्हें वहीं

सम्मान मिला ।^१ वास्तविकता यह है कि भारतीय सौन्दर्य-शास्त्र के अन्तर्गत जैन कलाओं की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। सम्भवतया कीनी यात्रियों के माध्यम से जैन कलाओं का विश्व-व्यापक प्रसार हुआ है।

जैन धर्म की पौराणिक मान्यताओं के अनुसार अवसर्पिणी युग में भोगभूमि के अवसान और कर्मभूमि की रचना के सप्तिहासक में ज्योतिषा के अन्तिम मनु-कुलकर श्री नाभिराज के यहाँ जगज्जननी मन्वेदी की पवित्र मुक्ति से शैव कृष्ण नभमी के दिन जैन धर्म के ज्ञाता तीर्थंकर श्री ऋषभदेव का जन्म हुआ। श्री ऋषभदेव विलक्षण प्रतिभा से सम्पन्न सिद्ध पुरुष थे। उन्होंने कर्मयुग के आरम्भ में अग्नि, प्रसि, कृषि, वाणिज्य, शिल्प और विद्यारूप सौकिक षट्कर्मों का प्रवर्तन किया। भगवान् ऋषभदेव द्वारा उत्प्रेरित श्रमण सत्सङ्गति की कामान्तर में तेईस तीर्थंकर — अजितनाथ, सप्तमनाथ, अग्निमन्दनाथ, मुनिनाथ, पद्मप्रभ, सुपाश्र्वनाथ, चन्द्रप्रभ, पुण्ड्रवन्त, शीतलनाथ, श्र्यांशनाथ, बासुपूज्य, विमलनाथ, अनन्तनाथ, धर्मनाथ, शान्तिनाथ, कुसुमनाथ, अरानाथ, मल्लिनाथ, मुनिसुव्रत, नमिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ और महावीर स्वामी ने अनुप्राणित किया।

जैन पुराणकारों ने तीर्थंकरों की आयु एवं शरीर की ऊँचाई के सबब में विस्तार से विवेचन किया है। डॉ. देवसहाय^२ विवेचन में जैन जन्म-भूमियों के आधार पर भगवान् ऋषभदेव के परिनिर्वाण का काल ४१ ३४ ५२ ६३० ३०८ २०३१ ७७७ ई. ५१२१ के आगे ४५ बार ६ सित्हाकर वर्ष पूर्व प्रकट किया है। शायद ७० वर्षों की विशद सख्या को दृष्टिगत करते हुए इतिहासकारों ने तीर्थंकर परम्परा के ऐतिहासिक अस्तित्व पर प्रश्न विह्वल लगा दिया है। भारतीय पुराणशास्त्र में उल्लिखित इस प्रकार की पौराणिक नृत्थियों के समाधान के लिए इतिहासवेत्ताओं और रणितवेत्ताओं को विशेष ध्यान देना चाहिए। इस सम्बन्ध में आचार्य रजनीश का विचार दृष्टव्य है :—“महावीर एक बहुत बड़ी सत्सङ्गति के अन्तिम व्यक्तित्व हैं, जिस सत्सङ्गति का विस्तार कम-से-कम दस लाख वर्ष हैं। जैन तीर्थंकरों की ऊँचाई—शरीर की ऊँचाई—बहुत काल्पनिक मापन पड़ती है। उनके महावीर शरीर की ऊँचाई मादमी की ऊँचाई है। बाकी तेईस तीर्थंकर बहुत ऊँचे हैं। इतनी ऊँचाई नहीं हो सकती। ऐसा ही वैज्ञानिकों का अब तक का ख्याल था, लेकिन अब नहीं है।”^३

जैन धर्म के आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव और अन्तिम तीन तीर्थंकरों—भगवान् नेमिनाथ, पार्श्वनाथ एवं महावीर स्वामी के अस्तित्व को अब ऐतिहासिक रूप से स्वीकार किया जाने लगा है। वैदिक साहित्य के आद्य धर्मग्रन्थ ऋग्वेद एवं तैत्तिरीयारण्यक में वातरसना मुनि का उल्लेख इस प्रकार है—

युगयो वातरसनाः पिबन्नुभयस्ते मत्ता ।

वातरस्यानु प्राञ्चि दन्ति यद्वातो अचिन्तत ॥ (ऋग्वेद मं० १०, अं० ११, सूक्त १३६। २)

वातरसना हुआ ऋषभ अथवा ऊर्ध्ववर्तिनियों वज्रव (तैत्तिरीयारण्यक २/७, १, सू० १७७)

तैत्तिरीयारण्यक की प्रस्तुत पंक्ति के सम्बन्ध में ऋग्वेद की उपरोक्त गाथा का विवेचन और जैन मुनि की आचार्य परम्परा में उसकी तुलना से यह सिद्ध हो जाता है कि वैदिक साहित्य में प्रयुक्त शब्द—वातरसनमुनि, वातरसन श्रमण, श्रमण सत्सङ्गति की प्राग-वैदिकता के प्रमाण हैं। श्रीमद्-भागवत में ऋषभ को जिन श्रमणों के धर्म का प्रवर्तक बताया गया है और उनकी प्रशंसा इन शब्दों में की गई है—“धर्मान्दर्शयति कामो वातरसनाम् श्रमणानाम् श्रीणाम् ऊर्ध्ववर्तिनानां सुकुलया तनुबावतनार ।” अर्थात् भगवान् ऋषभ श्रमणों, ऋषियों तथा ब्रह्मचारियों का धर्म प्रकट करने के लिए सुकुल सत्सङ्ग विसृष्ट से प्रकट हुए।

प्राचीनकाल में भगवान् ऋषभदेव की लोकमान्यता को दृष्टिगत रखते हुए काका कालेलकर साहब ने ठीक ही कहा है—ऐसा विचार है वेता है कि हिन्दू समाज को संस्कारों बनाने में ऋषभदेव का बड़ा भारी हिस्सा था। कहा जाता है कि विवाह व्यवस्था, पाकशास्त्र, गणित, लेखन आदि सत्सङ्गति के युग बीज ऋषभदेव ने ही समाज में बोधे थे। ऐतिहासिक दृष्टि से जैन धर्म की प्राचीनता का उल्लेख करते हुए सुप्रसिद्ध प्राध्व-वेत्ता डॉ० हेनरिक जिम्मेर^४ की मान्यता है कि जैन धर्म आर्यतत्व धर्मों में प्राचीनतम है। उनकी यह मान्यता अधिकतर प्राध्ववेत्तों की इस मान्यता के विपरीत है जो भगवान् महावीर को भगवान् गौतम बुद्ध का समकालीन और जैन धर्म का संस्थापक मानते हैं। स्वयं जैन धर्मानुयायियों की भाँति डॉ० जिम्मेर की मान्यता है कि महावीर जैन तीर्थंकरों की श्रृङ्खला में अन्तिम तीर्थंकर थे न कि जैन धर्म के संस्थापक। डॉ० जिम्मेर जैन-मतानुयायियों की इस मान्यता से भी सहमत हैं कि उनका धर्म आर्यों से पूर्व द्रविडों के समय से चला आ रहा है।

१. श्री सिद्धि कुमार घोष, नेहरू अभिलेखन ग्रंथ, पृ० ३६०-३६१

२. डॉ० देवसहाय विवेक, प्राद्वर्तीय विहार, पृ० १४५

३. आचार्य रजनीश, महावीर शायी — भाग-१, पृ० ५

४. जैन विचलितोपाख्यान (छोटेलाल जैन), वीर सेवा मन्दिर, नई दिल्ली, तात्काल १९२०

सिन्धु सभ्यता के महान् अन्वेषक डॉ. जॉन मार्शल का यह विश्वास रहा है कि सिन्धु संस्कृति यज्ञ प्रधान वैदिक संस्कृति से संबंधित किन्ना रही है। उन्होंने मोहनजोदड़ो से प्राप्त कुछ मुहरों पर जैन प्रभाव को इंगित करते हुए लिखा है कि तीन मुहरों पर जैन तीर्थंकरों की कायोत्सर्ग-मुद्रा में खड़े विभक्त वृक्ष देवता दिखाई देते हैं।

सिन्धु सभ्यता का समुचित विश्लेषण करने के लिए स्वतन्त्र भारत में कुलम पुराविदों की देखरेख में विशेष उत्खनन कार्य हुआ है। भारतीय पुराविदों ने लगभग ७०० ऐसे स्थलों की जानकारी दी है जिनका महत्त्व हड़प्पा या मोहनजोदड़ो से कम नहीं है। नवीनतम मोधो के अन्वेषण सिन्धु सभ्यता से प्रभावित औद्योगिक परिधि की सीमाओं में अत्यधिक विस्तार हुआ है। देश-विदेश के अनेक भाषाविज्ञ पुराशास्त्री अब ५ हजार से अधिक भी संख्या में प्राप्त अभिलेखों का वैज्ञानिक एवं सुसामान्य अध्ययन कर रहे हैं।

सोवियत संघ में प्रो० कनोरोजोव के नेतृत्व में हड़प्पा के पुरालेखों का वैज्ञानिक अध्ययन करने के उपरान्त यह निष्कर्ष निकला है कि हड़प्पाकालीन लेखों की भाषा प्राक्-इण्डिह है। कसी विद्वान् ग० बोंबार्न एव अ० विवासिन ने सोवियत अनुसन्धानों के आधार पर स्वीकार किया है—“इण्डिह भाषी समष्टि के विघटन से पहले उत्पन्न विकसित कृषि से तथा पशुपालन से भी परिचित थे। सामान्य इण्डिह शब्द प्रसार में कृषि प्रक्रिया के सभी प्रमुख चरणों से संबंधित शब्द—जुताई, बुवाई, कटाई, ओसाई आदि हैं। निस्संदेह विकसित कृषि शब्दावली का होना सामान्य इण्डिह काल में इण्डिह कबीलों के जीवन में इषिकी प्रमुख भूमिका को इंगित करता है।” सिन्धु घाटी में कृषि प्रधान समाज की स्थिति को देखकर जैन धर्म के आद्य तीर्थंकर ऋषभदेव द्वारा प्रस्थापित मानव संस्कृति के प्रथम चरण की याद आ जाती है। उनके सप्रवास से ही मानवजाति ने कर्मयुग के आरम्भ में पशु-पालन एवं कृषि का सर्वप्रथम प्रयोग किया था। सिन्धु लिपि के अनावरण से पूर्व सिन्धु घाटी की सभ्यता के सम्बन्ध में अधिकांशतः कुछ ही कहना असम्भव है। सोवियत विद्वान् ग० बोंबार्न एव अ० विवासिन ने सत्य ही कहा है—“जब तक हड़प्पा की मुद्राओं का रहस्य नहीं खुलता, तब तक हड़प्पा समाज के स्वरूप के बारे में पूरी तरह कुछ कहना असम्भव है। इस संस्कृति के उद्भव, आबादी की नृजातीय उत्पत्ति और धार्मिक विश्वासों आदि के बारे में सिद्धांत अत्यधिक एकतरफा और प्राक्कल्पनात्मक लगते हैं।” सोवियत संघ में हुए शोधकार्य के आधार पर लेखक-द्वय ने अपनी मान्यता को अभिव्यक्त करते हुए कहा है—“हड़प्पा लेखों के अध्ययन के लिए सोवियत संघ में जो शोधकार्य हुआ है, उनसे यह कहने का आधार मिलता है कि हड़प्पा परम्पराओं का बौद्ध, हिन्दू, जैन धर्मों पर, नगरो के निर्माण पर, उससे कहीं बाद के प्राचीन भारतीय समाज के सामाजिक ढांचे पर काफी प्रभाव पड़ा।”

जैन धर्म में मूर्ति पूजा की अवधारणा पौराणिक युग से बसी आ रही है। सिन्धु घाटी में जैन मूर्ति पूजा के प्रसंग पर विचार करते हुए एकाचार्य मूर्ति विद्यान्त जी ने अपने एक निबन्ध ‘मोहनजोदड़ो: परम्परा और प्रभाव’ में पर्याप्त प्रकाश डाला है। एक साहित्यिक अभिलेख के आधार पर डॉ० उमाकांत प्रेमनाथ शाह द्वारा प्रस्तुत जानकारी के आधार पर यह कहा जा सकता है कि भगवान् महावीर की चम्पनकाण्ड-निमित्त औचित्यस्थानी की प्रतिमा का प्रचलन तीर्थंकर महावीर के युग में ही हो गया था। उदयगिरि की हाथी गुम्फा से प्राप्त एक अत्यन्त प्राचीन अभिलेख (औद्यक १६५वा वर्ष) के आधार पर जैन समाज में प्रचलित मूर्ति पूजा के सम्बन्ध में ऐतिहासिक सामग्री मिलती है। विश्वप्रसिद्ध इस अभिलेख का कुछ अंश इस प्रकार है—

“अपघटनं च विप्लव जयं ज्योतो हस्तिनु गगण वायवसि (I) भाग्यं च राक्षसं बहुस्ततिमिं वादे बंदापसि (I) नंदराज मीतं च कलिंग-जिन-संनिवेशं गहरतमाय पडिहारेहि संगमाय च-अनुं च मेवसि (I)”

अर्थात् सम्राट् चारवेल अपने राज्य के राष्ट्रवंश वर्ष में... और मगध के निवासियों में विप्लव जय उत्पन्न करते हुए उसने अपने हाथियों को गया पार करवाया और मगध के राजा बहुस्ततिमिं से अपने चरणों की चम्पना कराई—(यह) कलिंग जिन की मूर्ति को जिसे गन्धराज ने गया था, पर लौटा लाया और अंग और मगध की अमूल्य वस्तुओं को भी ले आया। अभिलेख के इस अंश का विश्लेषण करने से ज्ञात होता है कि मगधाधिपति नन्दराज (४२४ ई. पू०) ने कलिंग को पराजित किया था और वे कलिंग जिन की मूर्ति को मगध ले गए थे। कलिंगाधिपति सम्राट् चारवेल ने कलिंग जिन की प्रतिमा को वापिस लाने के लिए अपने राज्य के १२२ वर्ष में मगध पर चढ़ाई की। युद्ध में मगधाधिपति बहुस्ततिमिं को पराजित करके वेदिस सम्राट् चारवेल कलिंग जिन की मूर्ति को अपने राज्य में वापिस ले आए। इस अभिलेख से यह भी प्रतीत होता है कि पुरातन काल से कलिंग जिन की जैन तीर्थंकर प्रतिमा कलिंग राज्य के स्वाभिमान का प्रतीक रही होगी। इस अभिलेख से जैन मूर्तिकला की प्राचीनता ऐतिहासिक रूप से सिद्ध होती है।

पाटलिपुत्र (मोहान्नीपुर) में नाले के निकट की बुराई से प्राप्त गिरिवहीन प्रतिमा को तीर्थंकर की प्राचीनतम प्रतिमा कहा जाता है।

१-३. ग० बोंबार्न लेखिण एव अ० विवासिन, भारत की छवि, पृ० २६१, २५३, २५६

४. जैन शिलालेख संग्रह भाग 2, शिलालेख सं० 2

प्रांशिक व चमक के आधार पर इसे शीर्षकालीन मूर्ति माना गया है। खुदाई में प्राप्त शीर्षाधार से मूर्ति की पूजा के लिए मन्दिर की कल्पना करना असंभव नहीं है। इस मूर्ति का विश्लेषण करते हुए महान् पुरातत्त्वशास्त्री श्री अमलानन्द घोष का अभिमत है—“सोहानीपुर से शीर्षवृणीय शीर्षकर प्रतिमाएं यह सुचित करती हैं कि इस बात की सर्वाधिक सम्भावना है कि जैन धर्म पूजा-हेतु प्रतिमाओं के निर्माण में बौद्ध और ब्राह्मण धर्म से भागे थे। बौद्ध वा. ब्राह्मण धर्म से सम्बन्धित देवताओं की इतनी प्राचीन प्रतिमाएं अभी तक प्राप्त नहीं हुई हैं जिनकी तैली पर सोहानीपुर की मूर्तियां उत्पत्ती की गई हैं।”^१

मौर्य राज्य के पतन और सेनापति पुष्यमित्र के अच्युतय से जैन मूर्ति कला के विकास में अवरोध आना स्वाभाविक था। सेनापति पुष्यमित्र अथवा परम्परा का कट्टर विरोधी था। उसने अपने राज्य में बह घोषणा कराई थी कि “यो मे अमगमिरो वास्वति तस्माहं शीमारतं वास्वामि” अर्थात् जो मुझे एक अमग का तिर देगा उसे मैं खोले के सौ सिक्के (दीनार) दूंगा। जैन धर्मानुयायियों ने प्रबल विरोध के युग में भी अपनी कला के संरक्षण एवं विकास का प्रयास किया। पणोसा की मुकाएँ और मथुरा की गुफाकालीन मूर्तियां जैन समाज की अत्यन्त जीवनशक्ति का उदाहरण हैं।

प्राचीनकाल से मथुरा भारतीय संस्कृति का प्रभावशाली केन्द्र रहा है। जैन धर्म के पौराणिक साहित्य में इस नगरी का विशेष उल्लेख मिलता है। बुद्धकल्पमाय्य की अनुसार इस नगर के ६६ ग्रामों में लोग अपने बरों के द्वारों के ऊपर तथा चौराहों पर जिन मूर्तियों की स्थापना करते थे। इस क्षेत्र से जैन पुरातत्त्वज्ञ बड़ी संख्या में प्राप्त होते हैं। प्राचीन भारतीय इतिहास के मर्मज्ञ विद्वान् डॉ० राखलदास बन्धोपाध्याय ने मथुरा से प्राप्त कुषाणकालीन एवं गुप्तकालीन पुरातात्विक सामग्री का विश्लेषण करते हुए कहा है—“मथुरा जिले में और उसके निकटवर्ती जिलों से जो अभिलेख प्राप्त हुए हैं उनमें से अधिकांश से यही सिद्ध होता है कि ई० पू० पहली सताब्दी से लेकर चौथी सताब्दी ई० तक जो मन्दिर बने उनमें सबसे प्रतिष्ठात जैन और बौद्ध-धर्म के थे।”^२

अनुराग कनिष्क, डॉ० फूरर, प० राबलकुण्ड द्वारा उन्नीसवीं सताब्दी के उत्तरार्द्ध में ककाली टीला (मथुरा) में की गई खुदाई से लगभग एक सहस्र जिन प्रतिमाएँ, स्तूप, आध्यामद, तोरण इत्यादि प्राप्त हुए हैं। इस पुरातात्विक सामग्री में अनेक महत्त्वपूर्ण अभिलेख भी हैं। यथा—

- (क) मनो आरहूतो ब्रह्ममत्त बन्ध्याये गणिका—ये लेखशोधिकाये धितु अममसाविकाये महाबि गणिकाये वास्वते आरहता देविमुक्ता वायवसया प्रया गीलपटा पतिष्ठापितं निगमा—ना अरहतावतने स [ह] मातरे भगिनिचे धितरे पुवेण सविम च परिजगनेन अरहत्तपुत्राये।^३
- (ख) मनो अरहूतां कमुवसत्त नतकय वाये शिवबवा—[—]—[—] काये वायागपटो कारितो अरहत्तपुत्राये [II]^४
- (ग) ...तस्य पुत्रो हुवा [१] रपटि गंधिको तस—न प्रतिमा बर्धमानस्य सगितमखित [नो] धित^५
- (घ) ...चकपुनस्य गोट्टिकस्य मोहिकाकारकस्य दान सर्वसत्त्वान हितसुखायास्तु।^६

विद्वानों द्वारा किए गए शोधकार्य के परिणामस्वरूप ककाली टीला से प्राप्त पुरातात्विक सामग्री और अभिलेखों का अध्ययन करने से कुछ महत्त्वपूर्ण तथ्य प्राप्त हुए हैं—

- (१) दो हजार वर्ष पहले जैन प्रतिमाएँ लग ही बनाई जाती थी। मूर्तियों में बस्त्रों का प्रचलन कालान्तर में हुआ।
- (२) शीर्षकर प्रतिमाएँ कार्योत्सर्ग एवं पद्मसन दोनों मुद्राओं में हुवा करती थी। अभिलेखों के आधार पर अधिकांश प्रतिमाएँ आदिनाथ, अक्षितनाथ, सुपाश्वनाथ, शान्तिनाथ, नेमिनाथ और महावीर स्वामी की होती थीं। पुरानी मूर्तियों में लोखन (चिह्न)—जैल, हाथी इत्यादि नहीं हुवा करते थे। शीर्षकर मृचभदेव के कैसा (बटाएँ), सुपाश्व एवं पाश्वनाथ के सर्वपण उन्हें पहचानने में सहायता देते हैं। सर्वतोभद्रिका (चतुर्भुज) प्रतिमाओं का भी प्रचलन था।
- (३) जैन धर्म सर्वसाधारण का धर्म था। प्रस्तुत लेख में उद्धृत किये गए अभिलेख क, ख, ग और घ से सिद्ध होता है कि पूजा-प्रतिष्ठा के कार्य में गणिकाएँ, गणिकापुत्रियाँ, नर्तकिया, गंधिक (इन वेचने वाले), जुहार इत्यादि समान रूप से भाग लेते थे।
- (४) कुषाणकालीन समाज में मातृपरम्परा का भी उल्लेख होता था। यथा वात्सीपुत्र, गोतिपुत्र इत्यादि।

१. डॉ० अमलानन्द घोष, जैन कला एवं स्थापत्य—खंड-१, पृ० ४

२. श्री राखलदास बन्धोपाध्याय, गुप्त युग, पृ० ८८

३-६ जैन गिलावेख संग्रह भाग-२, गिलावेख सं० ८, १४, ४२, ४४

- (५) अभिलेखों में जैन मुद्रियों के चर्चों, कुम्भों और शाखाओं का उल्लेख मिलता है। इसी प्रकार के गण, कुम्भ एवं शाखा स्वेताम्बर जैन 'कल्पसूत्र' की स्वाध्यायश्री में तथा कुछ भाषक भाषाओं के नाम नभिसूत्र की पट्टाश्री से मिलते हैं।
- (६) तीर्थंकर मूर्तियों में यश-यशिकी का चिन्ताक्रम की हुजा करता था। यशिकी चक्रवर्ती, अम्बिका की पुष्क मूर्तियाँ बनती आरम्भ हो गई थी। यश मूर्तियों में नेमनेष एवं भरनेष की मूर्तियाँ उल्लेखनीय हैं। जैन देव कुम्भ के कृत्रिम विकास को समझने में यहाँ की मूर्तियाँ उपयोगी सिद्ध हो सकती हैं।
- (७) 'देवनिर्मित बोध स्तूप', आयासपट, सरस्वती की भाष्यक प्रतिमा इत्यादि जैन कला की सम्पत्तियाँ एवं विकासोन्मुखी स्वयम्भूत विषयों को दर्शाते हैं।

बीड साहित्य के परिबीजने से यह ज्ञात होता है कि जयवान् बुद्ध मानवाकार मूर्तियों के निर्माण को उपेक्षा की दृष्टि से देखते थे। इसीलिए आरम्भिक बीड काल में महात्मा बुद्ध की मूर्तियों का निर्माण नहीं हो पाया। कालान्तर में जैन धर्म में मूर्ति पूजा की लोकप्रियता एवं महत्त्व की दृष्टिगत करते हुए बीड धर्मानुयायियों ने जयवान् बुद्ध की मूर्ति बनाने की परम्परा आरम्भ की। इस सम्बन्ध में डॉ० नीलकण्ठ पुत्रोत्तम बोधी ने बुद्ध-प्रतिमा के निर्माण के आधार का विश्लेषण करते हुए लिखा है—“बीड हुए बुद्ध की मूर्ति कदाचित् भरहुत-कला में दृष्टिगोचर होने वाली थीं तबही की प्रतिमा को देखकर बनाई गई हो। कुछ विद्वानों के मतानुसार मधुरा से प्राप्त जैन-आश्रमपट्टों पर अंकित तीर्थंकर प्रतिमा भी इसका आधार हो सकती हैं।”

श्री जैनेन्द्र कुमार रस्तोमी ने एक कुषाणकालीन बुद्ध प्रतिमा की चरम चौकी पर जैन मूर्ति जैसी के प्रभाव का उल्लेख किया है। डॉ० राखनदास बंधोपाध्याय ने भी मानचुंवर से प्राप्त जयवान् बुद्ध (गुप्त सं० १२६) की बहुचर्चित मूर्ति की मधुरा से प्राप्त तीर्थंकर प्रतिमा (गुप्त सं० ११३) से तुलना करते हुए कहा है कि बुद्ध की मूर्ति में प्रयुक्त जयमुद्रा जिन मूर्तियों से ली गई है। उनके मतानुसार मानचुंवर और उत्पन्न जैन मूर्ति में सिंहासन के सिंह, शर्मचक्र और उसका पीठक और इसी प्रकार स्वयं बुद्ध की आकृति कुषाण परम्परा में है, जैन मूर्ति में अज्ञान-वन्त भक्त भी इसी प्रकार अंकित हुए हैं।^१ इन सम्बन्धों से सिद्ध होता है कि आरम्भिक बीड मूर्तियों पर जैन मूर्ति कला का प्रभाव निश्चित रूप से पड़ा होगा।

गुप्तकालीन जैन मन्दिर एवं मूर्तियाँ अनेक स्थानों से प्राप्त हुए हैं। देवरिया जिले के जयगढ़ से जयपुर मन्त्री से पाँच मील दूर स्थित कहाँ शाल से प्राप्त स्तम्भभेज इस दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है। इस अभिलेख में सम्राट् के नाम के साथ गुप्त सम्राट् का भी प्रयोग किया गया है। “पद्मनारायणस्य...” से ज्ञात होता है कि यह नामक व्यक्ति ने पाँच तीर्थंकरों की प्रतिष्ठा में इस स्तम्भ का निर्माण कराया था। जैन स्वाध्याय की विधिदृष्टि से जैन मूर्तियों में भी चार, आठ एवं बारह पहल होते हैं। जैन मूर्ति आरम्भ में पाँच जैसी विषय संख्या के उपयोग की भाष्यकारी नहीं मिलती। प्रस्तुत अभिलेख से जैन स्वाध्याय की पुनर्प्राप्ति—पाँच तीर्थंकरों से गुप्त वैदिका की महत्त्वपूर्ण उपलब्धि जैन देव आरम्भ पर जोड़कर कार्य करते वाले अनुसन्धाताओं के लिए अत्यन्त उपाय है।

जैन मूर्तिआरम्भ में वैदिकपूर्व मूर्तिकला का विज्ञाप है। जैन धर्मानुयायियों ने पाषाण की प्रांति धातु में भी सबसे पहले तीर्थंकर प्रतिमाओं का निर्माण किया था। इस सम्बन्ध में यह उल्लेखनीय है कि जिस बाफ वेस्त म्यूजियम में जयवान् पार्श्वनाथ की काँय मूर्ति को विश्व की सर्वाधिक प्राचीन धातु प्रतिमा के रूप में जाना जाता है। धातु प्रतिमाओं की दृष्टि से गुप्तकाल में अनेक जैन प्रतिमाएँ निर्मित हुईं। चौथा में मिट्टी की कुम्भों में से प्राप्त जैन धातु मूर्ति समूह (१६ तीर्थंकर प्रतिमा, १ कल्पसूत्र, १ शर्मचक्र) का निर्माण आरम्भिक कुषाणकाल पूर्व आरम्भिक गुप्त काल में हुआ था। जैन धातु प्रतिमा का यह समूह बिहार में जैन धर्म के सबसे अस्तित्व का झोका है। कालान्तर में तुलसी की दृष्टि से भी धातु-प्रतिमाओं का बड़ी संख्या में निर्माण हुआ। आज वेस्त-विश्व के संग्रहालय एवं जैन मन्दिरों में लाखों की संख्या में जैन धातु प्रतिमाएँ विराजमान हैं। जैन समाज में मूर्तियों की इस बहुलता का कारण जैन धर्म श्रवणों में अंकित पुण्य कर्म वंश का विशेषण रहा होगा। भार्याय वसुमन्त्रि ने आकाशचार की ४८१वीं शाला में कहा है—“ओ कुम्भस्मरि के पत्र बराबर जिन मन्दिर बनाकर उदमें सरलें के बराबर की जिन प्रतिमा की स्थापना करता है वह वसुमन्त्रि तीर्थंकर पद के योग्य पुण्यवंध करता है।” फलस्वरूप अपने भावी जीवन को सुखद बनाने की दृष्टि से आश्वक समुदाय ने आरम्भिक के विभिन्न राज्यों में बड़ी संख्या में जिनविम्बों एवं मन्दिरों का निर्माण कराया।

श्री आर० डी० ईनजी ने भीनी शाली कुषाण जैन के विवरणों को आश्वक मानकर इस सम्बन्ध की पुष्टि की है कि उड़ीसा के बीड

१. डॉ० नीलकण्ठ पुत्रोत्तम बोधी, प्राचीन भारतीय मूर्तिविज्ञान, पृ० १६६

२. बुद्धभूष की राखनदास बंधोपाध्याय, गुप्त बुध, पृ० १२६-१२४

३. जैन विद्याविद्योदायी (छोटेलाल जैन), बीर सेवा मन्दिर, नई दिल्ली, ताजिका सं० १२०७

प्रदेश में उस समय १० हजार से अधिक जैन मन्दिर थे। इसी प्रकार को कन्हैयालाल माधिकलाल शर्मा ने लिखा है कि सात्राह कुमारपाल ने भाग्यवं हेमचन्द्र के परामर्श से ११६० ई० में जैन मत अंगीकार किया और 'परमब्रह्म' की उपाधि ग्रहण की। उसके राज्य में १४१४० जैन मन्दिरों का निर्माण कराया गया। सुप्रसिद्ध मध्यकालीन इतिहास-लेखक डॉ० ईश्वरी प्रसाद के अनुसार, "आन् का जैन मन्दिर मुसलमान काल से पहले की भारतीय स्थापत्य-कला का सर्वांग सुन्दर उदाहरण है।" और दिल्लीवाला के जैन मन्दिरों के कलात्मक वैभव के सम्बन्ध में महापण्डित राहुल सांकृत्यायन का कथन है कि "वस्तुपाल-तेजपाल की अमरकंटक भारतीय शिल्प की अमर निधि है। सगरमरमर को मोम और मसबल की तरह काटकर सुन्दर फूल-पत्तों निकाले गए हैं।" "इस प्रकार स्पष्ट है कि संख्या एव गुणवत्ता दोनों दृष्टि से जैन मन्दिरों का अपूर्व कीर्तिमान रहा है।

जैन धर्म में मूर्ति पूजा का विधान भावबुद्धि के लिए किया गया था। तीर्थंकर प्रतिमाएँ सांसारिकता से लिप्त मानव समाज को आत्मानुसन्धान के लिए प्रेरित करती हैं। जैन मूर्तियों के मुख्यतः पर अन्तः शांति एवं भीतरांग भाव के दर्शन होते हैं। तीर्थंकर मूर्तियों में कल्पनविहित सौन्दर्य को देखकर कलाप्रेमी भावबिह्वल हो जाते हैं। महान् कला प्रेमी बेजामिन रोलैंड भी जैन मूर्ति शिल्प की कायोत्सर्ग मुद्रा और उसके दर्शन से आत्यधिक प्रभावित हुए थे। उन्होंने लिखा है कि "यदि हम किसी जैन सन्त की विगम्बर प्रतिमा और यूनान के प्राचीन वास्तुशिल्प के अन्तर्गत अपोलो (सूर्य) देवता की मूर्तियों को साथ-साथ रखकर देखें तो दोनों में इतनी अधिक समानता है कि हम सहसा यह सोचने लगते हैं कि कलाबिम्ब दोनों का जोत एक ही है।

यूनान में कई स्वामी पर उपलब्ध अपोलो देवता की नग्न प्रतिमाओं का समय ईसा से पूर्व सातवीं से पांचवीं सदी तक माना गया है। यद्यपि अलग-अलग प्रदेशों में मिलने वाली इन मूर्तियों में तकनीक और निर्माण सामग्री की दृष्टि से कुछ अन्तर है किन्तु सभी एकदम सीधी खड़ी हुई मुद्रा में हैं, दोनों बाह्य देहदृष्टि से सटी हुई हैं और एक पाव कुछ आंग की ओर बड़ा हुआ है। जैन तीर्थंकरों की प्रतिमा और यूनानी देवता की प्रतिमा दोनों में मूर्तिकार ने एक बीर और अतिमानवीय सत्ता के स्वामी के व्यक्तित्व की झलक एक पूर्णतया विवस्त्र प्रतिमा के माध्यम से प्रस्तुत की है। दोनों ने कन्धों की चौड़ाई बहुत अधिक है, कमर पतनी है और आंग की ओर से खड़ी हुई मुद्रा में दोनों भुजाएँ देहदृष्टि के साथ सटी हुई हैं।

जैन तीर्थंकरों की विगम्बर प्रतिमाओं में कायोत्सर्ग का मूर्तिमान चित्रण है। कायोत्सर्ग योग साधना की वह चरण स्थिति है जिसमें साधक सभी प्रकार के भौतिक प्रलोभनों से मुक्त हो जाता है। यगवान् बाहुबली के सम्बन्ध में तो प्रसिद्ध है कि इस स्थिति में उनके अंगों में मासही लताएं लिपट गयीं थीं और चरणों के आसपास चींटियों ने घर बना लिए थे। साधना की इस चरण स्थिति में कोई साधेरिक क्रिया नहीं होती और निर्विकल्प ध्यान के माध्यम से ब्रह्ममय यह काया इतनी शुद्ध और निष्कर्मक हो जाती है कि उसमें ईर्ष्या आलोक के दर्शन होते हैं। यह पूर्णता की वह स्थिति है जिसमें निराकार का ठेक है और साकार पदार्थ में रहने वाला कोई कजुब नहीं है।

यूनान के सूर्य देवता (अपोलो) और जैन प्रतिमाओं में एक मूलभूत अन्तर यह है कि जैन प्रतिमाओं का अभीष्ट एक आध्यात्मिक भावार्थ उपस्थित करता है, न कि शरीर सौष्ठव का प्रभावशाली प्रदर्शन। जैन प्रतिमाओं की नग्नता में आध्यात्मिक वैराग्य झलकता है, न कि सुन्दर और पुष्ट देहदृष्टि। यूनानी सूर्य देवता की प्रतिमा में स्नायुमण्डल के सुन्दर एवं सुपुष्ट घटन को उभारा गया है जबकि जैन प्रतिमाओं में ऐसा शक्ति की गहरी है। जैन प्रतिमाओं में साधना की चरण स्थिति (मयाधि) में पहले योगी के दर्शन होने हैं और मूर्तियों की समग्र शरीर रचना और विधान बाहुओं में समाधि की सहजता झलकती है। इस स्थिति में आत्मा वायविक परिवेष्ट से बिल्कुल कटकर परमात्मा से एकाकार होकर पूर्णता को प्राप्त करती है।" "इस प्रकार जैन तीर्थंकर प्रतिमाएं इन्द्रियों पर आत्मा की जय का महाकाव्य है।

मुस्तान महमूद गजनी, शहाबुद्दीन, मुहम्मद गौरी आदि विदेशी मुसलमानों के निरन्तर आक्रमणों के परिणामस्वरूप जैन स्थापत्य कला को आघात पहुँचा। धर्मनिरपेक्ष भासकी विरोधी नीति के कारण शताब्दियों की साधना से निर्मित अनेक कलात्मक जैन मन्दिर ज्वस्त कर दिए गए और उनके अवशेष से नई इमारतें खड़ी की गईं। जी एच० एच० कोल ने १७७२-६० में लखन में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'प्राचीन बिल्मी का वास्तुशिल्प' में कुतुब मीनार के निकट स्थित 'कुबलत-उल-इस्लाम' मस्जिद का उल्लेख करते हुए टीका की। लिखा है कि मस्जिद के खसिर्गी खड के एक प्रस्तर स्लैब में बहामनी काल की जैन तीर्थंकर की प्रतिमा देखी जा सकती है। मस्जिद की छतों और गुम्बजों में जैन वास्तुशिल्प की छाप स्पष्ट है। स्लैब भी बंसे ही हैं जैसे आजू वर्तमान में हैं। छत और कम दिखाई देने वाले खम्भों में जैन कल्पों (तीर्थंकरों) की

१. जैन विभवविद्याश्री (छोटेनाम जैन), बीर सेवा मन्दिर, नई बिल्मी, तामिका सं० १३५७

२. गहरी, तामिका २६६

‘बदमास स्थित भूमिवां और अन्य धर्म चिह्न अभी भी देखे जा सकते हैं। मस्जिद के सम्पूर्ण वास्तुशिल्प में रामस्वान के जैन वास्तुशिल्प की गहरी छाप है।’ देश के विभिन्न भागों में कट्टर मीथवियों की डेरना से अनेक विज्ञानमय जैन मन्दिरों को मस्जिद का रूप दे दिया गया। पुरातत्त्ववेत्ता श्री मुनीषचन्द्र जोशी के अनुसार—जयमेरु स्थित मस्जिद, अर्द्धाई दिव का झोंपड़ा, मुजफ्फर में जैन मन्दिर था। इस मस्जिद के पास और उसके भीतर जैन भूमिवां पाई गयी थीं। मस्जिद के परिवर्तित रूप में भी उसकी संरचना क्लुक्कोम जैन मन्दिरों तथा उनकी मलकत छतों से मिलती-जुलती है। स्तम्भों का स्थापन सबसे है और उसमें सुस्पष्ट अक्षरकरण योजना है।’

कुछ उदाहरण मुस्लिम शासकों के राज्यकाल में जैन धर्माभिरुचियों ने अपने मन्दिरों का पुनर्निर्माण कराया। भारतवर्ष के जैन मन्दिरों में मुस्लिम शासन के विभिन्न कालों की अनेक भूमिवां उपलब्ध होती हैं। अनेक मुसलमान शासकों ने भारतीयता के रंग में रंगकर जैन भूमिवां का सम्मान किया और जैन विद्वानों को प्रशय दिया। महम्मूद गुजन सम्राट् अकबर ने पूर्ववर्ती गुलतानों द्वारा अपहृत धातु जिनभूमिवां को जैन मन्नाम को लौटा दिया। गंगाजन का आचमन करने वाले सम्राट् अकबर को भारतीय संस्कृति के सर्वधर्म सद्भाव का प्रतीक पुरुष माना जा सकता है।

भारतवर्ष में जैन मन्दिर एवं भूमिवां की अनवरत परम्परा को दृष्टगत करते हुए यह कहा जा सकता है कि सौन्दर्य बोध में अग्रणी जैन सभाय अपने आराध्य पुरुषों की पूजा, आगमशास्त्र एवं गुरुशक्ति के लिए मन्दिरों का निर्माण करने में सर्वप्रमुख रहा है। जैन मन्दिर एवं भूमिवां के कर्मिक विकास के अध्ययन से यह महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष निकलता है कि उदार एवं धर्मनिरपेक्ष शासकों के राज्यकाल में देश समृद्ध होता है और कलाओं के विकास को मन मिलता है। इसके विपरीत अरागिष्ठ एवं कट्टरपथी शासकों के राज्यकाल में जनता दुःखी रहती है, राज्यकोष को क्षति पहुँचती है और कलाएँ मरणाभ्युत्थी हो जाती हैं।

जैन साहित्य एवं पुरातत्त्व के आधार पर कहा जा सकता है कि भारतवर्ष के विभिन्न राज्यों मथुरा, पाटलिपुत्र, पेसावर आदि स्थानों पर बड़ी संख्या में जैन स्तूप रहे हैं। मथुरा जैन स्तूपों की नगरी के रूप में प्रसिद्ध रहा है। जम्बूत्सामीचरित्र के कर्ता पं० राजमल्ल (भुवन सम्राट् अकबर के समकालीन) के अनुसार—उस समय मथुरा में ५१५ जैन स्तूप मौजूब थे और उनका उद्धार टोडर नाम के एक सैनिक साधु ने अव्यतिष्ठ इत्येव्य करके कराया था।

जैन स्वापत्य कला के क्षेत्र में गुहा मन्दिरों का विशिष्ट स्थान है। प्रारम्भ में जैन साधु पर्वत की उपत्यकाओं में धर्म साधना करते थे। अतएव भारतवर्ष के पर्वतीय स्थानों में सहस्रों जैन गुहाओं का अस्तित्व मिलता है। स्वापत्य की दृष्टि से बहुविध ऐतिहासिक सामग्री इनसे प्राप्त होती है। धर्मराज सम्राट् अशोक द्वारा बिहार की पहाड़ी बराबर में विंशति बार गुफाएँ और उसके बगल राजा दशरथ द्वारा निर्मित नागबुन्दी की तीन गुफाएँ जैन सत्तों को समर्पित की गई थीं। डॉ० २० चम्पकवल्ली ने भारतीय कला एवं स्वापत्य के अन्तर्गत ‘बंशिंग भारत’ शीर्षक प्रकाशित लेख में ३०० ई० पू० से ३०० ई० तक की गुफाओं का विस्तार से विवरण दिया है। आनंभले, भरिदृष्टिदृष्टि, भागलक, मुत्तुपट्टि, तिरुप्पूरुवर, लारिप्पुवर, अन्नारमलै, कल्लामलकुटि, कीडबल्लु, तिरुवावूर, विचिकरमंगलय, मैट्टुपट्टि (मदुरै जिला) मिल्लैयर्पति, मयकल्लवै (रायनाथ-पुरम् जिला) तिरुचिन्परप्पल्लि, विल्लनवालय, नरैमलै तेनिमलै, पुगुवर, अर्धनाटीपलैवन् (तिरुचिन्परप्पल्लि जिला), मरुप्पलूर (कोयम्बतूर जिला) मयनगु, सेट्टुरम्पलु, तिरुवायकुण्ड, सोलवन्निपुर्म् (उत्तर बकाटै), म्पानिकपुरम् (पिचूर जिला) की रमणीय गुफाएँ जैन सत्तों के सर्वत्र व्यवस्थित एवं कृतित्व की वीरवर्णनी नावा है। कालान्तर में कुछ गुहाएँ अन्य धर्मों के केन्द्र के रूप में परिवर्तित कर दी गईं। उड़ीसा में जम्बुगिरि की अंशपुत्री गुहा, सर्वगुहा, हरिदासगुहा, बाघगुहा, जम्बेवरगुहा, छोटा हाथी गुंफा, तपगुहा और जलनगुहा से ऐसे बारह अभिलेख मिलते हैं जिनसे यह ज्ञात होता है कि ई० अथम सतासी पूर्व उड़ीसा में जैन भूमिवां के निवास के लिए कश्मिर सम्राट् चारुवेण की महारानी, राजकुल के तत्त्व, म्प्लावाडी एवं कायक सत्ताज ने बड़ी संख्या में गुफाएँ बनवाई थी।^१

जैन चिन्मकला का इतिहास बहुत प्राचीन है। भारतीय चिन्मकला के मर्मज्ञ विद्वान् मानवीय श्री रावकुम्भ दास ने भारतीय चिन्मकला के सर्वाधिक प्राचीन केन्द्र सन्तुला जिले के रामगुप्त पहाड़ी पर स्थित गौरीगारा-सीतावन गुफाओं के कुछ चित्रों की जैनो के सम्बद्धता के संकेत दिए हैं।^२ पल्लववंशीय राजा मल्लवर्मा ने जयान्तरण से पूर्व तिरुचिन्परप्पल्लि के निकट चिल्लमवालय में एक गुफा मन्दिर बनवाया था। गुफा

१. जैन चिन्मविद्याकी (छोटैनाम जैन), वीर पेसा मन्दिर, नई दिल्ली, तामिका २=२
२. श्री मुनीषचन्द्र जोशी, जैन कला एवं स्वापत्य—खंड-२, पृ० २५१
३. कुम्भ, डॉ० २० चम्पकवल्ली, जैन कला एवं स्वापत्य—खंड-१, पृ० १००-१०७
४. श्री जयमल्लय बोध, जैन कला एवं स्वापत्य—खण्ड-१, पृ० ११

मन्दिर की प्रारम्भिक जिति चित्र संशोधना में जैन प्रभाव सर्वत्र दृष्टिगोचर होता है। आकाश में मेघों के बीच मूल्य करती हुई अन्धरा तथा राधा-राजी की आकृतियाँ गुजर एवं सजीव हैं। मन्दिर की छत पर बने हुए चिह्नों में कनक सरोवर का प्रस्तुतीकरण अत्यन्त प्रभावशाली है। चित्तमन्त्रासन के शुद्ध मन्दिर की छत, तोरण, स्तम्भ इत्यादि पर हुआ चित्रांकन भारतीय कला के इतिहास की अनुपम निधि है। ऐमोरा का जीनाक्षनाथ मन्दिर, तिरुमलाई के जैन मन्दिर, बबनवेशवोल के जैन मठ के चित्ति-चित्र प्राचीन जैन कला जैस्य के सूचक हैं।

भारतीय संस्कृति और कला के विशेषज्ञ श्री बाष्पस्वति गैरोला ने जैन चित्रकला के इतिहास, परम्परा और प्रभाव का विस्तार से इस प्रकार विवेचन किया है—“भारतीय चित्रकला के इतिहास में जैन चित्रकला न केवल अपनी समृद्ध शांति के लिए, अपितु प्राचीनता के लिए भी प्रसिद्ध है। भारतीय चित्रकला की समस्त शैलियों में १५वीं शती ई० से पहले के जितने भी चित्र प्राप्त हैं, उनमें मुख्यतः तथा प्राचीनता जैन चित्रों की है। प्राचीन महत्त्व के ये जैनचित्र बिगम्बर जैनियों से सम्बद्ध हैं, जिन्होंने अपने सम्प्रदाय-सम्पन्नी श्रमों को चित्ति करवाने में बड़ी रुचि ली। इन आरम्भिक जैनचित्रों को विद्वानों ने पश्चिमी गुजरात तथा अण्ड्र ज़ा सीली नाम दिया है।”

वस्तुतः ऐतिहासिक विकास-क्रम की दृष्टि से १०वीं शती ई० से लेकर १५वीं शती ई० तक की चित्रकला-परम्परा को जीवित बनाये रखने में जैन कलाकारों का सर्वाधिक योगदान रहा है। जैन चित्रकला के मुख्यतः तीन भाग्य हैं तावपन, कपड़ा तथा कागज। कागज की पोथियों पर जैन कलाकारों ने सुन्दर चित्र बनाये हैं। इस प्रकार की अधिकतर पोथियाँ यद्यपि जैनधर्म से ही सम्बद्ध हैं, तथापि ‘मार्कण्डेय पुराण’, ‘कुर्वा सप्तशती’ आदि ग्रन्थों के चित्रण में भी जैन कलाकारों का योगदान रहा। उन्होंने ‘रति रहस्य’, ‘कामसूत्र’ आदि ग्रन्थों के आश्रय पर भी कागज पर फुटकर चित्र निर्मित किये। कागज की जो पोथियाँ चित्ति की गयी हैं उन्हें तावपनी आकार में काटकर उन पर लेखन तथा चित्रण का कार्य किया गया है। इन पोथियों पर मूल्यवान् स्वर्ण तथा रत्न रंगों का उपयोग किया गया है। तावपन और कागज के अतिरिक्त वस्त्र तथा पटों पर भी जैन-कलाकारों ने चित्रण किया। इन कलाकारों को वस्त्रचित्रों की प्रेरणा सम्भवतः बौद्धकला से प्राप्त हुई थी। जैन लंजी का एक महत्त्वपूर्ण वस्त्रचित्र बाकिवटन की कीयार बाटे वलरी में सुरक्षित है, जो ‘वसन्तविलास’ (१५०८ बि० में रचित) पर आधारित है और जिसे विश्व चित्रकला के इतिहास में दुर्लभ कलाकृति माना जाता है।

सीली एवं संरचना की दृष्टि से जैन चित्रकला का अपना पृथक् महत्त्व है। उसका चमू-चित्रण उसकी विशिष्टता का बोधक है, जो प्रत्येक धर्म की सहज ही आकर्षित कर लेता है। जैन चित्र-कला का यह चमू-चित्रण वस्तुतः जैन प्रति प्रतिमत्वा का रिक्त है, जिसे विशेष रूप से जैन प्रतिमाओं में देखा जा सकता है। उसका प्रभाव राजपूत तथा मुगल शैलियों पर भी परिलक्षित हुआ। रंगों और रेखाओं के संयोजन में भी जैन कलाकारों की सक्षमता प्रसंगीय है। तावपनों पर अंकित चित्रों में प्रधानतः पीले रंग का उपयोग है, यद्यपि कहीं-कहीं स्वर्ण रंग को भी संयोजित किया गया है। कागज के चित्रों की गुच्छमुनि पीले तथा लाल रंग की है और वस्त्रचित्रों पर उनके छोटे-छोटे चिह्न अंकित कर दिये गये हैं।

जैन कलाकार राजपूत कलम की ओर अवगम १५वीं शती से ही आकर्षित होने लगे थे। बाद में मुगल चित्रकला में ईरानी शिल्प के बड़े हुए प्रभाव से यह भी झट्टी पड़ गई। फलतः राजपूत चित्रकला की बढ़ती हुई समृद्धि ने जैन चित्रकला की परिणति हो गयी। इस रूप में जैन चित्रकला राजपूत चित्रकला के साथ निरन्तर सम्पर्क स्थापित करती गयी। किन्तु कुछ बातों में दोनों की भिन्नता बनी रही। किन्तु राजपूत कला जब स्वतन्त्र शासनात्मकता की ओर अग्रसर हुई और उसने राव-रामिनी, नव-विह, बारहमासा चित्रण चित्रों का अन्वय करने तथा सब भी जैन कला अपनी परम्परागत शास्त्रिकता में अग्रिम बनी रही।”

जैन धर्म के प्रारम्भिक प्रतिष्ठानों के निर्माण में काष्ठ का बहुलता से प्रयोग हुआ है। श्री हृदयचन्दन राव के अनुसार—“जैन मत्ता-सम्बन्धों में प्रारम्भ में जिन शास्त्रिक स्थानों का निर्माण किया उनके लिए काष्ठ का उपयोग किया गया। काष्ठांतर में इनके स्थान पर पत्थर के पक्के संस्थापन बनाए गए। इस तथा का उल्लेख उस समय के जैनक विज्ञानियों को मिलता है।” जैन काष्ठ शिल्प की प्राचीनता एवं जैन कला में काष्ठ के वैशिष्ट्यपूर्ण प्रयोगों की दृष्टिगत कर डॉ० विनोद प्रकाश द्विवेदी ने सत्य ही कहा है—“काष्ठ शिल्प में जैनो ने अपने सहस्राब्दी हिन्दुओं और बौद्धों को नेतृत्व किया। जैन काष्ठ शिल्पकारों ने उनका निर्माण कराने वाले जैन धर्मिकों की अधिष्ठित का आभास मिलता है जो अपने घर-बेरासरो या मन्दिरों में उपलब्ध तिस-तिस स्थान का अलकरण हुआ देखना चाहते थे।” काष्ठ में जैन काष्ठ शिल्प ज्ञानियों के अन्तर्गत की सीध्यानुभूति का अनिवार्य चित्रण है।

१. दृष्टव्य, श्री बाष्पस्वति गैरोला, भारतीय संस्कृति और कला, पृ० २६१-२६३

२. डॉ० विनोद प्रकाश द्विवेदी, जैन कला एवं स्थापत्य—खंड ३, पृ० ५५१

की 'रक्षाकारी वनवा' के अनुसार दक्षिण भारतीय मुद्राओं पर जैन प्रभाव का प्रमाण आरम्भिक पाण्ड्य शासकों की चतुष्कोण सार्वभौमिक या अन्य की सहायता से बनायी गई इन कलात्मक मुद्राओं से मिलने लगता है जो उन्होंने तीसरी और चौथी शताब्दी के मध्य प्रसारित की थी। पाण्ड्य शासकों का आरम्भिक धर्म जैन धर्म था। अतः पाण्ड्य शासकों की मुद्राओं पर अष्ट वंगल प्रथम—स्वास्तिक, श्रीवस्त, नद्यावत, सर्वमानक, महालक्ष्मी, वर्षण और मल्ल गुणल का होना अस्वाभाविक नहीं है। होयसल नरेश विट्ठिल चिन्मयवर्धन ने १११६ ई० में मोल राज्यपाल से तत्कालीन जीवन के उपरान्त स्वर्ण मुद्राएं प्रसारित की थीं। जब तक यह माना जाता रहा है कि मुद्रा के अधभाग पर अंकित बाहुकृत पाण्ड्यशासक से तत्कालीन जीवन के उपरान्त स्वर्ण मुद्राएं प्रसारित की थीं। जब तक यह माना जाता रहा है कि मुद्रा के अधभाग पर अंकित बाहुकृत पाण्ड्यशासक से तत्कालीन जीवन के उपरान्त स्वर्ण मुद्राएं प्रसारित की थीं। जब तक यह माना जाता रहा है कि मुद्रा के अधभाग पर अंकित बाहुकृत पाण्ड्यशासक से तत्कालीन जीवन के उपरान्त स्वर्ण मुद्राएं प्रसारित की थीं।

जैनधर्म अपनी उदार दृष्टि के लिए विख्यात रहे हैं। देश के अत्यन्त अंधकार की पदयात्रा करते उन्होंने लोक जीवन के विविध पक्षों को अपने चक्षुओं से देखा है और अपने धर्म को नृणीय परिस्थितियों के अनुरूप बनाने के लिए उन्होंने लोक संस्कृति के अनेक तत्त्वों का जैन धर्म में समावेश कर लिया है। श्री बाबलपति श्रीरामा के अनुसार—

“तीर्थंकरों के दोनों पाश्यों में यश-वर्त्मिणियों के गुण चित्र वस्तुतः जैन तीर्थंकरों और कलाकारों के लोक-जीवन के प्रति अनुराग के प्रतीक हैं। जैन साहित्य के निर्माताओं ने जिस प्रकार लोक भाषाओं को अपनाकर लोक-जीवन के प्रति अपनी मिष्टा को व्यक्त किया उसी प्रकार जैन कलाकारों ने अपनी कला-कृतियों में लोक-विश्वासों को अभिव्यक्ति कर लोक-सामान्य के प्रति अपनी गहन अभिरुचि को प्रकट किया है।”

जैन पुराणशास्त्र में चरमर्तों राजाद्वय भारत की दिग्गजय नामा में वर्णित देश एवं नगरों की तालिका से यह स्पष्ट हो जाता है कि तत्कालीन संसार के नृणीय की रक्षाकार्यों को विशेष जानकारी थी। जैन तीर्थंकर अपने विशिष्ट प्रभाव के कारण देश-विदेश में सप्रसिद्ध थे। कर्णल टाड के अनुसार प्राचीन काल में बार बुद्ध या महावीर महापुरुष हुए हैं। इनमें पहले आदिनाथ ऋषभदेव थे। दूसरे नेमिनाथ थे। ये नेमिनाथ ही स्केन्डिनेविया निवासियों के प्रथम ओजित तथा श्रीमियों के प्रथम को नामक देवता थे।^१

प्राचीन काल में जैन धर्म के विस्तार का विश्वव्यापी प्रचार-प्रसार हुआ था। बौद्ध धर्म के प्रचलन से पूर्व ही जैन धर्म के सिद्धान्तों में मध्य एशिया को समाहित किया था। महान् अनुसंधाता प्रो० वीला की मान्यता है कि ग्रीसम बुद्ध द्वारा सर्वप्रथम से बहुत पूर्व मध्य एशिया में उससे मिलता-जुलता धर्म प्रचलित था। सर हेनरी रामसेसम ने तो मध्य एशिया के स्थलमार्ग का व्यवहार तथा ईटों से बने हुए अन्य प्राचीन स्मारकों के अवशेषों को देखकर उल्लेखनीय अवधान् पाश्चात्य (काव्य) के वहाँ जाने के सम्बन्ध में जानकारी दी है।^२ इसी प्रकार श्री डी० जी० महाजन ने सन् १९४५ में हुए भारतीय इतिहास सम्मेलन में प्रस्तुत अपने अन्वेषणात्मक लेख में प्रतिपादित किया कि चीनका के प्राचीन धर्मों ‘दीर्घवर्ष’ और ‘महावर्ष’ से यह तथ्य प्रकटित होता है कि चीनका में जैनमत बौद्धमत से बहुत पहले प्रचलित था। जैन यत्नायुवायी राजाद्वय उद्यम ने अनुराधापुर नगर की स्थापना की और अनेक जैन मन्दिरों, मठों और स्तूपों का वहाँ निर्माण कराया। इसी प्रकार पाण्डुकन्य तथा अन्य प्रभुति श्रेष्ठों ने निर्वाणों की सेवाएँ कई निर्माण कराए और अनेक स्तूपों और जैन मूर्तियों की स्थापना की। चीनका के मूल आधिपत्यी जिन्हें ‘वेई’ कहा जाता था शासन में जैन यत्नायुवायी विद्याधर थे।

जैन धर्म अपनी उदार दृष्टि एवं जीवन मूल्यों के कारण सनातन काल से मानव मान के धर्म के रूप में जाना जाता है। इसके अनुगत दर्शन एवं वैज्ञानिक दृष्टिकोण ने मानव समाज के विस्तार पक्ष को प्रभावित किया है। प्राचीन युग में इस महान् विचारधारा ने तत्कालीन संसार को किस प्रकार से संस्कारित करने में सहयोग दिया, यह अब शोध का विषय है। समय-समय पर विभिन्न शोध पत्रिकाओं में प्रकाशित निष्कर्षों से यह जानकारी अवश्य मिलती है कि भारतवर्ष के इस प्राचीन धर्म का विश्व समाज के उन्नयन में अपूर्व सहयोग रहा है। उदाहरण के लिए श्री अरुणसिन्धी ने यह जानकारी दी है कि बुनामा आदि प्रदेशों में जैनधर्म का प्रभाव रहा है।^३ जैनधर्मोद्धार सात शताब्दी के अनुसार ज्ञानम में प्रचलित वेग मत भी जैन धर्म से प्रभावित है। पंडिताचार्य महोदय ने तो यह सिद्ध किया है कि लगभग डेढ़ हजार वर्ष पूर्व दक्षिण भारत में बहुत से जैनी अरज देश के आकर बसे थे। अरज पर्वतक बुनेमान के अनुसार राष्ट्रकूट श्रेष्ठों की शरकी युगसमाप्ति से गहरी शैवी की ओर से उन्हें

१. दृष्टव्य श्री रक्षाकारी वनवा, जैन कला एवं स्वास्त्य, बंड-३, पृ० ४७४-४७५

२. श्री बाबलपति श्रीरामा, भारतीय संस्कृति और कला, पृ० ६४

३. दृष्टव्य, डॉ० ज्योतिरामा जैन, भारतीय इतिहास : एक दृष्टि, पृ० ४४ एवं ४५

४. जैन विश्वविद्यालय (छोटेनाम जैन), श्रीर सेवा मन्दिर, नई दिल्ली, तालिका ११६२

आधार के लिए विशेष सुविधाएँ देते थे। अतः प्राचीन भारत में राष्ट्रकुट नरेशों के सरकारों में प्रचलित जैन धर्मानुयायियों का बड़ी संख्या में आरब और उसके निकटवर्ती देशों में होना कोई असम्भव बात नहीं है। इतिहास साक्षी है कि जैन कला के महान् उन्मादक धर्मगुरु वस्तुपुत्र एवं तेजपात्र का जैन मन्दिरों के साथ-साथ हिन्दू एवं मुसलमान तीर्थ स्थापनों से भी रामभाव रहा है। इसीलिए उन्होंने एक कलापूर्ण आरसी-पत्थर का तोरणद्वार बमबाकर सेंट स्वरूप भक्ता भेजा था। जैन धर्मानुयायी प्राचीनकाल से ही स्वायत्त कला में व्यग्री रहे हैं। सङ्किण्ठता के बीचक जैन धर्मानुयायियों ने देश-विदेश की कला संस्थानों से सामंभ्य बनाए रखा। डॉ० हेमरिक जिम्मेर ने प्रभावान् पारवनाथ की सर्वप्रथम प्रतिमा और मैसोपोटामिया की प्राचीन कला के स्वकपो में सादृश्यता को देखते हुए दोनों कलाओं के मध्य सम्पर्क सुनो की उद्घाटना की है।^१

जैन कला प्रतीक कितने प्रभावशाली रहे हैं और उनका देश-विदेश में किस प्रकार से अनुकरण हुआ है, जैन सर्वतोभद्रिका इसका प्रत्यक्ष उदाहरण है। प्रो० सरसी कुमार सरस्वती ने अपने विद्वत्तापूर्ण लेख 'पूर्व भारत' में जैन सर्वतोभद्रिका का विशद विवेचन एवं तुलनात्मक अध्ययन करते हुए निष्कर्ष प्रस्तुत किया है कि जैन कला के इस विशिष्ट प्रतिमा-प्रतीक का सम्प्रथम एक दुर्लभ प्रकार के मन्दिरों के बिकास के साथ देखा जा सकता है। ये दुर्लभ मन्दिर दक्षिण पूर्व एशिया में भी पाये जाते हैं। उनके अनुसार बर्मा के बौद्ध मन्दिरों में जैन सर्वतोभद्रिका को ही मही बरन् सर्वतोभद्र की अधिकल्पना को भी सुस्पष्ट और सुनिश्चित विधि से अपनाया गया है।^२

धनवान् महावीर स्वामी के पञ्चवीं शती पूर्वनिर्वाण महोत्सव के सन्दर्भ में भारतीय पुरातत्त्व द्वारा प्रकाशित 'जैन कला एवं स्वायत्त', द्वितीय खंड की सम्पादकीय टिप्पणी में भारतीय पुरातत्त्व के महान् अध्येता श्री अमजानंद घोष ने श्री मुनीशचन्द्र जोशी एवं डॉ० कलाज फिगर द्वारा दी गई जानकारी के आधार पर उत्तर-पूर्व अफ़ग़ानिया एवं करेज एमीर (अफ़ग़ानिस्तान) से प्राप्त तीर्थंकर मूर्तियों के सम्प्रथम में जानकारी दी है। विद्वान् सम्पादक ने डॉ० कलाज फिगर की टिप्पणी को प्रस्तुत करते हुए अफ़ग़ानिस्तान के बामियान नामक स्थान पर एक समनमर की तीर्थंकर मूर्ति और पूर्वी तुकिस्तान के तुफ़ान शीतिस की मूर्तियों में एक जैन मुनि के चित्रांकन की रीति का ज्ञानकारी दी है। इसी प्रकार की एक महत्त्वपूर्ण जानकारी महापंडित राष्ट्र साङ्कल्यान ने मेरी जीवन यात्रा (भाग-२) में दी है। मन् १९३४ की तिब्बतयात्रा का विवरण लेखक ने इस प्रकार दिया है—'फिर बिदोठ प्रसाद गए। इसमें एक कमरा म्यर लहुख (भारतीय मन्दिर) है। वहाँ सात-आठ पातियों में बहुत-सी पीतल की मूर्तियाँ रखी हुई हैं, जिसमें बहुत-सी भारतीय हैं, कुछ तो बहुत ही सुन्दर और कुछ सातवीं-आठवीं सदी की हो सकती हैं। सम्प्र १९९१ (१९३४ ई०) की एक जैन मूर्ति भी देखी।' महाकाव्य बाण की 'सर्वद्वीपात्तरसचारी पादलेप' की परिचयना प्रमथजील आत्मकों में चरितार्थ होती है। स्वाभाविक है कि उच्चमी श्रावक ध्यापार के निमित्त देशागत करते हुए अपनी पूजा-अर्चा के लिए तीर्थंकर मूर्तियों साथ में गए होंगे। सम्भव है, जाने जाने समय में विद्वत् वर्ग अपने सतत परिश्रम एवं निष्ठापूर्ण शोध से इस दिशा में नई जानकारी प्राप्त करते थे।

सामाजिक व्यवस्था की दृष्टि से जैन धर्म में चतुर्विध सभ—मुनि, आधिका, श्रावक, धाविका का विधान किया गया है। समाज के सर्वांगीण विकास में सभी का सम्मिलित योग होता है। आत्म-साधक मुनि की दैनिकचर्या में श्रावक-आधिकाओं का सहयोग रहता है। इसी भाँति समाज के कल्याण के निमित्त मुनि भी प्रयत्नशील रहते हैं और अणुवाद स्वरूप भक्तों को अनुगृहीत करते हैं। महापुराण अध्याय ६४/६८ में एक ऐसे मुनिराज का उल्लेख है जिन्होंने रेणुका के सम्प्रथम व शत ग्रहण से सन्तुष्ट होकर मनवाहित पदार्थ देन वामी कामधेनु नाम की विद्या और मन्त्र सहित एक फरसा भी उसे प्रदान किया था।

जैन मुनिचर्या में रात्रि के समय मौन का विधान किया गया है। किन्तु कथनाशील जैन मुनि किसी व्यक्ति के अधःपतन को देखकर दुःखी हो जाते हैं। विसंगतियों के शिकार मनुष्यों के उद्धार के लिए यदा-कदा वह अपनी प्रचलित परिपाटी का अनायास उत्सर्जन भी कर जाते थे। पद्मपुराण अध्याय ४८/३८ में कामपीडा से व्यथित यमदत्तक को रात्रि के समय दरिद्रों की बस्ती में एक सुन्दरी के घर में जाता हुआ देखकर अवधिज्ञान से मुक्त मुनि के मुखारविन्द से 'मा' अर्थात् निषेध है, शब्द सहसा निकल गया था। जैन धर्मानुयायियों ने परम्परा से अपने पवित्र आचरण एवं व्यवहार से भारतीय समाज में विशिष्ट गौरव अर्जित किया है। आचरल वस्तुपाल से जब राजा औरस्रवत्सल ने राज्य का मन्त्रीपद संभालने के लिए कहा, उस अवसर पर वस्तुपाल का उत्तर जैन समाज की चार्नित्रक गमिमा का प्रतीक बन गया है—

न्याय यदि स्थासित लोभमपाकरोधि, कर्णजपानपठिनोधि शम तमोधि।

मुष्ठाधिभिमस्तव घृतः विसृता विवेका स्तनूनमेव शयकाडा परधाभ्यु नम्रम ॥ वासचन्द्रसूरि (बसन्त विसास, सर्ग ३, पृ० ८०)

१. बही, तालिका १९२०

२. प्रो० सरसी कुमार सरस्वती, जैन कला एवं स्वायत्त—खंड २, पृ० ८६

जैन समाज सर्वैश्वर्य राक्षसीय धारा का अंग रहा है और अपनी वैज्ञानिक एवं स्वाध्यायिक के लिए प्रसिद्ध रहा है। मोक्ष के बलीभूत देवा के हितों की उपेक्षा करने वाले व्यक्तियों को जैन साम्प्रदायों ने महापराधी एवं दूषित बताया है। रणमत्स्य के वैशाली के वैशाली जैन कवि नमचमत्सुर की भाषणा संज्ञक कर उड़ी थी—“आन्ध्र वन्य रणमत्स्य ! कुल्य निर्वर्ण पापित्तमनुत्पन्न !”

भारतीय स्वातन्त्र्य आन्दोलन में जैन समाज सर्वैश्वर्य अग्रणी रहा है। इस आन्दोलन की सभी प्रमुख धाराओं—कातिकारी गतिविधियाँ, अहिंसक आन्दोलन और आजाद हिन्द की गतिविधियों में जैन समाज तन-मन-धन से समर्पित रहा है। राष्ट्रपिता महात्मा गांधी द्वारा प्रवर्तित स्वदेशी आन्दोलन जैन समाज में अत्यधिक लोकप्रिय हुआ। स्वदेशी की भाषणा का प्रचार करने के लिए उन्होंने अपने मन्दिरों में पूजा करने वाले पार्श्व-मूर्तियों के लिए बहुर के कपड़े एवं कपरी की केसर लक्ष्मी चन्दन के तिलक को मान्यता दी थी। इस सम्बन्ध में मि० जून ने सन् १९२२ में प्रकाशित ‘जैन एवं स्वदेशी’ लेख में यह उल्लेख किया है कि जैन समाज ने यह निर्णय किया था कि पूजा के समय मन्दिरों में हाथ से कटे हुए बहुर से बने हुए वस्त्र पहने जाएँ और यदि कुछ कपरी की केसर न मिले तो केसर चन्दन का ही व्यवहार किया जाए।^१

भारतवर्ष के सांस्कृतिक इतिहास के सम्बन्ध विचारों के लिए समाज का यह वास्तव हो जाता है कि यह अपनी ऐतिहासिक विरासत की समृद्धि सुरक्षा का प्रयत्न करे। काल के क्रूर प्रहारों से बची हुई पुरातात्विक सामग्री से हम अपने गौरवशाली अतीत की कविताओं को पुनर्जागरित कर सकते हैं। आवश्यक प्रयत्न व्यवस्था, उचित रख-रखाव आदि के अभाव में अनेक महत्त्वपूर्ण कलाकृतियाँ एवं पारम्परिक विरासत नष्ट हो चुकी है। माननीय कवी बिहारा इ० मिनायेब महोदय ने करवीर १=७३ में बिहारराज्य के बौद्ध, जैन और हिन्दू स्मारकों की सेवा का। इस यात्रा में उनका ध्यान स्थानीय संग्रहालय की ओर आकर्षित हुआ, जो सर्वथा उपेक्षित अवस्था में था, हावाक़ि मिनायेब के शब्दों में वहाँ प्राचीन धर्मिको, स्तम्भों, मूर्तियों आदि का बहुत अच्छा संग्रह था। मिनायेब ने इन स्मारकों के सम्बन्ध में अपनी चिन्ता को अपनी डायरी में इस प्रकार उल्लेखित किया है :—“इस संग्रह में अनेक रोचक वस्तुएँ हैं, जिनका अधिक अच्छा रख-रखाव होना चाहिए और जोड़ो उन्हें चाहिए। सभी वस्तुएँ बाग में रखी हुई हैं, इस तरह बूढ़-पानी से बिगड़ रही हैं, और कुछ वर्ष बीतने पर इस संग्रह में से कुछ विज्ञान के लिए सदा-सदा के लिए खो जायेंगी।”^२

सांस्कृतिक सम्पदा की दृष्टि से भारतवर्ष का जैन समाज सगासव काल से समृद्ध रहा है। एक पुरातत्वशास्त्री के अनुसार सम्पूर्ण भारतवर्ष में सावद एक ही ऐसा स्थान नहीं होता जिसे केन्द्र बनाकर यदि बारह मील व्यास का एक काल्पनिक बुल खींचा जाय तो उसके भीतर एक वा अधिक जैन मन्दिर, तीर्थ, स्तूप या पुराणा अवशेष न प्राप्त हो जाय। उन्नीसवीं सताब्दी के उत्तरार्द्ध एवं बीसवीं सताब्दी के पूर्वार्द्ध में हुई खुदायों में जैन अवशेषों की संख्या को दृष्टिगत करते हुए महात्मा भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने ऐंठिकेरेयियन सभ्य की व्यंग्यपूर्ण व्याख्या करते हुए ‘राजाधारा का समय’ लेख में कहा है—“को बार ऐसी खोजें बरतें हैं जिन्हें कहते हैं ऐंठिकेरेयियन हो जाते हैं। जो मूर्तियाँ मिलीं वह जैन की हैं, हिन्दू लोग नाश्वर से वा और कहीं पश्चिम से आये होंगे” इत्यादि।^३ महाकवि भारतेन्दु हरिश्चन्द्र को काशी के जैन वैभव ने प्रभावित कर दिया था। उन्होंने अपनी अन्वेषणपरक अनुसृतियों को व्यक्त करते हुए पुरातन संग्रह में लिखा है—

- (अ) काशी के पंचकोशी मार्ग के पद-पद पर पुराने बौद्ध व जैन मूर्तिलिख, पुराने जैन मन्दिरों के शिखर, रास्ते, छप्पे और चौखटें टूटी-फूटी पड़ी हैं।^४
- (आ) हमारे मुख राजा शिवप्रसाद तो लिखते हैं कि—“केवल काशी और कन्नौज के वेदवर्म बच गया था।” पर मैं यह कैसे कहूँ, वरन् यह कह सकता हूँ कि काशी में सब नष्टों से विशेष जैन मत था और यही के लोग दृढ़ जैनी थे।
- (इ) पंचकोशी के तारे मार्ग में बरंघर काशी के आसपास के अनेक गाँव में सुन्दर-सुन्दर बिल्विच्छा से विरचित जैन चबूट पृथ्वी के नीचे और ऊपर पड़े हैं।
- (ई) कपिलधारा मार्ग जैनो की राजधानी है। कारण, ऐसा अनुमान होता है कि प्राचीन काल में काशी उभर ही बसती थी, क्योंकि सारनाथ वहाँ से पास ही है और मैं वहाँ से कई जैन मूर्ति के लिए उठा लाया हूँ।

महाप्रसिद्ध राहुल सांकृत्यायन ने ‘मेरी जीवन यात्रा (पहला भाग)’ में सन् १९१० के संस्मरणों में जैन पुरातात्विक सामग्री की उपेक्षा के सम्बन्ध में अपनी मनोम्यथा को इस प्रकार व्यक्त किया है—अभी सारनाथ का जाहूर नहीं बना था, खुदाई में निकाली मूर्तियाँ जैन मन्दिर के पीछे वाले चारदीवारी बिराये में रखी हुई थीं। वहाँ एक काले छाँ नाम के आदमी थे। फुलने पर उन्होंने अपने को सिंहाली बताया। उन्होंने कुछ की

१. जैन विश्वविद्यालय (जोडेमास जैन), पीर सेवा मन्दिर, नई दिल्ली, तालिका १९४७

२. डॉ० बीरार्जुन : डॉ० मिनायेब, पारस की छवि, पृ० १११-११२

भूमियों की विवशता। एक ठोस मन्दिर प्रतीक के चारों ओर गंगी भूमियों के बारे में पूछने पर उन्होंने हँसकर कहा—जैन भूमि है। पुरातत्व की वस्तुओं और भूमिप्राप्ति से यह पहिना साक्षात्कार था।" भारतभू वायु हरिश्चन्द्र और पं० राहुल सांकृत्यायन जैसे विमल विद्वानों द्वारा प्रत्यक्ष अथ के अवलोकित जैन पुरातात्विक सम्पदा के दर्शन अब दुर्लभ हो गए हैं। प्राचीन भूमियों के राष्ट्र विरोधी तत्त्वों ने सांस्कृतिक संघर्ष के केन्द्रों को ज्वलत-सा कर दिया है।

१० फरवरी १९८७ को दैनिक जनसत्ता में केन्द्रीय आषाढ्यूरों द्वारा पकड़ी गई करोड़ों रुपये के मूल्य की भूमियों के बिना की देखकर यह स्पष्ट हो जाता है कि देश के पब्लिक भूमियों और निर्जल स्थानों पर स्थित जैन कलाकृतियाँ अब सुरक्षित नहीं हैं। ८ जून १९८६ को जनसत्ता में प्रकाशित 'सम्बलघाटी का एक और चेहरा' में भी की आलोक तोमर ने इसी अन्धा को प्रकट करते हुए अयोधुर के जलन और महागंध के निर्जन प्रदेश में स्थित जैन मूर्ति समूह की सुरक्षा के सम्बन्ध में सुधी पाठकों का सफ़लतापूर्वक ध्यान आकषिप्त किया है। प्राचीन कलाकृतियों की निरन्तर बोरी अथवा तस्करी से राष्ट्र में अवस्थिति पण रहता है। जनसामान्य के रोष की अभिव्यक्ति का स्वर देते हुए जनसत्ता ने १६ जनवरी १९८७ को 'बड़े चोर' शीर्षक सम्पादकीय में इस समस्या के अनेक पक्षों पर प्रकाश डाला है। विद्वान् सम्पादक ने राष्ट्र की निधियों की तस्करी एवं उपेक्षा करने वाले पत्राधिकारियों की निन्दा करते हुए कहा है—"भारत से पुरानी कलाकृतियाँ उठा से जाने का छद्म इतने ओरो से जलता है कि परिचयी-बर्तन में सिर्फ भारतीय चित्रों को रखने के लिए जलन से एक अन्धवक्त्र बनाया गया है। अमेरिका में वास्टर, फिलिपिन्स, स्वीडन, फिनलैंड और बासिलेटन के अन्धवक्त्रों में भारत की अनेक अमूल्य कलाकृतियाँ देखी जा सकती हैं। विदेश के निजी औद्योगिकों के चरों में भारत की कितनी कलाकृतियाँ पहुँची होगी इसका तो हिसाब ही नहीं हो सकता। देश को कला-सम्पदा का जो हिस्सा विदेश जाने से बच जाता है वह देश के ही ऊँचे अक्सरों और अमीरों के चरों की सोमा बढ़ाने के काम जाता है। अक्सर बड़े लोगों के चरों में प्राचीन कलाकृतियों के बढ़िया संग्रह पाए जाते हैं। ये कलाकृतियाँ अपनी अक्सरी का इस्तेमाल करते हुए या तो वही पुरातात्विक महत्त्व की जगहों से उठा ली गई हैं या फिर किसी छिपे महल, पुकारी या चोर से लगभग मुफ्त में खरीदी गई हैं। वैसे कलाकृतियों की बड़ी चोरियों में भी अक्सर बड़े प्रतिष्ठित लोग ही लिप्त पाए गए हैं। लगता है कि देश के बड़े लोगों को जाजकल देश की कला सम्पदा बिकाऊ दिखती है।"

बस्तुतः किसी भी राष्ट्र और समाज के उत्थान में उसका गौरवमय अतीत एक प्रेरणाभोज का कार्य करता है। विश्व के सभी धर्म अपनी पूर्व परम्परा से ही प्राथमिक एवं नीति निर्देशक सिद्धान्त प्राप्त करते हैं। अतः प्रत्येक समाज का यह कर्तव्य हो जाता है कि वह अपने पूर्वजों द्वारा प्रदत्त सांस्कृतिक उत्तराधिकार के संरक्षण एवं विकास के लिए सर्वैव सज्ज रहें। इतिहास के विशद अध्ययन से यह निष्कर्ष निकलता है कि जो समाज अपने अतीत, पूर्व परम्पराओं, साहित्य, धर्मन इत्यादि से प्रेरणा ग्रहण नहीं करता, वह मीमांसी काल कर्मल हो जाता है। अतः भारत-वर्ष के जैन समाज को अपने धर्म में निहित महान् मूल्यों के संरक्षण, प्रचार-प्रसार आदि के लिए विशेष उपक्रम करना चाहिए। जैन धर्म की उच्चार विश्वव्यापक नीति के कारण अनेक महानुभावों ने जैन समाज को परामर्श के रूप में अपनी महान् ऐतिहासिक परम्पराओं के संरक्षण एवं विकास के लिए सहचरता से उपयोगी सुझा दिए हैं। सुप्रसिद्ध प्राण्यविद्या विशेषज्ञ डॉ० केलेष्ट ए० स्मिथ ने तो इस सन्दर्भ में 'पुरातत्व की शोध जैनों का कर्तव्य' नामक निबन्ध लिखकर जैन समाज से यह अपेक्षा की थी कि वह एक प्रभावशाली समिति का गठन कर अपनी ऐतिहासिक सामग्री से विश्व को परिचित कराए। डॉ० स्मिथ ने प्रस्तावित समिति के लिए कुछ शोध सम्पत्तियों कार्यक्रमों की रूपरेखा इस प्रकार प्रस्तुत की थी—

(क) जैनों के अधिकार में बड़े-बड़े पुस्तकालय (ग्रन्थार) हैं जिनकी रक्षा करने में वे बड़ा परिश्रम करते हैं। इन पुस्तकालयों में बहुमूल्य साहित्य भरा पड़ा है जिनकी खोज अभी बहुत कम हुई है। जैन ग्रन्थालयों पर ऐतिहासिक और अर्थ-ऐतिहासिक सामग्री से परिपूर्ण हैं। इतिहास की दृष्टि से अब जैन ग्रन्थों का मूल्यांकन होगा चाहिए।

(ख) प्राचीन काल में महावीर स्वामी का धर्म आजकल की अपेक्षा बहुत दूर-दूर तक फैला हुआ था। एक उदाहरण नीजिए—जैन धर्म के अनुयायी पटना के उत्तर वैशाली में और पूर्व बगल में आजकल बहुत कम हैं, परन्तु ईसा की सातवीं सदी से इन स्थानों में उनकी संख्या बहुत ज्यादा थी। मैंने इस बात के बहुत-से प्रमाण अपनी आँखों से देखे हैं कि बुद्धमन्दिर में मध्यकाल में और विशेष कर ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दी में जैन धर्म की विजय-यात्रा कुछ फहरा रही थी। 'सं दण म मेम स्थानो पर जैन भूमियो का बाहुल्य है, जहाँ पर अब एक भी जैनी नहीं दिखता। दक्षिण और तमिल देशों में ऐसे अनेक प्रदेश हैं जिनमें जैन धर्म सदियों तक एक प्रभावशाली राष्ट्र-धर्म रह चुका है किन्तु वहाँ अब उसका कोई नाम तक नहीं जानता।

(ग) जैनगुप्त शीर्ष के विषय में प्रचलित कथा पर मि० लुइस राउम और डॉ० फ्लीट के बादविवाद का रोचक विवरण देते हुए उन्होंने कहा है कि—अब समय आ गया है कि कोई जैन विद्वान् कदम बढ़ावे और इस पर अपनी दृष्टि से बाद-विचार करे। परन्तु इस काम के लिए एक वास्तविक विद्वान् की आवश्यकता है, जो ज्ञानपूर्वक विचार करे, ऊटपटांग बातों से काम नहीं चलेगा। आजकल की विद्वद्-

संघर्षी हर बात के प्रमाण मांगती है और यह चाहती है कि जो बात कही जाए वह ठीक हो और उसके विषय में जो विवाद किया जाए वह स्पष्ट और स्पष्टीकृत हो। जैन धर्म के विकास एवं अन्वेषण का इतिहास ज्ञान के लिए यह जोख होनी चाहिए।

- (द) (i) जैन धर्म-धर्म प्रवेकों में जैन धर्म किसी समय कैला हुआ था वह किन्हीं कारणों से हुआ, उनका पता लगाना हमारे लिए सर्वथा उपयुक्त है और यह जोख जैन विद्वानों के लिए बड़ी मनोरंजक भी होती।
(ii) इस विषय में मिलता-जुलता एक विषय और है जिसका कोई अध्ययन किया गया है। यह दक्षिण का शासिक युद्ध है और शासक यह युद्ध है जो पोलिसीय राज्यों को मान्य जीवन और उनके पहले के राज्यों के आराध्य जैन धर्म में हुआ था।

(उ) जैनो के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की बांध के लिए प्राचीन चीनी यात्रियों और विशेषकर ह्वेनसांग की पुस्तकों का अध्ययन करना चाहिए। उनकी मान्यता है कि ह्वेनसांग की यात्रा सम्बन्धी पुस्तक के बिना किसी पुरातत्त्वज्ञानी का काम नहीं चल सकता। जो जैन विद्वान् उपर्युक्त पुस्तकों से काम लेना चाहते हैं वह यदि चीनी भाषा न जानते हों, तो उन्हें पुरातत्त्वज्ञों की भाषा के लिए ज्ञेय भी या फँस भाषा सीखनी चाहिए।

(ऊ) डॉ० स्मिथ ने सत्राष्ट्र कनिष्क सम्बन्धी एक कथा को प्रस्तुत करते हुए कहा है कि आज के लगभग अठारहवीं शताब्दी पूर्व महााराज कनिष्क ने एक बार जैन स्तूप की मूर्ति से बौद्ध स्तूप समझ लिया था। ऐसी स्थिति में यदि जाबकल के पुरातत्त्वज्ञान जैन स्मारकों को बौद्ध स्मारक मान बैठते हैं तो कोई बड़ी बात नहीं है। डॉ० स्मिथ ने सन् १९०१ में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'मथुरा के जैन स्तूप और अन्य प्राचीन वस्तुएं' का उल्लेख करते हुए कहा है कि इस पुस्तक के प्रकाशन से सब विद्वानों को भासू हो गया कि बौद्धों के समान जैनो के भी स्तूप और धर्म के किसी समय बहुलता से मौजूद थे। परन्तु अब भी किसी ने जमीन के ऊपर के मौजूद स्तूपों में से एक को भी जैन स्तूप प्रकट नहीं किया। मथुरा का स्तूप, जिसका हाल में अपनी पुस्तक में लिखा है, कुटी तरह से जोड़े जाने से विस्तृत मण्ड हो गया है। मुझे पक्का विश्वास है कि जैन स्तूप अब भी विद्यमान हैं और खोज करने पर उनका पता लग सकता है। और स्वामी की अपेक्षा राजपूताने में उनके मिलने की अधिक संभावना है।

(ए) मेरे ज्ञान में इस बात की बहुत कुछ संभावना है कि जिला इलाहाबाद के अन्तर्गत 'कोलम' ग्राम के ग्रामाध्यक्ष प्रायः जैन सिद्ध हैं। वे कनिष्क के महापुत्र बौद्ध नहीं मान्य होते। यह ग्राम निस्संदेह जैनो का कौशांबी नगरी रहा होगा और उसमें जिस बौद्ध जैन मन्दिर मौजूद है वह स्थान अब भी महावीर के अनुयायियों का तीर्थ क्षेत्र है। मैं कोलम की प्राचीन वस्तुओं के अध्ययन की ओर जैनो का ध्यान आकर्षित कर दी जाय, तो यह बहुत काम कर सकता है। यह और भी अच्छा होगा कि ऐसे कई कार्यकर्ता सरकारी अधिकारियों के निरीक्षण में काम करें।

(ऐ) यदि कोई जैन कार्यकर्ता, जो पर्याप्त योग्यता रखता हो और जिसे जैन समाज से वैतन मिलता हो, सरकारी पुरातत्त्व विभाग में उसकी सेवाएं समर्पित कर दी जाय, तो यह बहुत काम कर सकता है। यह और भी अच्छा होगा कि ऐसे कई कार्यकर्ता सरकारी अधिकारियों के निरीक्षण में काम करें।

दक्षिण भारत की प्रारम्भिक भाषाओं में जैन भाषाओं के स्थिति योग को दृष्टिगत करते हुए सहज रूप से कहा जा सकता है कि जैन धर्मवृद्ध भारत में ही लोक जीवन के उन्नयन में प्रभावी थे। जैन भाषाओं के प्रभाव से दक्षिण भारत में अनेक सांस्कृतिक केन्द्रों एवं पाठशालाओं की स्थापना हुई। चीनी यात्री युवान् क्वांग के यात्रा-विवरण में काफी के जैन वैद्य का विशेष वर्णन मिलता है। जैन धर्मानुयायियों की कलाश्रिता एवं साहित्यिक गतिविधियों के प्रभाव से ही दक्षिण भारत में मूर्तिपूजा, मन्दिर-निर्माण एवं सैनिक संस्थाओं का विकास सम्भव हो पाया है। श्री० एन० एल० रामस्वामी आचार्य के अनुसार—“दक्षिण भारत में मूर्तिपूजा और देव-मन्दिर-निर्माण की प्रचुरता का कारण जैन धर्म का प्रभाव है। जैन-मन्दिरों में महात्मा की पूजा का विधान जैनियों ही का अनुकरण है।” इतिहास साक्षी है कि जैन धर्म में अतिरिक्त मूर्तियों का अग्र-अग्र उद्धार एवं सर्वप्रथम स्थापना में विस्तृत रचने वाले राजकाल में ही सम्भव हो पाया है। कट्टर शासकों के काल में जैन धर्माध्यायियों की सेवा का महत्त्व पीछा पड़ा है। कट्टर जैन सम्प्रदाय की प्रेरणा से आठ हजार जैन कोसू ने पैर लिए गए। अनेक जैन वसति एवं स्तम्भों को अनेक धर्म के उपासना-मृदु से परिवर्तित कर दिया गया। प्राचीन जैन ग्रन्थों में भी बड़ी संख्या और उनकी अपेक्षा को देखते हुए अनेक अधिकारी विद्वानों ने इस सम्प्रदाय में पर्याप्त प्रकाश डाला है। नेमचल बुक ट्रस्ट द्वारा प्रकाशित 'मैसूर' में श्री न० स० रामचन्द्र बा ने मैसूर राज्य के उपनिषद् जैन वैद्य की ओर आग्रह आकर्षित करते हुए लिखा है—“मैसूर के शासक अनेक जैन 'वसति' मौजूद हैं, हालांकि वे जीर्ण-शीर्षक सम्पत्ति में ही हैं। सब कुछ जाये तो मैसूर जैन धर्म का एक बड़ा ही बा।” जैनो के सड़ के पतन के बाद जैनो के स्थान उद्धार कर जीर्ण-शीर्षक

विषयि को पहुँच गये। अभी भी लगभग २५ वर्षों मीटर के लेनफ्लेग में लगभग एक दर्जन जैन बसबिया देखने को मिलती हैं। इस क्षेत्र से एकत्र की गयी कई जैन मूर्तियाँ कालेज संग्रहालय में प्रदर्शित हैं।

मैसूर जिले में क्षात्रिधायन के निकट हनुमन्ते में तीन कोठरियो वाली एक प्राचीन बसबि है जिसे त्रिकूटन वैष्णव कह्य जाता है और श्री आश्विनाम तीर्थंकर को समर्पित है। इस मध्य जैन स्मारक की बड़ी अवहेलना की गयी है। इसमें अत्यंत उत्कृष्ट मूर्तिया हैं। किसी काल में हनुमन्ते दक्षिणी जैन धर्म के एक बहुत बड़े धर्मोपदेश का मुख्य स्थान था।

सुविख्यात श्री शारदा मन्दिर के प्रांगण में लगभग १८ मीटर ऊँचा एक एकाग्रम स्तम्भ खड़ा है। यह जैन परम्परा वाला नाम स्तम्भ ही है। स्तम्भ के दक्षिण मुख पर एक जैन मूर्ति खुदी हुई है। इससे सिद्ध है कि यह न तो कोई गडब 'कबा' है और न कड़ हिंदू मन्दिर-वास्तुकला का कोई स्पष्ट स्तम्भ ही।

भगवान् महावीर ने अपने धर्मोपदेश में जनसाधारण के स्वर को अभिव्यक्ति दी थी। समाज में व्याप्त विवर्गताओं की तरफ उन्होंने सफलतापूर्वक ध्यान आकषिप्त किया। समता के आधार पर सामाजिक संरचना पर उन्होंने बल दिया। इसीलिए तीर्थंकर महावीर द्वारा प्रवर्तित धर्म में देश में श्रीष्ट ही गहरी अङ्गे जमा ली। क्सी विद्वान् प्रि० म० बोयर्न-सेमिन के अनुसार—“आरम्भ में उनके उपदेशों ने बिहार में ही अङ्क पकड़ी जहाँ उनके प्रभावशाली संरक्षक और सहायक थे, किन्तु कालान्तर में भारत के दूसरे प्रदेशों में भी उनके पथ के केन्द्र स्थापित हो गए। यह महावीर तथा जिन (इन्द्रियो के विवेता) के नाम से प्रसिद्ध हुए। नये धर्म के सांसारिक जीवन को त्याग देने वाले अनुयायियों के अलावा बहुत-से गृहस्थों ने भी महावीर का अनुगमन किया। इस तरह के लोगों के लिए गार्हस्थ्य का प्रतिपालन करना आवश्यक नहीं था, पर उन्हे गृहस्थों के लिए निर्धारित विधान का पालन करना होता था। कालान्तर में जैन धर्म न केवल देश के सांस्कृतिक जीवन में, बल्कि सामाजिक जीवन में भी एक महत्त्वपूर्ण कारक बन गया।”

भगवान् महावीर स्वामी ने अपनी पद-यात्राओं द्वारा देश के बड़े भू-भाग को अनुगृहीत किया था। उनकी सत्त्व एवं सटीक शिक्षाएं जन सामान्य की भाषा अर्धमागधी में होती थी। अतः समाज के सभी वर्गों से उनका सहज सम्पर्क बन जाता था। आज के भारत में जैन समाज को अत्यन्तसम्पन्न रूप में देखकर यह विचार मन में जाता है कि विषयधर्म के प्रणेता महावीर के अनुयायियों की संख्या इतनी कम क्यों रह गई? इस अवसर पर विस्तृत विवेचन में न आकर केवल इतना कहा जा सकता है कि भगवान् महावीर द्वारा प्रणीत धर्म में आस्था रखने वाले धार्मिक-बहिर्गतों को कालान्तर में सामाजिक, राजनीतिक एवं धार्मिक परिस्थितियों के कारण अपनी धार्मिक साम्यताओं में कुछ परिवर्तन करने पड़े थे। इस प्रकार के परिवर्तनों के उपरान्त भी जैन धर्म का सांस्कृतिक प्रभाव उनके जीवन में आज तक दृष्टिगोचर होता है। इतिहास इस सत्य की पुष्टि करता है कि प्राचीन काल में बिहार, उड़ीसा एवं बंगाल में जैन धर्म की अत्यन्त सम्मानजनक स्थिति थी। आज भी इन राज्यों में सराफ बड़ी संख्या में रहते हैं और जैन धर्म में प्रतिपादित अहिंसा के सिद्धान्त का पालन करते हैं। उनकी दैनिक दिनचर्या धूर्वाधन में आरम्भ होकर सूर्यास्त के साथ समाप्त हो जाती है। यह कट्टर शाकाहारी के रूप में वर्जित वृक्षों के फलों का भी सेवन नहीं करते। श्री एम० एम० ओमेले ने १६०८ ई० में लिखा था—“आवक मध्य का अप्रघट्ट रूप ओडिशा के सराफ लोगों की पहचान बना। इन लोगों की ओडिशा में चार बस्तिया हैं। पुरी के सराफ दूसरों से भिन्न हैं। ये लोग शाकाहारी हैं और मांस सपत्नी के अवसर पर खंडगिरि के गुफा मन्दिरों में एकत्र होते हैं।”^{१३} जीवजीवन से यह जानकारी मिलती है कि मांस सपत्नी का पालन दिवस भगवान् सुपार्षनाथ एवं चन्द्रप्रभु का मोक्ष कल्याण दिवस है।

इसी प्रकार राष्ट्रसंस्कृत्यामन में बिहार के अचरिया भूमिहार को भगवान् महावीर की परम्परा में स्वीकार किया है। अपने अकाद्वय रत्नों को प्रस्तुत करते हुए उन्होंने कहा है—बैसासी के लिच्छवियों की एक शाखा शात थी, जिसे पालि में मात या नती भी कहा जाता है। तीर्थंकर महावीर की वैशाखिक और ज्ञानुपुत्र (पालि: मात-पुत्र) कहा गया है। उनके बैसासी में उत्पन्न और ज्ञानु-सन्तान होने में कोई संदेह नहीं, लेकिन अभी बहुत से जैन इसे मानने में मानाकानी कर रहे हैं। बीच में इस भूमि से जैनो के उच्छिन्न हो जाने और पीछे स्थानों को मतमाना प्राचीन नाम केकर तीर्थ बना लेने के बाद इसके लिए यह हिचकिचाहट स्वाभाविक है। भगवानपुर रत्नी का अर्थ है रत्न परपने का भगवानपुर। भगवानपुर नाम के कितने ही गांव हैं। इसलिए यह विशेषण लगाना पडा। रत्न रत्ति या ज्ञातु का ही बिपदा रूप है। आजकल भी इस परपने में अचरिया भूमिहार बड़ी संख्या में रहते हैं। यह लिच्छवियों की उली ज्ञातु-शाखा की सन्तान है, ज्ञातु से ही अचरिया मध्य बना। महावीर की काम्यप-मोक्षों में, और

१. वृष्ट्य, श्री न० स० रामचन्द्रिया, मैसूर, पृ० १४६ एवं १४८

२. भारत का इतिहास, पृ० १४१

३. जैन विविधियां (ओलेटान जैन), बीर सेवा मन्दिर, नई दिल्ली, ताविका १६८

यह भी काव्यपरोधी हैं। हातु लोग अनिय थे, और यह अपने को भूमिधर ब्राह्मण कहते हैं, यह भेद जरूर है जिसका समाधान मुश्किल नहीं है।^१

बंगाल राज्य में प्राप्त जैन अवशेषों के परिशिष्ट क्षेत्र के अन्तर्गत निवास करने वाली जातियों का विशेषण करते हुए श्री सरसी कुमार सरस्वती ने अपना मत इस प्रकार प्रस्तुत किया है—बंगाल में जैन अवशेष उन स्थानों से प्राप्त हुए हैं जहाँ कभी जैन मंदिर या संस्थान आदि रहे थे। यह उल्लेखनीय है कि यह क्षेत्र बहुत सभ्य समय से उन लोगों का निवास-स्थान रहा है जिन्हें 'भारक' नाम से जाना जाता है। ये लोग कुबि पर निर्भर करते हैं तथा कट्टर रूप से अहिंसावादी हैं। आज इन लोगों ने हिन्दू धर्म अपना लिया है। रिसले ने अपनी पुस्तक 'टाइम्स एण्ड कास्ट्स आफ बंगाल' में बताया है कि सोहराबाग के शराक आज भी पार्ष्णिकों को अपना एक विशेष देवता मानते हैं तथा यह भी मान्य है कि इस जनजाति का 'भारक' नाम आरक से बना है, जिसका अर्थ 'जैन धर्म के अनुयायी गृहस्थ' से है। ये पूर्वोक्त समस्त साक्ष्य संकेत देते हैं कि शराक वृजतः आरक थे; इस बात का समर्थन उनकी परंपराएँ भी करती हैं। इस संबंध में यह भी ज्ञात होता है कि जैन धर्म पूर्व भारत में एक सुवर्धित समुदाय के रूप में रहा है जिसके संरक्षक शराकप्रभृति मुखिया होते थे।^२

जैन धर्म के सांस्कृतिक प्रभाव का विशेषण करने के लिए किसी समय मुनि अथवा आरक इस को भगवान् महावीर स्वामी की पदयात्रा के पथ (जैन संघर्ष) में तीर्थंकर महावीर स्वामी के जातुर्मास का विवरण विस्तार सहित मिलता है। का अनुगमन करके सूक्ष्म सर्वेक्षण करना अवकाश कारना चाहिए।

भारतवर्ष के जैन समाज के पास अन्य धर्मानुयायियों की अपेक्षा बड़ी सख्या में ऐतिहासिक अभिलेख सुरक्षित हैं। इन अभिलेखों के द्वारा भारतीय इतिहास की समस्याओं का समाधान किया जा सकता है। १९६९ ई० में बिजिजा नगर के निकट जैन नदी के तटवर्ती टीले की खुदाई से प्राप्त तीर्थंकर चम्पप्रभु की चरणचक्रों के लेख से नृत्तकालीन सम्राट रामगुप्त की ऐतिहासिकता सिद्ध हो गई है। यह लेख इस प्रकार है—“चन्द्र-प्रथम्य प्रमियेय कारिता महाराजाधिराज श्री रामगुप्तेन उपदेशात् पार्णि-पार्णि-चन्द्रसमाचार्य-श्रमण-श्रमण-प्रमियेय आचार्य संघसम श्रमण लिप्यस्य मोलकान्था-सत्यस्य जेन्-अमण स्पेति।”

इन अभिलेखों के द्वारा जैन इतिहास, कला और संस्कृति का अधिकारपूर्वक विवेचन किया जा सकता है। लेखपूर्वक कहना पड़ रहा है कि भारतवर्ष के जैन समाज ने अपनी सांस्कृतिक सम्पदा के इन अन्वेषों खजाने की बड़ी उपेक्षा की है। देश-विदेश के विद्वानों के सतत परिश्रम के परिणामस्वरूप अनेक नूतन अभिलेख प्रकाश में आ पाए हैं। यहाँ प्राच्यविद्या विषयक लुइस राईस के अथक प्रयास से जैसूर राज्य के जैन अभिलेख प्रकाश में आए हैं। अभिलेखों की पाठ्यलिपि बनाना और उसे पढ़ना वास्तव में एक धमसाध्य कार्य है। हाथी मुद्रा से प्राप्त जैन सम्राट खारवेल से सम्बन्धित प्राकृत अभिलेख का पाठ जयमय एक शताब्दी की समर्पित साधना से निश्चित हो पाया है। हाथी मुद्रा का यह अभिलेख सन् १८२७ ई० में स्ट्रिंगिंग महोदय को प्राप्त हुआ था। सर्वेधी स्ट्रिंगिंग, जेम्स प्रिन्सेस, जनरल कनिंघम, राजेन्द्रनाथ मिश्र, भगवान साह इन्द्र जी, राजालदास बनर्जी, काशीप्रसाद जायसवाल प्रभृति विद्वानों के निरन्तर कोष्ठपूर्ण उपक्रमों की परम्परा को विकसित करते हुए डॉ० बेनोप्रसाद साधन ने प्रस्तुत लेख का पाठ निश्चित करते हुए ३०० पृष्ठों में 'जोन्स ब्राह्मी इन्सक्रिप्शन्स' नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया है। देश-विदेश की पत्रिकाओं में प्रकाशित जैन अभिलेखों, जिनका अधिकतर पाठ रोमन लिपि में है, के आधार पर जैन जिलालेख संग्रह भाग १ से ५ तक का प्रकाशन भी हुआ है। इस प्रकार के अनुष्ठान में सक्रिय रहि लेने के लिए सर्वेधी नाथूराम प्रेमी, डॉ० हिरासाह, पं० विजयप्रति शास्त्राचार्य, डॉ० गुलाबकाश चौधरी प्रभृति विद्वान् साधुवाद के पात्र हैं। साधन सम्पन्न जैन समाज की अधिक भारतीय संस्थाओं को इस संबंध में सक्रिय रहि लेनी चाहिए। प्राचीन जैन अभिलेखों के पुनर्मूल्यांकन के लिए भारतीय पुरालिपियों के अध्ययन की विशेष व्यवस्था भी होनी चाहिए।

देश के विभिन्न भागों में हो रहे उत्खननों अथवा अन्य सूत्रों से प्राप्त जैन पुरातात्विक सामग्री के प्रवर्तन के लिए राष्ट्रीय एवं राजकीय संग्रहालयों में पुष्क से गैरती होनी चाहिए। शिक्षा मन्त्रालय और पुरातत्व विभाग को प्रतिवर्ष देश-विदेश से प्राप्त अथवा जानकारी में आए हुए जैन अवशेषों की जानकारी के लिए स्वतन्त्र रूप में पत्रिका प्रकाशित करनी चाहिए। इस प्रकार की पत्रिका में पुरातात्विक सामग्री के विषय एवं लेख की प्रतिलिपि भी होनी चाहिए। भारतवर्ष के जैन समाज की इसी प्रकार अपने मन्दिरों की सांस्कृतिक सम्पदा से विश्व को परिचित कराने के लिए उपयोगी प्रकाशन करने चाहिए। इस संबंध में टाइम्स आफ इण्डिया द्वारा प्रकाशित 'वैनीरमा आफ जैन आर्ट

१. महापंडित राहुल सांकृत्यायन, मेरी जीवन यात्रा (छठा भाग) पृ० १३७

२. श्री० सरसी कुमार सरस्वती, जैन कला एवं स्थापत्य—खंड २, पृ० २७७

‘साक्ष्य इधिया’) एक उपयोगी ग्रंथ सिद्ध हुआ है। इस कड़ी को विकसित करने के लिए उत्तर भारत, पूर्व भारत, पश्चिम भारत के कला वैभव पर भी धृक् से इसी प्रकार के ग्रन्थ प्रकाशित होने चाहिए।

हमारे लिए, सीमाव्य का विषय है कि हम स्वतन्त्र भारत में सर्वप्रथम सत्भाव के सिद्धान्त को अंगीकार कर सार्वभौम भारतीय व्यवस्था के नागरिक के रूप में ‘आस्था और विश्वास’ की स्थापना कर रहे हैं। इस ग्रन्थ के अधिनियमों महापुरुष की वेदभूषण की वे अपने को जैन इतिहास, कला और संस्कृति के प्रचार-प्रसार में समर्पित किया हुआ है। उनके आशीर्वाद प्रयास से जैन संस्कृति एवं कला को पर्याप्त संरक्षण एवं शिक्षा मिली है।

अथार विन्दकों एवं इतिहासप्रेमियों को अतीत की सही जानकारी देते समय पर्याप्त सावधानी रखनी चाहिए। स्वयं का विशेषण करते समय राष्ट्रीय हित में कटुता की विचारधारा को निम्ना करनी चाहिए। स्वतन्त्रता प्राप्ति से पूर्व की पुरातात्विक सामग्री का अध्ययन, एवं विशेषण इतिहास की परम्पराओं को जोड़ने एवं आवश्यक जानकारी के लिए होना चाहिए। साम्प्रदायिक एवं आग्रहवादी दृष्टि की व्यवस्था वास्तव में दुर्गीत परिस्थितियों की मांग है।

१६१७, बरीवा कला

विल्ली-११००६

सुमतप्रसाद जीव

प्रबन्ध सम्पादक

संस्कृति का स्वरूप : भारतीय संस्कृति और जैन-संस्कृति

प्रो० विजयेन्द्र स्नातक

संस्कृति क्या है और उसका वास्तविक स्वरूप क्या है, यह निर्णय करना कठिन है। संस्कृति के विभागीय तत्वों की वृद्धि में रूढ़िवाद ही इसके स्वरूप का निर्धारण बिना जा सकता है किन्तु संस्कृति-निर्माता तत्व की विद्वानों और विचारकों की वृद्धि में समान नहीं है। 'नौको मुनिर्वस्य मत्तं न भिन्नम्' जैसी बात संस्कृति की परिभाषाओं में भी पायी जाती है। इसलिए संस्कृति की सम्मिलन, निर्वोध और सर्वसम्मत परिभाषा देने की बात मैं नहीं कर सकता। मैं सबसे पहले एक प्रश्न उठाना चाहता हूँ जो संस्कृति के मूल उद्भव से संबंध रखता है, तदनंतर उसके विभागीय तत्वों की चर्चा करना।

कुछ विचारक ऐसा मानते हैं कि संस्कृति का मूल, जन्मजात बंश-परम्परा से उत्पन्न सहजात संस्कार में निहित है। सभी जन्मजात संस्कारों का प्रतिफलन व्यक्ति के चरित्र में होता है और बड़ी व्यक्ति की संस्कृति की इस छोटोछुर से निर्मित करता है। दूसरे विद्वान् इस विचार का जोरदार खंडन करते हैं। उनकी मान्यता है कि संस्कृति जन्म में ही उसके व्यक्ति करने की प्रक्रिया निहित है। जो संस्कार अर्थात् निरंतर अभ्यास द्वारा विकसित की जाए वह संस्कृति है। इसके लिए शिक्षा, नैतिकता, आचरण की पबिता, साहित्य, विज्ञान आदि का उपायित ज्ञान तथा समाज में व्यवहार की शिक्षा आदि की अपेक्षा रहती है। उनका कहना है कि इसके व्यक्ति जन्मत ज्ञानमान, विवेकी, शिक्षित, अनुभवशील या पंडित नहीं होता। आभिजात्य या कुलीनता तो उसे जन्म से प्राप्त हो जाती है किन्तु संस्कृति उसे संसार में रहकर संस्कार द्वारा अर्जित करनी होती है। अतः जन्म या बंश-परम्परा के साथ संस्कृति का अभिच्छिन्न संबंध नहीं माना जा सकता।

दोसरी ओरि के कुछ ऐसे भी विचारक हैं जो बंश-परम्परा या जन्म के मध्य सम्बन्ध करके यह मानते हैं कि संस्कृति प्रतिभाजन्म ईश्वरीय वरदान है। यह वरदान जाति, वर्ग, धर्म आदि की अपेक्षा नहीं करता। अकुलीन, निर्धन या दमित वर्ग में जन्म देने वाला व्यक्ति की ईश्वरीय देव के प्रतिभाशाली और सुसंस्कृत होता देखा गया है, अतः इसे ईश्वरीय देव ही माना जाना चाहिए। दूसरे प्रतिभाजन्म संस्कृति में विश्वास रखने वाले यह मूल मानते हैं कि ज्ञान-विज्ञान, कला और साहित्य में अद्भुत क्षमता रखने वाले प्रतिभाशाली सभी व्यक्ति सुसंस्कृत नहीं होते। कठिण प्रयत्न विज्ञान और प्रतिभाशाली व्यक्तियों का परिण इतना संस्कृतिविहीन और अविष्ट पाया जाता है कि हम उन्हें किसी प्रकार संस्कृत व्यक्ति नहीं कह सकते। संस्कृति-पुरुषों के लिए धन-संपन्न, ऐश्वर्य-संपन्न, प्रतिभा-शाली, शिक्षा-भरा, ज्ञान-विज्ञान आदि से लैस होना मात्र पर्याप्त नहीं है। आचरण और व्यवहार की पबिता, मानवीय संवेदना, सहिष्णुता, परबुद्धिमानता, अपरिग्रह, अहिंसा और आमाशीलता आदि गुणों की भी निराला आवश्यकता है। एक-जै० शास्त्र में अपनी प्रसक्त 'धनुकेमतन सीतिभावोमी' में संस्कृति को परिभाषित करते हुए लिखा है कि 'संस्कृति मानव के संपूर्ण व्यवहार का ढांचा है जो अंतरः शीतल परिप्रेक्ष से प्रभावित होता है। यह परिप्रेक्ष प्राकृतिक एवं मानव-निर्मित दोनों प्रकार का हो सकता है। किन्तु प्रमुख रूप से यह ढांचा सुनिश्चित विचारधारकों, प्रवृत्तियों, गुणों तथा आचरणों द्वारा प्रभावित होता है, जिसका विकास समूह द्वारा अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए किया जा सकता है।' इसी आधार पर 'प्रिंमिडिज कम्पन' के लेखक एडवर्ड टामसर के संस्कृति को ज्ञान, विश्वास, कला, साहित्य, ऐति-परिभाष का अर्जित ज्ञान उद्धार है और कहा है कि मनुष्य समाज का सदस्य होने के नाते इन सबके सम्मिश्रण से संस्कृति को प्राप्त करता है। वास्तव में संस्कृति का विस्तार इतना व्यापक है कि उसे हम न ही जन्मजात कह सकते हैं, न उसे ईश्वरीय देव उद्धार करते हैं और न विद्वता या प्रतिभा के आधार पर उसकी अभिधारिता सिद्ध कर सकते हैं।

अतः संस्कृति जन्म किसी ठोस बनावट (सत्) का वाक्य नहीं है, बल्कि केवल एक अनुरूप कल्पना है। इसलिए विद्वानों के विचार की अपेक्षा और विविध हैं। एक विद्वान् के मत में, 'संस्कृति के स्वरूप की जिज्ञासा वास्तव में अर्थ तथा मूल्य के स्वरूप की

विकास है। संस्कृति हमारी जीवनविधा तथा विचार-विज्ञान में, प्रतिदिन के परस्पर आदान-प्रदान में, कला, साहित्य, धर्म, विज्ञान तथा मनोरंजन की विविध विधाओं में व्यक्त हमारी प्रकृति ही है।" एक विद्वान् ऐसे भी हैं जो जीवन-मृत्ति को ही संस्कृति मानते हैं।

संस्कृति के संबंध में एक विषय पर सभी विद्वानों में मतभेद है। सभी विचारक यह मानते हैं कि मानवैतरी प्राणियों में संस्कृति नहीं होती। संस्कृति मानव की अपनी विधिबद्धता है। मानव के पास अपनी संस्कृति को अभिव्यक्त करने के साधन हैं। कला, विज्ञान, खेल, साहित्य आदि इसी कोटि में आते हैं जो मानवैतरी प्राणियों के पास नहीं होते।

संस्कृति समाज के संरक्षण और मानव-विकास की सरणि है। यदि स्वयं और सभ्य समाज की हम अपेक्षा करें तो हमें संस्कृति के संरक्षण का प्रयत्न करना होगा। संस्कृति के इस संरक्षण में संकटों का संचय है और तब ही विविध संस्कारों और रीति-रिवाजों से उत्पन्न संस्कृति रूप धारण करती है। किसी लेखक की मान्यता है कि "संकटों का ही ये बोझ-सा इतिहास बनता है, संकटों का ही ये इतिहास के बाव परम्परा बनती है, यह परंपरा ही किसी जाति या देश की आधार-भूमि बनती है। संस्कृति सुधी-काशीन अनुभव, प्रयोग और विविध परीक्षणों को परिणति होती है। संस्कृति राष्ट्रीय रिक्त है—यह ऐसी संस्था है जो राष्ट्र को प्रकाश देती है, आत्मविकास आश्रय करती है। उसे आभावादी और उत्कर्षकामी बनाती है।"

संस्कृति-विवेचन के सधर्म में सम्यता और धर्म की चर्चा करना मैं आवश्यक समझता हूँ। इन दोनों शब्दों को प्रायः संस्कृति के समानांतर या कभी-कभी प्रभावित पर्याय के रूप में प्रयोग में लाया जाता है। विद्वानों ने प्रारंभ से इस क्रम के विचारण की चेष्टा की है और यह स्पष्ट करना चाहा है कि सम्यता और संस्कृति के मध्य विभाजक रेखा खींचना कठिन नहीं है। संस्कृति मनुष्य की उन क्रियाओं, व्यापारों और विचारों का नाम है जिन्हें वह साध्य के रूप में देखता है। संस्कृति मानव-समाज के विकास की कोशिका है। संस्कृति का संबंध चिंतन, मनन तथा आचरण की उदात्तता से है। आध्यात्मिक स्तर पर विकसित होने पर ही मनुष्य संस्कृति के परिवेश में प्रविष्ट होता है। सम्यता से सत्यमय मनुष्य के भौतिक उपकरण, साधन, आविष्कार, सामाजिक तथा राजनीतिक संस्थान तथा उपयोगी कलाओं का अंगीकार है। सम्यता मनुष्य की क्रियाओं द्वारा उत्पन्न उपयोगी साधनों तथा दैनंदिन वस्तुओं पर निर्भर करती है। किसी समाज या राष्ट्र की आंतरिक प्रकृति की पहचान उसकी संस्कृति से होती है, सम्यता उस समाज या राष्ट्र को प्रायः बाह्य उपकरणों से आनी-महूबानी जाती है। संस्कृति का सत्य मानव जाति के लिए आवश्यक मूल्यों की खोज है तो सम्यता का ज्ञेय मानव-समाज के लिए भौतिक सुख-सुविधा के साधन जुटाने से है। जर्मन विद्वान् स्पेनर ने सम्यता को संस्कृति की चरम दशा कहा है। यह चरम दशा उत्पान की नहीं, उसके पतन की भी होती है। अर्थात् भौतिक उपकरणों एवं सुख-साधनों की अतिमात्रता ही पतन का कारण बनती है। इसका प्रत्यक्ष प्रमाण पार्थायक देशों की वैज्ञानिक प्रगति तथा उसके उत्पन्न सम्यता है।

संस्कृति और धर्म का पारस्परिक क्या संबंध है और क्या धर्म संस्कृति का अविच्छिन्न अंग है? धर्म-विहीन समाज और संस्कृति-विहीन समाज क्या समान हैं? इस प्रकार के और भी अनेक प्रश्न इस सधर्म में उठाए जाते रहे हैं। वास्तव में धर्म सभ्य संकीर्ण अर्थ में प्रयुक्त न होकर कसब्य, बुद्धाचरण, सत्य, नियम आदि के अर्थ में प्रयुक्त होता है। तब उसमें संस्कृति के अनेक उपादान समाहित रहते हैं किन्तु जब धर्म, मजहब के संकीर्ण दायरे में कड़िवावित और धर्मधृता का बाधक बनता है, तब उसका संस्कृति से सीधा सरोकार नहीं रहता। व्यक्ति और समाज के जीवन को जो धारण कर सके, वही सम्यता धर्म है। समाज की व्यवस्था, नियमित चर्चा तथा व्यक्ति-विकास के नियमों का उपबेधा ही धर्म है। कृपाय मुनि के शब्दों में "यतोऽमृतमनियेयस लिङ्गः स धर्मः" जिससे अभ्युदय, इस लोक का उत्कर्ष और नि श्वेत, परलोक का कल्याण होता हो वह धर्म है। सम्यक्त व्यक्ति के लिए इसी प्रकार के धर्मा-चर्य की आवश्यकता है। अतः पथ, मात, मरदाय, मजहब आदि की सकीर्णताओं से ऊपर उठाकर जो प्राणिमात्र के कल्याण का सब प्रयास करे वह धर्म ही सही धर्म है और धर्म-मय पर संस्कृति के मार्ग से चला जा सकता है। अतः यह स्पष्ट है कि धर्म और संस्कृति का अनिवार्य संबंध होने पर भी संस्कृति सभ्य धर्म का पर्याय नहीं है। इन दोनों में अयोन्याय्य संबंध होने पर भी भौतिक अंतर है। कुछ ऐसे खड़िवावी धार्मिक व्यक्ति समाज में देखे जाते हैं जो धर्म के नाम पर दम और शाहूक का प्रयोग फैलाकर समाज को प्रमिश करते हैं, वस्तुतः वे धार्मिक नहीं हैं और सहृदय से तो उनका दूर का भी गला-रिस्ता नहीं माना जा सकता है।

धर्म-साधना में व्यक्ति और समाज दोनों का योगदान रहता है। किन्तु व्यक्तिगत साधना या व्यक्तिगत अनुभव के आधार पर हम संस्कृति का स्वरूप निर्धारित नहीं कर सकते। समष्टित्व या सामाजिक अनुभव को ही संस्कृति की संज्ञा दी जा सकती है। सामाजिक अनुभव हमें तीन रूपों में दिखाई देता है। उसे हम तीन विधाओं में जनन-जनन करके भी रख सकते हैं। पहला रूप शिष्य-जीवन, वैज्ञानिक तथा तकनीकी आविष्कार का है जो ज्ञान के भौतिक रूप है। दूसरी विधा वे समष्टाई हैं जो समाज को व्यवस्थित जिसमें साहित्य, संगीत, चित्रकला आदि का समावेश है। यह सत्त्वान्मक होने के साथ मूढमय भी है। जब वेचना यह है कि क्या तीनों विधाओं का प्रत्येक समाज में विकास होना जरूरी है, ताकि वे संस्कृत और सभ्य समाजों का सके? इसका उत्तर स्पष्ट है। ऐसा

किस कथा है कि आदिम समाज में कलात्मक दृष्टि से कभी-कभी अधिक समृद्धि पायी जाती है। नांगिक भाषिकाओं में समृद्ध होने पर भी कुछ भाषियों सांस्कृतिक दृष्टि से पिछड़ी होती हैं और उनका आदिमिक स्तर की हीन कीट का होता है। सम्प्रदाय की दृष्टि से अमरीकन भाष समृद्ध है किन्तु मानव-मूल्य एवं आध्यात्मिक संस्कार-की दृष्टि से यह संस्कृति के स्तर पर निर्बल ही माना जाएगा।

प्राच्यताम विचारकों में संस्कृति और सम्प्रदाय शब्दों के प्रयोग पर ही, इनके बीच और अवधारणा पर भी विचार व्यक्त किए हैं। जैनी संस्कृति के एक शास्त्र ग्रन्थ को सम्प्रदाय कहते हैं। वेदों के सम्प्रदाय का नाम पर्याय स्वीकार नहीं करते। वैशाख्य ने सम्प्रदाय को उपयोगिता के साथ और संस्कृति को नीतिक मूल्यों के साथ जोड़कर देखने की बात कही है। इनीलिए कभी-कभी सम्प्रदाय का संस्कृति से विरोध भी संभव हो सकता है। कुछ विद्वान् परम्परा को संस्कृति के साथ रखकर इसे नैतिक मूल्यों तथा सम्प्रदाय की व्यावहारिक मूल्यों की सीमा में रखकर इनका पारस्परिक सम्बन्ध करते हैं। जो लोग संस्कृति को सामाजिक विरासत या सामाजिक परंपरा में देखते हैं वे भी इनका पारस्परिक स्पष्टता: रेखांकित नहीं कर पाते। इसी विचार-तरंग में ऐसे भी व्यक्ति हैं जो कुटुम्ब के आधार पर संस्कृति के विकास में प्रमुख स्थान देते हैं किन्तु साम्यवादी चिंतन में परंपरा को कोई स्थान नहीं है। मार्क्स ने तो स्पष्टता: परम्परा को एक भयावहा स्वयं माना है और कहा है कि यह नयी पीढ़ी के नैतिक पर मूल-सा छाया रहता है।

आधुनिक युग में संस्कृति शब्द का कुछ ऐसा अर्थ-विस्तार हुआ है कि एक ओर यह अपने मूल से विच्छिन्न हो गया है तो दूसरी ओर ऐसे क्षेत्रों में प्रवृत्त गया है जहाँ यह अपनी सार्थकता खो बैठा है। इसमें संदेह नहीं कि सभित कलाएं संस्कृति-निर्माण में सहायक होती हैं किन्तु आजकल जिस प्रकार सांस्कृतिक कार्यक्रम शब्द का प्रयोग होने लगा है वह एक सीमित कलात्मक प्रदर्शन है। संस्कृति कलाओं तक सीमित नहीं है। संस्कृति का व्यक्ति और समाज के मानसिक तथा आध्यात्मिक विकास के साथ बहुत संबंध है। संस्कृति किसी साक्ष्य प्रदर्शन तक पाएँ यह कलात्मक (नृत्य, संगीत, चित्रकला, मूर्तिकला आदि) प्रदर्शन ही क्यों न हो, सीमित नहीं है। संस्कृति का व्यक्ति-संस्कार के साथ बहुत और गहरा संबंध है। व्यक्ति को केवल रखकर उसके विकास और परिष्कार के लिए किए गए प्रयासों में संस्कृति का अन्वेषण एक सीमा तक संस्कृति की सही ओज है।

भारतीय संस्कृति के गुणाधार

भारतीय संस्कृति का विवेचन और विश्लेषण करने से पहले यह ध्यातव्य है कि भारत की संस्कृति एक गतिशील (डायनेमिक) संस्कृति है। यह युग-अर्थ के साथ अपने स्वरूप में परिवर्तनशील रही है अतः यह मान लेना कि वैदिक युग की, राजाध्वज या महाभारत युग की, पौराणिक युग की, बौद्धकाल की या मध्ययुग की संस्कृति ठेठ भारतीय है, भारतीय संस्कृति के गुणाधार को न समझना ही है। रचित ब्रह्मसंहिता नेहरू ने विनकर-प्रणीत 'संस्कृति के चार अन्घाव' पुस्तक की भूमिका में भारतीय संस्कृति के व्यापक रूप को स्पष्ट करते हुए लिखा है—“भारतीय जनता की संस्कृति का रूप सामाजिक (कंपोजिट) है और उसका विकास बीरे-बीरे हुआ है। एक ओर तो इस संस्कृति का मूल आयों से पूर्व मोहमेहरों की प्राप्ति की सम्प्रदाय तथा इन्द्रियों की महान् सम्प्रदाय तक पहुँचता है, दूसरी ओर इस संस्कृति पर आयों की बहुत गहरी छाप है जो भारत में नव्य एगिया से आए थे। पीछे चलकर यह संस्कृति उत्तर-पश्चिम से आने वाले तथा फिर समुद्र की राह से आने वाले लोगों से बार-बार प्रभावित हुई। इस प्रकार हवाई राष्ट्रीय संस्कृति ने बीरे-बीरे बहकर अपना आकार ग्रहण किया। इस संस्कृति में समन्वय तथा नये उपकरणों को पचाकर आत्मसाह करने की बलपूर्वक अमला है।” इस लम्बे उद्धरण से स्पष्ट है कि भारतीय संस्कृति का इतिहास जितना पुराना है, उतने ही उपकरणों का वैविध्य भी इस में है। इस संस्कृति को विश्व के सभी राष्ट्रों से मिलन एवं उपास माना जाता है। इसे सभी विद्वानों ने उबार संस्कृति की संज्ञा दी है। ‘हिन्दू’ अथवा ‘आर्य’ पुस्तक में डा० राजाचरण ने लिखा है कि “हिन्दू शब्द में बाहर से आने वाली जातियों तथा भाषिकारियों के देवी-देवताओं को स्वीकार कर अपना देवी-देवता मान लिया। ईरानी, हुए, शक, कुषान, पार्थियन, बिक्रमन, मोरोल, सीथियन, तुर्क, ईरानी, यहुदी, पारसी सभी भारतीय संस्कृति के महासागर में विलीन हो गए—ठीक वैसे ही जैसे छोटी नदियाँ और नए समुद्र में जाकर विलीन हो जाते हैं।” इसलिए भारतीय संस्कृति का काज निर्धारण करना या उसे किसी एक युग विशेष की देन ठहराना समीचीन नहीं है। नाचनीय एवं अमृद्वयमूलक परिवर्तनों को ग्रहण करना भारतीय मनीषा की अपनी विशेषता है। यदि ऐतिहासिक परिच्छेद में भारतीय संस्कृति का अनुशीलन किया जाए तो ज्ञात होगा कि इसमें बुनानुबन्ध अन्वेषण, परिवर्तन, परिभाषण होते रहे हैं और उस काज की निश्चित देन को यह संस्कृति सदैवकर आत्मसाह करती रही है। इसीलिए इसे सामाजिक संस्कृति, अनेकता में एकतामूलक संस्कृति, सामंजस्य और समन्वय की संस्कृति कहा जाता है। इस प्रकार के विशेषण विश्व के किसी अन्य राष्ट्र की संस्कृति के साथ प्रयुक्त नहीं होते।

भारतीय संस्कृति को समझने के लिए उसके ऐक्यमूलक सिद्धांत को समझना होगा। आर्य विज्ञान देख है। विविध, अर्थों और भाषियों का देश है। विविध भाषाओं तथा अर्थ-संस्थाओं का देश है। विविध रीति-रिवाजों तथा विविध वैश्वमूल्यों का देश है; फिर

की सांस्कृतिक श्रद्धा, पर यह एक है, इसकी एकता अंधविश्वास है। किन्तु स्थिति ने हिन्दुस्तान का इतिहास में इस तथ्य की उन्मादित कल्पनाएं बिखारी हैं कि "भारतवर्ष" भारत में एक ऐसी गहरी मूलभूत एकता है जो भौगोलिक, धार्मिक, भाषा, राजनीतिक, सांस्कृतिक, सामाजिक, आर्थिक, आदि सभी क्षेत्रों में एकतापूर्ण है। यह एकता रस, रंग, भाषा, वैश्वता, रीति-रिवाज, धर्म-संप्रदाय की अनेकानेक विविधताओं पर अतिशय प्रभाव डालती है। भारतीय संस्कृति के मूलभूत उपादानों में मानव को प्रमुख स्थान पर रखकर उसके विकास का चिन्तन है। इस दृष्टि से मानव को सर्वोच्च मानकर समस्त क्रिया-कलाप और सांस्कृतिक अनुष्ठान उसी के निर्मित किए जाने चाहिए, ऐसी मान्यता हमारी संस्कृति में प्राचीन से व्याप्त रही है। समस्त विश्व की मान्यताओं में हमारी संस्कृति की आधार-विशेष है। "सर्वं भ्रमणं सुखिनः सर्वं सन्तु निराश्रयाः, सर्वं भ्रमणं पश्यन्तु मा कश्चित् दुःखमाप्नुवन्" में इसी मान्यता को व्यक्त किया गया है। इसी मान्यता के यही भाव दूसरे शब्दों में व्यक्त किया गया है, "जो व्यक्ति समस्त प्राणियों को आपत्ता में और आपत्ता को समस्या में देखता है वह किसी से पूजा नहीं करता।" अर्थात् मानव ही नहीं, समस्त प्राणियों के प्रति दयात्मक संबंध रखने का उपदेश 'भारतीय चिन्तन' में वैदिक काल से रहा है। मानवता के साथ तादात्म्य स्थापित करने के लिए ही 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की अवधारणा भारतीय संस्कृति में है।

भारतीय संस्कृति व्यक्ति के आध्यात्मिक तथा आधिभौतिक विकास को समानांतर रूप से स्वीकार करती है। प्रत्येक व्यक्ति अपने को स्वयं एकमात्र मानकर पहले अपना परिष्कार करे, तदनंतर समाज को स्वस्थ रखा देने का प्रयास करे। व्यक्ति-निर्माण के बिना समाज-निर्माण की कल्पना करना मूल को छोड़कर पतियों और शाखाओं को चीरना है। यदि व्यक्ति के निजी जीवन में आचरण की परिष्कार नहीं है और मर्यादा, भाषा, कर्मणा वह सत्य की प्रतिष्ठा नहीं करता, तो वह सुसंस्कृत समाज का निर्माण कभी नहीं कर सकता। जो व्यक्ति मन, बचन और कर्म में सत्य नहीं रखता, उसे विद्वान् होने पर भी धंधी, धनवान् होने पर भी लोभी, कुलीन होने पर भी अकुलीन समझा जाता है। अतः संस्कृति का धन, वैभव, ऐश्वर्य, प्रभुता, पांडित्य, आधिजात्य, मान-सम्मान के साथ अनिवार्य संबंध नहीं है।

भारतीय संस्कृति में आत्म का विधान और परात्म का पोषण है। अर्थात् स्वसुख-भोग की कामना से रहित होकर समाज को सुखी बनाने के प्रयत्न में संलग्न व्यक्ति सुसंस्कृत है। सुसंस्कृत व्यक्ति को ऐसा कोई काम नहीं करना चाहिए जिससे वह अपने प्रति सहन नहीं कर सकता। 'आत्मनः कल्याणं कल्याणमप्यन्यथा' से इसी उदात्त आशय को व्यक्त किया गया है। व्यक्ति को सुसंस्कृत होने के लिए आत्मसमर्पण, अपरिग्रह, तपस्या, कष्टा, अहिंसा, सत्य, सेवा, त्याग, समता, प्रेम और सत्यत्व की आवश्यकता है। जो व्यक्ति दूसरों के लिए अर्थात् समाज के लिए अधिक से अधिक कष्ट उठाकर जीवन-यापन करने में विन्यास करता है वह अपरिग्रही तो होता ही है, आत्मसमर्पण के साथ निरिह और निस्वार्थ भी होता है। इसीलिए परब्रह्मकार होता—परायणी पीड़ा को समझना वैभव संस्कृति का विनिर्मुक्त तत्त्व उदाहरण है। वास्तव में यह भाव भारतीय संस्कृति के मूल में ही व्याप्त रहा है। रामायण और महाभारत जो प्राचीन भारतीय संस्कृति के सहायक महाकाव्य हैं, आज भी इसीलिए समादृत हैं कि उनमें इस कोटि के चरित्रों की अवतारणा की गई है जिन्हें आज भी हम जाति, देश, काल की सीमाओं से ऊपर उठकर संस्कृति के मानदंड के रूप में स्वीकार कर सकते हैं। बुद्धि का विनाश, सुकुति की रक्षा, धर्म की संस्थापना आदि विशेषण उन्हीं महापुरुषों के लिए प्रयुक्त होते हैं जो संस्कृति के धारण को धन-धन्यता तक बढ़ाते जाएं हैं। आज के युग में भी महान वैज्ञानिकों का मानवता का मानवता के कल्याण के लिए आत्म-बलिदान, राजनीतिज्ञों का राष्ट्र के लिए उत्सर्ग, समाज-सुधारकों का समाज के लिए निस्वार्थ भाव से समर्पण और साहित्यकारों तथा विचारकों के मानव की विचारधारा के परिष्कार के लिए किए गए रचनात्मक प्रयत्न, संस्कृति-विकास की परंपरा में जाने वाले अनुकरणीय कार्य हैं। इसी से राष्ट्रीय संस्कृति बनती है।

भारतीय संस्कृति शब्द का प्रयोग करने पर यह प्रश्न अनेक बार उठाया गया है कि क्या किसी देश और जाति की अपनी भिन्न संस्कृति होती है जो किसी और देश की नहीं हो सकती? क्या भौगोलिक परिवेश एवं सामाजिक परिस्थितियों से राष्ट्रीय अथवा जातीय संस्कृतियों का निर्माण होता है? इन प्रश्नों का जवाब यही है कि यदि भारतीय राष्ट्रीय संस्कृति जैसी कोई संस्कृति है तो क्या वह मानव-संस्कृति या विश्व-संस्कृति से भिन्न, कुछ सीमित संस्कृति है? इस प्रश्न के उत्तर में मुझे यह कहने में कोई संकोच नहीं है कि संस्कृतियों के निर्माण में एक सीमा तक देश और जाति का योगदान रहता है। संस्कृति के मूल उपादान तो प्रायः सभी सुसंस्कृत और सभ्य देशों के एक सीमा तक समान रहते हैं किन्तु बाह्य उपादानों में अंतर अवश्य आता है। राष्ट्रीय या जातीय संस्कृति का सबसे बड़ा योगदान यही है कि वह हमें अपने राष्ट्र की परंपरा से संपृक्त बनाती है, अपनी रीति-नीति की संस्था से विभिन्न नहीं होने देती। आज के युग में राष्ट्रीय एवं जातीय संस्कृतियों के मिलन के अनन्तर जति सुभक्त हो गए हैं, संस्कृतियों का पारस्परिक संबंध भी नष्ट हो गया है। कुछ ऐसे विदेशी प्रभाव हमारे देश पर पड़ रहे हैं जिनके आतंक ने हमें स्वयं अपनी संस्कृति के प्रति संशयानु बना दिया है। हमारी आस्था बिगने लगी है। यह हमारी वैचारिक दुर्बलता का पक्ष है। अपनी संस्कृति को छोड़,

हिंदी की संस्कृति के अभिव्यक्तिगत अनुकरण के हमारे देश के राष्ट्रीय गौरव को जो ठेस पहुँच रही है वह किसी चापकूट राष्ट्रीय-मोदी शक्ति के चिह्न नहीं है। भारतीय संस्कृति में व्याप्त और बहान की अनुसृत शक्तों रही हैं, अतः भाषा के वैज्ञानिक मूल में हम किसी भी हिंदी की संस्कृति के जीवित तत्वों को ग्रहण करने में पीछे नहीं रहना चाहेंगे, किन्तु अपनी सांस्कृतिक स्थिति की उपेक्षा करते वह परावर्तन राष्ट्र की गरिमा के अनुकूल नहीं हैं। यह स्मरण रखना चाहिए कि पूर्व की आभोगप्रदायिनी किराँतों से पीछे को चाहे जितनी जीवनी समित मिले, किन्तु अपनी अपनी और अपनी जड़ों के बिना कोई पीछा जीवित नहीं रह सकता। अभिवेकपूर्ण अनुकरण केवल अज्ञान का ही प्रमाण है।

भारतीय संस्कृति को बिना तमझे कुछ पिछेगी लेखकों ने इसे कृत्रिमता तथा मंदविश्वासमयी संस्कृति कहा है। धर्म के संकीर्ण आवेष्टन में उन्हें भारतीय संस्कृति में जड़ता ललित हुई, किन्तु भारत की धर्मप्राप्तता ने जिस रूप में अन्य धर्मों को उन्मूलित भाव से स्वीकार किया, उस ओर इन लेखकों का ध्यान नहीं गया। भारत की धर्मप्रवणता से न तो इस्लाम को ठेस पहुँची और न ईसाइयत के प्रचार-प्रसार में बाधा आई। मुसलमान, ईसाई और पारसी अपने-अपने धार्मिक विश्वासों के साथ भारतीय संस्कृति के अनेक पोषक तत्वों से समृद्ध होते रहे। पाकिस्तान की राष्ट्रभाषा उर्दू का उद्भव भारतीय भाषाओं से हुआ, वही उर्दू आज हिन्दू-मुसलमान दोनों की भाषा है। हिंदुओं की रचना का कर्णांतरण मुसलमानों के तावियों में माना जाता है। सुब का दुःख में वह विषयय की संस्कृतियों के संबंध का परिणाम है। भारतीय संस्कृति भारत से बाहर जिन-जिन देशों में गई, वही अपनी छाप अवश्य छोड़ती आई। जिस का प्रथम धर्मोपदेश और शासक नेतृत्व अब केवल धर्मधर्मों में ही है किन्तु जिस मनु को उन्होंने 'मेनस' नाम से माना है वह मनु आज भी भारतीय साहित्य, धर्म और स्मृतियों में जीवित है। चीन, जापान, जावा, सुमात्रा, बर्मा, बोर्नियो आदि देशों में बौद्ध धर्म के माध्यम से भारतीय संस्कृति का संक्रमण हुआ और आज भी वह इन देशों की अपनी सामाजिक परम्पराओं और धार्मिक मान्यताओं के देखी जा सकती है। हमारी संस्कृति आक्रामक कभी नहीं रही, वही उसकी विशेषता है।

प्राचीन भारतीय संस्कृति के कुछ मानदंड थे, जो युग के अनुकूल बदलते गए। वर्णव्यवस्था-व्यवस्था, अश्वत्थवाच, मोक्ष, अपरिग्रह, ब्रह्मिष्ठा, यज्ञ, व्रतन या संन्यास आदि के प्रति आज उस प्रकार का आग्रह नहीं रह गया है। ज्ञानम-व्यवस्था तो संप्रथम संचारित हो गई है। मोक्ष और पुनर्जन्म के सिद्धांत दार्शनिक चिंतन के विषय हो गए हैं। संन्यासवाच और अमन संस्कृति भी सार्वभौमिक रूप में ललित नहीं होती। इसी प्रकार वैदिक कर्मकांड, यज्ञ और आरभ्यक जीवन की संस्कृति का अनिवार्य बंध नहीं रह गया है। यह सब परिवर्तन भारतीय संस्कृति की उदारता के ही सूचक हैं। मूढ़ाग्रह से मुक्त होने का यह प्रमाण है। वे इन तत्वों का विरोध नहीं करता, किन्तु युगधर्म ने उन्हें छोड़ दिया तो संस्कृति के भी वे अनिवार्य उपकरण क्यों माने जाएँ ?

भारतीय संस्कृति के आंतरिक एवं बाह्य पक्षों को समझने के लिए उन्हें पृथक्-पृथक् करके परखना होगा। यदि संस्कृति का आंतरिक पक्ष उद्घाटित करना है तो भारत के विभिन्न धर्मों, धर्मों, साहित्यिक धर्मों, लोकविश्वासों तथा सार्वस्वीकृत धारणाओं का अध्ययन अपेक्षित है। कुछ ऐसे मौलिक सिद्धांत और मान्यत सत्य हैं जो भारतीय संस्कृति के मेरुदण्ड कहे जा सकते हैं। आस्तिकवाद भारतीय अध्यात्म का मुलक है। इस आस्तिकवाद की हमारे मनीषी दार्शनिकों ने 'अपारो ब्रह्मविज्ञाना' के रूप में प्रारम्भ किया था, जिसकी परिणति अद्वैतवाद, विमलैष्टाद्वैतवाद, सुद्धाईतवाद, ईशाईतवाद आदि अनेक रूपों में हुई। इसके साथ ही ऐकेश्वरवाद, सर्वेश्वरवाद और बहुदेववाद भी हमारे चिन्तन में स्वीकृत हुआ। आधिदैविक और आधिभौतिक जगत् के माध्यम से भी हमारे यहाँ इन विषयों पर संकीर्णता के साथ विचार-विमर्श हुआ है। यह सब चिन्तन विचार-व्यस्तता का ही परिणाम है। आस्तिकवाद के कीर्तु ही अज्ञातवाद की कल्पना भी देखी जा सकती है। अज्ञातवाद के साथ ईश्वरीय शक्ति के निषिद्ध रूप भी स्वीकृत हुए हैं जिन्हें ब्रह्म, विष्णु, शिव नाम से अभ्युद्धत किया जाता है। इन तीनों देवताओं में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न भी चिरकाल से चला आ रहा है। शक्तिवादी साहित्य में इस समन्वय को सुसतीक्षा से अपनी रचनाओं में मुखर किया है। भगवान् विष्णु और भगवान् शिव का स्वरूप इस अधिरंज विरोधाभास का 'सर्वभूतं जिन प्रस्तुत करता है। 'राजपरितमामास' और 'विमलपत्रिका' को पढ़ते समय पाठक के भीतर द्विधात्मक भाव आ सकते हैं, क्योंकि एक ही ईश्वर स्वयं को दो रूपों में अभिव्यक्त करता है। दोनों एक-दूसरे से सर्वथा विरुद्ध हैं। एक स्वाम है तो दूसरा गौर, एक का विग्रह वस्त्राभूषणों से संस्कृत है तो दूसरा नग्न और नाग धारण करता है। एक लोक-सम्पत्ता का संरक्षक है तो दूसरा अपने प्रत्येक किता-कलाप से वर्धाभास का उपहास करता प्रतीत होता है। विष्णु देवताओं के संरक्षक हैं, शिव देवाधिदेव होते हुए भी मनुष्यों की पूजा स्वीकार करते हैं—एक लोकपालक है तो दूसरा लुब्धक का संहारक। दोनों में बाह्य रूप के विरोधों वैचित्र्य है किन्तु तत्त्वतः दोनों एक हैं। यह समन्वय भारतीय धर्मन, विष्णु और आचरण में सर्वत्र पाया जाता है।

इसके साथ ही हमारे यहाँ बौद्ध और जैन धर्मन सास्तिक कहे जाने पर भी भारतीय संस्कृति से बाहर नहीं हैं। संसार की अंधांधुता का प्रतिपादन केवल धर्मन का ही विषय नहीं, भारतीय चिन्तन का भी परिणाम है जिसे परमार्थ भारतीय सूफी कविताओं ने भी

स्वीकार किया। सांख्यीय संस्कृति में अनात्मता भाव से कर्म करने का विधान है। गीता के द्वारा यह अनात्मत्व योग बहुत अधिक जगह हुआ और अन्य संभावितत्वों के लिए भी कर्म का प्रेरक तथा कर्मफल से अनात्मता बनाने में सहायक हुआ। निष्काम कर्म की ओरभी की हम भारतीय संस्कृति की महान् देन कह सकते हैं। विषय के किसी देश की संस्कृति में इस प्रकार की कर्म-वेरणा उपलब्ध नहीं होती। श्री० ई० एच० जोष के शब्दों में—“आमय जाति को भारतवासियों ने जो सबसे बड़ी चीज बरदान के रूप में दी है, वह यह है कि भारतवर्षी हमेशा ही अनेक जातियों के लोगों और अनेक प्रकार के विचारों के बीच समन्वय स्थापित करने की तैयार रहे हैं, और सभी प्रकार की विविधताओं के बीच एकता कायम करने की उनकी योग्यता और क्षमता अप्रतिम रही है।” भारतीय दर्शन आत्म-दर्शन है—प्राश्नार्थक दर्शन प्रतिकृता का दर्शन, अतः उसका सांस्कृतिक आधार भी वैसा ही है। भारतीय जन की प्राचीन काल में बसुनेवै फल-अपेक्षित (धर्म-वर्ण-काम-मोक्ष) की इच्छा रहती थी। दार्शनिक शब्दों में इसे ‘पुरुषार्थ-बसुष्टव’ कहा गया है। यह पुरुषार्थ-बसुष्टव साहित्य और कला में भी अभिव्यक्ति पाता रहा।

जीवन और मृत्यु के सम्बन्ध में भी भारतीय संस्कृति विद्याश्रय नहीं है। शरीर के प्रति मोह को इस संस्कृति में स्थान नहीं मिला, किन्तु साथ ही नीरोप और स्वस्थ शरीर से बताए जाने की कामना पाई जाती है। ‘जीवेम मरः मत्तम्’ इसी कामना का उच्चीक है। कुछ-कुछ में समान रहने का उपदेश तो गीता में है, किन्तु भारतीय महाकाव्यों के नायक उसे परित्याग करते हैं। रामायण का नायक रामचन्द्र पुरातन संस्कृति का जीवनत प्रतीक है। मिहिरासम्बद्ध होने का सुख उसे मोहित नहीं करता—बनबास की भासा भी उसके लिए कुछ का कारण नहीं है। दोनों स्थितियों को वह समान रूप से स्वीकारता है। भारत के महाकाव्यों में, लोक-कथाओं में, पौराणिक नाटकों में जो महापुरुष सहस्रो शताब्दियों से जीवित हैं, उनमें हर्षचन्द्र, दशरथ, शत्रुघ्न, रामचन्द्र, कृष्णार्ज, युधिष्ठिर, भगवान् गीतम बुद्ध और भगवान् महावीर स्वामी आदि का नाम संस्कृति के किसी न किसी एक विशेष गुण के कारण ही है।

अहिंसा, कष्टना, मैत्री, मुद्रिता और विनय को सुसंस्कृत व्यक्ति के लिए केवल जैन और बौद्ध धर्म में ही नहीं, सभी भारतीय धर्मों में अनिवार्य माना गया है। अहिंसा और जीव-दया इसी कारण संस्कृति का अंग बन गई। किन्तु जब विभिन्न देशों और विभिन्न धर्मविशेषियों का भारत में आगमन और सम्मेलन हुआ, इन तत्त्वों में यथाप्रतिबिम्ब परिवर्तन भी आए। परिवर्तन सविष्य में भी हमें, इस संभावना को हम निरस्त नहीं कर सकते; किन्तु भारतीय संस्कृति उन परिवर्तनों में अपना स्वयं रूप बिलीन नहीं करेगी। इन परिवर्तनों को हम भारतीय संस्कृति की प्रतिष्ठा के अलंकरण ही मानते हैं जिन्हें देश-कालानुसार उत्तारों और पड़ना जा सकता है।

भारतीय संस्कृति पर गैरों तो प्राचीन काल से ही आघात होते रहे हैं किन्तु इस्लाम और ईसाई धर्म के प्रहार पूरी निम्नरता के साथ हुए। इन प्रहारों को झेलकर तथा इन धर्मों को अपने अन्तर्गत में समेट कर भारतीय संस्कृति जीवित रही, यही इसकी जीवन्तता का प्रमाण है। ब्रिटिश शासनकाल में ही पुनर्जागरण का समय आया। उसी पुनर्जागरण में राजा राममोहन राय, रामकृष्ण परमहंस, स्वामी दयानन्द, स्वामी विवेकानन्द, महात्मा अरविन्द, महात्मा गांधी और रवीन्द्रनाथ ठाकुर जैसे व्यक्ति उत्पन्न हुए और उन्होंने भारतीय संस्कृति की मूल धारा को बलपूर्ण रखा। इस युग के इन महापुरुषों ने संस्कृति को अधिकाधिक उबार बनाने का ही प्रयास किया; धार्मिक सहिष्णुता का परिचय सहस्रों संकीर्ण मनोवृत्ति से बचाये रखा।

जैन संस्कृति की आभारप्रतिष्ठा

जैन धर्म भारत का प्राचीन धर्म है जिसका मूल प्रवर्तन प्रथम तीर्थंकर ऋषभनाथ के द्वारा हुआ। प्रथम तीर्थंकर का काल अनिर्णय है। उनके और चौबीसवें तीर्थंकर भगवान् महावीर के बीच काल की दृष्टि से कितना अन्तराव है, यह भी निश्चित नहीं है। भगवान् महावीर को जैन धर्म का प्रवर्तक मानने की मूल इसी कारण होती है कि उनसे पूर्व उत्पन्न तेईस तीर्थंकरों का क्रमबद्ध इतिवृत्त सुलभ नहीं है किन्तु उनके नाम प्राचीन साहित्य में उपलब्ध हैं। भगवान् महावीर ने जैन धर्म में दृगन्मुख्य कास्तिकता परिवर्तन किये और एक प्रकार से जैन धर्म को भारतीय क्लिष्ट धारा में प्रमुख स्थान पर नवीन वर्णन और ज्ञान के साथ ला बढा किया। भगवान् महावीर का युग अनेक दृष्टियों से अन्तर्निरीक्ष्य तथा बात-प्रतिपातों से पीडित था। उस युग में युद्ध, संघर्ष के साथ हिंसा को कर्मकांड में भी स्थान मिल गया था। फलतः मानव-मूल्यों में भी प्रतिक्रियावादी दृष्टि प्रमुख हो गई थी।

जैन धर्म की पुनः स्थापना या व्यापक प्रसार की दृष्टि से पुनः स्थापना के बाद जो नवीन दर्शन और सांस्कृतिक मूल स्थापित हुए, उनका महत्त्व निर्विवाद रूप से सर्वसंकीकृत है। इन जीवन-मूल्यों से जिस संस्कृति का चित्र उभरता है, उसे हम जैन धर्म की सांस्कृतिक देन कह सकते हैं। जिस प्रकार ऐतरेय ब्राह्मण में कहा गया है कि ‘आत्मसंस्कृतिर्मात्रं शिल्पानि’ अर्थात् समस्त शिल्प आत्म-संस्कृति की अभिव्यक्ति या प्रकाश हैं, उसी प्रकार जैनधार के समस्त नियम और उपदेश जैन संस्कृति की अभिव्यक्ति हैं। जैन धर्म में लोक-जीवन के परिष्कार के लिए जो साधन स्वीकार किये गये, उनमें जनसमूहों को प्रमुख स्थान दिया गया। जनसमूहों के लिए लोक-

आपका संबंध सामाजिक व्यवस्था की भाषा की प्रमुख स्थान दिया। सर्वसाधारण, शास्त्र, धर्म, अपराध, आदि भाषाएँ वैसावादी के जल-वेधों की भाषाएँ नहीं और इनके द्वारा उपयोगों का प्रचार हुआ। वैसावादी संस्कृत भाषा में पूर्ण शरणागत थे किन्तु शास्त्र जन के साथ सीधे संबंधित करने के लिए उन्होंने लोकभाषाओं का प्रयोग किया था।

जैन संस्कृति की सबसे बड़ी विशेषता है चिन्तन में उदारता। किसी एक विचार को पकड़ कर उसका आग्रह व्यक्त करना जैन संस्कृति में नहीं है। इसलिए अनेकान्त जैसे उदार दर्शन की स्थापना हुई। किसी भी विषय में किसी एक विचार को अंतिम स्वरूप नहीं कहा जा सकता। पक्ष-अतिपक्ष पर विचार करने से ठीकी विचार के अनेक किन्तु हो सकते हैं। बुद्धि-मेव से भी वस्तु-मेव होता है। सापेक्षता से भी मेव तथित किया जा सकता है। संभावनाओं की दृष्टता न होने से अनेकान्त सिद्धान्त का अग्रिमार्थ स्पष्ट हो जाता है। किसी भी वस्तु या विचार को हम एकमात्र नहीं ठहरा सकते। एक समय में हम किसी वस्तु की सम्पूर्णता का कथन नहीं कर सकते। जब हम किसी वस्तु को परिभाषित करते हैं तब किसी विशेष बुद्धि से ही करते हैं, वह बुद्धि समग्र-बुद्धि नहीं होती। अतः यह आवश्यक हो जाता है कि हम वस्तु को समग्रतम बुद्धि से देखें, परन्तु और अपने मत को अंतिम स्वरूप न समझें। इस बुद्धिकोश से वस्तु के समझने में विवाद नहीं होता।

इसी सिद्धान्त को दूसरी दार्शनिक सम्भाषणी में 'स्वाहाव' शब्द से अभिविहित किया गया है। जैन संस्कृति की उदार बुद्धि इस स्वाहाव में भी समाहित है। यह वस्तु ऐसी है, ऐसी भी है और ऐसी से कुछ चिन्तन भी है। ऐसी है, यह इसकी सम्पूर्णता में कथन करना मुश्किल है। जब हम अपने पक्ष के प्रतिपादन के साथ प्रतिपक्ष को भी समझने और ग्रहण करने की गुंजाइश लेकर चलते हैं तो उदारता, सहिष्णुता, समता और सामरस्य का वातावरण बनता है जो सुसंस्कृत समाज का लक्ष्य है। जैनधर्म में संस्कृति का यह उच्चादर्श चिन्तन-मनन के क्षेत्र में सर्वत्र तथित किया जा सकता है। जैन संस्कृति की यह मौलिक देन है जो मत-मतान्तरों के संबंध और वैमनस्य की समूह मष्ट करती है। स्वाहाव का सिद्धान्त मुख्य दार्शनिक सिद्धान्त होने के साथ व्यावहारिक जीवन का भी मार्गदर्शक सिद्धान्त है। संस्कृति के क्षेत्र में यह एक बड़ा प्रकाश-स्तम्भ है। इस सिद्धान्त में व्यक्ति-व्यार्थत्व की पूर्णरूपेण रक्षा है। प्रत्येक व्यक्ति अपने विचार को रखता हुआ वस्तुपरक बुद्धि से तत्त्व चिन्तन कर सकता है।

जैन संस्कृति में आचार-अर्थात् की प्रमुख स्थान दिया गया है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र का विधान है। यह सभी जीवन के अङ्ग, तर्क और आचरण के सम्मिलन से सत्ताचार का पथ प्रगट करती है। यदि हम इन तीनों का सम्यक् बोध कर सकें तो जीवन में संस्कृतिक बुद्धि से उच्चादर्श तक पहुँच सकते हैं। यह सत्यमयी अपने परिधि में उन सब उदारता गुणों की समेट लेती है जो मानव-समाज को कल्याण के पथ पर ले जाते हैं।

आचरण की पवित्रता के लिए जैन धर्म में पाँच व्रतों का विधान है। ये पाँच महाव्रत तथा दश नियम योगदर्शन के अग्र-नियमों के समान ही हैं। पाँच व्रतों में अहिंसा, तप, अस्तेय, अपरिग्रह और ब्रह्मचर्य हैं। धातक इनका आधिक रूप से भी पालन करें तो उनके जीवन में सुख-संतोष का समावेश होगा। साधुओं के लिए इन व्रतों का पालन अनिवार्य है और पूर्णरूपेण उन्हें हमको अपनी धर्म में स्थापित होना होता है। अहिंसा का जो रूप सामान्यतः समझा जाता है, जैन धर्म में उतना ही पर्याप्त नहीं है। अहिंसा मन, वचन और कर्म तीनों स्वरूप पर ग्रहण करनी होती है सभी व्यक्ति पूर्ण अहिंसक बनता है। अपरिग्रह तो जैन साधुओं में मात्र ही देखा जा सकता है। अनुष्य स्वभाव से परिग्रही होता है, उसे अपरिग्रही बनाना सरल नहीं है। किन्तु अपरिग्रही बनने पर इस क्षमसेनुर संसार का समस्त वैभव सुखमय स्वाद्य बन जाता है। ब्रह्मचर्य का व्रत गरी आदि के सम्मान और प्रसिद्धा से जुड़ा है। समाज में गरी को प्रसिद्धा तभी मिलेगी जब तप्यटला, दुराचार, अव्यवहार आदि दूषित कृतियाँ दूर होंगी। इनके लिए ब्रह्मचर्य व्रत की आवश्यकता स्वयंसिद्ध है।

जैन धर्म में सामाजिक वैषम्य की किसी रूप में भी स्वीकृति नहीं है। जैन संस्कृति सामाजिक न्याय, नैमी और समता पर बल देकर अंधता की स्थापना करती है। अथवायु महावीर ने जैन संस्कृति की पुनःस्थापना करते हुए इन सभी जीवन-मूल्यों को समाज के लिए अनिवार्य माना है। अनुष्य के संस्कार-संबर्धन के लिए इन उदारता गुणों का ग्रहण जिस समाज में होगा, वह स्वयमेव सुसंस्कृत हो जाएगा।

जैन संस्कृति का प्रमुख लक्ष्य व्यक्ति और समाज को एक अहिंसक, मानसिक, निर्भीक, प्रीतिपूर्ण, सीधे-सुधे, सुखसे-सुख जीवन-शैली प्रदान करना है। जैनाचार्यों के समस्त ज्ञान और उपदेश-वचन विषयता में समता की स्थापना करने में प्रवृत्त रहे हैं। वैचारिक सहिष्णुता इस संस्कृति का जीवन-मूल्य है, अनेकान्त इसी का समर्थन है। समाज में साथ रहते हुए हम एक-दूसरे के विचारों की समझें, अपने को पूर्ण न मानें, स्वाहाव इसी का अनुमोदन करता है। इन सिद्धान्तों की स्वीकृति से जो संस्कृति निर्मित होगी वह विश्व में प्रेम, नैमी और अंधता की स्थापना कर सकेगी। शारत्तरिक विश्वास इस संस्कृति का आधार-स्तंभ है अतः जैन धर्म प्राचीन कर्म से

जाय तक समय के बनेदों को सहिष्णु होकर झेलता चला आ रहा है और उसकी संस्कृति अक्षुण्ण बनी हुई है। भारतीय संस्कृति का यह एक सुन्दर आधार है। भारतीय संस्कृति की समझने के लिए इसे तय्यार कर ही समझना होगा। जैन संस्कृति का समग्र अध्ययन तो साहित्य, धर्म, दर्शन, कला, भाषा, इतिहास, पुरातत्त्व आदि सभी क्षेत्रों में देखा जा सकता है। समस्त भारत में जैन धर्म के संस्कृति अनुयायी हैं और प्रायः सभी भारतीय भाषाओं में इस प्राचीन धर्म के ग्रन्थ पाये जाते हैं जिनके आधार पर हम जैन संस्कृति के व्यापक अध्ययन को समझ सकते हैं।

संक्षेप में, विश्व संस्कृति का इतिहास मनुष्य के निर्माण का इतिहास है। इसमें कोई संदेह नहीं कि आधुनिक युग की वैज्ञानिक एवं तकनीकी प्रगति ने संस्कृति को व्यापक आयाम देकर आगे बढ़ाया है। ज्यों-ज्यों ज्ञान-विज्ञान के नये क्षेत्र खुलते—मनुष्य की बुद्धि, जिज्ञासा और चेतना का प्रसार होता और संस्कृति की दिशा में भी मनुष्य की अधिक सक्रिय होना पड़ेगा। किन्तु मानव को असह्य रहकर यह भी देवना होगा कि वैज्ञानिक विकास की यह प्रक्रिया मानव बौद्धिक ही न बने; मनुष्य की संवेदनशील रागात्मिका बुद्धि से इसका संबंध टूटे नहीं। विज्ञान के आविष्कारक यदि अनुभव और हाइड्रोजन बम बनाने के बने रहे तो मानव-संस्कृति के कर्णक मायासाक्षी और हिरोशिमा के भीषण और भीषण दृश्य पुनः उपस्थित हो सकते हैं। भारतीय संस्कृति इसीलिए युद्ध की भी धर्म-युद्ध की संज्ञा देती रही है। ऐसी संज्ञा अव्यय कही नहीं है। मानव और मानव की संस्कृति में भेद मानती रही है। निरीह, निहत्थे, निरस्त्र, निरपराध मनुष्यों पर बम-बारूद केवल अव्यक्त कर्म ही नहीं, अमानवीय भी है। अतः भारतीय संस्कृति ज्ञान-विज्ञान के रचनात्मक विकास में आस्था रखते हुए 'जियो और जीने दो' में विश्वास रखती है। हम मृत्यु-पूजक नहीं हैं, हम दूसरे का घन छीनने का स्वप्न नहीं देखते। 'आ युध् कस्यस्विज्जन्तु' हमारा मंत्र है। अहिंसा, अपरिग्रह, जाति और मतों हमारी दिनचर्या है। आस्था की अमरता में हमारा विश्वास है। हम प्राणिमात्र के सुख की कामना करते हैं। महापुरुषों का सम्मान हमारी संस्कृति में सर्वोच्च स्थान पाता है। 'महाजनो वेन गतः स पथा' इसीलिए कहा गया है कि हम मनीषियों का आदर करते हैं। हमने किसी ईसा मसीह को सूनी पर नहीं बढ़ाया, किसी मुकदरार को जहर का प्याला नहीं पिनाया, किसी गैलीलियो की आँखें नहीं फोड़ी। यदि हम कही आवुरी बुद्धि के बिरोध में छाड़ा होना पड़ा तो युद्ध-क्षेत्र में उस अवुर का सामना किया और उसे परास्त किया है।

हम मानव को सर्ववैध मानते हुए उसके सांस्कृतिक विकास के लिए साहित्य, दर्शन, विज्ञान, कला और गिन्य को आवश्यक मानते हैं। हम समस्त सत्ता को मुकुटित एवं सत्ता देवता चाहते हैं। हमारा विश्वास है कि विश्व का सांस्कृतिक विकास ही विश्व-शांति, विश्व-सौख्य और विश्व-सौख्य की सरणि है। किसी जड़-नरपराग में हम मूढ़ आस्था नहीं रखते। कठिनाधिता और अंधविश्वासों की बेविषी तोहकर प्रगति और प्रकाश में विचरण करने की अदम्य मानसता हममें प्रारम्भ में रही है। 'तमसो मा ज्योतिर्गमय' और 'मृत्योर्माश्मिन् गमय' उसी मानसता के उद्घोष हैं। 'आत्मवत् सर्वभूतेषु' केवल मुक्ति ही नहीं, जीवन्मुक्ति ही है। अपने विचारों और विश्वासों में आस्था का भी हमारे यहाँ स्थान है। 'स्वघने निघन भवे' इसीलिए मन्त्र की नीति है। प्रसिद्ध मनीषी इमर्सन ने कहा है—“अपने विचार में आस्था या विश्वास रखना, यह विश्वास रखना कि जो तुम्हारे अपने हृदय के लिए सत्य है वह सब मनुष्यों के लिए सत्य है—यही प्रतिभा है।” हमारी संस्कृति में इस प्रतिभा की स्वीकृति ही नहीं, वरण है। इसी प्रतिभा से रुढ़ियों का दबाव हटता है और यही प्रतिभा मनुष्य-समाज को उच्चतर भूमिका की ओर अग्रसर करती है। उच्चतर भूमिका की ओर अग्रसर होना ही संस्कृति के मार्ग की ओर बढ़ना है।

“साहिष्णुता, उदारता, सामाजिक संस्कृति, अनेकान्तवाद, स्वाहाद और अहिंसा—ये एक ही सत्य के अलग-अलग नाम हैं। असल में यह भारतवर्ष की सबसे बड़ी विलक्षणता का नाम है, जिसके अधीन यह देश एक हुआ है और जिसे अपनाकह मारा संसार एक हो सकता है। अनेकान्तवादी वह है जो दुराग्रह नहीं करता। अनेकान्तवादी वह है जो दूसरों के मतों को भी आदर से देखना और ममझना चाहता है। अनेकान्तवादी वह है जो अपने पर भी संदेह करने की निष्पक्षता रखता है। अनेकान्तवादी वह है जो ममझती को अपमान की कल्पना नहीं मानता। अशोक और हर्षवर्धन अनेकान्तवादी थे, जिन्होंने एक धर्म में दीक्षित होते हुए भी सभी धर्मों की सेवा की। अकबर अनेकान्तवादी था, क्योंकि सत्य के सारे रूप उसे किसी एक धर्म में दिखाई नहीं दिए। एष सम्पूर्ण सत्य की खोज में वह आजीवन सभी धर्मों को टटोलता रहा। परमहंस रामकृष्ण अनेकान्तवादी थे, क्योंकि हिन्दु होने हुए भी उन्होंने इस्लाम और ईसाइयत की साधना की थी। और, गांधीजी का तो मारा जीवन ही अनेकान्तवाद का उत्कृष्ट अभ्यास था। वास्तव में भारत की सामाजिक संस्कृति का सारा दारोमदार अहिंसा पर है, स्वाहाद और अनेकान्तवाद की कोमल भावना पर है। यदि अहिंसा नीचे दबी और असहिष्णुता एवं दुराग्रह का विस्फोट हुआ, तो वे सारे ताने-बाने टूट जायेंगे जिनमें इस देश में आनेवाली बीड़ियों जातियों ने हमारा बंध तक मिलाकर बना है।”

—रामधारीसिंह 'विनयक'

(‘एई महाभारत के सागर-तीरे’ से)

The Jaina Inscriptions From Mathura

Dr. Umakant P. Shah

From the excavations of the Kankālī Tīlā, Mathura, a large number of inscribed Jaina sculptures have been obtained. Buhler, Luders and others have published these inscriptions and discussed them long ago. V. A. Smith published his monumental work on the Antiquities of the Jaina Stupa at Kankālī Tīlā, Mathura. But all this was done long ago. V. S. Agrawal rendered very valuable service by publishing a Catalogue of Jaina Antiquities in the Mathura Museum. He also gave readings of the inscriptions on the Jaina sculptures in the Mathura Museum. Prof. Lohouzen-de Leue in her monumental work on the Scythian Period discussed some Jaina sculptures from Mathura along with the problem of calculation of the dates given in these inscriptions. Her theory was that in some of these inscriptions, while giving the year, the number for hundred was omitted. This theory has not met with universal approval. For example G.S. Gai, Epigraphist to the Government of India, argued against it in a recent paper published in the Aspects of Jaina Art and Architecture. Again, the age assigned to some of the undated inscriptions on the Āyāgapaṭas from Mathura, given by Smith and Buhler, is not acceptable to some scholars.

But it is still more important to note that readings of some inscriptions, published earlier, are open to correction as well as new interpretation. For example, an inscription which was supposed to read Nandīvārta (Arhat) and was interpreted to refer to the image of the Jaina whose cognizance is Nandīvārta, has been read again by K. D. Bajpai, who read the word as "Muni Survrata," thus referring to the image of the Arhat Munisuvrata. I have read this inscription and found that K. D. Bajpai's reading is correct and preferable. Again the reading "*pratimā dvē thubhe*" was read and interpreted formerly as "*pratimā Vodve thubhe*" and the Stūpa was called "Vodva Stūpa" by almost all later writers. The late prof. Alsdorf wrote to me that his teacher Dr. Lüders had corrected the interpretation and split the words properly as "*pratimā dvē thubhe* i.e. two images in the (Devanirmita) stūpa. These notes of Prof. Lüders are still unpublished.

Many of these inscriptions refer to the names of Jaina monks—ācāryas and others—a longwith their gaṇa, kula, śākhā. We have not tried to identify them with the help of Jaina literary traditions, especially of the Paṣṭāvalis. What is required now is, first, to prepare tentative charts giving age of monks as well as of their śākhās etc., with the help of both Digambara and Śvetāmbara Paṣṭāvalis. Then we must try to give a date to those monks of the Paṣṭāvalis whose names are found in the Mathura Inscriptions. Again, we can work out tentative dates of different gaṇas, Śākhās and kulas. A correlation of literary and inscriptional evidences would then help us in finding out the approximate but reasonable age of the different inscribed sculptures from the Stūpa at Mathura.

For this, the Jaina Community must come out with necessary funds and should plan to publish each and every Jain sculpture from Mathura, alongwith fresh estampages and photographs of the inscriptions, read and edited by a small committee of well-known Indian Epigraphists. They may differ amongst themselves regarding the age of the script of different (especially undated) inscriptions but we can publish views of each of these scholars editing them.

For placing the history of the Jaina Saṃgha and the Jaina art on a sound footing, this is very essential. Such a study is now long overdue. The committee of experts will also compare the scripts of different

inscriptions with those of Buddhist and Hindu inscriptions of the Kushāna period from Mathura and may also prepare charts of evolution of the different letters.

All this is an expensive job but must be undertaken and completed with the help of our old aging but highly experienced epigraphists before it is too late.

This scheme will also bring to light in beautiful plates in one volume, all the Jaina sculptures from Mathura now mainly preserved in the museums at Lucknow and Mathura. Smith's old book mainly publishes line-drawings of only a few important sculptures.

At the time of celebrations of 2500 years of Shri Mahāvira's Nirvāna I had made this appeal before our leading Jains as well as some scholars. I now hereby request the whole Jaina Community to consider this and plan such a project with proper funds with the help and cooperation of the Director-General of Archaeology in India and the Ministry of Education and Cultural affairs of the U. P. State Government.

This would be our fitting tribute to the cause of Jainism and to Revered Ācāryasatna Śrī Desabhusana ji Mahārāja.

अब हम अहिंसा शत का विचार करेंगे। अहिंसा सम्बन्ध 'न मारना' है। परन्तु मुझे इसमें बड़ा अर्थ समझा हुआ दीखता है। अहिंसा का अर्थ 'न मारना' मात्र करने से मैं जिस स्थान में पहुँचता हूँ, उससे कहीं ऊँचे स्थान में अहिंसा में रहा हुआ अगाध अर्थ मुझे ते जाता है। अहिंसा का सच्चा अर्थ यह है कि हम किसी को नुकसान न पहुँचाएँ; जो अपने को हमारा शत्रु मानता हो, उसके लिए भी हम अनुदार विचार न रखें। इस विचार के सर्वाधिक रूप पर जरा ध्यान दीजिए। मैं यह नहीं कहता कि 'जिसने हम अपना शत्रु मानते हो', बल्कि यह कहता हूँ कि 'जो अपने को हमारा शत्रु समझता हो' क्योंकि जो अहिंसा धर्म पालता है, उसके लिए कोई शत्रु ही हो नहीं सकता; वह किसी को शत्रु समझता ही नहीं। हम ईंट के बड़े पत्थर फेंकें तो हमारा बरताव अहिंसा धर्म के खिलाफ ठहरेगा। पर मैं तो हमसे भी आगे जाता हूँ। हम अपने मित्र की प्रवृत्ति या कथित शत्रु की प्रवृत्ति पर गुस्सा करें, तो भी हम अहिंसा के पालन में पिछड़ जाते हैं। मैं यह कहता चाहता हूँ कि गुस्सा करने का मतलब यह चाहना है कि शत्रु को किसी तरह का हानि पहुँचे, या उसे दूर कर दिया जाए, फिर भले ही ऐसा हाथ से न होकर किसी दूसरे के हाथ से हो, या दिव्य सत्ता द्वारा हो। इस तरह का विचार भी हम अपने मन में रखेंगे, तो हम अहिंसा धर्म से हट जायेंगे। ...अहिंसा धर्म हमें यह सिखाता है कि हमें अपने आशितों की इच्छत अधर्म को समझाए हुए आदमी के आगे अपनी कुरबानी करके बचानी चाहिए। बड़े से मारने के लिए शरीर और मन की जितनी बहादुरी चाहिए, उससे ज्यादा बहादुरी अपने को कुरबान कर देने के लिए चाहिए।

— मोहनदास करमचंद गांधी

(सच्ची विज्ञा, नवजीवन प्रकाशन मथुरा, अहमदाबाद पृ० ३३-३५ से सम्बन्धित)

Dikpalini Matrikas : A Jain Iconographical Innovative Contribution (7)

Prof. Arya Ramchandra G. Tiwari

DIRECTIONS—NUMBER

The number of directions is variously suggested in different texts/rituals. Their range extends from sixteen¹ to four² or even three if the reference to only Indra, Agni and Vayu, in the *Kenopanishad*³ has any significance in this respect.

In between these two extremes the number of directions according to some texts, are twelve⁴ or eleven⁵ (i. e., four main directions, four mid-points of those main directions plus upper region, lower region and the one lower than it) or ten⁶ (i.e., eight cardinal points plus the upper and the lower regions) or nine⁷ (i.e., the eight cardinal points plus the upper region) or eight⁸ (i.e., the eight cardinal points, viz., four directions and four mid-points between them) or seven⁹ or six¹⁰ (i.e., four main directions plus upper and lower regions) or five,¹¹ i.e., the four main directions plus the upper region).

N.B. The Puranic texts edited by Shriram Acharya are indicated by the capital 'A' within brackets, e.g., *Vaman Puran* (A) 7/12.

1. See the cardinal points of the sacrificial hall or the scheme of arranging the different points of the Mandap in the tantric form of worshipping Ganapati.
2. *Bṛhadaranyaka Upani.* 4/2/4; *Chhandogya Upi.* 3/15/2.
3. *Kena Upani.* 3/3, 7, 11; 4/2.
4. e.g., the points for the location of the Zodiac signs in the Ram-yantra.
5. *Shukla Yajurveda* 22/24/1.
6. *Vayu Purana* (A) 24/150; *Markandeya P.* (A) 81/19; *Garuda P.* (A) 2/6/40; *Padma P.* (A) 2/30/10; *Brahmavaivarta P.* (A) 2/62/40; *Kurma P.* (A) 15/45; *Ganesha Gita* 1/25; *Mahabharat* (Gita Press) 134/17; *Val. Ramayana* (Gita Press) 3/25/38; *Jaimini's Ashvamedhaparvam* (Gita Press 4/89); *Bhasa : Avimarkam* 3/4; *Shudraka : Mrichchhakatika* 8/24; *Vaishakhadatt : Mudrarakshasa* 3/7; *Narayana Tantra : Kalyana* 47/1/551-552; *Haridra Ganapati Tantra : Kalyana* 47/1/479-80, etc.
7. *Shukhanand's commentary on Shukla Yajurveda* 23/37/1.
8. *Vaman P.* (A) 7/21; *Bhaviṣya P.* (A) 2/23; *Linga P.* (A) 2 /5-8, 69/18-19, 80/8-11; *Surya P.* (Gautama ed.) 41/14-18; *Agni P.* (Anand Ashrama) 96/12; *Matsya P.* (A) 41/8-9, etc.
9. See *Brahma p.* (A) 2/27/14. No indication regarding the location of these seven points is given.
10. *Atharvaveda* 13/1-12; *Ganapati Upani.* *Upanishanaka-Kalyana*, p. 698.
11. *Aitareya Brahmana* (Martin Tr.), p. 12; *Chhandogya Upani.* Bk. 3 Ch. 13; *Kena Upani.* 2/3/3; *Somadev : Kathasaritasagara* 9/6/260, etc..

The Jain tradition accepts ten directions.¹ Out of these ten, two directions (*viz.*, upper and lower regions), assigned to Urdhva Brahma and Patalanaga,² are especially reserved for referring to the flight of mind or to the dissemination of fame or for the diffusion of intangible things like fragrance, sound moon-beams, flash of light emitted by lightning, sun shine, darkness, etc. for tangible objects and things or for travelling purposes only eight directions are used. Therefore, the images of the Dikpalas in different Hindu (both Jain and non-Jain) shrines are usually eight only in number.

Even though generally the number of the Dikpalas is believed to be eight (and sometimes ten) only, there is no unanimity about their names and the directions over which they preside.

The Surya Purana³ asserts that they are (beginning clockwise with the easter quarter) Indra, Agni, Yama, Nirrti, Varuna, Vayu, Ravi, and Chandra. The Linga P.⁴ suggests that they are Indra, Agni, Vivasvana, Yama, Varuna, Vayu, Soma and Ishana but at another place⁵ it has mentioned Indra, Agni, Yama, Varuna, Vayu, Yakshendra (Kuber), Chandra and Surya while still at another place⁶ the list given has Vivasvana for Nirrti and Soma for Kuber. The Manusmrti⁷ has given Surya and Chandra for Nirrti and Ishana respectively. According to some texts,⁸ they are Indra, Agni, Yama, Nirrti, Varuna, Maruta, Kuber and Mahadev.

In the Narayana Tantra,⁹ Ananta, and Brahma are further added as the lords of the lower and the upper regions respectively. The Brahma Purana,¹⁰ the Shri-Rama-Purvatapaniyanishad (ch.6), and the Haridra-Ganapati-Tantra¹¹ agree with it. But the Jinacharitra (V. 12) suggests Dharanendra and Chandra in the place of Brahma and Ananta. The Diparnava¹² has given Urdhva-Brahma and Patalanaga as the presiding deities of the upper and lower regions. The Varaha Purana (Ch. 29) refers to the directions being given in marriage to the ten Dikpalas, *viz.*, Indra, Agni, Yama, Nirrti, Varuna, Vayu, Kuber, Ishana, Brahma and Sheshanaga.

The generally accepted view about the names of the Astadikpalas (together with their mansions) is Indra (east), Agni (south-east), Yama (south), Nirrti (south-west), Varuna (west), Vayu (north-west), Kuber (north) and Ishana (north-east). The names of their respective consorts are Shachi, Svaha, Dhumorna (or Girikanya), Tamsi (or Nirrti) Charshani (alias Varuni, Gauri or Jaladevi), Svasti (alias Shiva), Rddhi (alias Bhadra, Sarvasampati or Chitrasena) and Sampati (alias Shiva) according to different Puranic and other authorities. They are referred to as the Digvadhus.¹³

The consorts of these Dikpalas (*i.e.*, Digvadhus) are usually referred to or portrayed with their respective spouses only.¹⁴

1. Jinacharitra V. 264; Diparnava (Somapura ed.) 24/1-10.
2. Diparnava 24/9-10.
3. Surya P. (Gautama ed.) 41/14-18.
4. Linga P. (A) 49/18-19.
5. *Ibid* (A) 80/8-11.
6. *Ibid* (A) 25/5-8.
7. Manusmrti 7/4.
8. Vaman P. Bhavisya P., etc. (See note 8 above).
9. Kalyana 47/1/551-52.
10. Brahma P. (A) 1/28/30-31.
11. Kalyana (Gita Press) 47/1/579-80.
12. Diparnava 24/9-10.
13. Shiva-Tandava Stotra V. 4.
14. See Linga P. (A) 80/8-11.

Several complete sets of the Dikpalas with their respective consorts are found both in situ and in the numerous museums all over the country (For two such sets see Appendix A). But independent images of these goddesses (individually or collectively) are hardly witnessed anywhere. Neither does any text on iconography refer to their individual and independent attributes to identify them nor any of them suggest any norms for portrayal of these goddesses apart from their overlords.

But what about the Dikpalini-Matrikas, or say, the Dikpallis? MATRIKAS—MEANING AND SIGNIFICANCE

The word 'Matrika' literally means 'a mother'; but in a *technical* sense the Matrikas are the physical representatives of the potency or energy of the male deities. According to the Shakta tradition all the different gods are adored for the different qualities and quantities of Energy embodied in or manifested through them. Devoid of their galvanizing vitality, these gods would be just dull, faceless, inert and insignificant figures. By the Grace of Shakti only 'Shava' becomes 'Shiva', 'Pashu' is raised to the status of 'Pashupati' and 'Sthanu' is transformed into 'Mahadev' or 'Mahesha'. It is the Energy (Shakti) which actualizes and expresses itself through these several vehicles or channels. It lends them such a high status, potency and significance that they get raised to the level of gods.

Each of the several gods and goddesses has a special aspect, degree and quality of the Energy of the Supreme Shakti working and revealing through him or her. Still She and Her Energy remain unaffected, unfragmented and perfect because She is Eternal, Indivisible and Free from any tinge of imperfection. All forms are Her Forms. Still she is Formless. She is the Inner Essence which bestows identity/individuality on everybody and everything and yet she retains Her basic Personality and intrinsic identity.

However, the Shakti of any particular god should not be confused with his consort because the better-half is simply that god's companion at the best while the Shakti is his prime support, his motive-and motor-power which activates him and lends him significance and status.

This distinction is very vital for understanding the role of different goddesses some of whom are just consorts while some others are Shaktis. *No Shakti can ever be portrayed as a consort of any god and represented in his embrace or by his side as his spouse.*

Sometimes even reputed texts fail to observe the distinction and fall into fatal error of treating consort as Shakti. For example, the Nrsimha-Purva-Tapaniya-Upanishad (Ch. 3) has called the Vaishnavi as Shridevi, Nrsimhi as Shrilakshmi, Maheshvari as Ambika, Brahmani as Sarasvati, Kaumari as Shasthidevi, etc., The Mudgala Purana¹ has mistakenly called Siddhi the consort of Ganapati, as his Shakti. In iconographical texts Savitri and Brahmani, the consort and Shakti of Brahma respectively, are represented with the same articles and vehicle which is incorrect. This is due to mistaking Savitri as the wife of Brahma. She is, in fact, Brahmani, the Shakti of that god. His consort is Sarasvati. It was only in the later period that Savitri came to be confused with his better-half and Shakti simultaneously.

This confusion is understandable and can be explained. Once the concept of the Shaktis and their Shaktimanas was quite different than what came to be accepted in the later days. For example, Savita and Savitri, Agni and Prithvi, Varuna and Apa, Vayu and Akasha, Yajna and Chhanda, Megha and Viddhuya, Aditya and Dhyluka, Chandra and the Nakshatras, Mana and Vani, and Purusha and Sri constituted the pairs of the Shaktimanas and their Shaktis.² Later on the concept of Shakti and his male counterparts were distinctly defined though no clear guidelines were laid down for their differentiation and distinction,

1. Mudgala P. 2/52/9-11.

2. Savitri. Upan. VV. 1-9.

Today the Matrikas or Shaktis and the respective consorts of different gods are different personalities. They are different in texture and status. Therefore, the Dikpalini-Matrikas or simply Dikpalinis should not be confused with the Digvadhū (i.e., consorts of these gods) though several times such a distinction is not observed even in some Puranic texts.¹ Aindri, Hutashani (Agneyi), Yamya, Nairrti, Varuni, Vayavi, Kauberi and Aishanya are the Dikpalinis,² i.e., the Shakti (the female counterpart of the Shakti or energy) of Indra, Agni, Yama, Nirrti, Varuna, Vayu, Kuber and Ishana respectively. One should not misconstrue the goddesses of one group with those of the other one. The distinction and difference between the Matrikas and consorts of a god is clearly discernible in the Rudrahridayopanishad (Vv. 17-21).

ASTA-DIKPALINI MATRIKAS—THEIR IMAGES

The Matrikas mentioned in the Shiv Purana³ viz., Brahmani, Narayani, Aindri, Vaisvanari, Yamya, Nairrti, Varuni, Vayavi, Kauberi, Yakshesvari and Garudi, include among them all the Asta-Dikpalini Matrikas (if we accepted the Yakshesvari as Aishanya) but they are not mentioned here as a separate and a distinct group of goddesses. In this group some of the goddesses cannot be members of the Asta-Dikpalini Matrikas, e.g., Brahmani, Narayani and Gaurudi. The Gaurudi cannot be accommodated even in the Ten-Dikpalini group also.

As regards the portrayal of the Matrikas, Varahamihira⁴ speak only of depicting the Matrikas with the article and vehicle attributes of their respective gods. Utpala Bhatt (X cen. A.D.) while commenting on this statement referred to Brahmani, Vaishnavi, Raudri, Kaumari, Aindri, Yamya, Varuni, Kauberi, Narsimbi, Varahi and Vainayaki only. In other words, only the names of the Matrikas of the regents of four principal directions (viz. east (Aindri), south (Yamya), west (Varuni) and north (Kauberi), only are mentioned by him. There is also no other clear evidence of the images of the Asta Dikpalinis being made and installed by that time. No iconographical text refers to their images and their special attributes. By corollary, it can be said that the reference in the Linga Purana⁵ (referred to above) to these Dikpalinis or the Dikpalini-Matrikas (viz., Aindri, Hutashani, Yamya, Nairrti, Varuni, Vayavi, Kauberi and Aishanya) is, in all probability, an interpolation of the period later than X cen. A.D.

Here a note of caution would not be superfluous. It should be borne in mind that, unless otherwise warranted, the presence of *any or some* of these Dikpalini-Matrikas in any group of images of the Matrikas or the otherwise should not be accepted as an evidence of the worship of *all* of them. For example, Aindri is found among the Sapta-Matrikas wherein even if we accept Maheshvari as a proxy for Aishanya and Bhairavi for Nairrti of the Asta-Matrika group, the absence of the remaining Dikpalini-Matrikas will remain eloquently unexplained. Aishanya was, perhaps, included for the first time in the Matrika group in the Devikavacha wherein at one place⁶ Chamunda, Varahi, Aindri, Vaishnavi, Maheshvari, Kaumari, Lakshmi, Aishvari and Brahmani are mentioned; at another place,⁷ however, eleven Matrikas are spoken of, viz., Aindri, Agneyi, Varahi, Nairrti, Varuni, Vayavi, Kaumari, Aishanya, Brahmani and Vaishnavi (one for each of ten directions) and Chamunda for all the ten directions together. Here again Yamya and Kauberi are significantly absent.⁸

1. Shiv Purana (Gita Press), p. 498.

2. Linga P. (A) 96/70.

3. Shiv Purana (Gita Press), p. 496.

4. Varahamihira : Brahmasamhita 57/56.

5. Linga P. (A) 96/10.

6. Devikavacham Vv. 9-11.

7. Devikavacham Vv. 17-20.

8. It is interesting to note that except Maheshvari as a proxy for Aishanya and Bheravi for Nairrti, none of the Dikpalini-Matrikas are included among the sixteen Matrikas referred in Brahmavaivartia P. (A :

Now let us turn to the sculptural evidence to find out what it is to offer.

The Vijaya Stambha, Chittor, built in 1505 V.S., (1449 A.D.) has some surviving figures of the Dikpalini-Matrikas (with their names inscribed on the respective slabs) on its top storey. Of course, some of the figures are completely lost due to cruel erasures so much so that even their names are also scrapped away. However, the inclusion of the Brahmani and the Shesha (Matrika of Sheshanaga) points to the possibility of these goddesses being ten in number; but the palpable evidence of erasures on several of the slabs also does not preclude the possibility of the remaining ones being carved there.

The details of the remaining pieces on the top storey are as follows :

(N.B The names in brackets are found inscribed on the pieces themselves.)

| S No. | Name | Pose | No of hands | Articles | Vehicle | Remark |
|-------|----------|-----------|-------------|--|---------|--------|
| (1) | Aindri | | ---Lost--- | | | |
| (2) | Agneyi | | ---Lost--- | | | |
| (3) | Yamyā | Dvibhanga | 4 | Sword : Shield (Lost) : Kalash | Buffalo | |
| (4) | Nairrti | | ---Lost--- | | | |
| (5) | Vayavi | Dvibhanga | 2 | Banner : Gatvanga | Deer | |
| (6) | Aishanya | Dvibhanga | 4 | Battle-axe : Cobra Varad Mudra : Kalash | Nil | |
| (7) | Brahmani | Dvibhanga | 4 | Lotus : Book Varad Mudra : Kalash | Swan | |
| (8) | Shesha | Dvibhanga | 4 | Cobra : Cobra Varad Mudra (?) : Kalash | Cobra | |

Besides these pieces, some images of the Dikpalini-Matrikas are found in other stories of this Stambha as well.

The details of these images are as follows :

| | | | | | | |
|------|-----------|--------------------|---|---|----------|----------------------------|
| (9) | 'Agneyi' | Ardhacharyankasana | 4 | Ladle : Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Ram | |
| (10) | 'Varuni' | Dvibhanga | 2 | Lotus : Jangha Hasta | Nil | |
| (11) | 'Vayavi' | Dvibhanga | 2 | Banner : On her own head with palm facing sky | Nil | |
| (12) | 'Kauberi' | Dvibhanga | 2 | Top of Nakulaka : Tail of Nakulaka | Nil | |
| (13) | 'Kauberi' | Ardhacharyankasana | 4 | Lotus : Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Elephant | Portrayed as Lakshmi |

2/105/17-20), viz., Kotari, Shonit, Chandrani, Vaishnavi, Shanta, Brahmani, Bramhavadini, Kaumari, Nrsimhi, Varahi, Vikatakti, Maheshvari, Mahamaya, Bhairavi, Bhimarupini, and Bhadrakali while the Rudramalaya has even dropped these two also and mentioned Sandhya, Sarasvati, Tridhamurti, Kalika, Subhaga, Uma, Malini, Kubjika, Kalasamrdhya, Aparajita, Raudrani, Bhairavi, Mahalakshmi, Pithanasyika, Khetrajara and Ambika.

A glance on the above table would show that except the names on their slabs there is no clue in the form of article-attributes or vehicle to co-relate the forms of Nos. 10 and 13 with the gods whose Matrikas they are supposed to portray. Therefore, one is forced to conclude that by the middle of XV cen. A.D. a somewhat faulty tradition had sprung up in Mewar under the inspiring guidance of the erudite *Maharasa Kumbha* to depict the Dikpalini Matrikas among the deities to be venerated, if not, worshipped. And again this is the only datable structural wherein the Dikpalini-Matrikas are sought to be portrayed in any royal monument in Chittor or elsewhere during the period when the royal family of Mewar was struggling to give up its Shaivite moorings to entertain Vaishnavite leanings. Of course, this cannot be denied that some stray images from unknown sites and origin are found in different places in Mewar.

For example, one image of Varuni in Ardhaparyankasana and four hands bearing clockwise (beginning with the lower right one) the Varad Mudra+an Aksamala, a goad, a noose, and a Kalash is found on the exterior of the southern limb of the Sasa-Bahu (Sanskrit : Sahatravahu ?) twin-temple complex, Nagada (near Eklingji). This structural is attributed to XI Cen. A.D. when that region was under the sway of the Solankis of Gujarat.

An almost complete set of the Dikpalini Matrikas is found in a dilapidated Shakta temple in the bed of the Baghela Tank (near the Sasa-Bahu twin-temple), Nagada (near Eklingji). The temple pre-dates the tank and as such should have been built in XII-XIII cen. A.D. if not in XI cen. ; but it is also, probably, a relic of the Solanki impact on Mewar.

The details of these images are as follows : —

| S.No | Name | Pose | No. of hands | Articles | Vehicle | Remarks |
|------|---|-----------------------|--------------|--|-----------|---------|
| (1) | Aindri | Dvibhanga | 4 | Goad : Thunderbolt Varad Mudra , Kalash | Elephant | |
| (2) | Agneyi | Dvibhanga | 4 | Iadle : Lotus Varad Mudra : Kalash | (Lost) | |
| (3) | Yamyi | Dvibhanga | 4 | Staff Cock Pen Paper | Buffalo | |
| (4) | Chamunda (Emaciated old dry figure of a woman) | Paryankasana | 2 | Resting on thigh : Resting on thigh | Nil | |
| (5) | Varuni | Dvibhanga | 4 | Lotus : Goad Varad Mudra Kalash | Crocodile | |
| (6) | Shitala | Riding on a donkey | 4 | Holding a winnowing pan with both upper hands Vyakhyaana Mudra : Kalash | Donkey | |
| (7) | Kauberi | Dvibhanga | 4 | Goad : Nakulaka (Lost) : Kalash | Elephant | |
| (8) | Aishanya | -----Lost----- | | | | |

An analysis of this set would reveal very significant changes in the list under local impact. Instead of Nairrti, Chamunda is substituted and Vayavi is replaced by Shitala. This again serves to remind one of the uncomfortable position of the Dikpalini Matrikas in the cultural climate then prevailing in Mewar during XII—XIII cen. even among the Shaktas.

There was a set of the Dikpalini Matrikas on the exterior of the Vindhya Vasudevi Temple, Eklingji, also. The temple was originally as old as the one in the bed of the Baghela Tank, Nagada (near Eklingji). The recent repairs of the mutilated images have unfortunately resulted in their misrestoration.

As found today, the details regarding these goddesses are as follows :

| <i>S No.</i> | <i>Name</i> | <i>Pose</i> | <i>Number of hands</i> | <i>Articles</i> | <i>Vehicle</i> | <i>Remarks</i> |
|--------------|-------------|-------------|------------------------|--|----------------|----------------|
| (1) | Aindri | Dvibhanga | 4 | Thunderbolt : Goad Varad Mudra : Kalash | Elephant | |
| (2) | Agneyi | Dvibhanga | 4 | Lotus : Ladle Varad Mudra : Kalash | Swan | |
| (3) | Yamya | Dvibhanga | 4 | Shakti : Peacock Varad Mudra : Kalash | Peacock | |
| (4) | Nairrti | Dvibhanga | 4 | Lotus : Shield Sword : Human head by tuft | Dog | |
| (5) | Varuni | Dvibhanga | 4 | Shakti : Noose Varad Mudra : Kalash | Crocodile | |
| (6) | Vayavi | | ---Lost--- | | | |
| (7) | Kauberi | Dvibhanga | 4 | Mace : Disc Varad Mudra + Aksamala : Kalash | (Damaged) | |
| (8) | Aishanya | Dvibhanga | 4 | Trident : Cobra Varad Mudra : Bijora | Bull | |

An analysis of these figures will reveal the mistaken restoration of several goddesses who were, probably, set up there as Dikpalini-Matrikas. Instead of the Agneyi, they have put up Brahmani with a Swan vehicle. If, instead of Swan, ram would have been intuited, the figure would have correctly responded to the requirements of the portrayal of Agneyi. Similarly, instead of peacock, buffalo should have been put in, the figure of Yamya. Similarly, the figure of Kauberi is wrongly touched up as Vaishnavi. Instead of disc in her upper left hand, a Nakulaka should have been placed. Similarly, the conch in her lower left hand was, in fact, a Kalash ; thus, the original figure had the Varad Mudra + an Aksamala, a mace, a Nakulaka and a Kalash in her hands. Vaishnavi is already portrayed in this temple in this collection. So there was no need to repeat her representation at the cost of Kauberi.

A similar instance of misunderstanding and mishandling of the Dikpalini-Matrikas can also be detected in a recently reconstructed Siddhambika Temple, Disa (Gujarat). This temple is venerated both by the Jain and non-Jain Dishavals of Gujarat. According to the local tradition current among the devotees of these goddess, *i.e.*, the Dishavals, the mother of Shiddhraj Jaisingh had visited this shrine for a boon of a male child and had stayed there for her confinement. Having got a son, he was given the pet name of Siddharaj after the deity. Siddharaj's original name was Jaisingh. The additional prefix of 'Siddharaj' was added to it in honour of and ingratitude to the deity whose boon was responsible for his birth. The story further adds that Siddharaj Jaisingh was not born in Palanpur¹ but in Disa near Palanpur. Whatever the truth in this popular belief, the fact that the site of this temple is very old one appears to be tolerably certain.

The details of the Dikpalini Matrikas or their substitutes as found to-day on the exterior of this temple are as follows :—

| S.No | Name | Pose | No of hands | Articles | Vehicle | Remarks |
|------|---------|-----------|-------------|---|----------|--|
| (1) | Aindri | Dvibhanga | 4 | Lotus : Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Elephant | Portrayed as Lakshmi |
| (2) | Agneyi | Dvibhanga | 2 | Garland : Kamandalu (One lotus above either shoulder) | Nil | Portrayed like Surya Matrika |
| (3) | Yamya | Dvibhanga | 4 | Cock : Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Nil | |
| (4) | Nairrti | Dvibhanga | 4 | Mace Damaru Aksamala : Kamandalu | | Dog licking the bottom of Kam- andalu as in Bhairav's images it licks drippings from human head |
| (5) | Varuni | Dvibhanga | 4 | Goad : Noose Varad Mudra + Aksamala : Jangha Hasta + Kalash | Elephant | Crocodile misunderstood for elephant |
| (6) | Vayavi | Dvibhanga | 4 | Banner : Banner Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Deer | Two identical images |
| (7) | Kauberi | Dvibhanga | 4 | Elephant on Lotus : Elephant on Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Nil | Portrayed as Gajalakshmi; two images |

1. Rasa-Mala 1/1/171.

| S.N. | Name | Pose | No. of hands | Articles | Vehicle | Remarks |
|------|----------|-----------|--------------|--|---|---------|
| (8) | Aishanya | Dvibhanga | 2 | Chain held overhead with both hands (Her right foot is bent and supported on the head of a monkey while the sole of her left foot rest on a human being who has his hands folded like Garuda) | (1) Human Being (2) Monkey Portrayed like Vajrashankhala, one of the sixteen Vidyas among the Jains | |

One can hardly expect such a distortion of the Dikpalini-Matrikas anywhere else. Aindri is misconstrued as Lakshmi, Agneyi as the Matrika of Surya, Nairti's human head has become a Kalash, Gajalakshmi in the place of Kauberi and Vajrashankhala, a Jain Vidya, in the place of Aishanya.

However, for carefully restored images a renovated temple of XVI cen. origin, see Appendix 'B'.¹

Some surviving images of the Dikpalini-Matrikas are found on the exterior of the Sambhavanathji (Jain) Temple, Kumbhariya (near Ambaji : Mt. Abu) also. This temple was originally built in 1228 A.D.² None can say to-day for certain that the present structure is as old as that. Perhaps, it is a XV cen. or XVI cen. A.D. edifice. However, some of the images fixed in the outer of the temple might be nearly as old as XIII cen. A.D. Some Dikpalinis-Matrikas are found inside the temple as well.

The details of the Dikpalini-Matrikas found therein are as under :—

| S.No. | Name | Pose | No. of hands | Articles | Vehicle | Remarks |
|-------|----------|--------------------|--------------|---|----------|---------|
| (1) | Aindri | Ardhacharyankasana | 4 | Goad : Thunderbolt Varad Mudra : (Lost) | Elephant | |
| (2) | Aindri | Dvibhanga | 4 | (Lost) : Thunderbolt Varad Mudra : Bijora | Elephant | |
| (3) | Agneyi | Dvibhanga | 4 | Shakti : Lotus Varad Mudra : Bijora | Ram | |
| (4) | Agneyi | Ardhacharyankasana | 4 | Shakti : (Lost) Varad Mudra : Bijora | Nil | |
| (5) | Varuni | Ardhacharyankasana | 4 | Lotus : Noose Varad Mudra : Bijora | Nil | |
| (6) | Kauberi | Ardhacharyankasana | 4 | Top of Nakulaka : Tail of Nakulaka Varad Mudra : Bijora | Nil | |
| (7) | Aishanya | Ardhacharyankasana | 4 | Trident : Cobra Varad Mudra : (Lost) | Nil | |

1. Diparnava, Intro. p.46.

In a XV Cen. A.D. Jain temple known as the Goler Jain Temple in Kumbhalgad (Mewar : Rajasthan), there was a complete set of Dikpalini-Matrikas on its exterior. Except Nairrti, the whole set has luckily survived to this day.

The details of these images are as under :—

| S.N. | Name | Pose | No of hands | Articles | Vehicle | Remarks |
|------|----------|-----------|----------------|--|----------|---------|
| (1) | Aindri | Dvibhanga | 4 | Thunderbolt : Goad Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Elephant | |
| (2) | Agneyi | Dvibhanga | 4 | Ladle : Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Ram | |
| (3) | Yamyā | Dvibhanga | 4 | Staff : Cock Pen : Paper | Buffalo | |
| (4) | Nairrti | |(Lost)... | | | |
| (5) | Varuni | Dvibhanga | 4 | Noose : Lotus Varad Aksamala : Kalash | Nil | |
| (6) | Vayavi | Dvibhanga | 4 | Banner : Banner Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Nil | |
| (7) | Kauberī | Dvibhanga | 4 | Nakulaka : Goad Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Elephant | |
| (8) | Aishanya | Dvibhanga | 4 | Trident : Cobra Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Bull | |

A complete set of the Dikpalini Matrikas is found on the exterior of the Parshvanath Temple in the compound of the famous Jain temple in Ranakpur. This is the most interesting and the least damaged set of these goddesses in this area. It also belongs to XIV-XV cen. A.D.¹

1. The construction of this temple began in 1371-77 A.D. and ended in 1441-42 A.D., according to the inscription found in this temple.

The details of this set of Dikpalini-Matrikas are as follows :—

| S.No. | Name | Pose | No. of hands | Articles | Vehicles | Remarks |
|-------|----------|-----------|--------------|--|-----------|---------|
| (1) | Aindri | Dvibhanga | 4 | Thunderbolt : Goad Varad Mudra + Aksamala : Bijora | Elephant | |
| (2) | Agneyi | Dvibhanga | 4 | Ladle : Book Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Ram | |
| (3) | Yamya | Dvibhanga | 4 | Staff : Cock Pen : Paper | Buffalo | |
| (4) | Nairrti | Dvibhanga | 4 | Damaru : Shield Sword : Human head held by tuft | Dog | |
| (5) | Varuni | Dvibhanga | 4 | Lotus : Noose Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Crocodile | |
| (6) | Vayavi | Dvibhanga | 4 | Banner : Banner Varad Mudra + Aksamala : Kalash | Deer | |
| (7) | Kauberi | Dvibhanga | 4 | Tail of Nakulaka : Top of Nakulaka Mace : Kalash | Elephant | |
| (8) | Aishanya | Dvibhanga | 4 | Trident : Cobra Varad Mudra + Aksamala : Bijora | Bull | |

This is the most well-preserved old set of the Dikpalini-Matrikas in existence in the area under reference, *i. e.*, from Chittor to Delwara which lends a unique significance to the Jain shrine wherein it is found.

However, the earliest traces of the group images of the Dikpalini-Matrikas are discernible in the surviving figures on the pillars of the famous Rudramal in Siddhapur (Banasakantha : Gujarat). Originally this temple was built in 941 A.D.¹ and its repairs, possibly, with suitable extension was carried out by Siddharaj Jaisingh in XI-XII² Cen. A.D. More than two sets of the Dikpalini-Matrikas are discernible on its surviving pillars which suggests that, perhaps, one set was carved on pillars in each direction at least. Most of these pillars are gone together with major portion of this once the most stupendous monument. Even most of the figures on the surviving pillars are completely lost. However, taking the figures from pillars from different directions, the following Dikpalini-Matrikas can be made out.

1. Diparnava, Intro., p. p. 46.
2. Durgabankar Kevajram Shastri : Gujarat-no Madhyakalina Rajput Itihas (Gujarat Vidyasabha : Ahmedabad, 1953 ed.), pp. 303-304.

| S.No. | Name | Poste | No. of hands | Articles | Vehicle | Remarks |
|--|----------|-------------------|--------------|---|----------|---------------------------------------|
| (1) | Aindri | Dvibhanga | 6 | Noose : Thunderbolt Goad : (Lost) (Lost) : (Lost) | Elephant | |
| (2) | Agneyi | Dvibhanga | 6 | Lotus : Book Ladle : (Lost) Varad Mudra : (Lost) | Nil | One attendant with folded hands |
| (3) | Yamyā | Ardhāparyāṅkasana | 6 | Shakti : Cock Staff : Tarjani Mudra (Lost) : (Lost) | Nil | |
| (4) | Aishanya | Ardhāparyāṅkasana | 6 | Damaru : Shield (Lost) : (Lost) (Lost) : (Lost) | Nil | |
| (5) | Varuni | Ardhāparyāṅkasana | 6 | Lotus : Noose (Lost) : (Lost) (Lost) : (Lost) | Nil | |
| (6) | Vayavi | -----Lost----- | | | | |
| (7) | Kauberi | Dvibhanga | 6 | Top of Nakulaka : Tail of Nakulaka Staff : Bijora Varad Mudra : (Lost) | Elephant | |
| (8) | Aishanya | Ardhāparyāṅkasana | 6 | Trident : Cobra Horn : (Lost) (Lost) : (Lost) | Nil | |
| It would be of interest to have a look at the Dikpalas each with six hands found on the relics of this temple. | | | | | | |
| (1) | Indra | Dvibhanga | 6 | Thunderbolt : Goad Lotus : Abhaya Mudra Varad Mudra : Bijora | Elephant | |
| (2) | Agni | -----Lost----- | | | | |
| (3) | Yama | -----Lost----- | | | | |
| (4) | Nirrti | Dvibhanga | 6 | Damaru : Shield Sword : Human head by tuft Varad Mudra : Khappar | Dog | |
| (5) | Varuna | Dvibhanga | 6 | Lotus : Noose Goad : (Lost) (Lost) : (Lost) | | Crocodile with mouth like an elephant |
| (6) | Vayu | -----Lost----- | | | | |
| (7) | Kuber | -----Lost----- | | | | |
| (8) | Ishana | Dvibhanga | 6 | Damaru : Cobra Trident : Abhayay Mudra Varad Mudra : Bijora | Bull | |

Several other figures portraying the Dikpalas with six hands each are found on other pillars in different directions also but they are so mutilated that except the fact that several sets of the Dikpalas were carved on pillars set in different parts of the temple, nothing else can be made out.

That there was at least one set of the Dikpalini-Matrikas each with only four hands can be guessed from the figure of Kauberi on one of the pillars wherein she is depicted in Ardhaparyankasana with the Varad Mudra and a bowl in the lower right and the lower left hands respectively. The Upper right hand is holding the top of Nakulaka whose tail is held in her upper left hand. No vehicle is given.

Along with other images, several isolated images of the Dikpalini-Matrikas are also found in Chittor and other adjoining places. Some of them are :

(1) Alodri

One image of this goddess in Dvibhanga and with four hands and elephant vehicle is found in the Rshabhdevji Temple (Shata-Bisa Dehara), Chittor. She has the Varad Mudra plus an Aksamala, staff, goad, and a Kalash in her hands. This temple was originally built in cir. XI-XII cen. A.D. and repaired in XV cen. It has been again repaired in the recent times.

(2) Yamya

One image of Yamya in Dvibhanga was fixed in the steps on the northern bank of the Baghela Tanks Ekingji. She had a pen, a staff, a cock and a paper in her four hands. No vehicle was given. Now this piece is stolen away.

(3) Varuni

One image of this goddess in Ardhaparyankasana and with four hands and crocodile vehicle is found in the Pitaliyaji Jain Temple, Kumbhalgad (a cir. XV cen. A.D. structure). The goddess has the Varad Mudra, a goad, a noose, and a Kalash in her hands. Ordinarily, this goddess can be identified as Vajrankusha also, i.e., one of the sixteen Vidyas in the Jain tradition. But she can as well be Varuni as another such piece in Ardhaparyankasana and with a crocodile vehicle is found in the Rshabhdevji Temple (Shata-Bisa Dehara) Chittor, also. Goddess Vajrankusha has an elephant for her vehicle.¹

(4) Vayavi

One image of this goddess in Dvibhanga and with four hands is found again in Rshabhdevji Temple, Chittor. She has four hands which are endowed with the Varad Mudra + an Aksamala, (Lost), a Gatvanga, and a Kalash. Deer is also given below as her vehicle.

An analysis of the above data should suggest that the concept of the Dikpalini-Matrikas as auxiliary deities was for the first time introduced by Siddharaj Jaisingh in the Rudramal in XI cen. A.D. Perhaps, it had something to do with the portrayal of these Matrikas in Orissa in XIII cen. A.D. as evidenced by the images in the Anant Vasudev Temple, built by Chandradevi in the Later Ganga Period in 1278 A.D. in Bhubaneswar.²

Siddharaj Jaisingh was greatly influenced by the Jain Acharyas³ and had reportedly built some Jain

1. Dipnava 23/57.

2. Panigrahi, K. C. : Archaeological Remains at Bhubaneswar (Calcutta : 1941), pp. 70-71. For the date of this temple see Harekrishna Mahta : The History of Orissa (Cuttack : 1959), Vol. 1, p. 291.

3. Shastri, op. cit., p. 318.

temples as well.¹ His brother Kumarpal had almost accepted Jainism as his personal religion.² Siddharaj Jaisingh's iconographical innovation of endowing some images with six hands is clearly obvious from the figures still discernible at the Rudramal in Siddhapur. Therefore, it is fair to believe that the inspiration for the images of the Dikpalas with six hands in the main shrine in Ranakpur Jain temple-complex might have been derived from the Rudramal. Similarly, the prototypes of the images of the Dikpalini-Matrikas on the exterior of the Parshvanath temple within the compound of this complex can be traced back to the image of Dikpalini-Matrika (with four hands each) discovered in the Rudramal. The Golera Jain Temple, Kumbhagadh, perhaps, followed the Parshvanath Temple in XVI-XV cen. A.D.

One must not fail to recall that the Sasa-Bahu Temple-complex in Nagada (near Eklingsji) is a XI cen. A.D. monument, believed to be of the Solanki period by several scholars. Thus, the tradition invented by Siddharaj entered Mewar via Nagada. Therefore, the set of the Dikpalini-Matrikas found on the exterior of the dilapidated Temple in the bed of the Baghela Tank, Nagada, should also belong to the same tradition. It is contemporaneous with the Vindhyaśrinidevi Temple, Eklingsji. Both these structurals with the Dikpalini Matrikas had, possibly, derived their inspiration from the Solanki school exemplified in the Rudramal. Therefrom in XVI cen. A.D. it travelled to adorn the Shakta shrine in Javar (near Udaipur).

By the time Maharana Kumbha, however, this tradition was not completely absorbed and assimilated in the Shaiva-Shakta tradition of Mewar. Therefore, we have the images of the Dikpalini-Matrikas in the Vijaya Stambha revealing the semi-digested tradition of the Solanki school. The failure to assimilate the iconographical details of these Matrikas is clear from the fact that none of the books on iconography written during or about that period even refer to them, much less describe them. This failure to understand the special significance and the chief features of these Matrikas, perhaps, led to the mistaken renovation of the Siddhambika Temple in Disa.

In short, the tradition of giving iconographical expression to the Dikpalini-Matrikas should go to Siddharaj Jaisingh. The inspiration for this innovation might be attributable to the Jain impact on that great monarch because only in the Jain structurals this tradition is followed and that too correctly. The non-Jains (Shaktas excepted) fumbled miserably when they wanted to adopt it.

Even if one, who is inclined to deny any Jain impact on Siddharaj Jaisingh in this respect, will have to accept that this concept was adopted and popularized in the subsequent period by the Jain iconographers only. At least in this respect their contribution stands unrivalled and in all respects even unique. This certainly speaks volumes for the elasticity, catholicity, self-confidence and inner vitality of Jainism in accepting, adopting and assimilating the best elements from other traditions to enrich its own spiritual content. Herein lies its true greatness and a clue to assess real inner strength.

× × × × × ×

I certainly deem it to be a great honour to be associated in paying my humble tribute to the Acharyaratna Shri Deshabhushanji Maharaja. I pray to God that his great spiritual power may lead all Jains and non-Jains alike to the True Path of Love, Service and Self-sacrifice. May the blessings of this great saint bring Peace and Happiness to all : 'सर्वेभ्य नमः सर्वे भवन् विराजन्तः ।

1. *Ibid*, p. 304.

2. *Ibid*, p. 367.

APPENDIX 'A'

Find below the details regarding the Dikpalas along with their respective consorts as found in the Chintamani Parshvanath Temple (in the compound of the famous marble temple), Delwara, and the Shantinath Jain Temple, Achalgadh (near Delwara). Though the present Shantinath Jain Temple does not appear to be older than XV-XVI cen. A.D., one of the images found in it bears an inscription dating 1245 A.D. All the deities are in Dvibhanga

| | <i>Chintamani Parshvanath Temple, Delwara</i> | <i>Shantinath Temple Achalgadh</i> |
|------------------------|--|---|
| (1) Indra & Shachi | <p><i>Indra</i> :—Goad : Thunderbolt Varad Mudra + Aksamala : Around the waist of Shachi</p> <p><i>Shachi</i> :—Around the neck of Indra (Elephant vehicle) : Lotus</p> | <p>Goad : Thunderbolt Varad Mudra + Aksamala : Around the waist of Shachi</p> <p>Around the neck of Indra : Lotus</p> |
| (2) Agni & Svaha | <p><i>Agni</i> :—Ladle : Fire pot Varad Mudra : Around the waist of Svaha</p> <p><i>Svaha</i> :—Around the neck of Agni (Ram vehicle) : Lotus</p> | <p>Ladle : Fire-pot Varad Mudra : Around the waist of Svaha</p> <p>Around the neck of Agni : Lotus</p> |
| (3) Yama & Dhumorna | <p><i>Yama</i> :—Khatvanga : Cock Sword : Around the waist of Dhumorna</p> <p><i>Dhumorna</i> :—Around the neck of Yama (Buffalo vehicle): Bijora</p> | <p>Khatvanga : (Indistinct) Varad Mudra : Around the waist of Dhumorna</p> <p>Around the neck of Yama : Lotus</p> |
| (4) Nirrti & Tamasi | <p><i>Nirrti</i> :—Damaru : Shield Sword : Around the waist of Tamasi</p> <p><i>Tamasi</i> :—Around the neck of Nirrti : Noose (Dog vehicle)</p> | <p>Khatvanga : (?) Sword : Around the waist of Tamasi</p> <p>Around the neck of Nirrti : Bijora</p> |
| (5) Varuna & Charshani | <p><i>Varuna</i> :—Noose : Cup Varad Mudra + Lotus : Around the waist of Charshani</p> <p><i>Charshani</i> :—Around the neck of Varuna : Lotus (Crocodile vehicle)</p> | <p>Noose : (?) Varad Mudra + Lotus : Around the waist of Charshani</p> <p>Around the neck of Varuna : Lotus</p> |

| | <i>Ghntamani Parshvanath Temple Dehvara</i> | <i>Shantinath Temple Achalgedh</i> |
|----------------------|---|--|
| (6) Vayu & Svasti | <p><i>Vayu</i> :—Banner : Banner Varad Mudra : Touching the right breast of Svasti</p> <p><i>Svasti</i> :—Around the neck of Vayu : Banner (Deer vehicle)</p> | <p>Banner : Banner Varad Mudra : Around the waist of Svasti</p> <p>Around the neck of the Vayu : Lotus</p> |
| (7) Kuber & Rddhi | <p><i>Kuber</i> :—Thunderbolt : Nakulaka Mace : Around the waist of Rddhi</p> <p><i>Rddhi</i> :—Around the neck of Kuber : Bijora (Elephant vehicle)</p> | (COVERED IN A NEWLY BUILT WALL) |
| (8) Ishana & Sampati | <p><i>Ishana</i> :—Trident : Cobra Bijora : Around the waist of Sampati</p> <p><i>Sampati</i> :—Around the neck of Ishana : Mirror (Bull vehicle)</p> | <p>Trident : Cobra (7) Bijora : Around the waist of his consort</p> <p>Around the neck of Ishana : Lotus</p> |

APPENDIX 'B'

A complete set of the Dikpalini-Matrikas is found on the exterior of the Javarmata Temple. Javar (near Udaipur : Rajasthan). The original temple, as evidenced by an inscription at its main entrance, was built in 1655 or 1655 V.S. (i.e., 1598 or 1599 A.D.) in the reign of Maharana Amar Singh (s/o Maharana Pratap). That structure was greatly damaged by the Muslim invaders and the present shrine is obviously a restored and reconstructed one. Naturally, at least some of its images should have undergone some drastic malformations at the hands of the retouching artist. Fortunately, they have not

All the images of these goddesses are in Ardhaparyankasana and have four hands each. The details regarding their article-attributes are as follows :—

| S.No. | Name | Pose | No. of hands | Articles | Vehicle |
|-------|----------|-------------------|--------------|--|--|
| (1) | Aindri | Ardhaparyankasana | 4 | Thunderbolt : Goad Varad Mudra + Aksamala : Bijora | Elephant |
| (2) | Agneyi | Ardhaparyankasana | 4 | Ladle : Loet Varad Mudra : Kamandalu | Ram |
| (3) | Yamyā | Ardhaparyankasana | 4 | Staff : cock Varad Mudra : Bijora | Buffalo |
| (4) | Nairrti | Ardhaparyankasana | 4 | Damru : Shield Sword : Human head held by tuft | Dog (licking drippings from the human head) |
| (5) | Varuni | Ardhaparyankasana | 4 | Noose : Lotus Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Crocodile |
| (6) | Vayavi | Ardhaparyankasana | 4 | Banner : Banner Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Deer |
| (7) | Kauberi | Ardhaparyankasana | 4 | Goad : Nakulaka going over her both the shoulders Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Elephant |
| (8) | Aishanya | Ardhaparyankasana | 4 | Trident : Damaru Varad Mudra + Aksamala : Kamandalu | Bull |

भारतीय धार्मिक समन्वय में जैन धर्म का योगदान

प्रो० कृष्णदत्त बाजपेयी

भारत का प्राचीन इतिहास समन्वयात्मक भावना से ओतप्रोत था। इस देश में अनेक भौगोलिक, जनपदीय विभिन्नताओं के होने पर भी सांस्कृतिक दृष्टि से यह देश एक था। इस उत्तिष्ठ सस्कृति के निर्माण में भारतीय धार्मिक-सामाजिक प्रणेतार्यों तथा आचार्यों का प्रभुत्व योगदान रहा है।

हमारे मनोको सस्कृति-निर्माताओं ने देश के विभिन्न भागों में विचरण कर सच्चे जीवन-दर्शन का संश्लेष फैलाया। बीरे-बीरे भारत और उसके बाहर अनेक सस्कृति-केन्द्रों की स्थापना हुई। इन केन्द्रों पर समय-समय पर विभिन्न मतवांसी लोग मिलकर विचार-विमर्श करते थे। सांस्कृतिक विकास में इन केन्द्रों का बड़ा योगदान था। भारत में तक्षशिला, मथुरा, वाराणसी, नागदा विद्या, विक्रमशिला, देवगढ़, वलभी, प्रतिष्ठान, काशी, अथनबेलगोल आदि अनेक सांस्कृतिक केन्द्र स्थापित हुए।

ईसा से कई शताब्दी पूर्व मथुरा में एक बड़े जैन स्तूप का निर्माण हुआ। जिस मूर्ति पर वह स्तूप बनाया गया था, वह अब कलासी टीला कहलाता है। इस टीले के एक बड़े भाग की खुदाई पिछली शताब्दी के अन्तिम भाग में हुई थी, जिसके फलस्वरूप एक ह्वावर से ऊपर विविध पाषाण-मूर्तियाँ मिली थी। हिन्दू और बौद्ध धर्म सम्बन्धी कुछ इन्दी-मिनी मूर्तियों की छोड़कर इस खुदाई में प्राप्त शेष सभी मूर्तियाँ जैनधर्म से सम्बन्धित थी। उनके निर्माण का समय ई० पू० प्रथम शती से लेकर ११०० ईसवी तक है। कलासी टीला तथा बज क्षेत्र के अन्य स्थानों से प्राप्त बहुसंख्यक जैन मंदिरों एवं मूर्तियों के अवशेष इस बात के सूचक हैं कि वहाँ एक लंबे समय तक जैन धर्म का विकास होता रहा।

बौद्धों ने भी मथुरा में अपने कई केन्द्र बनाये, जिनमें चार मुख्य थे। सबसे बड़ा केन्द्र उस स्थान के आस-पास था जहाँ आजकल कलहट्टी कचहरी है। दूसरा शहर के उत्तर में यमुना के किनारे गोकर्णेश्वर और उसके उत्तर की भूमि पर था। तीसरा यमुना-तट पर भूवधट के आसपास था। चौथा केन्द्र श्राकृष्ण-जन्मस्थान के पास गोविन्दनगर क्षेत्र में था। हाल में वहाँ से बहुसंख्यक कलाकृतियाँ तथा अभिलेखों की प्राप्ति हुई है, जो राज्य-समूहालय मथुरा में सुरक्षित हैं। अनेक हिन्दू देवताओं का प्रतिमाओं की तरह भगवान् बुद्ध की मूर्ति का निर्माण भी सबसे पहले मथुरा में हुआ। भारत के प्रमुख चार धर्म आगवत, जैन, जैन तथा बौद्ध धर्म की पावन भूमि पर शताब्दियों तक साथ-साथ पल्लवित-पुष्पित होते रहे। उनके बीच ऐक्य के अनेक सूत्रों का प्रादुर्भाव संज्ञित कलाओं के माध्यम से हुआ, जिसमें समन्वय तथा सहिष्णुता की भावनाओं में वृद्धि हुई। इन चारों धर्मों के केन्द्र प्रायः एक-दूसरे के समीप थे। बिना पारस्परिक द्वेषभाव के वे कार्य करते रहे।

भारत का एक प्रमुख धार्मिक तथा कला का केन्द्र होने के नाते मथुरा नगरी को प्राचीन समय ससार में बड़ी ख्याति प्राप्त हुई। ईरान, यूनान और मध्य एशिया के साथ मथुरा का सांस्कृतिक सम्पर्क बहुत समय तक रहा। उत्तर-पश्चिम में गंधार प्रदेश की राजधानी तक्षशिला की तरह मथुरा नगर विभिन्न सस्कृतियों के पारस्परिक मिलन का एक बड़ा केन्द्र बना रहा, इसके फलस्वरूप विदेशी कला की अनेक विशेषताओं को यहाँ के कलाकारों ने ग्रहण किया और उन्हें देशी तत्त्वों के साथ समन्वित करने में कुशलता का परिचय दिया। तत्कालीन एशिया तथा यूरोप की सस्कृति के अनेक उपादानों को आत्मसात् कर उन्हें भारतीय तत्त्वों के साथ एकरस कर दिया गया। सत्ता तथा कुशाघो के शासन-काल में मथुरा में जिस मूर्तिकला का बहुमुखी विकास हुआ, उसमें समन्वय की यह भावना स्पष्ट रूप से देखने को मिलती है।

वैदिक धर्म के विकास को जानने तथा विशेषरूप से स्मार्त-पौराणिक देवी-देवताओं के मूर्ति-विज्ञान को समझने के लिए बज की कला में बड़ी सामग्री उपलब्ध है। ब्रह्मा, शिव, वासुदेव, विष्णु, देवी आदि की अनेक मूर्तियाँ बज में मिली हैं, जिनका समय

ई० प्रथम शती से लेकर बारहवीं शती तक है। विष्णु की कई मूर्तकालीन प्रतिमाएं अत्यन्त कलापूर्ण हैं। कृष्ण एवं बलराम की भी कई प्राचीन मूर्तियां मिली हैं। बलराम की सबसे पुरानी मूर्ति ई० पूर्व दूसरी शती की है, जिसमें वे हल और भूसल धारण किये दिखाये गये हैं। अन्य हिन्दू देवता, जिनकी मूर्तियां मथुरा कला में मिली हैं, कातिकेय, गणेश, रुद्र, अग्नि, सूर्य, कामदेव, हनुमान आदि हैं। देवियों में लक्ष्मी, सरस्वती, पार्वती, महिषमर्दिनी, सिन्धुवाहिनी, दुर्गा, सप्तमातृका, वसुधारा, गंगा-यमुना आदि के मूर्त रूप मिले हैं। शिव तथा पार्वती के समन्वित रूप अर्चनारीक्षर की भी कई प्रतिमाएं प्राप्त हुई हैं।

इन में प्राप्त जैन बसोली की तीन मुख्य भागों में बाँटा जा सकता है : तीर्थंकर प्रतिमाएं, देवियों की मूर्तियां और आयागपट्ट। चौबीस तीर्थंकरों में से अठ्ठाईस की मूर्तियां इन की कला में उत्कृष्ट हैं। नेमिनाथ की यक्षिणी अम्बिका तथा मृदभमाव की यक्षिणी चक्रवर्ती की मूर्तियां उत्कृष्टतम हैं। आयागपट्ट प्रायः वर्गाकार शिलापट्ट होते थे जो पूजा में प्रयुक्त होते थे। उनपर तीर्थंकर, स्तूप, स्वस्तिक, नद्यातंत्र आदि पुरानीय चिह्न उत्कीर्ण किए जाते थे। मथुरा-संग्रहालय में भी एक मृदर आयागपट्ट है जिसे उस पर लिखे हुए लेख के अनुसार लवणशोधिका नामक एक मणिका की पुत्री बसु में जनबाया था। इन आयागपट्ट पर एक स्तूप का अंकन है तथा दैविकायाँ सहित तोरण-द्वार बना है। मथुरा-कला के कई उत्कृष्ट आयागपट्ट ललन-संग्रहालय में भी हैं। रंगवल्ली का प्रागम्यिक सज्जा-अभकरण इन आयागपट्टों में सर्वोत्तम है।

मथुरा के समान भारत का एक बड़ा सांस्कृतिक केन्द्र विदिशा-साँची क्षेत्र था। यहाँ वैदिक, पौराणिक, जैन तथा बौद्ध धर्म साथ-साथ समाविष्ट होते-होते विकसित होते रहे। विदिशा के समीप बुजुनपुर नामक स्थान से हाल में तीन अभिलिखित तीर्थंकर प्रतिमाएं मिली हैं। उन पर लिखे हुए बाह्यी लेखों से ज्ञात हुआ है कि ई० चौथी शती के अन्त में इस स्थल पर वैष्णव धर्माभिरुचिपूर्ण मूर्त संघ के शासक रामगुप्त ने कलापूर्ण तीर्थंकर प्रतिमाओं की प्रविष्टि करवाई। संभवतः कुल प्रतिमाओं की संख्या चौबीस थी। विदिशा नगर के निकट एक और उदयगिरि की पहाड़ी में वैष्णव धर्म का केन्द्र था, तथा दूसरी ओर पास ही साँची में बौद्ध केन्द्र था। जैन धर्म के मयना-भाव का इस समस्त क्षेत्र में प्रभाव पड़ा। बिना किसी द्वेष-भाव के सभी धर्म यहाँ सन्तुष्ट होते रहे।

इस प्रकार के उदाहरण कौशाम्बी, देवगढ़ (जिला साँचीपुर, उ० प्र०) सनुराहो, महार (जिला बिलासपुर, म० प्र०), एलौरा आदि में भी मिले हैं। दक्षिण भारत में बनबासी, कांची, मूडविट्टी, चर्मस्वलय, कारकल आदि ऐसे बहुमूल्य स्थानों में विभिन्न धर्मों के जो स्मारक विद्यमान हैं, उनसे इस बात का पता चलता है कि समकालीन तथा सहजुता की हमारी विकासशील संस्कृति में प्रमुखता दी गयी थी।

विभिन्न धर्मों के आचार्यों ने समकालीन-भावना को विकसित तथा प्रचारित करने में उत्कृष्टतम कार्य किये हैं। जैन धर्म में आचार्य कालक, कुदकुद, समंतप्रभ, हेमचन्द्र, देवकीर्ति आदि ने इस दिशा में बड़े सकल प्रयत्न किये। जनसाधारण में ही नहीं, समृद्ध धनधनियों वर्य तथा राजवर्ग में भी इन तथा अन्य आचार्यों का प्रभुत्व प्रभाव था। पारस्परिक विवादों को दूर करने में तथा राष्ट्रीय भावना के विकास में उनके कार्य सदा स्मरणीय रहेंगे। जैन धर्माचार्यों ने दक्षिण भारत के दो प्रसिद्ध राजवंशों—राष्ट्रकूट तथा चंग-वस—के तीव्र विवादों को दूर कर उनमें मेल कराया। अनेक आचार्य मार्ग की कठिनाइयों को परवाह न कर दूर देशों के जाते थे। कार्यकाचार्य, कुशाचोच, दीपकर, अनिता आदि के उदाहरण हमारे सामने हैं। पश्चिमो एशिया, मध्य एशिया, चीन, तिब्बत तथा दक्षिण-पूर्व एशिया के अनेक देशों में इन विद्वानों ने भारतीय संस्कृति का सशेष फैलाने में बड़ा कार्य किया। उनका सशेष समस्त जीवन के कल्याण हेतु था। दीपकर के बारे में प्रसिद्ध है कि जब उन्हें ज्ञात हुआ कि भारत पर विदेशी आक्रमणों की घटा उभरनेवाली है, तब वे तिब्बत को (जहाँ वे उस समय थे) छोड़कर भारत आये। यहाँ वे बंगाल के पाल शासक नमपाल से मिले और फिर कलचुरि-शासक लक्ष्मीकर्म के पास गये। इन दोनों प्रमुख भारतीय शासकों को उन्होंने समझाया कि आपसी फण्डे मूलकर दोनों शासक अपने-आप ही पूर्ण तः परस्पर युद्ध का कारण बन जायेंगे, जिससे देश तरह भुकावला करे, जिससे देश तरह विदेशी अधिकार में आये। इस यात्रा में आचार्य दीपकर को अपने मार्ग की अनेक कठिनाइयों का सामना करना पड़ा। परन्तु राष्ट्र के हित के नामसे वे सब कष्ट उनके लिए नगण्य थे।

अथर्ववेदयोग के लेखों से ज्ञात हुआ है कि यहाँ विभिन्न कालों में अनेक प्रसिद्ध विद्वान् रहे हैं। ये विद्वान् जैन शास्त्रों के अतिरिक्त अन्य धर्मों के शास्त्रों में भी प्रवीण थे। अन्य धर्माचार्यों के साथ उनके शास्त्रार्थ होते थे, परन्तु वे कटुता और द्वेष की भावना से न होकर शुद्ध बौद्धिक स्तर के होते थे।

मूल-भूग के पश्चात् भारत में बौद्ध धर्म का प्रभाव अत्यन्त सीमित क्षेत्र पर रह गया। इसमें पूर्वी भारत तथा दक्षिण कोकिल एवं उड़ीसा के ही कुछ भाग थे। दूसरी ओर जैन धर्म का व्यापक प्रसार प्रायः सम्पूर्ण देश में व्याप्त हो गया। इस

वैष्णवी तथा शैवी ने अपने धर्मों में अन्य विचारधाराओं के कल्याणकारी तत्वों को ग्रहण कर उदारता का परिचय दिया। मध्य काल में उत्तर तथा दक्षिण भारत में वैष्णव तथा शैव धर्मों का प्रचार बहुत बढ़ा। जैन धर्मावलम्बियों ने उनके उदार दृष्टिकोण के संघर्ष में योग दिया। जैनाचार्यों ने अपने धर्म के अनेक कल्याणश्रव तत्वों को उन धर्मों में सम्मिलित करने का महत्त्वपूर्ण कार्य संपन्न किया।

यहाँ यह बात विचारणीय है कि भारतीय इतिहास के मध्यकाल में अनेक बड़े राजनीतिक तथा सामाजिक परिवर्तन हुए। जब वैदिक पौराणिक धर्म ने एक नया रूप ग्रहण किया। पशु-बलि बाते यज्ञ तथा तत्संबंधी जटिल क्रियाकलाप प्रायः समाप्त कर दिये गये। नये स्मार्त धर्म ने देश-काल के अनुरूप धर्म-दर्शन के नये आयाम स्थापित किये। जैन धर्म के अहिंसा तथा समताभाव ने इन आयामों के निर्माण को प्रोत्साहन दिया। वर्णाश्रम, उत्कार, प्रशासन, अर्थनीति आदि की तत्कालीन व्यवस्था का जैन धर्म ने विरोध नहीं किया, अग्यथा अनेक सामाजिक जटिलताएँ उपस्थित होती। जैन शासकों, व्यापारियों तथा अन्य जैन धर्मावलम्बियों ने उन सभी कल्याणकारी परिवर्तनों की प्रेरणा दी तथा उनका निर्माण पूरा कराया जो राष्ट्रीय मानव के विकास में सहायक थे। भारत की व्यापक सार्वजनीन संस्कृति के निर्माण में जैन धर्म का निस्संदेह असाधारण योगदान है।

“आवश्यक से अधिक संघर्ष खोरी है”

जैन-संस्कृति का भावना है कि प्रत्येक मनुष्य को अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए उचित साधनों का आश्रय लेकर ही प्रयत्न करना चाहिए। आवश्यकता से अधिक किसी भी सुख-सामग्री का संघर्ष, जैन-संस्कृति में खोरी माना गया है। व्यक्ति, समाज अथवा राष्ट्र क्यों लड़ते हैं? इसी अनुचित संघर्ष-भूति के कारण दूसरों के जीवन के सुख-साधनों की उपेक्षा कर कोई भी सुख-आनंद प्राप्त नहीं कर सकता। अहिंसा के बीच अपरिग्रह-भूति में ही दुई जा सकते हैं। एक उपेक्षा से कहे तो अहिंसा और अपरिग्रह दोनों ही पर्यायवाची शब्द हैं।

जैन संस्कृति का संदेश है कि कोई भी मनुष्य समाज से सर्वथा पृथक् रहकर अपना अस्तित्व कायम नहीं रख सकता। समाज में बुल-मिल कर ही वह अपने जीवन का आनन्द उठा सकता है और दूसरे आसपास के सभी प्राणियों का भी उत्थान कर सकता है। जब यह निश्चित है कि व्यक्ति समाज से अलग नहीं रह सकता, तब यह भी आवश्यक है कि वह अपने हृदय को उदार बनाए, विनाश बनाए, विवाद बनाए और जिन लोगों से सुख की काम लेना है, उनके हृदय में अपनी ओर से पूर्ण विश्वास पैदा करे। जब तक मनुष्य अपने पार्श्ववर्ती समाज में अपनत्व की भावना पैदा नहीं करेगा, तब तक समाज का कल्याण नहीं हो सकता। एक-दूसरे का आपस में अविश्वास ही तबाही का कारण बना हुआ है।

—आचार्यरेत्न श्री देवाभूषण जो महाराज

(पर्युषण पर्व, रविवार, ३ सितम्बर १९५७ को महात्मगरी दिल्ली में एक जनसभा का आभारपूर्ण करते हुए।)

अमृतचन्द्र और काष्ठा संघ

सिद्धान्ताचार्य पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री

रायचन्द्र शास्त्रमाया, बम्बई, से प्रकाशित 'प्रवचनसार' के अन्त में 'प्रवर्ति' शीर्षक से एक प्रवर्ति मुद्रित है। यह प्रवर्ति अमृतचन्द्र की टीका के पश्चात् मुद्रित है। इसमें वि० सं० १४६६ तथा गोपात्रि (प्रासियर) के देवालय के उत्प्रेषणपूर्वक काष्ठा संघ साधुराज्य के सुनियों की पञ्चपा का वर्णन है। इस प्रवर्ति के पश्चात् अयमेनाचार्य की प्रवर्ति है, जो प्रवचनसार के दूसरे टीकाकार हैं। उस प्रवर्ति का शीर्षक है: टीकाकारस्य प्रवर्ति:। अर्थात् यह प्रवर्ति टीकाकार अयसेन की है। इस में उन्हें भूत संघ का लिखा है। किन्तु उक्त लेखक-प्रवर्ति के इसी अक्षर पर अमृतचन्द्र को काष्ठा संघ का नहीं माना जा सकता। यह तो प्रवचनसार की प्रति गिमाने वाले की प्रवर्ति है। यह काष्ठा संघी वे। किन्तु इस बादरायण सम्बन्ध से अमृतचन्द्र काष्ठा-संघी नहीं कहे जा सकते।

श्री नाङ्गनाम जी प्रेमी ने 'अमृतचन्द्र' शीर्षक अपने लेख में लिखा है कि येषविजय गणि ने अपने 'युक्तिप्रबोध' ग्रन्थ में अमृतचन्द्र के नाम से कई पद्य उद्धृत किये हैं उनमें दो ब्राह्मण के हैं।

१. अमृतचन्द्र अमृतचन्द्र:—

सन्धे भाषो अमृता पच्यन्महाई परितः पादून् ।

तन्महा पच्यन्महाणं नाम भियमा सुजेयम् ॥

२. आचाराधारे अमृतचन्द्रोऽमृताह—

संघो कोवि न सारह कटो मूलो नहेव निष्पिण्डो ।

अप्या सारह अप्या तन्महा अप्या तु भ्राम्यन्धो ॥

इसमें से प्रथम गाथा तो सचनसार की ३४ वीं गाथा है। और दूसरी गाथा दाइसी गाथा नामक ग्रन्थ की है। यह दाइसी गाथा भाषिकचन्द्र ग्रन्थमाला बम्बई से प्रकाशित तत्त्वानुशासनादि-संग्रह में मुद्रित है। इसमें ३८ गाथाएँ हैं। ऊपर छपा है—
'अज्ञाननाम काष्ठासंघ सुप्ताचार्यकृता।'

अर्थात् यह किसी काष्ठासंघी आचार्य की कृति है। इसकी एक गाथा को येषविजय गणि अमृतचन्द्र के नाम से उद्धृत करते हैं। अतः जैसे येषक-प्रवर्ति के आचार पर अमृतचन्द्र को काष्ठा-संघ का नहीं माना जा सकता, उसी प्रकार येषविजय गणि के उल्लेख के आचार पर भी उन्हें काष्ठा संघ का नहीं माना जा सकता।

दूसरेनसार के रचयिता देवसेनाचार्य ने काष्ठासंघी साधुर संघ की जीनामाओं में गिनाया है। उन्होंने काष्ठासंघ की नाम्यताएँ इस प्रकार बतलाई हैं—

हस्वीण पुन विष्णा मूलमलोवस्व वीरवरिचत् ।

कथकस केसगहर्गं स्रुत् व अचूज्यं जाव ॥

अर्थात् ये तिनयों को घोडा देते थे। मूलकों की वीरचर्या मानते थे, जावि।

यहाँ यह बतला देना उचित होगा कि इस संघ में अनेक आचार्य वीर सम्भार हुए हैं किन्तु स्त्री-वीरता बाधि की चर्चा किसी में नहीं है। स्व० प्रेमीजी ने 'भक्तिमति' शीर्षक लेख में इस पर विस्तार से प्रकाश डाला है।

यहाँ इसकी चर्चा करने का मुख्य कारण यह है कि अमृतचन्द्र की वीर अवसेन की की टीका के आचारमृत ग्रन्थों की यात्राओं की संख्या में अस्तर है। अमृतचन्द्र की वे अनेक यात्राओं को, जिन पर अवसेन की ने टीका रखी है, मान्य नहीं किया है। यहाँ यह भी स्पष्ट कर देना उचित होगा कि कुम्भकुम्भचयी के प्रथम टीकाकार अमृतचन्द्र हैं, उनसे लगभग दो-दोई वी वर्ष पश्चात् अवसेन

हुए हैं। प्रवचनसार के चारित्र्याधिकार में भाषा २४ और २५ के बीच कुछ भाषाएँ जयनेताचार्य की टीका में हैं जिनमें स्त्री के संयम का निषेध किया है। उनपर अमृतचन्द्र की टीका नहीं है। इस पर से ऐसी कल्पना की जा सकती है कि बौद्ध काष्ठा संघ स्त्री-दीक्षा का पक्षपाती है और अमृतचन्द्र काष्ठापक्षी थे, इसीसे उन्होंने उनपर टीका नहीं दी थी। किन्तु हमें इस कल्पना में कुछ सार प्रतीत नहीं होता; क्योंकि अमृतचन्द्र जी ने कुन्दकुन्द के द्वारा प्रतिपादित साधु के अट्टाईस भूल नुषों को स्वीकार किया है। भाषा ३-१६ में कुन्दकुन्द कहते हैं कि परिग्रह से सन्यस अवश्य होता है इसीलिए अमरगो ने उसे छोड़ दिया। इसकी टीका में अमृतचन्द्र लिखते हैं—‘परिग्रह सर्वथा अनुद्योपयोग के बिना नहीं होता है। उनका परिग्रह के साथ सर्वथा अविनाभाव सन्यस है। अतः परिग्रह एकान्त के स्वरूप है। इसी लिए सन्यसन अहंनो ने, परम धमनों ने स्वयं ही सभी परिग्रह को पहले छोड़ा। और इसीलिए दूसरों को भी प्रथम ही सब परिग्रह छोड़ने योग्य है।’ आगे गो वां जह की निम्ना के सम्बन्ध में जिनकी भाषाएँ हैं, मन्वर अमृतचन्द्र की टीका है। ऐसी स्थिति में स्त्री-दीक्षा का पक्षपात सन्यस नहीं है। असल में प्रवचनसार की रचनाविधि को देखते हुए यह सन्यस प्रतीत नहीं होता कि कुन्दकुन्द स्त्री-दीक्षा के निषेध पर यहाँ दम भाषाएँ रचेंगे, हमके कथन के लिए लिगप्राप्त, भावप्राप्त आदि रसे गये हैं। अतः अमृतचन्द्र जैसा कुन्दकुन्द का व्याख्याता, जिसने अपनी विद्वत्तापूर्ण व्याख्याओं के द्वारा कुन्दकुन्द के कृतिरूपी प्रासादों पर कलशारोहण किया है, आचार्य कुन्दकुन्द की मांगताओं की अवमानना करने वाला नहीं हो सकता। यदि कुन्दकुन्द के प्रति उनकी सहरी आस्था नहीं होती, तो वे उनकी कृतियों पर इतनी विशद पाण्डित्यपूर्ण और ग्रन्थानुगामिनी टीकाएँ न रचते। अवश्य ही उनको कुन्दकुन्दचर्यों पढ़ने के पश्चात् बस्तुतस्तु की सवायस्थिति का सम्यक् अवबोध हुआ है जिससे उनके अन्तःकषाट उद्घाटित होकर अन्तःकरण सात्त्विक रस से आलस्यविन हुआ है।

उनकी व्याख्या का लक्ष्य कुन्दकुन्द के ग्रन्थों की शाब्दिक व्याख्या नहीं रहा, वे तो उसमें रहे निपुण तत्त्व को उद्घाटित करने पाकर के सामने रख देना चाहते थे। उनकी भाषा भी भाव के ही अनुरूप है। संस्कृत के मरस प्रौढ गद्य और पद्य में अध्यात्म की सरिता का प्रवाह सात्वत धीरे गति में प्रवाहित होता हुआ उसमें अवगाहन करने वाले सुविज पाठक को भी अपने साथ प्रवाहित कर लेता है और सुविज पाठक भी उसमें निमग्न होकर अपन बाह्य रूप को भूल स्वाभुमूर्ति से आत्माविन हो जाता है।

इसमें सन्देह नहीं कि कुन्दकुन्द की रचना प्राकृत में होकर भी दुष्कट नहीं है। उन्होंने बहुत ही सरल शब्दों में अपनी बात कही है। किन्तु अमृतचन्द्र की भाषाएँ भी दुष्कट हैं। संस्कृत भाषा का प्रौढ पण्डित ही उसमें प्रवेश करने का साहज कर सकता है। किन्तु संस्कृत भाषा का प्रौढ पण्डित होकर भी यदि वह अनेकान्त तत्त्व की बागीकियों से सुपरिचित नहीं है तो भी उसके हाथ कुछ नहीं लग सकता। अमृतचन्द्र का अपने विषय पर पूर्ण अधिकार है। वे अनेकान्त तत्त्व के अधिकारी विद्वान् हैं और उसके प्रयोग में अत्यन्त कुशल हैं।

डा० ए० एन० उपाध्ये ने रायचन्द्र शास्त्रमाता, बम्बई से प्रकाशित प्रवचनसार की अपनी विद्वत्तापूर्ण श्रृंखला प्रस्तावना: (पृ० १४) में भी उक्त चर्चा की है और उनके अन्न में लिखा है—

‘यदि शेषविजय जी का कथन प्रामाणिक है तो अमृतचन्द्र काष्ठा सच के हो सकते हैं। और यदि वे काष्ठासच के हैं, तो उनके द्वारा प्रयुक्त कुछ शब्दों और वाक्यांशों तथा कुन्दकुन्द के ग्रन्थों में से कुछ प्रामाणिक भाषाओं का उनकी टीकाओं में न पाये जाने पर सुविचारपूर्वक प्रकाश हासल जा सकता है। किन्तु यह सब मात्र अनुमान पर निर्भर है।’

यहाँ यह बतला देना उचित होगा कि अमृतचन्द्र की टीकाओं से जयसेन की टीकाओं में उपलब्ध भाषाओं की संख्या अधिक है। अमृतचन्द्र की टीका के अनुसार पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार और समयसार की भाषा-लक्ष्यता क्रमशः १३३, २७५ और ४१५ है। किन्तु जयसेन की टीका के अनुसार क्रमशः १८९, ३११ और ४३६ है।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना उचित होगा कि अमृतचन्द्र कुन्दकुन्द के आठ टीकाकार हैं और जयसेन न उनकी टीकाओं को आधार बनाकर ही अपनी टीकाएँ लिखी हैं। तथा दोनों के मध्य में कम से कम एक शताब्दी का अन्तराल अवश्य रहा है। दूसरी उल्लेखनीय बात यह है कि अमृतचन्द्र ने अपनी टीकाओं में ग्रन्थकार कुन्दकुन्द का कोई निर्देश नहीं किया है। उन्होंने ग्रन्थकार के लिए पञ्चास्तिकाय की टीका के अन्न में ‘अथैव शास्त्रकार’ शब्दादि लिखते हुए शास्त्रकार शब्द का प्रयोग किया है। इससे ऐसा लम्बे होता है कि जो प्रनिया उन्हें प्राप्त हुईं उनमें कुन्दकुन्द का नाम न होगा। कुन्दकुन्द ने स्वयं तो अपनी कृतियों में अपना नाम दिया नहीं है। तथा उन ग्रन्थों में ही प्रामाणिक लोग अमृतचन्द्र ने उनकी टीका लिखी होगी। अन्यथा जिन रचनाओं ने उन्हें उनकी इतनी सुन्दर विद्वत्तापूर्ण टीकाएँ लिखने के लिए प्रेरित किया, उन रचनाओं के कर्ता का नामोल्लेख तक न करना सन्यस प्रतीत नहीं होता।

कुन्दकुन्द ने अपने ग्रन्थों में जिस अध्यात्म का प्रतिपादन किया है वह अत्यन्त नहीं मिलता। अतः अमृतचन्द्र ने उसे कुन्दकुन्द के ग्रन्थों में ही पाया होगा। उसे पाकर वह इनने प्रभावित हुए कि उस पर उन्होंने ऐसे टीका-ग्रन्थ लिखे, मानों वे ‘उन विषय के

बहुरे अध्यायी और अत्यन्त विध्यात् विद्याम्' हैं। उनकी टीकाओं ने कुन्तकृत्य के प्राप्तिपथ को चमका दिया है। कुन्तकृत्य के द्वारा आरोपित, अध्यात्मरूपी ब्रह्म को सिद्धिस्त करके पुणित करने का काम अमृतचन्द्र ने ही किया है। उन्होंने प्रत्येक गाथा पर जो भाष्य लिखा है वह सर्वथा आनन्दानुभूति है और गाथा के हार्थ को स्पष्ट करने वाला है। निश्चय और व्यवहार की पुष्टियों को सुलझाते हुए उनके पारस्परिक विरोध को मिटाने के लिए उनका एक सूत्ररूप कलश हो इसका उदाहरण है—

उभयवयवविरोधार्थोऽपि स्वात्पदाङ्गे

जिनवचसि रमन्ते ये स्वयं भान्तमोहाः ।

सपदि समवसारांते परं ज्योतिरुन्म-

रनभयनयपञ्चाङ्गमधीनत एव ॥

समवसार की टीका में आगत पद्य जो 'समवसारा-कलश' के नाम से क्यात है, समग्र में अमृत-कलश है। उन कलशों में अध्यात्मरूपी अमृत भरा है।

ऐसे टीकाकार अमृतचन्द्र ने क्यों अपनी टीका-ग्रन्थों में कुन्तकृत्य का नामनिर्देश तक नहीं किया, यह चिन्तन है। इसके साथ ही उनके टीकाग्रन्थों की गाथा-संख्या में अवसेन के टीका-ग्रन्थों की गाथा-संख्या से अन्तर होने का कारण भी समझ में नहीं आता। सन्तोष के लिए यही मानना पड़ता है कि उन्हें जो प्रतियां प्राप्त हुईं, उनमें इतनी ही गाथाएँ रही होंगी। किन्तु इस पर से यह निष्कर्षा होना स्वाभाविक है कि अवसेन के समग्र अमृतचन्द्र की टीका के रहते हुए भी अधिक गाथाएँ उन्हें कहाँ से प्राप्त हो गईं ? और इस पर से यह सन्देश भी हो सकता है कि उन्हें अमृतचन्द्र ने क्या मालबूमकर छोड़ दिया ? और यदि ऐसा किया तो क्यों किया ? प्रवचनसार के तीसरे चारिषाधिकार में गाथा २४ के बाद ग्यारह गाथाएँ लिखी के स्वित्तिपेय से सम्बद्ध हैं जो अवसेन की टीका में पायी जाती हैं किन्तु अमृतचन्द्र की टीका में नहीं हैं। डा० उपाध्ये ने अपनी प्रस्तावना में जो यह लिखा है कि यदि अमृतचन्द्र काष्ठासभी हैं तो कुछ गाथाओं के उनकी टीका में न पाये जाने पर सुविधापूर्वक प्रकाश डाला जा सकता है। इसमें उनका सकेत उक्त गाथाओं की ओर प्रतीत होता है क्योंकि वेवसेन के वंशानुसार के अनुसार काष्ठासय स्त्री-दोहा को स्वीकार करता है। किन्तु काष्ठासय स्त्री-मुक्ति मानता था, इसका कही ने भी समर्थन नहीं होता। अतः अमृतचन्द्र की टीका में उक्त गाथाओं के न पाये जाने से यह कल्पना करना उचित नहीं है कि वह काष्ठासभी के या स्त्री-मुक्ति मानते थे।

डा० उपाध्ये ने लिखा है, "मेरा अनुमान है कि अमृतचन्द्र भक्ति आध्यात्मिक थे और वह साम्प्रदायिक बाद-विचार में पड़ना पसन्द नहीं करते थे। तथा सम्भवतया वह अपनी टीका को आचार्य कुन्तकृत्य के उन्कट मननियों को लेकर ऐसी बनाया चाहते थे जो सब सम्प्रदायों को स्वीकार हो और तीक्ष्ण साम्प्रदायिक आक्रमणों से बचती हो (प्रब० प्रस्ता०, पृ० ५१)।

अपनी प्रस्तावना टिप्पण पौष (पृ० ५१) में अमृतचन्द्र के श्वेताम्बर होन को समाधान का निराकरण करते हुए डा० उपाध्ये ने लिखा है "अमृतचन्द्र बट्टाईस मूलमूल स्वीकारते हैं जिनमें एक नम्रता भी है। वह प्रवचनसार (३/गाथा ४, ६, २५) में गाये साधु के 'ब्रह्मज्ञाह कब' (नम-पद) को स्वीकारते हैं तथा अपने तत्पार्यसार में विपरीत विध्यात्स का स्वरूप बतसाते हुए लिखते हैं—

सन्मन्त्रोऽपि न नियन्त्रो घ्राशाह्मणे के केषी ।

स्विरिरेवहिषा मय विपरीत हि तत् स्मृमय ॥

"वहो सत्यम् को नियन्त्र और केषी को घ्राशाहारी माना जाता है, यह विपरीत विध्यात्स है ।"

उक्त दोनों बातें श्वेताम्बर मानते हैं। अतः अमृतचन्द्र के मत से वे 'विपरीत विध्यादुष्टि' हैं।

हमारे मत से प्रवचनसार जैसे कमबल दार्शनिक ग्रन्थ में कुन्तकृत्य जैसे सिद्धहस्त ग्रन्थकार स्त्री-दोहा के विरोध में इतनी गाथाएँ नहीं लिख सकती। सिध्पाहुड पद्य भाषाहुड जाति में भी उन्होंने बहुत सन्तुलित शब्दों में ही स्वरूप सुक्ति और स्त्री-मुक्ति के विरोध में लिखा है। उनके प्राप्तिपथ रम्यग्रह हैं, अतः रत्नों के पारसी अमृतचन्द्र ने भी प्राञ्जल टीका की आशा से उन रत्नों को ऐसा चमका दिया कि बिस्मृत-वेले कुन्तकृत्य जैनाचार्य ने सूर्य की तरह प्रकाशित हो उठे। यदि अमृतचन्द्र ने अपनी टीकाएँ न रची होतीं, तो कौन कह सकता है कि कुन्तकृत्य एक हजार वर्ष की तरह आगे भी विस्मृति के गत में न पड़े रहते ?

अमृतचन्द्र की टीका से प्रभावित होकर ही अवसेन ने भी तीनों प्राप्तिपथ पर अपनी टीकाएँ लिखीं। और अवसेन की संस्कृत टीकाओं से प्रभावित होकर बाणचन्द्र ने कनहीं में टीका लिखी। और इस तरह कुन्तकृत्य के अध्यात्म की विषेणी सर्वत्र प्रवाहित हो गई। इसका शुभ्य अर्थ अमृतचन्द्रको ही प्राप्त होता है।

जैन सरस्वती प्रतिमाओं का उद्भव एवं विकास

डा० ब्रजेन्द्र नाथ शर्मा

सरस्वती को पूजा-आराधना जैन, हिन्दू एवं बौद्ध धर्मों में अत्यन्त प्राचीन काल से समान रूप से प्रचलित रही है। सरस्वती समस्त ज्ञान, विद्या, संगीत, कला एवं विज्ञान की प्रमुख अभिष्ठात्री मानी जाती है। सरस्वती एक प्रमुख नदी का नाम भी था जिसका अब पृथक्ता जोष हो गया है और इसका केवल एक मात्र प्रकृत रूपे महाराष्ट्र राज्य के एलीरा की प्रसिद्ध मुहाओं में मिलता है जिसका निर्माण बाफाट युग, ४वीं सती ई० में हुआ था। हिन्दू धर्म में सरस्वती की पूजा वाग्देवी आदि नामों से की जाती थी और मध्यकालीन मूर्ति कला में इन्हें ब्रह्मा की पत्नी के रूप में विशेषतया दिखाया जाता था। पूर्वी भारत की पास कला में सरस्वती को अथर्वी सहित विष्णु की पत्नी के रूप में प्रदर्शित किया जाता था। भारतीय संग्रहालय, कलकत्ता में एक अद्वितीय प्रस्तर पालकालीन मूर्ति विद्यमान है, जिसमें कि ब्रह्मा के साथ सरस्वती एवं सावित्री का प्रकृत भी मिलता है। बौद्ध साहित्य में सरस्वती के अनेक नामों में बन्धु-धारवा, महासरस्वती, आर्यो-वज्र-सरस्वती तथा वज्र-वीणा-सरस्वती आदि का विशेष रूप से वर्णन मिलता है। बाबु निर्मिन पालकालीन ६ वीं सती ई० की नावत्या से प्राप्त एक सुन्दर सरस्वती मूर्ति अब राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली में विद्यमान है। नृत्य-सरस्वती की दो विलक्षण प्रतिमाएँ मध्य प्रदेश के उदयेश्वर मन्दिर तथा कण्टिक के हेलेविड देवालय पर देखी जा सकती हैं।

जैन साहित्य में अनेक स्थलों पर सरस्वती का उल्लेख मिलता है। 'आर्तीकल्प' के लेखक मल्लिक ने सरस्वती की आराधना करते लिखा है कि 'हे देवि, साम्य, चार्वाक, मीमांसक, सौगत तथा अन्य मत-मतान्तरों को मानने वाले भी ज्ञान-प्राप्ति के लिए तेरा ध्यान करते हैं।' 'आचार्यदिनकर' में श्रुतदेवता को 'श्वेतवर्णा, श्वेतवस्त्रधारिणी, हंसबाहुना, श्वेतसिंहासनासीना, आमण्डलासकृता एवं चतुर्भुजा बताया गया है। देवी के बाएँ हाथों में श्वेतकमल एवं बीणा तथा दाएँ हाथों में पुस्तक एवं मुद्रताक-माला का विधान बताया गया है।' 'ऐसे ही तिलोपपण्णो, सरस्वतीकल्प, निर्वाणकलिका, वारदास्तवन, पठितसिंघसरस्वतस्तव एवं आचार्य हेमचन्द्र की अभिदानचिन्तामणि आदि जैन ग्रन्थों में सरस्वती की प्रतिमा सबकी महत्त्वपूर्ण विवरण प्राप्त होते हैं।

सरस्वती की प्राचीनतम प्रस्तर प्रतिमा जो कुषाणकाल, २ वीं सती ई० की है, पुनोत स्थल कंकावी टीला, मथुरा से प्राप्त हुई थी और अब राज्य संग्रहालय, लखनऊ में प्रदर्शित है। इस शीशरहित मूर्ति में देवी एक ऊँची पीठिका पर बैठी दिखाई गई हैं तथा इनका दाहिना हाथ अभयमुद्रा में बाएँ में वह एक पुस्तक पकड़े हुए हैं। इनके दोनों ओर एक-एक उपासक खड़ा है। कला की दृष्टि से यह मूर्ति अत्यन्त सौदी है। मूर्ति की पीठिका पर उत्कृष्ट अक्षरे से ज्ञात होता है कि सिंह के पुत्र गोत्र ने दान हेतु इसका निर्माण किया था। अभिलेख इस प्रकार है :^१

१. (सि) दम् सव १४ हिमन्मासे चतु (चै) ४ दिवसे १० अ
२. स्म पूर्वार्थी कोट्टियातो (ग) जातो रत्थानी (य) तो कुमातो
३. वैरातो आलातो श्रीसह (र) तो सम्मोवातो वाचकस्याय्यी
४. (ह) अस्तहस्ति शिष्यो गणिस्य अय्यं मावहस्ति श्रद्धाचरो वाचकस्य अ
५. य्यं देवस्य निर्वतने मोवस्य सहिपुत्रस्य लोहिक कारुस्य दान
६. सर्व सत्थान हितमुरवा एक (सर) स्वती प्रणिष्ठापिमा अवनत्ते रँग (र) नत्तनो
७. मे.....

१. वाचनचन्द्र जैन, जैन प्रतिमा विज्ञान, लखनऊ, १९७६, पृ० ४३.

२. वही, पृ० ४४, १३७.

३. ब्रजेन्द्र नाथ शर्मा, जैन प्रतिमाएँ, दिल्ली, १९७८, पृ० ७१-७२, चित्र २८.

राजस्थान की सुतपूर्व रिवाजसि सिरोही के बसन्तमङ्ग नामक स्थान से प्रारम्भिक मध्य युग में निर्मित अनेक तीर्थकर्तों एवं जैन धर्म के अन्य देवी-देवताओं की बाहु मूर्तियाँ प्राप्त हुई थीं। इनहीं प्रतिमाओं में सरस्वती की भी एक सुन्दर मूर्ति है जो अपने ठोठे दाहिने हाथ में पूर्ण विकसित कमल तथा बाएँ हाथ में पुस्तक पकड़े हैं। देवी ने एक सत्यतः आकर्षक मुकुट, गले में एकलकी, ऊर्ध्वचूष, कुम्भक एवं साड़ी बाधि पहन रखी है। इस स्थानक देवी के पश्चात्तव के दोनों ओर एक-एक मंगल कमल है जो युग का प्रतीक है। इनके शीर्ष के पीछे एक प्रभा-मण्डल है। कला की दृष्टि से यह सुन्दर मूर्ति लगभग ६५०-७०० ख्री. ई. की बनी प्रतीत होती है।^१ यह मूर्ति अब बीकानेर के महावीर स्थायी के मन्दिर में स्थित है।

प्रारम्भिक मध्य युग में बनी जो अन्य सरस्वती मूर्तियाँ कुछ वर्ष पूर्व गुजरात के अकोटा नामक स्थान से भग्न जैन प्रतिमाओं के साथ प्राप्त हुई थीं। इनमें से प्रथम मूर्ति भी कुछ क्षणित है, उपर्युक्त वर्णित बसन्तमङ्ग से प्राप्त प्रतिमा से काफी साम्यता रखती है। इस मूर्ति में भी देवी ने अपने दाहिने हाथ में कमल तथा बाएँ हाथ में पुस्तक ले रखी है, इसका वर्णकरूप भी पश्चात्तव रूप से सुन्दर है। लगभग ७०० की अवत् में बनी इस मूर्ति का आसन तथा शरीर का कुछ भाग टूटा हुआ है। यह मूर्ति अब बीकानेर संग्रहालय में प्रदर्शित है।^२

अकोटा से प्राप्त सरस्वती की अन्य मूर्ति भी बीकानेर संग्रहालय में विद्यमान है। यद्यपि इसकी पीठिका भी काफी क्षणित है, परन्तु इसका शीर्ष मुख एवं शरीर की बनावट बड़ी कलापूर्ण है। इसमें भी देवी ने अपने दोनों हाथों में कमल एवं पुस्तक ले रखी है। मूर्ति पर खुदे लेख से पता चलता है कि इसिमा नामक एक गणितो ने इसकी प्रतिष्ठापना की थी। यह भी पंक्तियों का लेख निम्न प्रकार है :

१. ॐ देवधर्मोयं निबुध कुलिक

२. ६५। इसिमा (?) गणितो (?) (बी ?)।

लिपि के आधार पर इस मूर्ति का निर्माण काल लगभग ६००-६२० का माना गया है।^३

जो विशालमणि जैन मन्दिर, बीकानेर में भी बाहु की बनी जैन प्रतिमा प्रतिष्ठापित है। देवी समयमुद्रा में खड़ी हैं और बसन्तमङ्ग तथा अकोटा से प्राप्त अन्य सरस्वती मूर्तियों की भाँति यह भी अपने दाहिने हाथ में मंगल कमल तथा बाएँ में पुस्तक लिए हैं। इनके चेष्टा निम्नवत् हैं तथा इनके कानों में शीख कुम्भक, गले में हार और नीचे के अर्ध-भास में साड़ी पहन रखी है। इनकी आँखों में शीर्षा लगी हुई है। यद्यपि इस प्रतिमा का प्रभा-मण्डल एवं पीठिका क्षणित हो गई है फिर भी यह पश्चात्तव से कलापूर्ण है और लगभग ८ की शायी ई. की बनी प्रतीत होती है।^४

मध्य प्रदेश के विजयप्रसिद्ध चम्पेन-कालीन कजुराहो में बने देवालयों पर भी अनेक सरस्वती प्रतिमाएँ उत्कीर्ण हैं।^५ यहाँ के जैन मन्दिरों में आदिनाथ एवं पार्वनाथ देवालय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। पार्वनाथ मन्दिर पर बनी एक मूर्ति में सरस्वती की पश्चात्तव मुद्रा में बैठे दिखाया गया है। इस बहुहेतुता देवी के ऊपर के हाथों में पुस्तक एक पत्र है तथा नीचे बाँधे दोनों हाथ क्षणित हैं। इनके बाएँ पैर के पास इनका बाहुन हस्त दिखाया गया है। इनके शीर्ष के ऊपर ध्यानी तीर्थ-कर की लघु मूर्ति बनी है और पैरों के निकट दोनों ओर उपासक आदि विज्ञाए गए हैं। पार्वनाथ मन्दिर पर बनी एक अन्य मूर्ति में उपर्युक्त मूर्ति की ही भाँति ऊपर के दो हाथों में कमल एवं पुस्तक है तथा निचले हाथों से यह बीणा-बाधन कर रही हैं। इसी देवालय पर उत्कीर्ण एक अन्य प्रतिमा में भी वह ऊपर के दो हाथों में पुस्तक तथा कमल लिए हैं, जबकि इनका निचला दाहिना हाथ वरद मुद्रा में तथा बायें बायाँ हाथ कमण्डलु पकड़े हुए हैं। पार्वनाथ देवालय पर ही हमें ६-७वीं सरस्वती प्रतिमा के भी वर्णन होते हैं जिसमें देवी महात्मन से विराजमान हैं। इनके ऊपर बाँधे हाथों में बैठे ही कमल एवं पुस्तक हैं, मध्य बाँधे की हाथों से वह बीणा-बाधन कर रही हैं और नीचे बाँधे जो हाथ वरद मुद्रा में तथा कमण्डलु पकड़े हैं। देवी के दोनों ओर चक्रवाती देवकों का वर्णन है। शीर्ष के ऊपर 'विम' तथा पैर के शीर्ष अक्षतम वर्णित गये हैं। इस प्रकार से पार्वनाथ देवालय पर हमें सरस्वती का वर्णन विभिन्न प्रकार से मिलता है।

१. उल्लापना प्रमाण्य बाह, 'हीम हीम काय बसन्तमङ्ग', ललित कला, नई दिल्ली, नं० १-२, पृ० ११, प्लि XV, १३.

२. उल्लापना प्रमाण्य बाह, 'पक्षीय देव जैन मन्दिर', बरार, १९३६, प्लि, २४.

३. उल्लापना प्रमाण्य बाह, 'अकोटा शीर्ष', अम्बई, १९३६, प्लि १८.

४. प्रमाण्य बाह 'मार्ग', 'पृ. मूर्ति निरूपण जैन धर्मालय काय बीकानेर', वर्णन बाह इन्डियन इन्डियन, नई दिल्ली, नं० २-३१, पृ० ७६, प्लि १८.

५. भारतीयमण्डल सिन्धु, 'प्राचीनदेवनाथ नामक बसन्तमङ्ग देव की मण्डलपथ नामक कजुराहो', वर्णन बाह की मन्दिराटि पत्रिके बीकानेर, अम्बई, सन् १९४०, पृ० २००-११९.

राजस्थान में चौहानकाल में बनी कई महत्वपूर्ण सरस्वती प्रतिमाएँ भी प्रकाश में आई हैं। इनमें से दो श्वेत संगमरमर निर्मित सरस्वती प्रतिमाएँ बीकानेर जिले के पल्लू ग्राम से प्राप्त हुई थीं, जिनमें से एक अब राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली और दूसरी बीकानेर संग्रहालय में प्रदर्शित है। इन प्रतिमाओं में राष्ट्रीय संग्रहालय में स्थित आद्यमक प्रतिमा बसा की दृष्टि से बीकानेर संग्रहालय वाली मूर्ति से अधिक भव्य प्रतीत होती है। दोनों विभग मुद्रा में एक पूर्ण विकसित कमल पर खड़ी हैं। इनके ऊपर के दो हाथों में समान पद्म तथा रेशमी डोरे से बंधी ताडपत्रीय पुस्तक, निचले दाहिने हाथ में जो कि अभय मुद्रा में हैं, अक्षमाला और निचले बाएँ हाथ में कमण्डलु पकड़ रखा है जो कि अमृत घट का प्रतीक है। देवी ने अत्यन्त सुन्दर मुकुट, अनेक हार, कुण्डल, झोक, बाजूबन्द, भूजबन्ध, माला तथा पारदर्शक साड़ी पहिन रखी है। पैरों में पादजामक हैं। शीश के पीछे कमल रूपी प्रभा मण्डल, जिसके ऊपर ध्यानी 'जिन' तथा दोनों ओर आकाश में उड़ते गन्धर्व उत्कीर्ण हैं। मूर्ति के दोनों ओर एक-एक बीणा-बाहिनी सेविका तथा पैरों के निकट दानकर्ता एक उसकी पत्नी बैठे दिखाये गए हैं जिनके हाथ अञ्जली-मुद्रा में हैं। देवी के पक्षपीठ के नीचे इनके बाहन हंस का भी ध्वज है। चौहानकालीन, 12 वीं शती ई० की यह मूर्ति मध्यकालीन भारतीय प्रस्तर कला का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण मानी गई है।¹

बीकानेर संग्रहालय वाली सरस्वती मूर्ति उपर्युक्त मूर्ति से आकार में कुछ छोटी अवश्य है परन्तु उसमें भी चतुर्हस्ता देवी ने ऐसी ही अपने आयुध पकड़ रखे हैं। इस मूर्ति के साथ एक सुन्दर प्रभा-नीलग भी प्रदर्शित है, जिसके ऊपर जैन धर्म के प्रमुख देवी-देवताओं की लघु मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। यह मूर्ति भी चौहान कला १२ वीं शती ई० की मानी गई है।¹

कुछ वर्ष पूर्व जिला नागोर के लाङ्गू नामक स्थान से सरस्वती की एक लेख-युक्त प्रतिमा प्रकाश में आई है। इसमें चतुर्हस्ता देवी पल्लू ग्राम की मूर्तियों की ही भाँति अपने ऊपर के हाथों में पुष्परीक व ताडपत्रीय पुस्तक तथा निचले हाथों में अक्षमाला एवं अमृत घट लिए त्रिमग मुद्रा में खड़ी हैं। श्वेत संगमरमर निर्मित इस मूर्ति के प्रभा-मण्डल के दोनों ओर मातापारी गन्धर्व तथा सबसे ऊपर ध्यानी 'जिन' का ध्वज है।

यह सरस्वती मूर्ति भव्य मुकुट एवं बिभिन वस्त्राभूषणों से पूर्ण रूप से सुसज्जित है। इनके पैरों के निकट बंसी-बाहिनी, बीणाबाहिनी एवं दो चंदरकारिणियों की भी लघु मूर्तियाँ बनी हैं तथा पैरों के 'नीचे' इनका बाहन हंस है। साथ ही दानकर्ताओं का भी ध्वज प्राप्त है जिन्होंने इस मूर्ति का निर्माण कराया था। मूर्ति की पीठिका पर सन्त १२१६ अर्थात् ११६२ ई० के लेख से विदित होना है कि विष्णु संवत् १२१६ वैशाख सुदि ३ शुक्रवार को आशादेवी नामक श्रेष्ठी बासुदेव की पत्नी ने सपरिवार इसकी प्रतिष्ठापना आचार्य श्री अमृतकीर्ति द्वारा कराई थी। तीन पंक्तियों का मूल लेख इस प्रकार है :

१. (अ) संवत् १२१६ वैशाख स (च) उदी ३ शुक्ले ॥ श्री माधुर संभ॥

२. आचार्य श्री अमृतकीर्ति अमृत-श्रेष्ठि बहु [सु] देव पत्नी आशा -

३. देवी सकुटुबा [वा] सरस्वती [बतीम्] प्रणमति ॥ पूर्णघट चिह्न ? ॥ शुभमस्तु ॥ शंख चिह्न (?) ॥

राजस्थान में सेवाडी नामक स्थान से भी सरस्वती की सुन्दर मूर्ति प्रकाशित है। चतुर्हस्ता देवी ने अपने तीन हाथों में उपर्युक्त प्रतिमा की भाँति कमल, पुस्तक तथा टूटा कमण्डलु ले रखा है जबकि इनका निचला दाहिना हाथ, जो समग्रतः अक्षमाला पकड़े था, अब पुर्णनया सज्जित है। इसमें भी देवी को विभिन्न वस्त्राभूषणों से सुसज्जित किया गया मिलता है। देवी के बाहिनी ओर बीणाबाहिनी व बायीं ओर बंसीबाहिनी का ध्वज है तथा सामने इनका बाहन हंस भी दर्शाया गया है। मूर्ति के दोनों ओर विभिन्न तारकों में नृत्य करती एवं विभिन्न वाद्यों को बजाने लुसुन्दरियों की बड़ी कुशलता से उकेरा गया है। मूर्ति के बायीं ओर दानकर्ता की हाथ जोड़े बैठे दिखाया गया है।¹

१. कादम्बरी वर्मा, 'जैन प्रतिमायां में सरस्वती, चक्रेश्वरी, पद्मनाभनी और सन्निधा,' विद्यादासार्थ 'पवित्र कलाश्रम' काली प्रतिमकन ग्रन्थ; टीका, १६००, पृ० ३२२-३२५, चित्र १.

२. विजय शंकर श्रीवास्तव, 'कैतव्य गुण गाईड टू द गंगा गोल्डन जुवेली म्यूजियम', बीकानेर, अप्रैल, १९६०-५१, पृ० १३, चित्र १.

३. देवेन्द्र हाथक एवं मोहिन्द धनवाल, 'ए न्यू जैन सरस्वती काय राजस्थान', ईस्ट एण्ड वेस्ट, राज, २३, १-२, पृ० १६६-७०, चित्र १.

४. उमाकांत प्रेमानन्द शाह, 'सम मेद्वीकन स्कल्पचर से कान वृत्तद एण्ड राजस्थान, सर्वेस प्राक हो इन्डियन होलांडी प्राक ओरिएण्टल आर्ट', कलकत्ता, १९६७, चित्र ३१.

माऊण्ड आर्च स्थित सुप्रसिद्ध गुप्त बसहरी के जैन मन्दिर में भी सरस्वती की मूर्तियाँ लगे हैं। इसमें भी चतुर्हस्ता देवी अपने हाथों में कम्पा, अक्षमाला, सनातन कमल, नाट्यकीय पुस्तक और कमण्डलु लिए हैं। इनके शीश के दोनों ओर मालाघारी गम्बड़ और परी के समीप अर्धतों का अंकन है। इस बालक्य गुप्तों १२वीं शती ई० की मूर्ति में उल्लेखनीय बात यह है कि इनके एक ओर सुत्रधार शोण्य व दूसरी ओर सुत्रधार केला लब्ध हैं जिनके हाथ अञ्जली मुद्रा में हैं और इनमें से एक ने तो माय-दण्ड भी ले रखा है। संभवतः यह सुत्रधार ही। इस जैन देवालय अथवा इस मूर्ति के निर्माता रहे होंगे।^१

बालक्यगुप्तों एक अन्य कलात्मक सरस्वती मूर्ति उत्तरी गुजरात में कुम्हारिया नामक स्थान पर बने भगवान् मेनिमाष के मन्दिर के बाहरी भाग पर भी देखी जा सकती है। यहाँ पर देवी जो अपने बाहुन हंस पर विराजमान हैं, अपने ऊपर के बो हाथों में सनातन कमल तथा शोणा लिए हैं तथा इनके निचले हाथों में अक्षमाला व पुस्तक हैं। यहाँ पर उल्लेखनीय है कि इस प्रकार की प्रतिमाओं में शोणा के स्थान पर प्रायः हमें पुस्तक और पुस्तक के स्थान पर पुष्पवृक्ष ही देखने को मिलता है। यह मूर्ति जो कला की दृष्टि से अधिक अम्ब नहीं मानी जा सकती, लगभग ११वीं-१२वीं शती की बनी प्रतीत होती है।^२

उपरोक्त प्रतिमाओं के अतिरिक्त जैन सरस्वती की सफेद मगमर में निर्मित एक अम्ब मूर्ति जो मालवा प्रदेश में परमार काल लगभग १२वीं शती ई० में बनी होगी, अभी हाल में नई दिल्ली के राष्ट्रीय संग्रहालय में प्राप्त की है। इसमें देवी की एक ऊँचे आसन पर लम्बिताल में बैठे दर्शाया गया है। देवी चतुर्हस्ता हैं और अपने हाथों में सभी आधुनिक पदार्थ हैं। इनके शीश के ऊपर 'जिन' का स्पष्ट अंकन अक्षमाला है।

उपरोक्त प्रतिमा की समकालीन ही एक अन्य सरस्वती मूर्ति उत्तर प्रदेश के देवरगढ़ नामक स्थान पर भी विद्यमान है। देवी जो चतुर्हस्ता हैं अपने हाथों में अक्षमाला एवं कमल तथा निचला दाहिना हाथ चक्र मुद्रा में हैं और निचला बायाँ हाथ पुस्तक लिए हैं। सरस्वती के शीश व दोनों ओर अक्षमाला 'जिन' मूर्तियों का अंकन है। परी के दोनों ओर सेविदाई बनी हैं। यह मूर्ति चतुर्हस्ता १२वीं शती की बनी प्रतीत होती है।

(दृष्टव्य : बी० सी० भट्टाचार्य, 'बी बीन आइकनोग्रीफो', दिल्ली, १९७४, पृ० १२३, चित्र ४१)

इस प्रकार हम देखते हैं कि कृपाण काल लगभग २री शती ई० में मयूरा में प्राचीनतम जैन सरस्वती मूर्ति बनी और जैसे-जैसे इस देवी की पूजा का प्रचार हुआ, वैसे ही वैसे इसकी मूर्तिका का भी विकास हुआ और इसक फलस्वरूप देश के विभिन्न भागों में असंख्य सरस्वती प्रतिमाओं का कलाकारों ने पाषाण एवं बालू के माध्यम से निर्माण किया। भारत के अनेक भागों से प्राप्त एवं देश-विदेश के संग्रहालयों में प्रदर्शित प्रायः सभी जैन सरस्वती प्रतिमाओं का हमने विवृत्त वर्णन अपने ग्रन्थ "जैन प्रतिमाएँ" (दिल्ली, १९७६) में किया है, जो जैन कला में उच्च रखने वालों के लिए अवश्य उपयोगी हो सकता है।

सरस्वती आस्थान का महत्त्व

वेदों के सरस्वती आस्थान में भी ज्योतिषशास्त्र सम्बन्धी सारगर्भित उल्लेख हैं। विमेषकर उस समय जब यह नदी समुद्र तक बहती थी तथा गंगा और यमुना से भी अधिक पवित्र मानी जाती थी। इसके तट पर जब यज्ञ प्रारम्भ हुआ था तब बसन्त के प्रारम्भ में होने वाला सम दिन-रात सम्भवतः मूल नक्षत्र में पड़ा था। यह नक्षत्र जब भी सरस्वती विषयक कार्यों के लिए पवित्र माना जाता है यद्यपि अब यह दमछेद पर उदित होता है। तैत्तिरीय संहिता में सरस्वती तथा अमावस्या को समान कहा है तथा सरस्वती के नियम सरस्वती को पुण्यांसे से अभिन्न बताया है। अतः मूल नक्षत्र में पड़ी अमावस्या बसन्त के सम दिन-रात का संकेत करती है और यज्ञ के वषे के प्रारम्भ की सूचक थी, नक्षत्र भी मूल (प्रारम्भ, अरु) से मिले जाते हैं और उसके साथ ओष्ठा (मन्त्रे बद्धा), आदि आते हैं। उत्तर वैदिक-युग तक नक्षत्रों की सूची इतिहास के प्रारम्भ होती थी। इसके उपरान्त सरस्वती नदी तक राजस्थान का समुद्र फैलीन हो गया और इनकी अवस्था का बहुभाग गंगा तथा यमुना में बह गया। इस सबके आधार पर बसन्त के सम दिन-रात के मूल नक्षत्र में पड़ने का समय १६६० ई० पू० का सूचक है। भगवद्गीता में भी सरस्वती देव के प्रभु ने ... वैदिक भाषों, जैनों तथा बौद्धों का पुरातन्य इस प्रकार हमें २०००० ई० पू० तक ले जाता है तथा इनका आदि देव भारतवर्ष में ही होने चाहिए जो कि उस समय ५० अक्षमाल तक फैला था। यह अत्यन्त आवश्यक है कि जैनधर्म के विद्यार्थी 'सुधमा दुधमा' कल्पों तथा तीर्थंकरों की कीर्तनी में आने वाले विविध आख्यानों का गम्भीर अध्ययन करके निम्न बाण्य को सार्थक करें।

जीयाएँ नैमोक्षलाधन्य मोसिनं जिनशासनम्

श्री० एस० श्री नीलकण्ठ शास्त्री के निबन्ध जैन धर्म के आदि देव से साधारण वर्णी-अभिन्नान्त-ग्रन्थ पृ० सं० १६६-१७

१. जैनधर्म नाम शर्मा, 'शोणव एण्ड कनकवर्ण हिन्दू शाक शाय' में इतिहास, नई दिल्ली, १९७२, पृ० १४३, चित्र २६.

२. भारती-अम्ब महादेव शिखरी, 'ए सीक सर्व शाक श्री भारती-अम्बोर्गिक शाक एट कुम्हारिया, नाम गुजरात', सन्तोषी, प्रहसनाबाद, वर्ष १९७१, चित्र ३.

३. उपाध्याय, प्रभाकर शर्मा, 'आर्कनोर्गो' की शाक श्री जैनोक्ष सरस्वती, नवीन शाक श्री बुधिविहारी शाक विमान, न० १०, १-२, पृ० १६५-३१७; भारत-अम्ब महादेव शिखरी, 'सरस्वती इन बीन स्मृतिचर्च', बल्लभ, वाराणसी, न० २२, ३, पृ० २७-३४; गद्दी, न० २२, ४, पृ० २४-२५.

चतुर्विध संघ-प्रस्तराकंन

श्री शैलेन्द्रकुमार रस्तीगी

मुनि, आधिका, आधक और आधिका, इनके समुदाय को जैन संघ कहते हैं। मुनि और आधिका गृहस्थांगी धर्म हैं। आधक तथा आधिका गृही धर्म हैं। जैन संघ में ये दोनों धर्म बराबर रहते हैं। जब ये धर्म नहीं रहेंगे तो जैनसंघ भी नहीं रहेगा और जब जैनसंघ नहीं रहेगा तब जैन धर्म भी न रहेगा।^१

अस्तु, मयुरा की ई० पू० से ईस्वी सन् की ब्राह्मणधर्म की, यथा, विष्णु, शिवादि की प्रतिमाओं की चरण-चौकी विलकुल सादा मिलती है। किन्तु, बुद्ध की दो^२ प्रतिमाओं पर मूलमूर्ति के नीचे आधारा की पट्टी पर धर्मचक्र के बास-पास मालाधारी गृहस्थ जो आभूषणादि से वेष्टित हैं, उन्हें अलंकरण के रूप में बनाया हुआ पाते हैं। ये अलंकरण हैं, ऐसा बौद्धकला एवं धर्म के मर्मज्ञ विद्वान् प्रो० चरणदास चटर्जी ने इन पंक्तिमयी के केन्द्र को एक भेंट में बतलाया था।^३ दूसरे, बुद्ध-प्रतिमा के नीचे मध्य में बोधिसत्त्व तथा उनके दाएँ बाएँ स्त्रियाँ तथा पुरुष गृहस्थ मालाएं लिये खड़े हैं। इन दो निबन्धनों को छोड़कर यहाँ के संग्रह में एक स्वतन्त्र पट्ट^४ है जिस पर माला लिये, लम्बा कोट पहने पाँच पुरुष खड़े हैं। ऊपर पञ्चावलि, नीचे स्तम्भों के मध्य माला व पुष्प लिये पाँच पुरुष आधक और दाहिनी तरफ गण्ड पक्षी व नीचे खिला कमल बना है। एक दूसरा छोटा चित्रकला^५ जिस पर तीन आधक व बायी तरफ के शेर का मुलमात्र ही ज्ञेय है।^६



१. जैन धर्म, व० कंसासचमर शास्त्री, कोरापट्टी, पृ० २०५।

२. पृ० ८० व०, सी० १ व ६६, १८३।

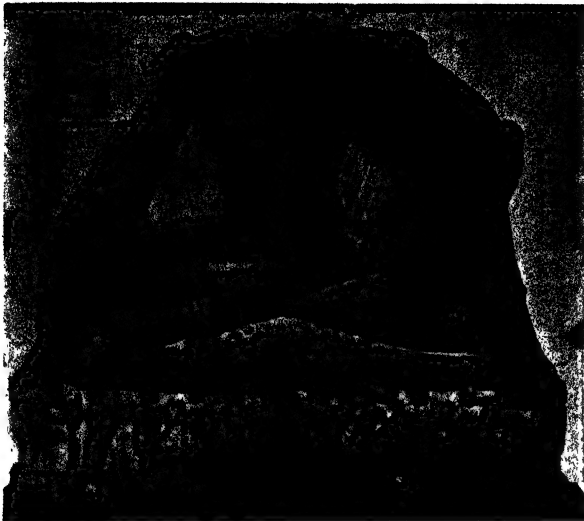
३. ग्रीसे प्रो० सी० सी० चटर्जी के भेंट पिन० ८, १२, ८१ को उनके धारावा 'सत्यधर्म' में की। उन्होंने बताया कि बुद्धपाठ में ऐसा वर्णन है कि विष्णु मालादि गृही से संकला है। शीघ्रलिखाव में बुद्ध ने स्वयं शास्त्रों को मालादि से दूर रहने को कहा है।

४. पृ० ८० व०, सी०—१५०।

५. पृ०—१५४

६. पृ०—१५४ व १०६।

कै-२५३ सर्वतोभद्र-प्रतिमा के चरणों के दोनों ओर आधक-एव आधिका (कंकाली टीला, मयुरा)



बी-१ : जैन शैली के प्रभावित बुद्ध-प्रतिमा की चरण-पीछी—मध्यमिक अवस्था के बायीं ओर दो स्तंभों तथा दो पुष्प, स्तंभों में प्रथम भासा व द्वितीय कमलपुष्प लिए हुए हैं तथा बायीं ओर माता लिए हुए प्रथम तथा पीछी (?) शैली बस्तु लिए हुए अंतिम मूर्ति है (कुषाव काल, मयुरा)

उपरोक्त निबन्धनों की बरूपता हमें मयुरा की जैन प्रतिमाओं के सिद्धांतों पर बहुलता से दृष्टिगोचर होती है।

जिस समय जैन प्रतिमाओं का ई० पू० से प्रारंभ पाते हैं उसी समय पीछी, कमण्डल लिए गन्ध साधु व दूसरी अंजित मूर्ति/जिसका अर्थ अग्रे मान ही लेते हैं, दोष पड़ते हैं। यह वही सर्व प्राचीन स्तम्भ है जिस पर अगबान्, मृगमनाथ के वैराग्य का चित्रण है। इस पट्ट के अतिरिक्त एक आयाग पट्ट, जिसके मध्य में कोकी पर पार्वनाथ, जिन पर सातफन बने हैं, विराजमान हैं और इन्हीं की बंदना में दो जिनकल्पी साधु नमस्कार-मुद्रा में खड़े हैं। ये दोनों कला-रत्न ई० पू० के हैं। क्योंकि तीर्थंकर के बैठने व अग्य भाकृतियों की समाप्त के आधार पर इन्हें गुज्जरात का माना गया है।

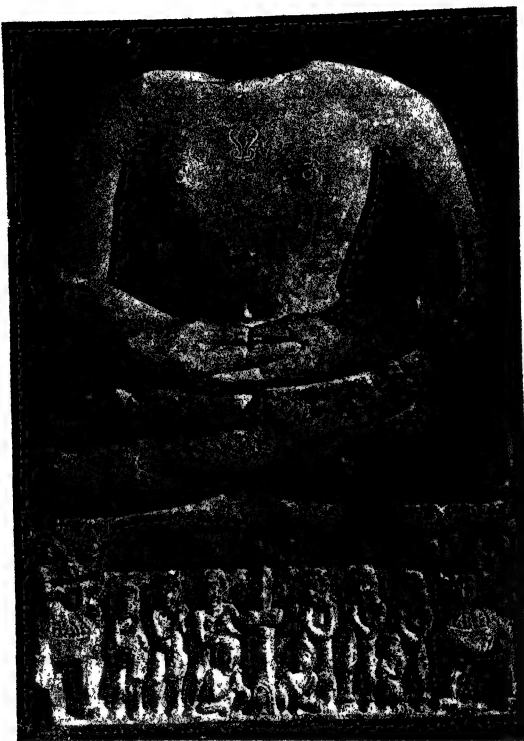
(साधारण-पट्ट)

इन ईसा-पूर्व के दो निबन्धनों के अतिरिक्त राज्य-संवहाराय, लखनऊ में कंकाली टीला मयुरा की कुल ६६ प्रतिमाएँ हैं जिन पर जैन धर्म के अनुचित सच का बहुलता से प्रस्तारण किया गया है। इनमें ४५ बैठी, १ खड़ी, ६ सर्वतोभद्र, २ ऐसी प्रतिमाएँ जिनपर तैरों का रेखांकन व लेख, ११ ऐसी बिनी हुई प्रतिमाएँ जिनके नीचे संघ बनाया गया होना किन्तु इस समय आभासमान ही लेते हैं। एकमात्र प्रतिमा, जिस पर लेख नहीं है।

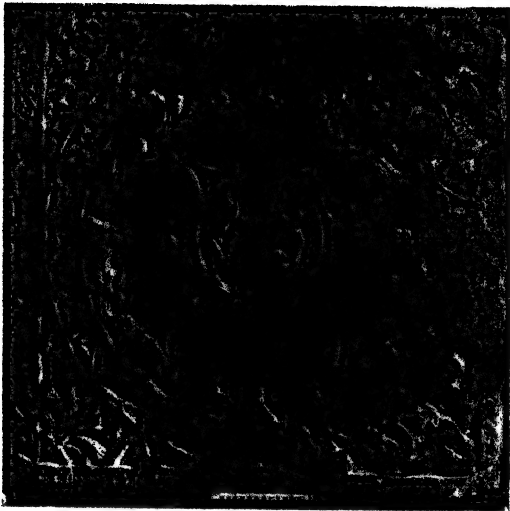
१. वे—२५६, जैन स्तूप एक एपीग्राफी, पृ० १७, प्लेट X, स्तंभ, बी० सी०।

२. वे—२१ व बी—७१

३. वे—१००



के-१०८ : बभुविद्य संघ, सेजरहित एकमात्र प्रतिमा (कुबाय काल, कंकासी टीला, मयूरा)



जं-२५३ : दो जिनकस्पी साधु (लघुभय प्रथम शती ई० पू०, कंकाली टीला मधुरा)

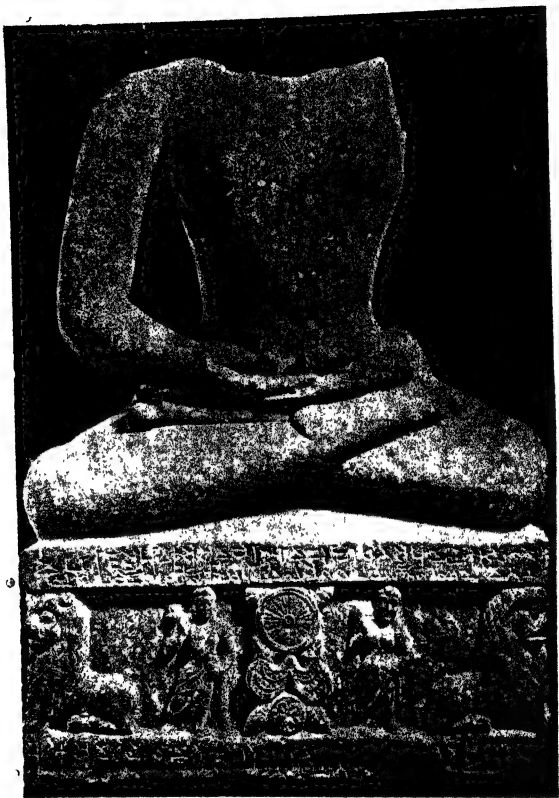
अभिनिमित्त और चतुर्विध सब के विवेचन से युत जैन कला-रत्न कविक स०—४ मे वसुदेव स० ६८ तक के हैं।
 हुविष्क वर्ष ३८ व ६० व ४८ विशेष उल्लेखनीय हैं। यहाँ पर यह स्पष्ट द्रष्टव्य है कि मात्र मूर्ति की धोनी के अलावा सिपि भी
 ध्यान देने योग्य है क्योंकि एक प्रनिमा^१ जो सं० ३१ की है किमु अन्य मूर्तियों जिनपर बाद का सं० पाते हैं, से भिन्न है बाद वाली
 प्राचीन है और जे-१५ बाद की अर्थात् इनने कुषाण काल की है शेष कुषाण-काल की हैं। ऐसा प्रतीत होना है कि सर्वत्र एकही वाक
 संवत् का प्रयोग नहीं हुआ है कोई अन्य संवत् भी मधुरा में प्रारम्भ या बाद में या उन्ने भी अपनाया गया है।^२ तीन प्रसिमाएँ ऐसी हैं
 जिन पर ब्राह्म बुद्धस्थ श्री धर्मचक्र के बने हैं। इन्हीं में सम्भवनाथ की प्रनिमा है जिनके मध्य में त्रिरत्न पर धर्मचक्र तथा इसके बायी
 ओर वरजामूर्धन्य से समर्थकृत माना। सिधे एक धार्मिका और दायी ओर ध्यायक, जो बायें कंधे पर उत्तरीय डाले लडा है। दोनों ही
 ने दाएँ हाथों में पुष्प ले रखा है। यज्ञों पर चक्र रखक दो यज्ञ 'भी नहीं बनाये गए हैं। दो यज्ञ धर्मचक्र के आसपास बैठे रहते हैं
 तीन स्थलों पर धर्मचक्र धस्तक पर रखे बने हैं और एक है।^३

१. जे—१५

२. म्पु० बुद्धिनि स० ६, पृ० ४६, श्रीपालन, श्री० पुन०, सब बुद्धिनिव जैन स्मरणपर इव स्टेट म्पु० लघुभयक।

३. मधुरा लघुभय स० १६८०, लघुभय, ये लु विन्ने, रत्तोरी, लीनैड कुवार।

४. जे-११, जे-१० व जे-१८



जे-१६ : आषक-आविष्ठा से युक्त चरण-बोको पर 'सम्भवस्य प्रतिमा' से अभिलिखित मूर्ति (कंकासी टीला, मथुरा)



चै-२ : कावेरिसंगम युद्ध वाली चण्डवान-प्रतिमा को चौकी—अव्य-द्विस्तत अव्यंकक के दोनों ओर चक्र-एक चक्रर सहित बड़े हुए
सु-दिल बात तथा लड़े हुए आभूषित उवाचक-अवसिकारों के साथ सीम-सीत बावक । इस वर सिंहों व अर्द्ध-अर्द्धों का नितामक
वसाव है (कुवाच काव सं० २०, कंचाली टीला, कचुरा)

काव्योत्सर्ग प्रतिमाओं पर बायीं ओर स्त्री सम्बन्धी जो पुस्तक व पीछी लिये दूसरी ओर साधु बस्त्रलक्ष्य लिये लड़ा बना है। ऐसा लगता है कि बायीं ओर यक्षी व दायें यक्ष बनाये जाने की जो भारा मध्यकाल में स्थिर हुई उसका जन्म सं० ६ वर्षोत् ७८ + ६ = ८४ ई० में हो चुका था। बायीं ओर बेंटी प्रतिमाओं में मुख्य अन्तर यह है कि प्रथम कोटि की प्रतिमा पर सिंहान्न अनिवार्य है जब कि दूसरी में सम्मेलन। एक प्रतिमा पर जिसे सं० ७६ में बनाया गया था, दायी ओर अर्द्धचन्द्र साधु, तत्पश्चात् शिरस पर चर्मचक्र व बायीं ओर तीन स्त्रियाँ, जो हाथों में कमल लिए सम्मेली धोती, कुण्डल व चूरी पहने बनी हैं आधिकाएँ हैं। ये काफी सम्मेली हैं, ऐसा लगता है कि बिबेची हैं।

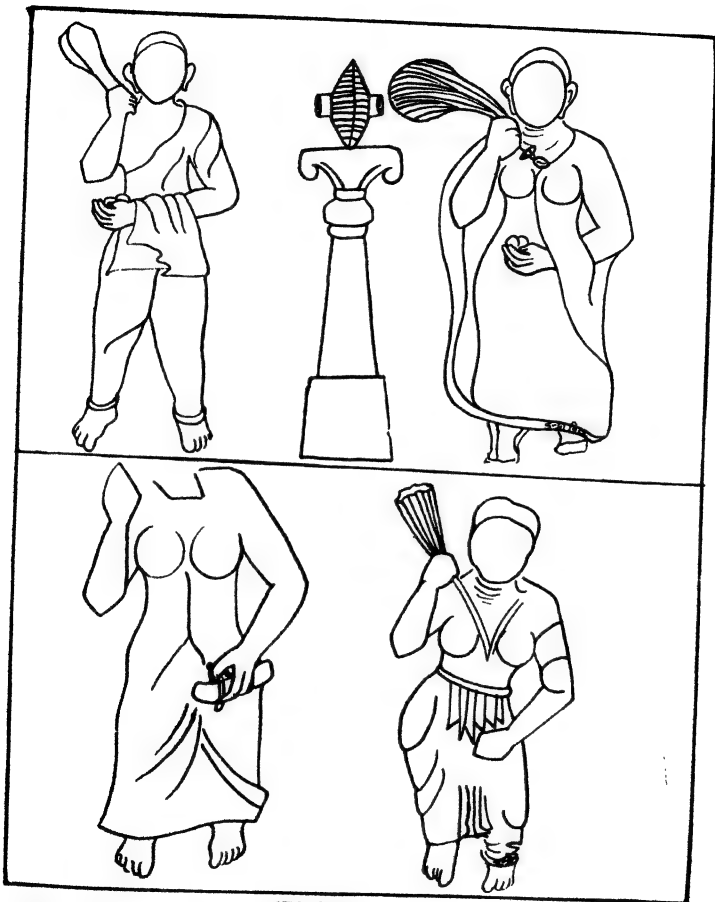
आधिकाएँ ज्ञान के लिए पुस्तक व बुद्धि के लिए पीछी लिये आभूषण रहित बनायी गई हैं। इन्हीं के साथ आधिकाएँ कई ढंग से साड़ी बाँधे, माथे पर टीका पहने, कान व हाथ तथा पैरों में आभूषणों से श्रद्धित रूपायित की गई हैं। ये दायें हाथ से माला बाँधे हाथ से साड़ी का छोर, कहीं हाथ कमर, पर रके, बन्धित पुण्य लिए पायी जाती हैं। इनके साथ छोटे बालक हाथ जोड़े भी दीख जाते हैं। कहीं कहीं पर गीन स्थान पर हाथ जोड़े या पुण्यपाल लिए जो दासी हो सकती है, बनाई गई है। बर्मचक्र के बायीं ओर बस्त्रलक्ष्य (बाग्योवर) व पीछी लिए साधु तदुपराम्त बाँधे कंधे पर उत्तरीय या लघोवस्त्र का आधा छोर डाले दायें हाथ में माला पकड़े आचक्र या मुद्रा बने हैं। इनके साथ भी छोटे बालक बंधना की मुद्रा में पाये जाते हैं। सबसे किनारे पर दाह हाथ जोड़े बने पाये जाते हैं।

अर्द्धचक्र—बाग्योवर—अर्द्धफलक के जम्ब उत्प्रेक्षनीय निर्वर्णन कम्बुधमय, कछीटै व एक प्रतिमाकण्ड' पर साधु बस्त्रलक्ष्य लिए हैं, लग्न है व हवा में उड़ता हुआ बना है सामने छत्र व मालाधारी विद्याधर बना है।



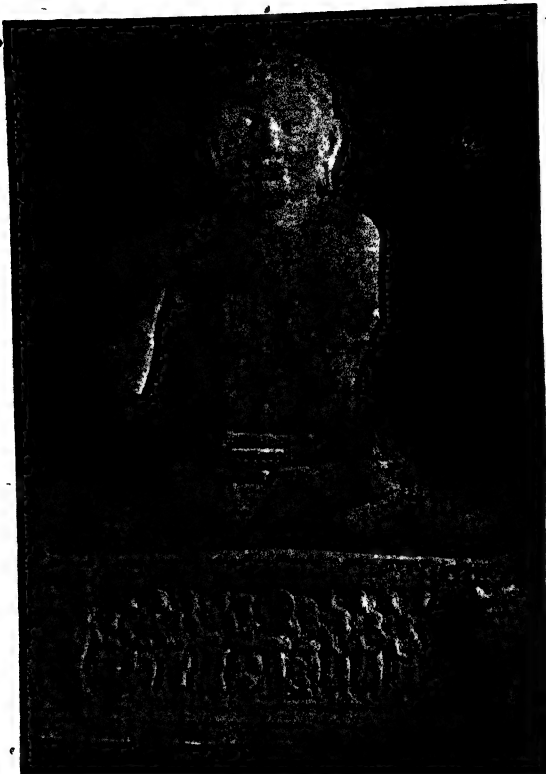
को-३० तीन भागों से अनुसरित बनाने युद्ध में जिनकल्प साधु (वसुदेव सं० ८० उत्कीर्ण है, कंकाली दोला, मधुरा)

१. जे—१२१, जैन साधन साहित्य में भारतीय समाज, पृ० २१३; जे० जैन, भारतीय चरित्र, जैन धर्म, पृ० ४१६, जे० बाल्मी, कौशल चरित्र, माराचली, सम्मेल ४।
२. बी—२०७।
३. जे—१०५।



श्रीमद्भगवद्गीता, कला और संस्कृति

स्वस्त्यस्तु

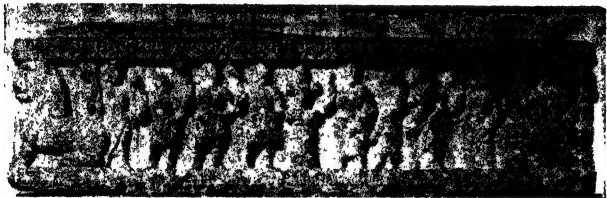


चौ-६८६ : धरम-बोकी पर एमबक के बाएँ ५ बिंकाएँ एम बाएँ बायक (कुवाणकान, मयुराडोली, अहिच्छपा, रामनगर, उत्तर प्रदेश)

जिन कल्पवारी साधु की पुराशिल्प में प्राप्त हुए हैं।^१ तीन ऐसे उदाहरण हैं, पूर्वोक्त आध्यापक वाले विवस्त्र साधुओं की जोड़कर, बहुदेव सं ८० की तीर्थंकर प्रतिमा की सिंहासन बेदी पर हाथ जोड़े विवस्त्र एक साधु बने हैं। इनके पीछे तीन गुरुस्व भाषा लिए जा रहे हैं, तीनों के कंधे पर बांती है। यहाँ अर्द्धकालक का अभाव है। दूसरी ओर तीन स्त्रियाँ हाथ जोड़, चौकी कमल लिए हैं।^२ इसी प्रकार दूसरी प्रतिमा पर साध्वी है।^३ तीसरी पर विवस्त्र साधु एक हाथ में पीछा लिए खड़ा है।^४ एक प्रतिमा का कुछड़ा निचपर दाहिरी ओर गृही, अर्द्धकालक व साध्वी माना हुआ है। शेष यह साध्वी पीछी व दूसरे हाथ में फन लिए है। इसके वस्त्र ध्यान देने योग्य हैं नीचे एक वस्त्र उसके उपर बाहर सी ओढ़े है, जिसको गाँठ गले के नीचे हैं भातर दूसरा हाथ है।^५ प्रायः साध्वी एक छोटी अवस्था साड़ी पर सम्भा सिला कोट पहने बनाई गई है। जो कञ्चुक जैसा है।

अहिच्छन्ना की माण प्रतिमा जिस पर स्त्री वर्म दाहि व पुरुष वर्म बाएँ बनाया गया, जो कलाकार का नया प्रयोग या भूल कही जा सकती है। एक सर्वतोभद्र प्रतिमा की चौकी पर सुन्दरता से चारों ओर बंधन मुद्रा में पुरुष-स्त्री, साधु-साध्वी बने हैं। यह सब सं ७४ की है जो उस पर खुदा है तथा अहिच्छन्ना से प्राप्त हुई है। किन्तु, मथुरा के चित्तोदार साल पत्थर की बनी है।

इस प्रकार अविच्छन्नरूप से ईसा की प्रथम व द्वितीय शती में बहुविध जैन संघ का पुराशिल्प में प्रभूत भाषा में चित्रित पाते हैं।^६ किन्तु गुप्तकाल में धर्मचक्र के आस-पास दो या तीन उपासक घटनों के बल बैठे बन्धन-मुद्रा में बनाने की प्रथा बाण ही प्रतिमाओं पर दीख पड़ती है।



वे-२६ : लाख तीर्थंकर ज्ञानमदेव की चरण-चौकी पर बहुविध-संघ (सम्राट हुविष्क ६० ई०, ककाली टीला, मथुरा)

१. वे-१० प्राचीन मार बरमुवा, १० ३० मे० डा० मोती काट।

२. वे-१०८

३. वे-१२

४. वे-१७ देखिए रेखाचित्र

५. वे-१८४।

इस माथुरी जैन बहुविध सच के विषय में जो अभिमत मेरे मुख्य गुरुवर्य डा० ज्योतिप्रसाद जी जैन ने मुझसे कहा देखिए, वह कितना समीचीन प्रतीत होता है : मथुरा के जैन सच का जो मूलतः दिगम्बरान्माय था, लेकिन सच-विभाजन के साथ भी जिसका सम्पर्क एक-दूसरे से अलग होनी हुई दिगम्बर व श्वेताम्बर दोनों धाराओं के साथ बना और जो उन दोनों के बीच समन्वय करने के लिए प्रयत्नशील रहा, कालान्तर में दोनों ही धाराओं ने उसके साथ अपना संबंध जोड़ने का प्रयत्न भी किया, इस समन्वय के प्रयत्न स्वरूप ही ऐसा लगता है कि कम में कम ई० सन् १० प्राथमिक दो शताब्दियों में मथुरा में तथाकथित बड़ौफालक सम्प्रदाय के जैन मुनियों का अस्तित्व रहा जो न तो सर्वथा निर्वैयर्थ दिगम्बर ही थे और न पश्चाद्वर्ती श्वेताम्बर साधुओं का प्रति सक्कन या सचेत ही थे। मात्र एक खण्ड-वम्ब अपने मुँह बाँह हाथ पर लटकाए अपनी प्रत्यक्ष तन्मत्ता की बाधित करने हुए प्रतीत होते हैं। तेरे मुनियों के अनेक घरून मथुरा की नटराजान कला में उपलब्ध होते हैं।^१

भारत के पौराणिक नगरों में मथुरा का गौरवशाली स्थान है। इस महानगर में भारत की सामासिक सभ्यता एवं सस्कृति का उदय तथा विकास हुआ था। भौगोलिक कारणों से नृकालीन भारतीय समाज में मथुरा की विशेष स्थिति की क्योंकि यह नगर एक ऐसे राज्याय पर स्थित था जो शताब्दियों से इस प्रदेश को दूर-दूर के कला-प्रेमियों, तक्षकों, पर्यटकों, वाणिज्यिक साधुबाहों, महावाक्छी शानकों, धनवान् आकांक्षाओं को आकर्षित करने के अतिरिक्त प्रमुख नगरों एवं अनेक सागों से परस्पर सम्बन्धित करता था। इन्हीं राजमार्गों पर विचरण करते हुए अनेकानेक सन्तों ने भारतीय जनमानस की धर्मोपदेश देने हुए, दली नगर की अपनी धार्मिक गतिविधियों एवं बिद्या के प्रचार-प्रसार का केन्द्र बना लिया।

अनेक ऐतिहासिक, भौगोलिक एवं अन्य कारणों से इन प्रकार के सांस्कृतिक केन्द्र समय के साथ अपनी गरिमा को खो देते हैं। किन्तु इस प्रकार के नगरों की गौरव गाथाएँ इतिहासको, दार्शनिकों एवं चिन्तकों को शोध की प्रेरणा देती रहती हैं।

मथुरा के सांस्कृतिक वैभव की प्रकाश में लाने के लिए मरहटवनीय सुप्रसिद्ध प्राध्यापक जगन्म सर अलेक्जेंडर कनिंघम ने जो प्रयास किए थे, वे भारतीय स्थापत्य एवं मतिकला के इतिहास में सर्वैव श्रद्धा की दृष्टि से देने जायेंगे। उनकी महान् परम्परा की विकसित करने हुए डा० फुल्लर के योगदान में तो जैन स्थापत्य एवं मतिकला और उसके क्रमिक विकास की एक निश्चिन आधार ही मिल गया है। अब भारतवर्ष के कलाप्रेमी, इतिहासक एवं जैन धर्मानुयायी इन दोनों महान् आत्माओं के १८५३ से १८६६ तक के उन्मूलन के प्रति श्रद्धा में ननमस्तक है।

उपरोक्त उन्मूलनों में प्राप्त कलानिर्माणों पर अब अनेक दृष्टियों में शोध की अपेक्षा है। योजनावद्ध एवं वैज्ञानिक ढंग से यदि मथुरा में प्राप्त जैन अवशेषों कलानिधियों, स्तूपों आद्यागणों पर विषय अध्ययन का प्रयास किया जाए, तो भारतीय इतिहास के साथ-साथ जैनधर्म के अभ्युदय विकास, मधमेद, मतिकला और उसके क्रमिक विकास पर निश्चय ही प्रकाश पड़ेगा।

विद्वान् लेखक न 'बहुविध सच प्रस्तावकन' में जो दृष्टि दी है, उस पर डा० भगवन्तरथ उपाध्याय जी का ध्यान गया था। उनके मतानुसार प्राचीन तीर्थकर मूर्तियों में खी० ८ के आधार पर मानन रा मिला। के बीच धर्मचक्र बना है जिसके दोनों ओर उपायकों के दन हैं। कुराणकालीन तीर्थकर मूर्तता पर दन प्रकार का प्रदशन एक साधारण दृश्य है।

आशा है, जैन समाज जागरूक होकर इस प्रकार की ऐतिहासिक धराहरा के विश्लेषण का प्रारम्भिक न जैन मतिकला के इतिहास को वैज्ञानिक आधार देने में योग्य दगा।

□ सम्पादक

विशेष आभार

लेख में प्रयुक्त सभी चित्र निदेशक, राज्य महानायक, नखनऊ के सौजन्य में प्राप्त हुए हैं। चित्रों का छायाचन श्री राजेन्द्र मिश्रा एवं श्री रज्जुन खी ने किया है।

१. डा० ज्योतिप्रसाद जैन ने दिगम्बर १०-१२-८० की धरनी में दन दार्शनिक उन्मूलन किया था एवं वही लेखक उनका धाराही है।

‘मूलाराधना’ : ऐतिहासिक, सांस्कृतिक एवं साहित्यिक मूल्यांकन

—प्रो० राजाराम जैन

शीरसेनी प्राकृत के गौरव-ग्रन्थों में ‘मूलाराधना’ का स्थान सर्वोपरि है। यद्यपि यह ग्रन्थ मुख्यतः मुनि-आचार से सम्बन्ध रखता है और उसमें तद्विषयक विस्तृत वर्णन के साथ-साथ कुछ मौखिक ग्रन्थों—यथा जैन साधुओं की मरणोत्तर-क्रिया^१, सत्सेवना काल में मुनि-परिचर्या^२, भरण के विभिन्न प्रकार^३ एवं उत्सव-विज्ञप्ति क्रियाओं^४ की भी जानकारी दी गई है। फिर भी, भौतिक ज्ञान-विज्ञान सम्बन्धी विविध प्रासंगिक सम्प्रदायों के कारण इसे संस्कृति एवं इतिहास का एक महिमा-मण्डित कोष-ग्रन्थ भी माना जा सकता है। उसमें यति आधुर्वेद-सम्बन्धी सामग्री को देखकर तो ऐसा प्रतीत होता है कि ग्रन्थकार स्वयं ही आधुनिक ज्ञान के वैज्ञानिक एवं प्रायोगिक क्षेत्र में मिद्वहस्त था। बहुत सम्भव है कि उसने आधुर्वेद सम्बन्धी कोई ग्रन्थ भी लिखा हो, जो किसी परिस्थिति-विशेष में बाध से बर्बाद हुए या नष्ट हो गया हो।

ग्रन्थ-परिचय

मूलाराधना का अपर नाम भगवती-आराधना भी है। उसमें सम्प्रदायार्थन, सम्प्रज्ञान, सम्प्रचारित्र एवं सम्पातप रूप चतुर्विध आराधनाओं का वर्णन^५ २१५० श्लोकों में तथा उनका विषय-वर्गीकरण ४० अधिकारों में किया गया है। प्रस्तुत ग्रन्थ की लोकप्रियता एवं महत्ता का अनुमान इसी से लगाया जा सकता है कि विभिन्न कालों एवं विविध भाषाओं में उस पर अनेक टीकाएँ लिखी गईं^६। इसकी कुछ गाथाएँ आवश्यक नियुमित, बहुकल्पमाध्य, भलिपह्णा एवं सम्भारण नामक श्वेतांबर ग्रन्थों में भी उपलब्ध हैं^७। यह कह पाना कठिन है कि किसने किसने उन्हें ग्रहण किया? किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्वजियों की श्रुति-परम्परा ही इनका मूल-स्रोत रहा होगा।

ग्रन्थकार-परिचय

मूलाराधना के लेखक सिद्धार्थ के नाम एवं काल-निर्णय के विषय में पं० बाबूराम प्रेमी^८, डॉ० हीरालाल जैन^९, पं० जगसकिशोर मुक्तार^{१०} एवं पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री^{११} प्रभृति विद्वानों ने विस्तृत रूप में अपने ग्रन्थ विचार प्रकट किए हैं और प्रायः सभी के निष्कर्षों के आधार पर उनका अपरनाम शिवकोटि^{१२} या शिवमूर्ति^{१३} था। वे यापनोद-संघ के आचार्य थे।^{१४} इनके

१. ६० गाथा—१६११-१०००

२. ६० गाथा—१११-७१२

३. ६० गाथा—२४-६० तथा २०११-२०८३

४. ६० गाथा—१-५

५. ६० गाथा—१-५

६. ६० जैन साहित्य और इतिहास—भाबूराम प्रेमी, पृ० ७४-८१

७. बही, पृ० ७१-७३

८. बही, (संस्कृत १८४६) पृ० ११-२५

९. ६० भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, पृ० १०१

१०. भगवत्पद, वर्ष १, किरल १

११. ६० भगवती आराधना (मस्ताधना)

१२. जैन साहित्य एवं इतिहास, पृ० ७३

१३. भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, पृ० १०१

१४. जैन साहित्य एवं इतिहास, पृ० १५-१६

नृप का नाम बार्हस्पत्य^१ बा । डॉ० ज्योतिषदास जी ने कुछ पृष्ठ सार्यों के आधार पर इनका समय प्रथम सदी ईस्वी निर्धारित किया है ।^२

मूलाराधना के संस्करण

मूलाराधना के अद्यावधि दो ही संस्करण निकल सके हैं । प्रथम संस्करण मूलाराधना के नाम से नवम्बर १९३५ ई० में सोलापुर से प्रकाशित हुआ, जिसमें कुल पत्र सं० १८७८ तथा मूलगाथा सं० २१७० है ।^३ इसमें ३ टीकाएँ प्रस्तुत की गई हैं: (१) अपराजितसूरि (लगभग १५वीं सदी विक्रमी) कृत विजयोदया टीका, (२) महापण्डित ज्ञानाचार कृत (लगभग १३वीं सदी) मूलाराधना-सूत्र टीका, एवं माधुरस्योद्यमितासि (११वीं सदी) कृत पद्यानुवाद के रूप में संस्कृत आराधना टीका । मूलाराधना के आज सम्पादक पं० फ़डकुले ने विजयोदया-टीका का हिन्दी अनुवाद एवं ११ पृष्ठों की एक प्रस्तावना भी लिखी, जो परवर्ती समीक्षकों के अध्ययन के लिए कुछ आधारभूत सामग्री प्रस्तुत करती रही । वर्तमान में यह संस्करण अनुपलब्ध है ।

इसका दूसरा संस्करण सन् १९७७ में जीवराज ग्रन्थमाला सोलापुर से भगवती-आराधना के नाम से प्रकाशित हुआ है ।^४ इसके दो खण्ड एवं कुल ६५१ पृष्ठ हैं । इसमें केवल अपराजितसूरि कृत विजयोदया टीका एवं मूल गाथाओं तथा विजयोदया टीका का हिन्दी अनुवाद ही प्रस्तुत किया गया है । परिशिष्ट में वाचानुक्रमणी, विजयोदया टीका में आगत पद्यों एवं वाक्यों की अनुक्रमणी, परिभाषिक शब्दानुक्रमणी के साथ-साथ ५१ पृष्ठों की विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावना एवं भाषा-टीकानुमायी विषय-सूची प्रस्तुत की गई है । प्रथम संस्करण की भूटिया इस संस्करण में दूर करने का प्रयास किया गया है । इन विशेषताओं से यह संस्करण शोध-कर्त्ताओं के लिए उपयोग्य बन पड़ा है ।

सांस्कृतिक तन्त्र

मूलाराधना के आधार र्वर्णन एवं सिद्धान्त पर तो पर्याप्त प्रकाश ज्ञाता जा चुका है, किन्तु उसका सांस्कृतिक पक्ष, जहाँ तक मुझे जानकारी है, अभी तक अल्पचित हो है । इस कारण ईस्वी सन् की प्रारम्भिक सदी की भारतीय संस्कृति की उन्नति करने में मूलाराधना का क्या योगदान रहा, इसकी जानकारी आधुनिक शोध-जगत की नहीं मिल सकी । सांस्कृतिक दृष्टिकोण से अध्ययन करने पर मूलाराधना में शिवार्चकालीन आर्थिक जीवन, कुटीर एवं लघु-उद्योग, विनिमय-प्रकार एवं मुद्राएँ, माप-तोल के साधन, ऋण एवं ऋणी की स्थिति, व्यापारिक कठिनाई, यानायात के साधन, विभिन्न पेशे एवं पेशेवर जातियाँ, प्राकृतिक, राजनैतिक एवं मानवीय भूगोल, बास्तुकला, विलप एवं स्थापत्यकला, वैज्ञानिक रासायनिक प्रक्रियाएँ, वायुमंडल के विविध स्थान, मानव-शरीर-संरचना एवं भूग-विज्ञान, मानव-शरीर में मूलक, भेद, जोख, बसा, पित्त एवं क्षेष्मा का प्रमाण, रोम एवं रोगोपचार-विधि एवं औषधियाँ, वस्त्र-प्रथा आदि से सम्बद्ध प्रचुर सन्दर्भ-सामग्री उपलब्ध होती है । अतः मूलाराधना पर अभी तक हुए शोध-कार्यों के माप पूरक के रूप में उसकी सांस्कृतिक सामग्री को अवस्थित रूप में यहाँ संक्षेप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है ।

आर्थिक चित्रण : उद्योग-क्षेत्र

मूलाराधना अपने समय की एक प्रतिनिधि रचना है । आर्थिक दृष्टिकोण से उसका अध्ययन करने से उसमें कृषिकालीन भारत के आर्थिक जीवन एवं उद्योग-क्षेत्रों की स्पष्ट मूलक मिलती है । यह भी विदित होता है कि वस्त्र-प्रथा अत्यन्त कठोर होने एवं जनसामान्य के प्रायः सत्तल-प्रकृति तथा कठोर परिश्रमी होने के कारण उस युग का औद्योगिक-वातावरण शांत रहता था । सभी की अपनी प्रतिभा, चतुर्ताई एवं योग्यतानुसार प्रति के समान अवसर प्राप्त रहते थे । कुटीर एवं लघु उद्योग-क्षेत्रों का प्रचलन सामान्य था, जिसे समाज एवं राज्य का सहयोग एवं संरक्षण प्राप्त रहता था । आज जैसे भारी उद्योग-क्षेत्रों (Heavy Industries) के प्रचलन के कोई सन्दर्भ नहीं मिलने । मूलाराधना में विविध उद्योग-सम्बन्धी उपलब्ध सामग्री का वर्गीकरण निम्न प्रकार किया जा सकता है :

१. चर्मोद्योग—चमड़े पर विविध प्रकार के अक्षरेप आदि करके उससे विविध वस्तुओं का निर्माण ।^५

१. जैन साहित्य एवं इतिहास, पृ० ५६.

२. J. P. Jain : Jain sources of History of Ancient India, 130-131.

३. 'जिनसाहस पार्ष्णय चक्रवर्ती द्वारा सम्पादित एवं रावजी नवराज लोदी द्वारा प्रकाशित ।

४. पं० नैनाचन्द्र लाली द्वारा सम्पादित ।

५. चर्मोद्योग सह चर्मोद्योग... औपनिषत्संको—भाषा ३३७.

२. **सूती बस्मोद्योग**—सूती बस्मों का निर्माण, उन पर चिपकारी, बस्म-सिमाई, कड़ाई एवं रंगाई ।^१
३. **रेशमी बस्मोद्योग**—रेशम के कीटों का पालन-पोषण एवं रेशमी बस्म-निर्माण ।^१
४. **बर्तन-निर्माण**—कसि के बर्तनों का निर्माण अधिक होता था ।^१ स्वास्थ्य के लिए हितकर होने की दृष्टि से उसका प्रचलन अधिक था । बाबुईदीय-सिद्धान्त के अनुसार उसमें भोजन-पात्र करने से प्रयोज्यता को विशिष्ट ऊर्जा-शक्ति की प्राप्ति होती थी ।
५. **सुगन्धित पदार्थों का निर्माण**—शारीरिक सौन्दर्य के निवार हेतु बड़ी-बूटियों एवं तोत्र आदि पदार्थों से स्नान-पुर्न मर्दन, अर्भगण की सामग्री का निर्माण, मिट्टी के सुवासित मुख-लेपन-पुर्न (Face Powders) एवं अन्य वस्तुएँ ।^१
६. **रत्नछेदन-पर्वण**—रत्नों की खराद एवं उनमें छेद करना ।^१
७. **जीववि-निर्माण** ।
८. **आभूषण-निर्माण**—मुकुट, शृंगद, हार, कड़े आदि बनाने के साथ-साथ मोहे पर सोने का मुलम्मा अथवा पत्ता-पानी चढ़ाना^१ तथा लाख की चूड़ियाँ बनाना ।^१
९. **मृत्ति-निर्माण** ।
१०. **चित्रनिर्माण** ।
११. **मुद्र-नामग्री का निर्माण** (दे० गाथा० १२२२)
१२. **नौका-निर्माण** (दे० गाथा० १२२२)
१३. **नौह उद्योग** (दे० गाथा—१२२२) दैनिक आवश्यकताओं की वस्तुएँ तैयार करना ।

मुद्राएँ (सिक्के)

मुद्राएँ मानव-समाज के आर्थिक विकास की महत्वपूर्ण प्रतीक मानी गई हैं । ईसापूर्व काल में वस्तु-विनिमय का प्रमुख साधन प्रायः वस्तुएँ ही थी, जिसे आधुनिक जर्मेनार्थियो ने Barter System कहा है । किन्तु इस प्रणाली से वस्तु-विनिमय में अनेक प्रकार की कठिनाइयों के उत्पन्न होने के कारण धीरे-धीरे एक नये विनिमय के माध्यम की खोज की गई, जिसे मुद्रा (सिक्का) की सत्ता प्रदान की गई । मूलारचनाकाल चूकि मुद्राओं के का विकास-काल था, अतः उस समय तक सम्भवतः अधिक मुद्रा-प्रकारों का प्रचलन नहीं हो पाया था । ग्रन्थकार ने केवल ३ मुद्रा-प्रकारों की सूचना दी है, जिनके नाम हैं—कागधी,^१ 'काषाँपण' एवं मणि^१ । कागधी सिक्के की सम्भवनः अस्मिन् छोटी इकाई थी ।

विनिमय के साधन (Medium of Exchange)

वस्तु-विनिमय के माध्यम यद्यपि पूर्वोक्त मुद्राएँ थी, किन्तु मूलारचना के टोकाकार अपराजिन सूरि ने वस्तु विनिमय प्रणाली अर्थात् Barter System के भी कुछ सम्भवं प्रस्तुत किए हैं । हों सकता है कि उस समय अधिक मुद्राओं की उपलब्धि न होने अथवा उनका प्रचार अधिक न हो पाने अथवा मुद्राओं की कद-शक्ति कम होने के कारण विशेष परिस्थितियों में वस्तुविनिमय प्रणाली (Barter System) भी समानान्तर रूप में उस समय प्रचलन में रही हो । अपराजितसूरि के अनुसार यह प्रणाली दो प्रकार की थी—

१. **सुभई उण्णह आण्ड** गाथा ६१७
वितापव व विचित गाथा २१०५
२. **कोष्ठेय कोसिमापण्व** गाथा ६१६
३. **वसिन्धनिसारो** गाथा ३७६
४. **वज्र वस्त्रं व वृष वस्त्रं वा । सवाह्व परिपद्य** गाथा ६४
...संवेय मट्टिवा गाथा ३४२
- गाथापत्राए** अथवापुत्रियमाउल्लसकाला मुलेहि । मुकेसवाक संतोमसवलेहि मुलेहि ।
...सोपीस वस्त्रं व वजेसु गाथा १८६६
५. **वहररममेनु...वेधनिय व मणीय** गाथा १८६६
...वितायि गाथा १४६५
- ६-७. **रघवीर्य व कर्म्म आनव । कयडकक कहा कडव । सहवा जवुरियव** गाथा ५८३
८. **दे गाथा ० १३६६ (मोजुपडिमा)** गाथा ० २०००—(पुम्परिजीयपडिमा)
९. **दे० गाथा १३३६**
- १०-११-१२. **दे० कागधी नामो कावर्तिय वाम्भुति** गाथा ० ११२७ की विबसोववा टीका, पृ० ११३६...कागधीय सिक्के वधि वधुकोदिसयमोवण ।
गाथा सं० १२२१

जीन इतिहास, काल और संस्कृति

(१) इन्धनीय^१—अर्थात् बिजली से चलायी गयी बल-शक्ति तथा अर्थात् वृत्त, गुरु-सांख्यिकीय देकर बल से इन्धित वस्तुओं का प्रयोग किया जाता था। (२) प्राथमिक बिजलीय का दूसरा नाम्यय प्राथमिक कहा जाता था, जिसमें बिजली, गन्ध बादि विद्युत्कारक अथवा बिजली, गन्ध-तन्त्र आदि के द्वारा किसी को कम्प्यूट कर उसके बल से उससे कोई इन्धित वस्तु प्राप्त की जाती थी।^२

बाय-लीन के सामान्य

बाय-लीन के प्रमाणस्वरूप इन्धकार ने अजली,^३ आडक,^४ पल^५ एवं प्रस्थ^६ का उल्लेख किया है। मूलाराधना के टीकाकार पं० आशाधर ने १ प्रस्थ को १६ पल के बराबर^७ तथा १ आडक को ६४ पल के बराबर^८ माना है। सुप्रसिद्ध व्याकरण पाणिनि^९ के अनुसार—

४ तोले का १ पल, ४ पल की १ अजली (कोटिल्य के अनुसार १२। तोले की) तथा चरक के अनुसार ३ सेर का १ आडक (कोटिल्य के अनुसार २। सेर का) तथा पाणिनि के अनुसार ५० तोला का १ प्रस्थ। पाणिनि ने इसका अपरानाम कुमिज भी कहा है। उपर्युक्त प्रस्थ एवं आडक मुन्धेसख के प्राचीन में प्रचलित वर्तमान पोली एवं अडिया से पूरा मेल खाते हैं।

अथ-मूल्य निर्धारण

अथ का मूल्य अथ अथवा अथिक की योग्यतानुसार नकद इन्ध या बदले में आवश्यक वस्तुएँ देकर आता था। नकद इन्ध लेकर अथ बेचने वाले अथिकों को मूलक अथवा कर्जकर को सहा प्राप्त था।^{१०}

अथ एवं अथी की स्थिति

वर्तमान-युग में अथ का लेन-देन मानव-सभ्यता एवं वार्षिक विकास का प्रतीक माना गया है, किन्तु प्राचीन काल का दृष्टिकोण इससे भिन्न प्रतीत होता है। अतः उस समय सामान्यतया राज्य की ओर से तो अथ देने की व्यवस्था का ही उल्लेख मिलता है और न उस समय अथ लेना अच्छा ही माना जाता था। पाणिनि ने अथ लेने वाले को अथमर्ष^{११} अथम-अथ अथवा (आधा अथ हुआ) तथा अथ देने वाले सेठ-साहूकार को कुत्सितार्थक कुटीरिक^{१२} अर्थात् सूखोर कहा गया है। मूलाराधना काल में गयरसेट्टी (नगरसेठ या साहूकार) ही वस्तुतः उस समय के बैंक का कार्य करते थे। आज की भाषा में इसे Indegenous-Bank-System कहा गया है। इस प्रकार के नगरसेठ या साहूकार को मूलाराधना में धनिद^{१३} (अर्थात् धनद या उत्तमर्ष) कहा गया है और अथ लेने वाले को धारणी^{१४} या धारक (Bearer) कहा गया है। यहाँ यह तथ्य ध्यातव्य है कि शिवाय ने कर्जदार को अथमर्ष नहीं माना है, उसे धारणी या धारक कहा है। इसका तात्पर्य यह है कि ईस्वी सन् के प्रारम्भिक वर्षों में कर्जदार अथवा साहूकार को उतना कुत्सित नहीं माना जाता था, जितना पाणिनि-युग में। वस्तुतः शिवाय का युग आर्थिक विकास का युग था। इस प्रकार के युग में कर्ज का लेन-देन आवश्यक जैसा माना जाने लगता है।

मूलाराधना में एक प्रथम में बताया गया है कि अपराधी व्यक्ति यदि कारागार में बन्द रहते हुए भी किसी धनिद से अथ की याचना करता था तो उसे कुछ क्षणों पर निश्चित अवधि तक के लिए अथ मिल सकता था और उस इन्ध से वह कारागृह में रह सकता था।^{१५} निश्चित अवधि समाप्त होते ही धनिद धारणी से व्याज सहित अपना अथ बसूल कर लेता था।^{१६} यदि वह धनिद नहीं लौटाता था तो धनिद को यह अधिकार रहता था कि वह उसे पुनः कारागार में बन्द करा दे।^{१७} मूलाराधना में व्याज की दरों आदि के संकेत नहीं मिलते।

१. वे० भाषा २३० की विद्योदया टीका, पृ० ४४३—उचित गो-बलीवर्क दस्ता ... अर्थात् वृत्तगुरुसांख्यिकीय दस्ता अर्थात् इन्धनीय। विद्यामन्त्रादि-शास्त्र का भी प्राथमिकीयम्।
२. वे० भाषा २३० की मूलाराधनावर्षक टीका।
३. वे० भाषा १०३४ की मूलाराधनावर्षकटीका, पृ० १०३६—अष्टादश इन्द्रियलक्षणमन्त्र, तथा भाषा १०३६ की मूला० टी०, पृ० १०३६ प्रस्थः पञ्चसप्तशतम्—
४. वे० पाणिनि-परिचय (मोपाय, १९६५) पृ० ७४-७५.
१०. वे० भाषा १४७५—गदिवेचनो० पिण्डो—मूला० टी०—यदि वेचनो गृहीत वेतन कर्ममूल्य वेन, यद्यो मूलकः कर्जकर।
११. वे० पाणिनि-परिचय, पृ० ७८.
१२. वे० पाणिनि-परिचय, पृ० ७८-७९.
- १३-१४. वे० भाषा सं० १४२५—मुन्धेसखमूलक काते बाण्ये तेलिय दम्ब। तथा १६२६—को धारणीयो धनिवस्तुसिद्धो धनिवो ह्युप।
१५. प्रथम संस्करण में यह भाषा अनुवृत्त है।
- १६-१७. वे० भाषा सं० १२७९—दात्मक महा माल रोशनमुक्तो सुह भरे वसह।
- पलं तस्य स पृथो न भव तद् वेन धारणीयो ॥

व्यापारिक कोठियाँ (Chambers of Commerce and Markets)

मूलाराधना में विविध अर्थ-प्रकारों में 'आर्थिकमार्ग' का उल्लेख भी मिलता है। अपराधितसूर ने उसका अर्थ आगन्तु-काना वैश्य तथा वं० आशाधर ने 'सार्धबाह्मवि मुहूर्त्त' किया है जो प्रथमानुक्रम होने से उचित ही है। इसका संकेत नहीं मिलता कि इन सार्धबाह्मणों अथवा व्यापारिक कोठियों की लम्बाई-चौड़ाई क्या होती थी तथा सार्धबाह्मणों से उसके उपयोग करने के बन्धन में क्या श्रुत लिया जाता था। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि ये सार्धबाह्म-गृह चारों ओर से सुरक्षित अवस्थ रहते होने तथा उनमें सर्वसुविधासम्पन्न आवासीय कक्षों के साथ-साथ व्यापारिक सामग्रियों को अल्प या दीर्घकाल तक सुरक्षित रखने के लिए अम्बारगृह (Godowns) की सुविधाएँ भी प्राप्त रहती होंगी। एक प्रकार से ये सार्धबाह्मण कर्म-विक्रय के केन्द्र तो रहते ही होंगे, साथ ही राज्य की औद्योगिक रीति-नीति के निर्धारक-केन्द्र भी माने जाते रहे होंगे। पाणिनि ने इन्हे 'आम्बामार' कहा है।

वार्थ-अम्बाली

मूलाराधना में वार्थ-प्रकारों में जलमार्ग एवं स्थलमार्ग के उल्लेख भी मिलते हैं। जलमार्ग से नौकाओं द्वारा विदेश-व्यापार हेतु समुद्री यात्रा का उल्लेख मिलता है।^१ इसके अनेक प्रमाण मिल चुके हैं कि प्राचीन भारतीय सार्धबाह्म दक्षिण-पूर्व एशिया, मध्य एशिया, उत्तर-पश्चिम एशिया, दक्षिण तथा वर्तमान अफ्रीका के आस-पास के द्वीप-समूहों से सुपरिचित थे। प्रथम सदी के ग्रीक लेखक प्लिनी ने लिखा है कि 'विदेश-व्यापार के कारण भारत को बहुत लाभ होता है और रोम-साम्राज्य का बहुत अधिक धन भारत चला जाता है।'^२ स्थल मार्गों में किसी दीर्घ एवं विशाल राजमार्ग की चर्चा नहीं मिलती है, किन्तु कुछ प्राचीन, आठविक एवं पर्वतीय मार्गों के उल्लेख अवश्य मिलते हैं जिनके नाम इस प्रकार हैं—

१. मञ्जुवीथि—तरल मार्ग।
२. गोमृत्तिका—गोमृत्त के समान टेढ़ा-मेढ़ा मार्ग।
३. पेल्लिवि—डॉल एवं काष्ठ-निर्मित जलकोण पेटों के आकार का मार्ग।
४. मञ्जुकावर्त्त—समस्त के आकार का मार्ग।
५. पतनवीथिका—लकड़-स्थल तक बना हुआ मार्ग।

पेशो एवं पेशेवर जातियाँ

विभिन्न पेशों एवं पेशेवर जातियों के उल्लेखों की दृष्टि से मूलाराधना का विशेष महत्त्व है। ग्रन्थ-लेखन-काल तक भारत में किन्तु प्रसार के आर्थिकता के साधन थे और उन साधनों में लगे हुए लोग किस नाम से पुकारे जाते थे, ग्रन्थ से इसकी अच्छी जानकारी मिलती है। तत्कालीन सामाजिक दृष्टि से भी उसका विशेष महत्त्व है। महाजनपद युग विभिन्न पेशो अथवा शिल्पों का विकास-युग माना गया है, जिसका स्पष्ट प्रमाण मूलाराधना में मिलती है। उसमें ३७ प्रकार के पेशो एवं पेशेवर जातियों के उल्लेख मिलते हैं, जो इस प्रकार हैं—

| | |
|------------------------|--|
| (१) गद्यव्य (गान्धर्व) | (९) जंत (तिल, इक्षुपीलनयन्, यान्त्रिक) |
| (२) गृह (मर्त्तक) | (१०) अग्निहोत्र (जातिशास्त्र) |
| (३) जट्ट (हस्तिपाल) | (११) कल (शास्त्रिक, मणिकार आदि) |
| (४) अस्म (अवधपाल) | (१२) गणिक (कौमिक, जुलाहा) |
| (५) अथक (अभ्यकार) | (१३) रजक (रजक) |

१. वे० भाषा वं० २३१.

२-३. वे० भाषा वं० २३१ की विषयवस्तु एवं मुद्रा० वी० पृ० ४३२.

४. वे० भाषा २९७३— 'वाणिज्य सागरवर्त्तमानावाहि स्थलमुपार्त्ताह। पलमन्तामाला विदुः पद्मामुद्रा वि वञ्चति ॥

५. वे० डॉ० रामजी उपपाध्याय—भारतीय सङ्कति का उद्गम (इलाहाबाद, वि० वं० २०१८), पृ० २१२.

६. वे० भाषा २९८— 'उज्जुवीथि वीमृत्तिका च पेशविक।

सङ्कटवर्त्तिका च पेशविकीय'... पृ० ४३३.

| | |
|---|-----------------------|
| (११) पाबहिय (पटहवायक) | (२४) काधिक |
| (१२) डोम्ब (डोय) | (२५) बाधिक |
| (१३) बड (मट) | (२६) बामिक |
| (१४) बारण | (२७) क्षिपक |
| (१५) कोट्टय (कुट्टक, लकड़ी एवं पत्थर की काटकूट करने वाले) | (२८) शेषक |
| (१६) करकच (कतर-झोत करने वाले) | (२९) पण्डक |
| (१७) पुष्पकार (माली) | (३०) साधिक |
| (१८) कल्लाल (नवाली बस्तुएँ बेचने वाले) | (३१) सेवक |
| (१९) मल्लाह ^१ | (३२) श्राधिक |
| (२०) काष्ठिक (बढ़ई) | (३३) कोट्टपाल |
| (२१) लौहिक (तुहार) | (३४) भट |
| (२२) मासिक | (३५) पण्यनारीजन |
| (२३) पात्रिक | (३६) घृतकार, एवं |
| | (३७) बिट ^२ |

भौगोलिक सामग्री

किसी भी देश के निर्माण एवं विकास तथा सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक परिस्थितियों के नियन्त्रण में वहाँ की भौगोलिक परिस्थितियों का सक्रिय योगदान रहता है। भारत में यदि हिमालय, गंगा, सिन्धु, समुद्रोत्पट एवं सघन वन आदि न होते, तो उसकी भी वही स्थिति होती जो अधिकांश अफ्रीकी देशों की है। मूलाराधना यद्यपि धर्म-दर्शन एवं आचार का ग्रन्थ है, फिर भी उसमें भारतीय भूगोल के तत्कालीन प्रचलित कुछ उल्लेख उपलब्ध होते हैं, जिनका आधुनिक भौगोलिक सिद्धान्तों के लब्धभे में वर्गीकरण एवं संक्षिप्त विवक्षेयण यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है :-

१. प्राकृतिक भूगोल — इसके अन्तर्गत प्रकृति-प्रदत्त पृथ्वी, पर्वत, नदियाँ, वनस्पति, जलवायु, हवा आदि का अध्ययन किया जाता है। मूलाराधना में पर्वतों में मृदुल पर्वत,^१ कोल्लगिनि^२ एवं द्रौणमणि पर्वत^३ के उल्लेख मिलते हैं। महाभारत के अनुसार कोल्लगिनि दक्षिण भारत का वह पर्वत है, जिसमें कावेरी नदी का उद्गम हुआ है^४। द्रौणमणि पर्वत एवं मृदुल पर्वत की अवस्थिति का पता नहीं चलता। महाभारत में इन नाम के किसी पर्वत का उल्लेख नहीं हुआ है। प्राकृतिक भूगोल में उन्मिषिण एक मुमुक्षुसगिरि की पहिचान आधुनिक मुगेर (जिहार) से की गई है^५।

नदियों में गंगा^६ एवं यमुना के नामोल्लेख मिलते हैं। यमुना को गङ्गपुत्र^७ कहा गया है, जिसका अर्थ टीकाकारों ने यमुना नदी किया है। विदित होता है कि घन्धकार के समय में टीकाकार के समय तक यमुना नदी में अन्य नदियों की अपेक्षा अधिक बाढ़ आनी रहनी थी। अतः उसका अपरनाम 'गङ्गपुत्र' (बाढ़ वाली नदी) के नाम में प्रसिद्ध रहा होगा।

अन्य सन्दर्भों में पृथिवी के भेदों में मिट्टी, पाषाण, वायु, नमक एवं अन्नक आदि, जल के भेदों में हिम, खांसकण, हिम बिन्दु आदि,^८ वायु के भेदों में क्षमावान (जलबुष्टिपुन वायु - Cyclonic winds) तथा माण्डविक (वसुलकागर भ्रमण करती हुई)

१. वे. गाथा ६३३-३४—गन्धकारद्वन्द्वरत्नचक्र अतिगङ्गुच्छद्वये ।

पथिय रक्षयानाद्विहीनवजराग्रमग स ।

चारण कोट्टयकल्लाल करकचे पुण्डय^१ ।

२. वे. मूलाराधना की धामिभक्ति सं. टी. ० ग्लो. सं. ६४६-६४७ । पू. सं. ८२४-३४ तथा गाथा सं. १७७४

३. गाथा सं. १४५०...मोगनगिरि ।

४. गाथा सं. १४५२...द्रौणमणि ।

५. गाथा सं. २०७३...कोल्लगिनि

६. महाभारत—महापर्व ३१/६=

७. भारत के प्राचीन जैन तीर्थ (हो. जे. ओ. जैन), बारणसी, १९३०, पृ. २६

८. गाथा—१४४३.

९. गाथा १४४४.

१०. गाथा ६०= श्री विजयोद्या टीका, पू. ८०४-६

वायु ; तथा वनस्पति (Vegetation) के क्षेत्रों में जीव, जलवायु, प्रत्येककालिक, वस्ती, धूल, लता, लृण, वृक्ष एवं फल बापि को लिया गया है जो वर्तमान प्राकृतिक भूगोल के भी अध्ययनीय विषय हैं ।

प्राकृतिक दृष्टि से प्रदेशों का वर्गीकरण कर उनका नामकरण इस प्रकार किया गया है —

१. जलप देश^१—जलबहुल प्रदेश ।

२. वायुप देश^२—वन-पर्वत बहुल एवं अल्पवृष्टि वाला प्रदेश ।

३. साधारण देश^३—उत्तम प्रथम दो सजावों के अतिरिक्त स्थिति वाला प्रदेश ।

राजनैतिक भूगोल—राजनैतिक भूगोल वह कहलाता है, जिसमें प्रशासनिक सुविधाओं की दृष्टि से द्वीपों, समुद्रों, देशों, नगरों-ग्रामों बापि की कुत्रिय सीमाएँ निर्धारित की जाती हैं । इस दृष्टि से मूलराजना का अध्ययन करने से उत्तमे निम्न देशों, नगरों एवं ग्रामों के नामोल्लेख मिलते हैं—

देशों में बर्बर^४, पिशातक^५, पारसीक^६, शंन^७, बर्ग^८ एवं मगध^९ के नाम मिलते हैं । जैन-परम्परा^{१०} के अनुसार ये देश कर्म-भूमियों के अन्तर्गत गणित हैं । शम्भकार ने प्रथम तीन देश श्लेषदेशों में बताकर उन्हें संस्कारविहीन देश कहा है ।^{११}

महाभारत में भी बर्बर को एक प्राचीन श्लेषदेश तथा बर्हों के निवासियों को बर्बर कहा गया है^{१२} । नकुल ने अपनी पश्चिम दिशिजय के समय उन्हें ओतकर उनसे भेंट बसु की थी^{१३} । एक अन्य प्रसंग के अनुसार बर्हों के लोग युधिष्ठिर के राजसूय-यज्ञ में भेंट लेकर आए थे^{१४} । प्रतीत होता है कि यह बर्बर देश ही आगे चलकर जरब देश के नाम से प्रसिद्ध हो गया । उत्तराध्ययन की सुखबोधा टीका के मूलवैष कथानक में एक प्रसंगानुसार सार्यबाहू अचल ने व्यापारिक साधियों के साथ पारसकुल की भाषा जल-मार्ग द्वारा की तथा बर्हों से अनेक प्रकार की व्यापारिक सामग्रियाँ लेकर लौटा बा । प्रतीत होता है कि यही पारसकुल मूलराजना का पारसीक देश है । वर्तमान में इसकी पहिचान ईराक-ईरान से की जाती है । क्योंकि ये देश आज भी Persian Gulf के देश के नाम से प्रसिद्ध है ।

जिनालक देश का उल्लेख बर्बर एव पारसीक के साथ श्लेष देशों में होने से इसे भी उनके आसपास ही होना चाहिए । हो सकता है कि वह वर्तमान जिनाल हों, जो कि आजकल पाकिस्तान का प्राग बना हुआ है ।

छग एव मगध की पहिचान वर्तमानकालीन बिहार तथा बंगदेश की पहिचान वर्तमानकालीन बंगाल एवं बेंगलौरेश से की गई है ।

नगरों में पाटलिपुत्र^{१५}, अशिन-मधुरा^{१६}, पिशिता^{१७}, बम्भानगर^{१८} कोसल जबवा अयोध्या^{१९} एवं आबस्ती^{२०} प्रमुख हैं । ये नगर प्राथम भारतीय वाङ्मय में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं । जैन, बौद्ध एवं वैदिक कथा-साहित्य तथा तीर्थंकरों तथा बुद्ध, राम एवं कृष्ण-चरित में और भारतीय इतिहास की प्रमुख घटनाओं का कोई-न-कोई प्रबल पक्ष इन नगरों के साथ इस भाँति जुड़ा हुआ है कि इनका उल्लेख किए बिना वे अपूर्ण जैसे ही प्रतीत होते हैं ।

अन्य सन्दर्भों में कुल^{२१}, धाम^{२२} एवं नगरे^{२३} के उल्लेख आए हैं । धामों में एकध्या धाम^{२४} का सन्दर्भ आया है । सम्भवतः यह ऐसा ग्राम होगा जो कि एक ही श्रृजुनार्ग के किनारे-किनारे साँचा लम्बा बना होता । समान स्वर्य एवं सुरक्षा को ध्यान में रखकर धामों, नगरों जबवा राज्यों का जो सज बन जाता था, वह कुल कहलाता था ।

१-३. वे० भाषा ४४० की टीका, पृ० ४०-६७७.

४-६. वे० भाषा सं० १०६६ की टीका, पृ० सं० १६७१-७४.

१०-११. वही

१२. महाभारत—सभापर्व, १२/१७.

१३. महाभारत—सभापर्व, ४१/३३.

१४. प्राकृत प्रदीप—(युधवैष कथानक), पीछलमा, वाराणसी ।

१५. वे० भाषा सं० ४४ की टीका, पृ० १४४, तथा भाषा सं० २०७४.

१६. वे० भाषा सं० ९० की टीका, पृ० १०७.

१७. वे० भाषा सं० ७३२.

१८. वे० भाषा सं० ७३६.

१९. वे० भाषा सं० २०७३.

२०. वे० भाषा सं० २०७४ की टीका, पृ० १०६७.

२१-२३. भाषा सं० २६३.

२४. भाषा ११२४.

मानवीय भूगोल—इसके अन्तर्गत मानव जाति के भौतिक विकास की वर्षा रहती है। मूलाराधना में ४ प्रकार के मनुष्यों के उल्लेख मिलते हैं: (१) कर्मभूमिज^१ अर्थात् वे मनुष्य, जो कर्मभूमियों में निवास करते हैं और जहाँ अग्नि, मणि, कृषि, शिल्प, सेवा, वाणिज्य आदि के साथ-साथ वस्तु-पालन एवं व्यावहारिकता आदि कार्यों से जांबोविका के साथ मिल सकें। साथ ही साथ स्वर्ग-भोज प्राप्त करने के साधन भी मिल सकें। इस भूमि के मनुष्य अपने-अपने कर्मों एवं संस्कारों के अनुसार प्रायः सुडील एवं सुन्दर होते हैं।

२. मूलाराधना के टीकाकार के अनुसार अन्तर्दीपज^२ मनुष्य वे हैं, जो कालोदधि एवं लवणोदधि समुद्रों के बीच स्थित ६६ अन्तर्दीपों में से कहीं उपज्म होते हैं। ये मूँगे, एक पैर वाले, छत्र वाले, लम्बे कानों वाले एवं लीगोवाले होते हैं। किसान-कर्म मनुष्य के कान तो इनमें लम्बे होते हैं कि वे उन्हें ओढ़ सकते हैं। कोई-कोई मनुष्य दाँधों एवं बोबे के समान कानों वाले होते हैं।

३. भगभूमिज^३ मनुष्य मछान, तूथीय आदि १० प्रकार के कल्पवृक्षों के सहारे ज्वलन भवनीन करते हैं।

४. सम्मूर्च्छित^४ मनुष्य कर्मभूमिज मनुष्यों के धैर्य, शक्त, मल-मूत्र आदि प्रगटारों के मल में उत्पन्न होते ही मर जाते हैं। उनका शरीर घटुल के असकृपातवे जग प्रमाण बनाया गया है।

उक्त मनुष्य-प्रकारों में से अन्तिम तीन प्रकार के मनुष्यों का वर्णन विचित्र होने एवं नृत्त्व-विद्या (Anthropology) से खेल न बैठने के कारण उन्हें पौराणिक-विद्या की कोटि में रखा जाना है। वेमे अन्तर्दीपज मनुष्यों का वर्णन बड़ा ही रोचक है। रामायण, महाभारत एवं प्राचीन लोककथाओं में लम्बे कानों वाले मनुष्यों की कल्पनिया देखने की मिलनी है। इनके उल्लेखों का कोई न कोई आधार अवश्य होना चाहिए। मेरा विश्वास है कि इन प्रकार का मानव जानियाँ या तो नष्ट हो गई हैं अथवा इनका जोख अभी तक ही नहीं पाई है। मानव-भूगोल (Human Geography) सम्बन्धी ग्रन्थों के जननीन में यह विनिन हाना है कि अन्वेष्टकों ने अभी तक बाल, मित्र, नाक, शरीर के रंग एवं लम्बाई-चौड़ाई के आधार पर मानव-जातियों की श्रेष्ठकर उनका तो वर्गीकरण एवं विस्लेषण कर लिया है,^५ किन्तु सम्बर्णन वेमी मानव-जातियाँ वे नहीं खोज पाए हैं। अतः यहाँ कहा जा सकता है कि या तो वे अभी अवश्य पूर्वन वनों की तराईमें वे कहीं छिपी पड़ी हैं अथवा नष्ट हो चुकी हैं।

कला एवं विज्ञान—कला का उपयोग लोकरुचि के माध-माध कुतूषामिक, दार्शनिक एवं सामूहिक परम्पराओं को व्यवन करने हेतु किया जाता है। प्रसर्तों के माधम परम्पर, लठड़ी, दीवान, मन्दिर देवमूर्ति, ताडगण एवं भोजपत्र आदि रहे हैं। धीरे-धीरे इनमें इतना भौतिक विकास हुआ कि इन्हें वास्तु, स्थापत्य, शिल्प, चित्र, संगीत आदि कलाओं में विभक्त किया गया। इस दृष्टि में अध्ययन करने पर मूलाराधना में वस्तुकला के अन्तर्गत गम्बर्गना, नृपनामा, हस्तिनाला, अवधनाला, नैलगीन, इक्ष्वाकना सम्बन्धी गम्बर्गनाला, ब्रह्मनाला, अमिकर्गनाला, शासिक एवं गणिकाशना, बोलिकनाला, रजकनाला, नटनाला, अतिथिनाला, मछनाला, देवकुल, उद्यानगृह^६ आदि स्थापत्य एवं शिल्प के अन्तर्गत मोहपडिमा^७ पुष्करिणीपडिमा^८, कट्टकम्प^९, चितकम्प^{१०}, जोगि-कण्ठेज^{११}, कणियमिगार^{१२} आदि तथा संगीतकला के अन्तर्गत पाचाल-संगीत^{१३} के नामोल्लेख मिलते हैं।

विज्ञान—मूलाराधना यद्यपि आधार विद्वान् एक अध्यास का ग्रन्थ है किन्तु यह नहीं मूलन चाहिए कि वाग्म-विद्या के साथ-साथ भौतिक विद्याओं का भी निरन्तर विकास होता रहता है। बल्कि यह कहना अधिक उपयुक्त होगा कि भौतिक विद्याओं से ही वाग्म विद्या के विकास की प्रेरणा मिलती रही है। ईस्वी की प्रथम तसौ तक जेनाचार्य विद्यार्थों को पन्कान्ति भौतिक विज्ञान-विकास की कितनी जानकारी थी, उसकी कुछ फलक प्रस्तुत ग्रन्थ में मिलनी है, जिसका परिचय निम्न प्रकार है

१. माथा ४४६ की स० टी०, पृ० ६३३.

२-४. वे० माथा ४४६ की टीका, पृ० ६३२.

५. वे० मानव भूगोल—एच० बी० कोलिक (मिस्ट १९७३-७४)।

६. माथा ६३३-६३४—गडबन्टजट्टसकनगिअध्यय फलवेव।

मल्लिकार्जुनवाडिहिवल ...

चारणकोट्टव कलाकरकण ...

७-८. वे० माथा २०० तथा १९६२

९. वे० माथा १०२२—कणालि कट्टकम्पमि ...

१०. वे० माथा १३३६

११. वे० माथा २३७

१२. वे० माथा ४७६

१३. वे० माथा १३३६.

विद्यार्थ ने जोषिकसन्धेमी' (बखलेपः), रसपीय' (रसरसितम्) कबहुनक' (गुणस्मयनमाच्छादितम्), जहुपरिबय' (जहुपुर्णम्) जैसी रासायनिक प्रक्रियाओं की सूचना देते हुए बखने' (बुचनबर्न) स्वर्णरसाच्छादिन मौहकट' स्वर्ण' (त्राच्छादिन मौहकट) तथा किमिरान कंबल' जहुगुणवर्ण' स्वर्ण के साथ लावा-किया आदि उदाहरण के कर में प्रस्तुत किए हैं। यहाँ बखने' (बुचनबर्न) रासायनिक प्रक्रियाओं की विधि श्रव्य में नहीं बनवाई गई है किन्तु इनका अवलोकन है कि जन सामान्य के लिए उन्ही जानकारी हो चुकी थी। अन्य प्रमाणों से भी यह सिद्ध हो चुका है कि बखलेप कई प्रकार का होता था तथा बखले' एवम्बर पर उतका निर कर देने से अल्पमूल्य की सामग्रियाँ भी बहुमूल्य, सुन्दर एवं टिकाऊ बन जाती थीं। कहा जाना है कि शिवदत्त मल्लभ अशोक के स्तम्भ वलुई पत्थर' से निर्मित थे किन्तु बखलेप के कारण ही लोगों ने प्राग्भ में उन्हें कोनादी मान लिया था। बगार (गया, बिहार) की पहाड़ी गुफाओं में भी अशोक द्वारा आजीविक-परिवाहको एव निर्लेखी के लिए निर्माणित गुफाओं में बखला दी गिरा गया था, जिनके कारण वे आज भी लोगों की तरह चमकती हैं।

आयुर्विज्ञान—मानवराशना में आयुर्विज्ञान-सम्बन्धी प्रबुध सामग्री उल्लेख्य है। चरक एवं सुश्रुत संहिताओं को दृष्टि में रखते हुए उसका वर्गीकरण निम्न ८ भागों में किया जा सकता है—

१. **सुखस्थान**—जिसमें ग्रन्थकार ने चिकित्सक के लक्ष्य की सूचना देते हुए कहा है कि प्रारम्भ में ये रोगी से तीन प्रश्न (निकल्लो, गां ६१८) करना चाहिए कि तुम क्या खाते हो, क्या काम करते हो और तुम अस्वस्थ कब से हो ? इसके साथ-साथ इसमें औषधि के उपयोग^१, रोगोपचार^२, भोजन विधि^३ का वर्णन रहता है।
२. **निदान स्थान**—जिसके अन्तर्गत कण्ठ^४, उदर^५, जाम्बी^६ आदि रोगों के उत्प्रेक्ष मिलते हैं।
३. **विद्यान स्थान**—जिसके अन्तर्गत रोग-निदान^७ आदि रहते हैं।
४. **शरीर स्थान**—जिसमें शरीर का वर्णन^८ एवं शरीर तथा जीव का सम्बन्ध^९ बताया जाता है।
५. **द्विष्टि स्थान**—जिसमें द्विष्टियों का वर्णन, उनके रस एवं मूल्य का वर्णन किया जाता है^{१०}।
६. **विकल्पा स्थान**—इसमें श्वास, काप, पृच्छ (उदरशून्य), मदितापान एवं विषयान के प्रभाव, नेत्रकण्ठ, मतेच्छ [भस्मक व्याधि] आदि के वर्णन मिलते हैं।
७. **काम स्थान**—जिसमें वैचन मन्त्राचार आदि का वर्णन किया गया है।
८. **सिद्धि स्थान**—जिसमें वस्तिकर्म (एनिमा) आदि का वर्णन है। मानव-शरीर परचना (Human Anatomy)—मानव-शरीर परचना का वर्णन ग्रन्थकार ने विस्तार पूर्वक किया है, जो सर्वोप में निम्न प्रकार है—
 १. मानव-शरीर में ३०० हृदिष्टियाँ हैं जो मञ्जना नामक धातु से भरी हुई हैं। उनमें ३०० जोड़ लगे हुए हैं।
 २. मञ्जों के पक्ष के समान पतली त्वचा से यदि यह शरीर न ढंका होता तो दुर्गन्ध से भरे इस शरीर को कौन छूता ?
 ३. मानव-शरीर में ६०० स्नायु, ७०० शिराएँ एवं ३०० मांसपेशियाँ हैं।
 ४. उपर शिराओं के ४ जात, १६ कंठरा एवं ६ मूल हैं।

१. वे० पाया २३७ की ल० टीका, पृ० १४८ तथा पाया ३४३.

२. वे० पाया ६०८ की ल० टीका, पृ० ७८६.

३-७. यही ११-१६

८-९. यही १६-१७ वे० पाया १५७ एवं उसकी ल० टी०, पृ० ७७६

१०-११. वे० सास्त्रीय बंधुवि (भागे) पृ० ११५.

१२. वे० पाया १६०, १०२

१३. वे० पाया १८८, १२२३.

१४. वे० पाया २१५.

१५-१६. वे० पाया १२२३.

१७-१८. वे० पाया १५४२.

१९. वे० पा १०५३—वाइविनिपविनिपरोमा लहाहृहा कनादीया ।

विष्णु तपविदेहं महिषिचर्म व बहु जगती ।।

२०-२१. वे० पाया—१०२७-२८.

३. मानव-शरीर में २ मांसरज्जु हैं ।

४. मानव-शरीर में ७ स्थाय, ७ कालिक (मांसलघु) एवं ८० लाक्ष-करोड़ रोम हैं ।

५. पश्चादाशय एवं आमाशय में १६ आँतें रहती हैं ।

६. दुर्गन्धमल के ७ बासय हैं ।

७. मनुष्य-देह में ३ स्थाया (बात पित्त श्लेष्म), १०७ वर्मस्थान और ६ ग्रन्थि हैं ।

१०. मनुष्य-देह में बसनामक मातृ ३ अंजुली प्रमाण, पित्त ६ अंजुली प्रमाण एवं श्लेष्म भी उतना ही रहता है ।

११. मनुष्य-देह में वस्तक अपनी एक अंजुली प्रमाण है । इसी प्रकार भेद एवं ओज अर्थात् शुक्र में दोनों ही अपनी १-१ अंजुली प्रमाण हैं ।

१२. मानव-शरीर में हृदय का प्रमाण ३ बाइक, मूत्र १ बाइक प्रमाण तथा उन्मारा-विष्टा ६ प्रस्थ प्रमाण हैं ।^१

१३. मानव-शरीर में २० नख एवं ३२ दाँत होते हैं ।^२

१४. मानव-शरीर के समस्त रोम-रज्जुओं से बिकना पसोना निकलता रहता है ।^३

१५. मनुष्य के पैर में कांटा चुसने से उसमें सबसे पहले खेद होना है फिर उसमें अकुर के समान मांस बढ़ता है फिर वह कांटा बाही तक चुसने से पैर का मांस बिचटने लगता है, जिससे उसमें अनेक छिद्र हो जाते हैं और पैर निष्पयोनी हो जाता है ।^४

१६. यह शरीर रूपी कोषी हृदिदयो से बनी है । वसाजालरूपी बक्कल से उन्हें बांधा गया है, मांसरूपी मिट्टी से उसे लीपा गया है और रक्तादि पदार्थ उसमें अरे हुए हैं ।^५

१७. माता के उदर में बात द्वारा भोजन को पचाया जाकर जब उसे रसनाग एवं क्षमभाग में विभक्त कर दिया जाता है तब रसनाग का १-१ बिन्दु गर्भस्थ बालक ग्रहण करता है । जब तक गर्भस्थ बालक के शरीर में नाभि उत्पन्न नहीं होती, तब तक वह चारों ओर से मातृभुक्त आहार ही ग्रहण करता रहता है ।^६

१८. दाँतों से चबाया गया कफ से गीला होकर मिश्रित हुआ अन्न उदर में पित्त के मिश्रण से कड़वा हो जाता है ।^७

ब्रूच-विज्ञान—(Embryology)—भौतिक एवं आध्यात्मिक विद्या-सिद्धियों के प्रमुख साधन-केन्द्र इस मानव-तन का निर्माण किस-किस प्रकार होता है ? गर्भ में वह किस प्रकार आता है तथा किस प्रकार उसके शरीर का क्रमिक विकास होता है, उसकी क्रमिक-विकसित अवस्थाओं का ग्रन्थकार ने स्पष्ट चित्रण किया है । यथा—

१. कलसावस्था—माता के उदर में शुक्राणुओं के प्रविष्ट होने पर १० दिनों तक मानव-तन गले हुए तावे एवं रजत के मिश्रित रंग के समान रहता है ।^८

२. कलुषावस्था—अगले १० दिनों में वह कृष्ण वर्ण का हो जाता है ।^९

३. स्थिरावस्था—अगले १० दिनों में वह यथावत् स्थिर रहना है ।^{१०}

४. बुद्बुदभूत—हृदये महीने में मानव-तन की स्थिति एक बबूले के समान हो जाती है ।^{११}

५. धनभूत—तीसरे मास में वह बढ़ना कुछ कड़ा हो जाता है ।^{१२}

६. मांसपेशीभूत—चौथे मास में उसमें मांसपेशियों का बनना प्रारम्भ हो जाता है ।^{१३}

७. पुलकभूत—पाँचवें मास में उक्त मान-पेशियों में पाच पुलक अर्थात् ५ अकुर फूट जाते हैं, जिनमें से नीचे के दो अकुरों से दो पैर और ऊपर के ३ अकुर में से बीच के अकुर से वस्तक तथा दोनों बाजुओं में से दो हाथों के अकुर फूटते हैं ।^{१४} छठवें मास में हाथी-पैरों एवं वस्तक की रचना एवं वृद्धि होने लगती है ।^{१५}

१. इस प्रकरण के लिए साहाय्य कृपा ३६०, ७०२, ७२६-३०, १०२७-३६, १४६६

२. वं० मासा १०३६

३. वं० मासा १०४२

४. वं० मासा ४६४

५. वं० मासा १०१६

६-७. वं० मासा १०१६

८-१०. वं० मासा १००७

११ वं० मासा १००८

१२-१६. वं० मासा १००८

६. शावकें मास में उस मानव-तन के अन्तर्भाग पर वर्षों पूर्व रोम की उत्पत्ति होती है तथा हाथ-पैर के नखें 'उत्पन्न' हो जाते हैं।^१ इसी मास में खरीर में कमल के डण्डल के समान दीर्घनाल पैदा हो जाता है, तभी से यह जीव मासा का साथी हुआ आहार उस दीर्घनाल से ग्रहण करने लगता है।^१

६. जाठरों मास में उस गर्भस्थ मानव-तन में हसन-बसन किया होने लगती है।
नीचे अथवा सबसे मास में वह सर्वांग होकर जन्म ले लेता है।

गर्भ-स्थान की अवस्थिति—आमाशय एवं पक्वाशय इन दोनों के बीच में जाल के समान मांस एवं रक्त से लपेटा हुआ बड़ गमड़े के भात तक रहता है। आमाशय कल्प उदरार्धिन से जिस स्थान में छोड़ा-सा पचाया जाता है, वह स्थान आमाशय और जिस स्थान में वह पुनर्जल पचाया जाता है वह पक्वाशय कहलाता है। गर्भस्थान इन दोनों (आमाशय एवं पक्वाशय) के बीच में रहता है।
 रोज-उपहार एवं स्वस्थ रहने के लाल्मल्य नियम—घरों के लोगों एवं उपचारों की भी प्रत्यकार में विस्तृत चर्चा की है। उनमें से कुछ निम्न प्रकार है—

१. मास में ६९ प्रकार के रोग होते हैं ।^१
२. मूलाशयना के टीकाकार १० आवाधार के अनुसार शरीर में कुल मिलाकर ५,६८,६६,५८५ रोग होते हैं ।^२
३. बात, पित्त एवं कफ के रोगों में भूख, प्यास एवं चकान का अनुभव होता है तथा शरीर में मयंकव बाह्य उत्पन्न होती है ।^३
४. ईश कण्ड रोग को नष्ट करने वाला सर्वोष्ठ रसायन है ।^४
५. बात-पित्त-कफ से उत्पन्न वेदना की शान्ति के लिए आवश्यकतानुसार वस्तिकर्म (एनिमा), क्लमकरण, ताप-स्वेदन, आलेपन, अस्थान एवं परिमर्दन क्रियाओं के द्वारा चिकित्सा करने चाहिए ।^५
६. गोदुग्ध, अजमूख एवं गोरोचन ये पवित्र औषधियाँ मानी गई हैं ।^६
७. काशी पीने से मधिराज्य उष्ण प्रदेश में रहना पड़े हो जाता है ।^७
८. मनुष्य को तेल एवं कषायों द्वारा जोतकर बार कुल्हा करना चाहिए । इससे जीम एवं कर्मों में सामर्थ्य प्राप्त होता है । अर्थात् कषायों के कुल्ले करने से जीम के ऊपर का मल निकल जाने से वह स्वच्छ हो जाने के कारण स्पष्ट एवं मधुर बाली होने की सामर्थ्य प्राप्त करती है ।^८
९. मनुष्य का अन्न पानको की अपेक्षा आहार्य पानक अधिक लाभकर होता है, क्योंकि उससे कफ का क्षय, पित्त का उपशम एवं बात का रक्षण होता है ।^९
१०. पेट की मल-शुद्धि के लिए साँध सर्वोष्ठ रेषक है ।^{१०}
११. काँची से भीगे हुए शिल्प-पत्रादिकों से उबर को सेकना चाहिए तथा सेबा नयक आदि से संश्लिप्त वर्तों वृषा-द्वार में डालने से पेट साफ हो जाता है ।^{११}
१२. पुरुष के आहार का प्रमाण ३२ भास एवं महिला का २८ भास होता है ।^{१२}

१-२. द्वे० भाषा, १०१०, १०१७.

१-४. से० माथा १०१०.

१. ई० मासा १०१२.

६. बं० बाबा १०५४.

३. डॉ० बाबा १०६४ की मसाराबना डॉ० टी०

४. ई० याया १०४३.

६. वी० भाषा १३३१.

१०. ई० नाया १४९९.

११. द्वे० काथा १०५२.

१२. बं० माया १६०.

१३. श्री० बाबा ६५८.

१४. श्री० बाबा उ०१.

१३. ई० मासा ७०२.

१५. श्री. बाबा उ०५.

सामाजिक जीवन—मूलतः सामाजिक जीवन का पूर्ण चित्र तो उपलब्ध नहीं होता, किन्तु जो सामग्री उपलब्ध है, वह भी रोचक है। उसका परिचय निम्न प्रकार है :

नारी के विविध रूप—यह आदर्श का विषय है कि मूलतः समाजकार ने नारी के प्रति अपने अनुसार विचार व्यक्त किए हैं। उसके प्रति वह जितना रुझाव होता है, वही वह था, हुआ है तथा परवर्ती आचार्यों को भी उसने अपनी इच्छा आमतोय से अभिव्यक्त किया है। इस अनुसार प्रायः मूल कारण सैद्धांतिक ही था। इसके चलते जन-समूह के एक पक्ष ने जब उसके प्रति अपनी कुछ उदारता दिखाई तो उसे-सह-हो गया। मेरा दृष्टि से इस समूह का बाधन सैद्धांतिक तो था ही, दूसरा कारण यह भी रहा होगा कि मिथिलत होमा एक ग्राह्य-रिक्त सुख-भोग के बाद नारी एक पुरुष मय, बलमय एवं काम से परास्तरिक आध्यात्म से दूर रहें। नारी स्वभावतः ही कामाशी, पटस्तरिण एवं गर्भाशय होती है। आचार्यों ने समग्रतः उनके इच्छी लोगों को ध्यान में रखकर तथा पुरुषों की उनके प्रति सुख आशयों की दृष्टि से अपने विचार करने के लिए उससे प्रभावित एवं वैचारिक दृष्टि को प्रस्तुत किया है। इसका अर्थ यह कहायि नहीं लेना चाहिए कि नारी समाज के प्रति स्वतः ही उनके मन में किसी प्रकार का निर्दोष-भाव था। मुझे ऐसा विश्वास है कि आचार्यों के उक्त विचारों की उत्पत्ती नवीन समाज विषयों तथा नारी-समस्या में स्वीकारा कर लिया था, अन्यथा उसके प्रबल विरोध के सम्बंध प्रायः ही चाहिए थे। मूलतः समाज ने नारियों की निम्न समस्यायें ३० गायों को ही गई हैं। एक वस्तु पर कहा गया है—“जो व्यक्ति त्रिदशों पर विश्वास करता है, वह बाध, विष, चोर, जग, जल-प्रवाह, सद्योग्मत हाथी, कृष्णसर्प और वायु पर अपना विश्वास प्रकट करता है।” “कथञ्चित्, व्याघ्रादि पर ही विश्वास किया जा सकता है किन्तु त्रिदशों पर नहीं।” “रक्षो धीक की गरी, बरं भी भूमि, चोप का सन्धि-चक्र, पट्टे का समुद्र एवं अकीर्ति का आचार है।” “यह जनता की कारण, यही के क्षय योग की कारण एवं अन्तों की निवास तथा अन्तर्गमन में विघ्न होकर जो अकीर्ति में जर्जराते के समान है।”

बन्ध-बन्धु—पुरुष का विविध प्रकार की मानसिक एवं शारीरिक क्रियाओं-प्रक्रियाओं द्वारा एक साथ अथवा क्रमिक ह्रास, क्षय अथवा बच करने वाली होने के कारण वह स्त्री बन्धु कहलाती है।¹ (बन्धमपनयति इति बन्ध)

नारी—मनुष्य के लिए + अरि = नारी के समान दूसरा शत्रु नहीं हो सकता। अतः वह नारी कहलाती है।

बिलया—पुरुष के गले में अनर्घा की बाधती रहती है, अथवा, पुरुष में लीन होकर वह उसे लक्ष्यभ्रुत कर देती है, अतः बिलया कहलाती है ।”

अबला—हृदय में धीरे-धीरे दुःख न रहने के कारण वह अबला कहलाती है ।^{११}

महिला—पुरुष के ऊपर दोषारोपण करते रहने के कारण वह महिला कहलाती है।”

दण्ड-प्रथा—मौर्यकालीन दण्ड-प्रथा के विषय में प्राप्त जानकारी के आशोक के शिलालेखों में दण्ड-प्रथा का अध्ययन कुछ मनोरंजक तथ्य उपस्थित करता है। आशोक पूर्वकालीन दण्ड-प्रथा अत्यन्त कठोर थी। अश्वमेधन, नेपफोटन एवं मारण की सजा उस समय सामान्य थी, किन्तु सम्राट् आशोक ने उसमें पर्याप्त सुधार करके अपनी दण्डनीति उदार बना दी थी। अथर्व ही उसने मृत्यु-दण्ड को सर्वथा क्रमा नहीं किया था, किन्तु भी परलोक सुधारने के लिए उसने तीन दिन का अतिरिक्त जीवन-दण्ड स्वीकृत कर दिया था।

१. खे० नावा २५१
२-३. खे० नावा ६५२-५३.
४-५. खे० नावा ६८३-८५.
६-७. खे० नावा ६७७.
८-९. खे० नावा ६७८
१०-१४. खे० नावा ६७९-८२.

प्रतीत होता है कि विद्यार्थकाल तक बालक की वे परम्पराएँ किन्हीं विशेष राजनैतिक कारणों से स्थिर नहीं रह पाई थी और उनमें रुकता एक कठोरता पुनः आ गई थी। इसका अनुमान मूलाराधना में प्राप्त उक्त विषयक सन्देशों से लगाया जा सकता है। वप्यों के कुछ प्रकार निम्नलिखित हैं :—

१. दबजल^१— राजा द्वारा वनापहार (Attachment of Property)
२. मुचल^२— सामान्य अपराध पर शिरोमुचन।
३. ताबज^३— बूसा, लाठी, बेल अथवा चाबुक से पिटवाना।
४. बजल^४— बेड़ी, लोकर, चर्मबन्ध अथवा डोरी से हाथ-पैर अथवा कमर बँधवाकर कारागार में डलवा देना।
५. छेबज^५— कर्णछेद, ओष्ठछेद, नकछेद एवं मस्तकछेद कराना।
६. भेबज^६— काटों की चौकी पर लिटा देना।
७. भजल^७— दन्तभजन, हाथी के पैरों के नीचे चँपवा देना।
८. अयकबज^८— आँखों एवं जीभ अथवा दोनों को लिचवा लेना।
९. बारज^९— गडुदे में फँसकर ऊपर से मिट्टी भरवा देना, गला बाँधकर बृक्षछाया पर लटकवा देना, अग्नि, विष, सर्प, क्रूर प्राणी आदि के माध्यम से अपराधी के प्राण ले लेना।

भोज्य पदार्थ— मूलाराधना में विविध भोज्य पदार्थों के नामांशलेख भी मिलते हैं। उनका वर्गीकरण, खाद्य, स्वाद्य एवं अवलेह्य रूप तीन प्रकार से किया गया है। ऐसे पदार्थों में अनाज से निमित्त सामग्रियों में पुखा, भात, दास एवं भी, बही, तेल, गुड़, मक्खन, मधु, मधु एवं पक्षशाक प्रयुक्त हैं।^{१०}

पकाए हुए भोजनों के पारस्परिक सम्मिश्रण से उनके को सांकेतिक नाम प्रचलित थे, वे इस प्रकार हैं—

१. ललुल^१— शाक, एवं कृत्माष (कृत्माष) आदि से मिश्रित भोजन।
२. कलिल^२— घाली के बीज में भात रखकर उसे चारों ओर से पत्ते के शाक से ढेर देना।
३. परिल^३— घाली के मध्य में भात आदि भोज्यान्न रखकर उसके चारों ओर पक्ष्यान्न रख देना।
४. पुष्पोपहित^४— ध्यज्जननों के बीजोंबीज पुष्पों की आकृति के समान भोज्यान्न की रचना कर देना।
५. गोवहित^५— जिसमें मोठ आदि घाय का मिश्रण न हो, किन्तु जिसमें घाबी, चटनी वगैरा पदार्थ मिला दिए गए हों।
६. लेवज^६— हाथ में चिपकने वाला अन्न।
७. अलेवज^७— हाथ में नहीं चिपकने वाला अन्न।
८. पाल^८— लिचयतहित अथवा लिचयतहित भोजन।
९. लुतपूरक^९— जांटे की बनाई हुई पूड़ी।

पानक-प्रकार—भोज्य-पदार्थों के अतिरिक्त वेद्य पदार्थों की चर्चा मूलाराधना में पृथक् रूप से की गई है। उन्हें छह प्रकार^{११} का बताया गया है—

१. लस्य— उज्ज्वल
२. बह्व— काँजी, शाखा, तिलनीकल (इमली) का रस आदि।
३. लेवज— दधि आदि।
४. अलेवज— दधि आदि।

१-२. हे० वाचा १५२२.

३. हे० वाचा १५२१-२४.

४-६. हे० वाचा १५१५-२६

१०. हे० वाचा १११-११५

११-१५. हे० वाचा २२०

१६. हे० वाचा १००६

१७. हे० वाचा ७००

१०. ३ ५. सलिल्य—पावस के कण सहित नाँव ।

६. अलिल्य—पावस के कण रहित नाँव ।

अरुण-सल्लय—मूलाराधना में अरुणो-सल्लयों के उल्लेख भी प्रचुर मात्रा में मिलते हैं । उन्हें ५ भागों में विभक्त किया जा सकता है । (१) प्रहारात्मक शब्दास्त्रो मे—'मुषर', 'मुशुभि', 'गदा', 'मुषल', 'मुष्टि', 'मुष्टि', 'लोष्ट', 'दण्ड' एवं 'वन' के नामोल्लेख मिलते हैं । इसी प्रकार छेदक शब्दास्त्रो मे—'मूल', 'संकु', 'शर', 'अति', 'क्षुरिका', 'कुत', 'तोमर', 'चक्र', 'परशु' एवं 'शक्ति', और शेदक, कर्षक एवं रसक मे क्रमशः पाषाणपट्टिश^{११}, करकच^{१२} एवं कवच^{१३} के उल्लेख मिलते हैं ।

यन्त्र—मूलाराधना मे तीन प्रकार के यन्त्रों के उल्लेख मिलते हैं । इन्हें देखकर उस समय के वैज्ञानिक आविष्कारों की सूचना मिलती है । यन्त्रकार मे उनके नाम इस प्रकार बतसाए हैं—

१. वीलन-यन्त्र^{१४}—जिसमें घेरकर अपराधी को जान से मार डाला जाता था ।

२. तिलपोलन यन्त्र^{१५}—तिल का तेल निकालने वाला यन्त्र ।

३. इच्छुपोलन यन्त्र^{१६}—इसूरन निकालने वाला यन्त्र ।

प्रतीत होता है कि प्रथम प्रकार के यन्त्र पर प्रशासन का नियन्त्रण रहना होगा और अयंकर अपराधकर्मी को उस यन्त्र के माध्यम से मृत्युदण्ड दिया जाता रहा होगा । अन्य दो यन्त्र सामान्य थे, जिन्हें आवश्यकानुसार कोई भी अपने घर रख सकता था ।

लोक-विश्वास—समाज मे तन्त्र, मन्त्र एवं अन्य लौकिक विद्याएँ निरन्तर ही प्रभावक रही हैं । इनके बल पर तान्त्रिकों एवं मानिकों ने लोकप्रियता प्राप्त कर अन्धश्रद्धालु वर्ग पर अपना प्रभुत्व स्थापित कर लिया था । यन्त्रकार ने उनके कुछ गोचक सन्धर्म प्रस्तुत किए हैं, जिनमें से एक निम्न प्रकार है—क्षपक गांधु के हवर्गवाम के समय उसके हाथ-पंर एवं ग्रंथ के कुछ ग्रंथ बाध देना अथवा काट देना चाहिए । यदि ऐसा न किया जायगा तो मृतक शरीर में क्रांदा करने के स्वभाववाला कोई भूत-प्रेत अथवा पिशाच प्रवेश कर उस शव-शरीर को लेकर भाग जायगा ।^{१७} आगे बताया गया है कि शिविका की रचना कर बिछावन के साथ उस शव को बांध देना चाहिए । उसका मांसा घर अथवा नगर की ओर होना चाहिए, जिससे यदि वह उठकर भागे भी, तो वह घर अथवा नगर की ओर मुड़कर न भाग सके ।^{१८}

साहित्यिक दृष्टि से—मूलाराधना केवल धार्मिक आचार का ही दृष्ट्य नहीं है, साहित्यिक दृष्टि से अध्ययन करने पर उसमें विविध काव्यमय भी उपलब्ध होते हैं । काव्यलेखन मे जिस साधकता, प्रतिभा, मनोवैज्ञानिकता तथा रागात्मकता की आवश्यकता है, वह धियावने मे विद्यमान है । उपयुक्त विविध अलंकारों के प्रयोगों के साथ-साथ वाचानुगमिनी भाषा एवं वेद वेदों की मूलाराधना की प्रमुख विशेषणाएँ हैं । जो साधु बाष्पाङ्गमरों का तो प्रदर्शन करता है, किन्तु अपने अन्तरंग को साफ नहीं रखता, देखिए, कवि ने उपमा के सहारे उसका कितना धार्मिक वर्णन किया है—

चोडगमिडसमापस्त तस्य अव्ययर्ममि कुचिदस्त ।

बाहिरकरणं किसे काहिदि बगणिदुदकरणस्त ॥ पा० १३७३

अर्थात् जो साधु बाष्पाङ्गमर तो बारण करता है, किन्तु अपना अन्तरंग सुद्ध नहीं रखता, वह उस चोडे की मीढ के समान है, जो ऊपर से तो सुन्दर, सुकील एवं चमकीली दिखाई देती है, किन्तु भीतर से वह अत्यन्त दुर्गन्धपूर्ण है । ऐसे साधु का आचार बगुने के समान मिथ्या होता है ।

आत्म-स्तुति अहंकार की प्रतीक मानी गई है । भारतीय संस्कृति मे उसकी सदा मे निन्दा की जाती रही है । शिवायं ने ऐसे व्यक्ति की पंढ से उपमा देते हुए कहा है—

गय जायति अस्ता गुणा विकल्पयंतस्त पुरिस्तस्त ।

अंतिगु महिलायंतो व पंढो पंढो येव ॥ माया ३६२ ॥

१-२. वे० माया १५७१.

३. वे० माया १५७१ की सं० टी० पृ० १७३०.

४-१२. वे० माया ७२८, १५७१, १५७२-७५, १६८१ एवं सं० टीकाएँ

१३. वे० माया १५२५.

१४. वे० माया ६३३.

१५. वे० माया १६७६-७८ एवं सं० टी०.

१६. वे० माया १६८०-८१.

७००

भाषावर्णनी की देशबन्धु की मूलाराधना अतिशय्यक शक्त

बर्बाद हुआ हीन व्यक्ति यदि अपनी स्तुति भी करे तो क्या वह मुनी बन जाता है ? यदि कोई बंध—मनुष्यक स्त्री के स्वभाव हास-भास करता है तो क्या वह स्त्री बन जाता है ?

दृष्टान्तात्मिकार की योजना कवि ने एक कोड़ी व्यक्ति का उदाहरण देकर की है। वह कहता है कि किस प्रकार कोड़ी व्यक्ति अनिश्चय से भी उपवास को प्राप्त नहीं होता, उसी प्रकार विषयाभिलाषा भोगासक्ति को शांत करने वाली नहीं, बल्कि बढ़ाने वाली ही है—

अहं कोटिस्त्री अग्नि तप्यते ज्ञेय उदयसं तपति ।

तह भोगे मूर्खतो ज्ञानं पि वो उदयसं तपति ॥ ग० १२११.

सम्भावनी—मूलाराधना की भाषा-शैली यद्यपि सैद्धान्तिक एवं वार्त्तनिक है, उसमें पारिभाषिक सम्भावनाओं के ही प्रयोग किए गए हैं। फिर भी लोक भाषा के शब्द भी प्रचुर मात्रा में व्यवहृत हुए हैं। इनसे तत्कालीन सम्मों की प्रकृति एवं अर्थ-व्यञ्जना तो स्पष्ट होती ही है, आधुनिक भारतीय भाषाओं के उद्भव एवं विकास तथा भाषाशास्त्रिक अध्ययन करने की दृष्टि से भी उनका अपना विशेष महत्त्व है। कुछ सम्भावनी ऐसी भी है, जिसका प्रयोग आज भी उसी रूप में प्रचलित है। यथा कट्टाकट्टी (भाषा १५७१), बाली (भाषा १५४२), बिल (भाषा १२), कोई (भाषा १८३०), चुण्णाचुण्णी (चूर-चूर, भाषा १५७१), उत्त (बुनेली एवं पंजाबी तल्ला—घर, भाषा १५६६), बार (बार, भाषा १५६६), मोट्ट (भाषा १५६६), बालनी (भाषा १५६९), उकट्ट (भाषा २२४), बाणुयमुट्टी (भाषा १७५६)।

सूर्य के गमन की स्थिति को देखकर चलने वाले अनुसूरी, पञ्चसूरी, उड्डसूरी एवं तिरियसूरी कहे जाते थे। कड़ी रूप के समय पूर्व दिशा से पश्चिम दिशा की ओर चलने वाला अनुसूरी, पश्चिम दिशा से पूर्व दिशा की ओर चलने वाला पञ्चसूरी, बीचोचर के समय चलने वाला उड्डसूरी एवं सूर्य को तिरछा कर चलने वाला तिरियसूरी कहलाता था (दे० भाषा २२२, पृ० ४२७)।

जैन कथा-साहित्य का आर्थिक ओल—मूलाराधना जैन कथा साहित्य का आदि स्रोत माना जा सकता है। उसमें लगभग ७२ ऐसे कथा-शीर्षक हैं, जो वैदिक अथवा अवैदिक कालों के काल की अभिव्यक्ति हेतु प्रस्तुत किए गए हैं। बौद्ध मूलाराधना एक सिद्धांत ग्रन्थ है, कथा-ग्रन्थ नहीं, अतः उसमें कथा-शीर्षक देकर कुछ नायक एवं नायिकाओं के उदाहरण मात्र ही दिए जा सकते थे, शीर्षकधारण नहीं। उन शीर्षकों से यह अनुमान सहज ही लगाया जा सकता है कि वे कथाएँ प्राचीन काल से ही चली आ रही थीं और उन्हीं में से शिवार्थ ने आवश्यकताानुसार कुछ शीर्षक ग्रहण किए थे। परवर्ती कथाकार निरन्ध्र ही शिवार्थ से प्रेरित रहे, जिन्होंने ज्ञाने चलकर उन्हीं शीर्षकों के आधार पर बृहत्कथाकोष, मूलाराधनाकथा-कोष पुण्याश्रम कथा कोष, आदि जैसे अनेक कथा-ग्रन्थों का प्रणयन किया। मूलाराधना के कुछ कथा-शीर्षक निम्न प्रकार हैं—

१. नमस्कार मन्त्र के प्रभाव से अज्ञानी सुभग ग्वालामकर चम्पाजगरी के बुधमक्षत सेठ का पुत्र बनकर उत्पन्न हुआ। (भाषा ७५६)
२. यम नाम का राजा मात्र एक श्लोक श्रवण का स्वाध्याय कर मोक्षगामी बना। (भाषा ७७२)
३. अल्पकालीन अहिंसा-पासन के प्रभाव से शिशुमार-सरोवर में प्रस्थित बाण्वाल मरकर देव हुआ। (भाषा ८२२)
४. गोरसंदाव मुनि १२ वर्ष तक कायसुन्दरी गणिका के सहवास में रहा, किन्तु उसके पैर के कटे खंगूठे की वृद्धि नहीं देख पाया। (भाषा ६१५)
५. कामी कठारविग। (भाषा ६३५)
६. अत्यन्त सुन्दर पति राजा विरति का त्याग कर रक्ता रानी गान-विद्या में निपुण एक संगीत से प्रेम करने लगी। (भाषा ६४६)
७. वेधयासकत सेठ बाधकत। (भाषा १०८२)
८. वेधयासकत मुनि साकट एवं कुपार। (भाषा ११००)
९. मधुचिन्मू रक्षक। (भाषा १२४४)
१०. पाटलिपुत्र की सुन्दरी गणिका गन्धर्ववत्ता। (भाषा १३५६)
११. डीपायन मुनि का शीघ्र एवं द्वारिका बह्म। (भाषा १३७४)
१२. एमिका पुत्र यति। (भाषा १४४३)
१३. मुनि महबाहु कथा। (भाषा १४४४)
१४. मुनि कातिकेय। (भाषा १४४६)

१५. चित्तामो दुष्-कथा। (पाषा १५५३)

१६. चाणक्य मुनि-कथा। (पाषा १५५६)

ग्रन्थ सन्दर्भ—यह भारत, रामायण (पा० ६४२), वैदिक सन्दर्भों में स्त्री, गाय एवं ब्राह्मणों की अव्यवस्था (पा० ७६२), विहित शास्त्र के धर्म, स्वरादि च भेद (पृ० ४५०), काम की दस अवस्थाएँ (पाषा ८८२-६५), अमलस्कार (पा० ६९), क्षति-उपकरण (पा० ७६४), मन्त्र-तन्त्र (पा० ७६१-६२), आयातित सामग्रियों में मुद्रक नैन (पा० १३१७), विविध निषेधार्थ (पा० १६६८-७३), विविध वसतिकाएँ एवं संस्तर (पा० ६३३-६४६), कथाओं के भेद (पा० ६५१ एवं १६८०, १६८०८), अराधकर्म (पा० १५६२-६३, ८६४-८२) तथा स्त्रियों के विविध हाव-भाव (पा० १०८६-६१) आदि प्रमुख हैं।

इस प्रकार मूलाराधना में उपमन्त्र सांस्कृतिक सन्दर्भों की चर्चा की गई। किन्तु यह सर्वोत्तम समय एवं सर्वाङ्गीण नहीं है, ये तो मात्र उसके कुछ नमूने हैं, यद्यपि संगोष्ठी के भीमिन समय में इसमें अधिक सामग्री के प्रस्तुतीकरण एवं उसके विश्लेषण की स्थिति नहीं जा सकती। ग्रन्थ के विहगावलीकन मात्र से भी मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा हूँ कि मूलाराधना निस्सन्देह ही सिद्धांत, आधार, अवस्था तथा मनोवैज्ञानिक, सामाजिक, सांस्कृतिक एवं ऐतिहासिक सन्दर्भ-सामग्रियों का कोष-ग्रन्थ है। उत्तर भारत की आधुनिक भारतीय भाषाओं के उद्भव एवं विकास तथा उनके भाषावैज्ञानिक अध्ययन करने की दृष्टि में भी मूलाराधना का अपना महत्त्व है। किन्तु दुर्भाग्य यह है कि शोध-जगत में वह अद्यावधि उपेक्षित हो बना रहा। इस पर तो ३-४ शोध-प्रबन्ध सरलता से तैयार कराए जा सकते हैं।^१

भारतीय संस्कृति : लोक मंगल का स्वरूप

भारत वैसी मिश्रित संस्कृति, जिसमें इतने विरोधी मिश्रणों की स्वाभाविकता, अपने आरम्भ में ही बहुत सहनशील प्रकृति की थी। इतना ही नहीं, इस संस्कृति की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि मिश्रणों का स्वीकार करने में, (विशेषतः अध्यात्म के सम्बन्ध में) यह बहुत ही तर्कपूर्ण रही है। दूसरे की स्थिति या उसके दृष्टिकोण के सम्बन्ध में समानता की भावना एक भारतीय के लिए बहुत ही स्वाभाविक है। भारतीय मस्तिष्क के प्रतीक भारतीय साहित्य के अतिरिक्त भारतीय संस्कृति ने अपनी प्राज्ञम अभिव्यक्ति के रूप में महत्त्वपूर्ण दर्शन और महती कला की अपनाया, और इन सभी में भारतीय मानवता के लिए भी मन्त्र है। भारत ने उदासीन भाव में आक्रमणकारी का स्वागत किया, और उन्हें जो कुछ देना था माग्न में लिया, और उनमें से बहुतों को तो भारत वास्तविक करने में भी सफल हुआ। उसने बाह्य जगत् को भी, केवल कला, विद्या, और विज्ञान ही नहीं अपितु अध्यात्म का बहुमूल्य उपहार, अपनी प्रकृति, सामाजिक दर्शन, मानवता के कष्टों का हल, जीवन के पीछे छिपे शाश्वत सत्य की प्राप्ति आदि अपनी सर्वोत्तम भेंट दी। ब्राह्मण, बौद्ध और जैन धर्म के आदर्श मिश्रणों ने एक ऐसे तन्त्र का निर्माण किया, जिस पर चल कर भारत ने अतीत में मानवता की सेवा की, और अब भी कर रहा है। भारत ने इस्लाम के रहस्य-बादी वर्शन एवं सूफी मत को कुछ तत्त्व दिये, और जब ये तत्त्व पश्चिम की इस्लामी भूमि में विशिष्ट रूप धारण कर चुके तो फिर पुनः लिये भी। इसके पास जो भी विज्ञान या साम्य था, विशेषण गणित, रसायनशास्त्र तथा चिकित्साशास्त्र में, इतने पश्चिम को दिया; और अब इस क्षेत्र में भी मानवता की वास्तविक वैदिक सम्पत्ति की जनवती बनाना चाहता है।

डॉ० मुनितिकुमार बाटुर्जिया के निबन्ध 'भारत की आधुनिकता' से साभार
नेहरू अभिनन्दन-ग्रन्थ पृ० खं० ११३

१. पंजाबी विश्व-विद्यालय पटियाला (पंजाब) द्वारा विगत १७—१८ शतक १९०६ की शोधित ग्रन्थि भारतीय साम्य धर्म पिछा संशोधी में प्रस्तुत एवं प्रकाशित होय निकलन।

मौर्य चन्द्रगुप्त बिशाखाचार्य

—श्री चन्द्रक्रान्त बाली, शास्त्री

जैन-जगत् के बड़-बड़े तपस्वी, बीमराग, जितन्द्रिय एवं मेधावी मुनियों, उपाध्यायों एवं आचार्यों ने अपने विचक्षण व्यक्तित्व के बल पर महान्-में-महान् सम्राटों को धमन-शेवन यापन के लिए प्रेरित किया—यह बात जैन-समाज के लिए गौरवपूर्ण एवं महिमासमयी घानी जाणी। इसी मदर्भ में हम मौर्यवंशी—सिध्द मौर्या के अन्तर्गत गुप्तकाली—चन्द्रगुप्त का समयाकन करने चले हैं। एतन्निमित्त कुछ-एक महत्वपूर्ण मुद्दों का मरुत परिचय देना हम मायप्रत समझते हैं।

मौर्यवंश उन वंश की स्थापना किम्मे की ? इसका समाधान अब टनना जटिल नहीं रहा। अब इतिहासकार इन बात पर महमत हुए जाने हैं कि मौर्यवंश की स्थापना नन्दवंश में आठवें नन्द 'मौर्यनन्द' ने की। इस प्रसंग में मौर्यनन्द का उल्लेख इसलिए भी अति-कार्य हो गया है कि जैन-समाज का इतिहास मौर्यनन्द के युग में स्पष्ट-मे-स्पष्टतर होने गया है। कहते हैं—मौर्यनन्द ने कलिंग देश पर आक्रमण किया था और वहाँ में मदावीयस्थाओं की प्रथमा उठा लाया था। जैन-मदभी में यह भी ज्ञात हो जाना है कि आठवें नन्द (मौर्यनन्द) ने कलिंग पर कब आक्रमण किया था ? परन्तु उनकी मदभं-सप्रेषित तिथि भरावे के साथ नहीं है। यूनानी इतिहासकारों द्वारा प्रणिपादित भारतीय काल-मदमों के परिप्रेक्ष्य में हम जानते हैं कि आठवें नन्द ने ४११ ई० पू० में कलिंग देश पर आक्रमण किया था। इन बात की पुष्टि 'खारबेल-प्रशस्ति' नाम के विख्यात अभिलेख में हो जानी है। इस प्रकार जैन-इतिहास में जुड़ हुए मौर्यनन्द को हम मौर्यवंश का प्रथम पुरुष मानते हैं।

चन्द्रगुप्त मौर्य नाम में विख्यात मगध-सम्राट क्या मौर्यनन्द का पुत्र है ? इस प्रश्न के समाधान में 'अग्नि' और 'नाग' — दोनों किम्मे के उत्तर मिलते हैं। अहाँ तक जैन-माधव का सम्बन्ध इस उमर पना चलता है कि चन्द्रगुप्त मौर्य-पुत्र^१ है। इस स्थापना की दृष्टि पर पुष्टि 'मुद्राराक्षस' नामक सम्भूत नाटक में भी हो जानी है। परन्तु हम समझते हैं कि कायगत वैधर्म्य के कारण मौर्यनन्द और चन्द्रगुप्त के दरम्यान पिता-पुत्र के रिश्ते की समावसा क्षीण है। 'नन्द' की श्रान्ति में आकर लोग-शाम चन्द्रगुप्त मौर्य को पद्मनन्द का पुत्र मान बैठे हैं। यह भी अथश्रेष्ठ प्रसंग है। मौर्यनन्द और चन्द्रगुप्त मौर्य के मध्य सोमर स्पष्टि की अर्था एक वरंध्य मध्य के रूप में सामने आ रहा है। मौर्यनन्द के पुत्र एक चन्द्रगुप्त के पिता के रूप में पूर्वनन्द का उल्लेख 'मनाजक' भी है और अभिनन्दनीय भी है। यही कारण है कि 'कामन्दकीय नीतिसार' के टीकाकार ने लिखा है 'मौर्यकुलप्रमुखा' यह चन्द्रगुप्त का विशेषण है। इन मत मदमों के आलवाले में विकसित मौर्यवंश का परिचय इस प्रकार है

१. जैन काल-मदमा-विषयक प्राचीन परम्परा (विशेषतः मेघावरण) के सात होता है कि मौर्यवंश-सम्बन्ध १४६—३७० ई० पू० में घाटवें मध्य में वसित पर बढाई की थी। यह विषय-मोक्ष मरी है। कारण, ४००—४२ ईसवीं पूर्व में मगध पर मगध नर कासन कर रहा था। मलबल; यदि यह लब्धा और-आम के मान तो घाटवेंपरक भी हो सकती है। मया ४८८ १०६—४३० ई० पू० में शाठवें नन्द ने कलिंग पर आक्रमण किया होता।

२. वेदवाणी, महाभारत (मौर्यनन्द) वर्ष ३३, अक ३.

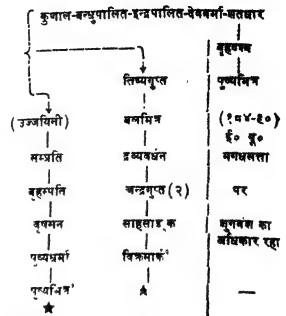
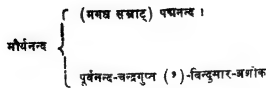
३. और निचोप-मदल और जैन काल-मदमा : मृत्ति कल्याण विश्व : मृत्त १९९१।

४. इन्द्रधनु—अक २ और १ मीक कल्या ६।

५. (क) पूर्वनन्दन कुलति चन्द्रगुप्त हि मौर्यवंश ॥

(ख) और ई मयः मयः पूर्वनन्दन नरगत । चन्द्रगुप्त कपो मया अयस्वेन महीमया ।

—कला सारिसागर : १/४/१९६



प्रस्तुत प्रमाण में इन्द्रवर्धन (वधिवहन वा) का पुत्र चन्द्रगुप्त एक वंशव्यवस्थित है जिसकी अमर गाथाओं से जैन-साहित्य सम्पत्तया आप्लावित है।

गुप्तवंश जैन-ग्रन्थों में पता चलता है कि सम्राट-अशोक ने गुप्त-सम्बन्ध बनाया। इस पर दिवंगत मुनिश्री कल्याणविजय ने अपनी नकारात्मक टिप्पणी भी लिखी है। उसके विपरीत हम इस गुप्त-सम्बन्ध पर अनुसंधानपूर्वकित्तव आटा खाने हैं और एतन्निमित्त साक्ष्य इकट्ठे में लगाने हैं। यही जैन-शास्त्रों में लिखा है कि जब उज्जयिनी पर मन्त्रि (वश) का शासन समाप्त हो गया, तब "बहो" का राजासन अशोक के पुत्र लिप्यगुप्त के पुत्र बन्धुधर्म और भार्गव नामक राजकुमारों का मिला। बटुन मगध है लिप्यगुप्त ने इस वंश का नाम 'गुप्तवंश' पड़ा हो। हम जानते हैं कि सूर्यवंश में 'उज्जयिनी' और 'उज्जयिनी' में रघुवंश का शाखा-उपशाखा के रूप में प्रस्तुत निहाल-सम्पत्त है, तदनु, नववंश में मौर्यवंश और मौर्यवंश में 'गुप्तवंश' का प्रस्तुत वर्ण-विज्ञान की दृष्टि में प्रशम्भ है और निहाल है। हम चन्द्रगुप्त के परिवर्ण-विश्लेषण में 'गुप्तवंश' की व्यापन में रखेंगे।

१० वर्षीय अकाल भाग में १०-१० वर्ष के अकाल पड़ने का इतिहास काफी पुराना है। पुराण-शास्त्रों से ज्ञात होता है कि महाराजा प्रतीक के जमाने में १०-वर्षीय (३३६८-३३६० ई० पू०) अकाल पड़ा था। जैन-इतिहास के अनुसार भी १२-वर्षीय दो अकाल पड़ने की सूचना है। पहला अकाल पद्यनन्द (अर्थात् नवमनः) के शासनकाल में ३८०-३७० ईसवी पूर्व में पड़ा था। दूसरा अकाल सुगवर्मा पुष्यधर्म के शासनकाल में, अर्थात् १६० ई० पूर्व में पड़ा था। इन दो अकाल-पद्यनन्दों की वजह से जैन-जन्म की महती अपूर्णीय क्षति उठानी पड़ी। वृत्ति प्राग्मौर्य यमों में जैन-जन्म केवल कष्टमय हुआ करने से अब अकाल के दुःप्रभावों के परिणामस्वरूप अवश्य जैनमूर्ति दिवंगत हुए और उनके अमर निवास के मर हो गए। जैन-ग्रन्थ जैन-ग्रन्थ भी निराश्रित हो गए। उनके पुनर्जातिवादी की सर्वविध महावताओं भी गुप्त हाई थी। लगभग यही स्थिति दूसरे अकाल में भी थी। इन दोनों अकालों के बीच में एक स्पष्ट विधाजक

१. यदा पुष्यधर्मो राजा प्रयाति तदा मौर्यवंशः सम्पद्यते ।

२. विक्रमांक का उज्जयिनी में राज्याभिषेकः हिमवान् मेरुक्याः (वारिजराज मरुतु और जैन राज-गणना, पृष्ठ १८५)

३. 'और निवास में २२ वर्षों बीतने पर महाप्राणित्तव प्रकाश में कोल पर चन्द्राई का और राजा के राजः अंशराज को अपनी राजा समझकर वहाँ पर उसका अंश 'मन्त्र-सम्बन्ध' बनाया। 'इस पर मन्त्रि की दृष्टि' (२) व्यापकपित्तव है : 'वर्ण्य' होता है 'वर्ण्य' के अर्थ में अपने स्वयं में वर्णित गुप्त राजाओं के बनाए गुप्त-सम्बन्ध का अंश का बनाया हुआ मान लेने का घोषा कराया है।

—और निवास-मरुतु और जैन राज-गणना : पृष्ठ १०१

देखा की आसानी से पहचाना जा सकता है। पहला अकाल (३८२-३७० ई० पू०) सार्वभौम था, जबकि दूसरा अकाल सार्वभौम न था, बल्कि उत्तर भारत तक सीमित था। जैनशास्त्रों के परिचालन से पता चलता है उस अकाल की विमोक्षिका से सप्तस्र अक्षय्य युनि, उपा-अक्षय्य एवं आचार्यवर्ग बलिग की ओर प्रकाशन कर' गए। इससे जाहिर है कि उस समय (३६०-३४८ ई० पू०) बलिग भारत अकाल की सुरक्षा से सुरक्षित रहा होगा।

भद्रबाहु: जैन-जगत की आचार्य परम्परा में महास्वधिर भद्रबाहु का स्थान अत्यन्त वर्य्य नजर आता है। पहले अकाल के दुष्काल से बच निकलने आचार्यों में भद्रबाहु ही एक ऐसे व्यक्ति थे, जिनके सान्निध्य में जैन-आयसों की पुनर्स्थापना-भावना से प्रेरित जैन-मुनियों ने भविरथ प्रत्यक्ष करके जैन-शास्त्रों का आकलन किया था। बल्कि यू कहना चाहिए कि जैन-आयसों की रक्षा में भद्रबाहु का योगदान विषय एवं प्रथम कोटि का था।

भद्रबाहु के समनामधारी एक अन्य भद्रबाहु भी हुए हैं, जो जन्मना ब्राह्मण थे और प्रसिद्ध आचार्य बराहमिहिर' के भाई थे। सामान्यतया यह बताया जाता है कि पहले तो दोनों भाई जैन-वीरों ने कर श्रम-जीवन यापन करने लगे, परन्तु भद्रबाहु को कनिष्ठ होने पर भी मोक्ष ही 'आचार्यवन्द्य' पर प्रतिष्ठित किया गया, अत आचार्यवन्द्य-वर्धित बराहमिहिर कोष के बगोभूत पुत्र 'ब्राह्मणत्व' अंगीकार करके ज्योतिर्विद्या के क्षेत्र पर जीवन-यापन करने लगे।

चिन्तन दो व्यक्तियों का समनामधारी होना आत्मि-मृज्ज में अपने-आप में एक अपूर्व कारण है, जो कहीं भी दो समनामधारी व्यक्तियों में प्राय होता रहता है पर यहाँ दोनों भद्रबाहुओं के युग में अचानक के अस्मिन्व में उनके समीकरण की और अधिक गभीर बना दिया है। उनका जो नहीं, चन्द्रगुप्तों का (जो मोक्षायुष्यण दोना मीय थे) अस्मिन्व भी उनके समीकरण में पर्याप्त योगदान प्रतीत हो रहा है। यहाँ बड़े गभीर अनुसंधान की अपेक्षा है नाकि समीकरण की विनयाकर भद्रबाहुओं की ठीक-ठीक पहचान हो सके।

साहसाङ्क-संभवत् १४६ ईसवी पूर्व का साहसाङ्क उज्जयिनी में एक राजा माहसाङ्क हुआ है, जिनमें अपने नाम में 'माहसाङ्क-सम्बन्ध' चलाया था। उन्हें 'गोत्र' की बात है कि 'माहसाङ्क-सम्बन्ध' की परम्परा 'मिष' गई है। यथाप्राप्त काल-परम्परा के परिचालन से साधुस पता है कि माहसाङ्क-सम्बन्ध का प्रतिष्ठान-वर्ष १४६ ईसवी पूर्व का सात है। इसी वर्ष की एक अन्य महत्वपूर्ण सूचना भी है। बराहमिहिर ने 'कुम्भमन्त्र' की रचना सुविष्ठर-सम्बन्ध ३०४२ = जय सवत्सर में की थी। विषयान्तर होने पर भी यह जान लेना निश्चित जरूरी है कि महाराजा युधिष्ठिर का अभिषेक दो बार हुआ था—पहला अभिषेक पाण्डु-निघ्न के पश्चात् ३१८८ ई० पू० में हुआ था; दूसरा अभिषेक भारणी सप्तम के पश्चात् ३१८८ ई० पू० में हुआ था। अत प्रथम अभिषेक-काल (३१८८ ई० पू०) के ३०४२ वर्षों के पश्चात् अर्थात् ३१८८-३०४२=१४६ ई० पू० में 'कुम्भमन्त्र' की रचना हुई—इसे जकानीत ही समझो। इस अद्भुत योग-सम्बन्ध संवत्सर-सामयिक की देखने हुए महाराजा माहसाङ्क तथा आचार्य बराहमिहिर की समनामधिका' का केवल अनुमेय नहीं मान सकते। यह एक वास्तविकता है जिसमें पर्याप्त योग्यता उठाया जायगा।

श्रावण शक भारतीय इतिहास, विशेषतया जैन इतिहास, शक-सम्बन्ध के साध्यम से ही जाना-पहचाना जाता है। शक-संभवत् को एक तरह से इतिहास का जीवन-नक्षत्र मान लिया गया है। आनन्द की बात यह है कि शक-सम्बन्ध की प्रामाणिक प्रतिष्ठापना बराहमिहिर के काल-मूक में "पटु-द्विक-पञ्च-द्विचत शककात् तस्य राज्यस्य।" मानी जाती है। इस प्रसंग में बराहमिहिर की आपत्ता इसलिए महत्त्वपूर्ण हो गई है कि बराहमिहिर शक्यवर्धन-चन्द्रगुप्त-माहसाङ्क' का निकट-सम्बन्धित व्यक्ति है। बराहमिहिर का

१. "शकस्य तस्मिन् दशमाने कराने कामराश्रितम्।

निर्वाहार्थं मातुलस्य, कीदं गौरविषेकंभी।"

—परिचित्त पर्व २/४५

२. "अभिषेकानुरे बराहमिहिरपश्चाद्विनी बांधवी प्रजाजितौ।

महाराष्ट्राचार्यवन्द्यमि ३८२: सन् बराहो द्विषेकपातुल्य बराहो वसिष्ठा इत्यादि विभिनी जीवति।"

—सम्बन्धिराजपाणी १५३

३. कालिकास्थविकेभ्यो कल्पितवर्षे मने भूके साहसवर्षाङ्के शकस्ये प्रथमे दिने सवत् २४४, मारपच मृदि १, भूके भीमद् विषयसिद्धेय राख्ये। यथा—
२४×४=२६+६००=६२४—१४४=८४० ईसवी सन्;
संवत् २४४—२४०=४४० ईसवी सन्। विहित ही, सर्वसिद्ध संम ने बार सवत् चमाग ४, इनमें से प्रथम 'विक्रम सवत्' २४-२४ ईसवी पूर्व के चला था।

४. अस्मिन् ही युग मृगमृगसन्धेयको द्विषेयान्वर है—(१०८०)
मायास्थविके स्थवैहिक जय वर्षे सवत्सविके। सर्वनाम कालम्भः।

निघन शक संवत् ५०६=११३ ईसवी पूर्व में हुआ माना जाता है। संघर्ष-इन्धुवर्षा के समन्वय से उसकी आयु १६५-११३ ईसवी पूर्व की मानी जा रही है।

यहाँ यह शका होनी नितरां नैसर्गिक है कि राष्ट्रीय एवं बहु-वर्षित शक-संवत् की उपमा करके प्राचीन शक-संवत् की कल्पना करना तथा उसकी सविष्ट उपयोगिता की स्थिति में उससे काम चलाना कहाँ तक उचित है ? इस शका का समाधान आवश्यक है। जैन-ग्रन्थों से प्राप्त होता है कि मौर्य-युग से पूर्व नन्द-वंश था, नन्द-वंश से जो पूर्व शक-वंश था। इस पूर्वोत्तर भ्रूक्षला में आबद्ध शक-वंश की 'सत्ता' सम्प्रदाय जैन-जागरण की समकालिक वास्तविकता है, इसलिए नन्द-पूर्व शक-वंश द्वारा स्थापित शक-संवत् ही जैन-इतिहास का सत्यतः काल-बोधक सूत्र है, जिसकी उपेक्षा कर सकना संभव नहीं है।

चूकि बराहमिहिर ने अपनी रचना (कुतूहल मञ्जरी) में युधिष्ठिर संवत् ३०४२ का संकेत दिया है, अतः उसी से २५६६ वर्ष पश्चात् ३१८-२५६६=६२२ ई० पू० में स्थापित शक-संवत् की प्रासंगिकता का मञ्जूर करके हो हमें जैन-अनुसंधान में उद्यत होना चाहिए।

ऐतिहासिक स्थिति 'भारतवर्ष' सम्प्रदाय ऐतिहासिक दृष्टि से एक इकार्ड के रूप में मान्यता-प्राप्त था, अर्थात् सारा भारतवर्ष एक था और आज भी उसकी यही स्थिति है। परन्तु शासन की सूचारु रूप में चलाने के लिए उसका अनेक 'प्रभाग' परिकल्पित किये गए थे। केन्द्रिय सत्ता एकमेव थी और बाह्य प्रशासन में सन्निहित थी। कम-से-कम सिकन्दर आक्रमण तक उसका यही 'एकतामय' सर्वमान्य थी, जैसा कि हमने लिखा है। उस समय कोशल, कोशाम्बी, मालव, सिन्ध, सोबीर, नाट, काश्मीर, हस्तिनापुर, इन्द्रप्रस्थ आदि प्रदक्ष भारतवर्ष भौगोलिक एवं राजनयिक दृष्टि से अत्यन्त ही अलग-थलग प्रदेश माने जाते थे। मगध-सत्ता का सहज भाव में केन्द्र सरकार तथा अन्य प्रशासकीय सत्ता का प्रदेश-सरकार कह सकते हैं। यही कारण है पुराण-शास्त्रों में मगध-वंशों का शासन-काल सर्वसम्मत-पूर्वक है, जबकि प्रादेशिक राजाओं का नामाङ्कन मात्र से काम चलाया गया है। हमारे आलोच्य समय में मगध पर पुष्पमित्र का शासन था और मानवा पर मुत्तान्धवी चन्द्रगुप्त मौर्य का शासन था। उज्जयिनी उस समय मालवा की राजधानी थी।

विमर्श-परामर्श

समनामधारी दो चन्द्रगुप्तों के अस्तित्व से भारतीय इतिहास अस्तव्यस्त हुआ है। अबवा हम उनमें समझने में असफल रहे हैं। इस भ्रान्ति के आविर्भाव का कारण दा-दो अकालों का घटित होना भी है, और अपरिपक्व अनुसंधानों का अकाल-घटनाओं का कालगत विस्लेषणात्मक परिष्कार प्राप्त करने की असमता भी है। किन्तु चन्द्रगुप्त एवं अकाल-घटना में जुड़े हुए समनामधारी दो भद्रबाहुओं का वस्तुपरक परिष्कार योजना भी किमी ने आवश्यक नहीं समझा। हम भद्रबाहुओं के प्रति अद्यावधिमत जलन के, पर आँख उठा कर उन्हें देखने और परखने की योग्यता से हम 'कोते' पर परिणामित यह भ्रान्ति अपनी जड़ जमाकर उद्भूत हुई कि पूर्वनन्दपुत्र चन्द्रगुप्त मौर्य आचार्य भद्रबाहु के प्रभावकारण में जैन-साधु हो गया था। किमा न यह साधने की आवश्यकता नहीं समझी कि क्या चन्द्रगुप्त युव में महाशक्ति भद्रबाहु विद्यमान भी थे ? जैन-साध्यों से हम पूर्णतया अवगत हैं कि महाशक्ति का महाप्रमाण 'वैर-संवत् १३० = ३५७ ई० पूर्व में हुआ था। उस समय तक चन्द्रगुप्त पदवीमान नहीं हुआ था। पौराणिक एवं जैन-साध्यों से हम इस परिणाम पर पहुँचे हैं चन्द्रगुप्त मौर्य ३४२ ईसवी पूर्व में अवधिगत हुआ था। हालाँकि आधुनिक इतिहासकार चन्द्रगुप्त मौर्य के लिए ३२२-२९१ ईसवीपूर्व का समय बताते हैं। चूकि हम आधुनिक विभागों की अवहेलना करना नहीं चाहते और अपना धार्मिक मान्यताओं के प्रति अविचल निष्ठ भी हमें अभीष्ट है, अतः चन्द्रगुप्त मौर्य का समय ३४२-३२२ ईसवीपूर्व मानने में बाई विप्रतिपत्ति भय नहीं रह जाती। पौराणिक साध्यों की उपस्थापित करने में निबन्ध का विस्तार हो जाएगा, अतः हम अतिरु-मे-अतिरु जैन-साध्यों तक सीमित रह कर विचार करते हैं। जैन-पट्टाभिषेको के अनुसार

१ महाशक्तिपञ्चतस्रशका (५०६) बराहमिहिराचार्य विवक्षित। ६२२-५०६ = ११७ ईसवी पूर्व में बराहमिहिर का निघन हुआ।

२ ता एव नन्दवर्षो न नन्दवर्षो न ५४६वर्षो य।
सत्यारहेय पण्डित समय मगधमगधवर्षो ॥

३ (क) 'शिव पुष्पमित्रो वरिष्ठसते मन्त्रे निमित्तिटो।
साईमिन् दूतमहं धनं व इमे प्रवे शकाः।

(ख) स मे सत्सर्ग २०, कांड ४५, प्रभाव ११, मयमव २३, यमोमव ५०, मयमि विजय ८,
महाशक्ति १८-१००, ५२७-१०० = २५७ ई० पूर्व का क्षम।

—सिलोवासी ७५५

—सिलोवासी पश्चिम

| | वैशोक्यप्रज्ञप्ति | हरिवंशपुराण | तिथ्योगानीपदान्नव | विविध तीर्थं कल्प |
|-------------|-------------------|-------------|-------------------|-------------------|
| राधा पालक = | ६० | ६० | ६० | ६० |
| नव राज्य = | १५५ | १५५ | १५५ | १५५ |
| | २१५ | २१५ | २१५ | २१५ |

वीर-निर्वाण से २१५ वर्ष पश्चात् चन्द्रगुप्त मौर्य का उदय हुआ। यहाँ एक विमर्श 'शब्द' हमारा ध्यान आकषित करता है, वह है—निर्वाण। हमने निर्वाण का अर्थ समझ लिया है—'शोध'। जबकि कोशप्रत्यानुसार नानार्थक 'निर्वाण' का अर्थ केवल मोक्ष ही नहीं है, बल्कि केवली ज्ञान! जो भी 'निर्वाण' कहते हैं। यह विस्तार से बताने की आवश्यकता नहीं है कि ४२ वर्ष की वय में महावीरस्वामी को केवली ज्ञान हुआ था। वह वर्ष ५६६-४२=५५७ ई० पू० का था, सो ५५७—२१५=३४२ ई० पू० में चन्द्रगुप्त मौर्य का बाणभय की सहायता से मगधसम्राट् के रूप में अभ्युदय जैन-मान्यता के सर्वथा अनुकूल है और यही मान्यता पुराण-शास्त्री की भी है। इस आकलन के अनुसार मन्दकालीन अकाल (३८२-३०० ई० पू०) चन्द्रगुप्त-अभिषेक के २८-वर्ष-प्राक्-मायात हो चुका था। इतना ही नहीं, उस समय तक महाश्वविर भद्रबाहु के विजयमन की १५ वर्ष व्यतीत हो चुके थे। निष्कर्षतः काल-विसर्गति के सदर्भ में अकाल-घटना के परिप्रेक्ष्य में चन्द्रगुप्त और भद्रबाहु को करीब-करीब लाना या बताना निरा अनैतिहासिक है। फिर कहाँ रह जाता है—चन्द्रगुप्त मौर्य का मुनिवेश धारण करना और जैन-यतिवो के साथ दक्षिण में चले जाना? इन समय मन्दर्भ-ज्ञान के परिवेश में चन्द्रगुप्त मौर्य की जैन वीक्षा लेने की बात हठपूर्वक मन और मस्तिष्क से निकालनी ही होगी।

अब गुप्तान्वयी चन्द्रगुप्त मौर्य की बात करने दें।

हम पतञ्जलिबिरचित 'महाभाष्य' तथा बामनब्राह्मण-विरचित 'कामिक' में पढ़ने हैं—'पुष्यमित्र सभम्' 'चन्द्रगुप्त सभम्'। इन दो नरनाथों को सभा में कौन-कौन कोविद-कवि विद्यमान थे—यह बताना यहाँ अप्रासंगिक है, अनबना इतना स्मरण रख लेना बहुत जरूरी है—पुष्यमित्र की सभा में व्याकरणमूर्ति पतञ्जलि विद्यमान थे, चन्द्रगुप्त की सभा में बामन-ब्राह्मण जैसे भाषामूर्ति व्याकरण-रत्न विद्यमान थे। अतः इनका एक अन्यन्माशरी सदर्भ बड़ा निर्णायक सिद्ध हुआ है। पहले तो इन सदर्भों से इनका वीरवर्ष्य का ज्ञान होता है। मगधनरेश पुष्यमित्र पूर्वोदित व्यक्ति है, उज्जयिनी-नाथ चन्द्रगुप्त पञ्चाद्रुदिन व्यक्ति है। पुष्यमित्र १८५-१८४ ई० पू० में मगध-सम्राट् बना था। पुराण-शास्त्र प्रसिद्धित करते हैं कि (चन्द्रगुप्त मौर्य के) ३७वें वर्ष बाद पुष्यमित्र हुआ। पौराणिक काल-गणना के अनुसार सप्तविसवत् (१) १२४=३२१ ईसवी पूर्व में चन्द्रगुप्त मौर्य का निधन हुआ सो ३२१—३७=२८४ ई० पू० में पुष्यमित्र का युग आरम्भ होता है। आधुनिक इतिहासकारों का अभिमत भी इस मान्यता से भिन्न नहीं है; उनके मतानुसार सम्राट् अशोक का निधन २३२ ईसवीपूर्व में हुआ। तत्पश्चात् कुशान = १० बन्धुपालित = १० इन्द्रपालित १० + देववर्मा ७ + गतघाट = १० बृहद्रथ ७ = योग ४७ वर्ष; सो, २३२-४८=१८४ ई० पू० में सम्राट् पुष्यमित्र का आगमन पौराणिक भी है, ऐतिहासिक भी है। यदि पट्टावलिओं में अंकित पुष्यमित्र बही है, जिसकी वर्षा हम कर रहे हैं, तो मानना होगा कि जैन-मान्यता भी पौराणिक स्वीकृति में बहुत दूर नहीं है। हम पिछले अनुच्छेद में पढ़ आए हैं—वैशोक्यप्रज्ञप्ति, हरिवंश पुराण, तिथ्योगानी और विविधतीर्थकल्प के अनुसार वीरनिर्वाण से २१५ वर्ष बाद चन्द्रगुप्त मौर्य का उदय हुआ। उससे १६० वर्ष बाद पुष्यमित्र मगध-सम्राट् बना। ये सब मिलाकर २१५+१६०=३७५ वर्ष हुए। अतः महावीरस्वामी के केवली ज्ञान से ३७५ वर्ष बाद, अर्थात् ५५७—३७५=१८२ ई० पू० में पुष्यमित्र का अभ्युदय जैन-कालगणना सम्मत है, जो पौराणिक स्वीकृति से केवल दो वर्ष न्यून है। हमने पुष्यमित्र के काल-निर्धारण पर इतनी बिस्तृत चर्चा इसलिए की है कि पुष्यमित्र के सदर्भ में गुप्तान्वयी चन्द्रगुप्त मौर्य का समय निश्चित कर सकें।

चन्द्रगुप्त मौर्य (२) पुष्यमित्र के बाद उज्जयिनीश्वर बना, पर वह कब बना? इसका उत्तर हम विपरीत क्रम से लेते हैं। चन्द्रगुप्त के पुत्र साहसाङ्क ने अपना सभम् चलाया, जो १४६ ई० पू० से परिलगित हुआ हम मान लेते हैं—१४६ ई० पू० से

१. वैशोक्य निर्वाण निःश्वेदममृतमसारं बभूव।

चतुर्वर्षीयवर्षः शुक्ति मूर्त्ति महामनः ॥

—इलायुधकीर्ति १२४

२. (क) संवत्स्र वर्षादिपु तिष्ठते यः।

—किराट ३/१४

(ख) संवत्स्र व्याकरण-आत्म का दृष्टिगतः प्रथम भागः पृष्ठ ३२५।

३. सप्तमिषत् सप्त वर्षं तेषां शुभात्, सप्तमिषत्।

—बाहु

जैन इतिहास, काल और संस्कृति

७७

साहसिक उज्जयिनीश्वर बना होगा। १४६ ई० पू० चन्द्रगुप्त राज्य की अवरसीमा मानने में कोई आपत्ति नहीं है। फिर इस युग में १२-वर्षीय अकाल का उल्लेख महत्वपूर्ण निर्णायक दस्तावेज की हैमियत था गया है। हम अकाल-प्रकरण में पढ़ आये हैं दूसरा अकाल १६०-१४८ ई० पू० में पड़ा था। और यहाँ साईं से अनुमान की भी गुंजाइश है कि चन्द्रगुप्त का 'राश्याभिषेक' १७० ई० पू० में हुआ होगा। इस तरह अनुमान-सबत्संबन्ध दोनों के परिणामस्वरूप उज्जयिनीश्वर चन्द्रगुप्त का शासनकाल १७०-१४७ ई० पू० तक महज साढ़े से स्वीकार किया जा सकता है। १२-वर्षीय 'अकाल' इस काल-सीमा के अन्तर्भूत हो ही जाता है। यही इसके पूर्वापर-क्रम का रहस्य है।

हमने उज्जयिनीश्वर चन्द्रगुप्त की बाग-बाग गुप्तान्वयी लिखा है। इसका प्रमुख कारण अशोक पुत्र तिष्यगुप्त की ब्रह्मचर्यसी में चन्द्रगुप्त को गुप्तान्वयी मानना वंशविज्ञान-सम्मत है। फिर इसके सभा-पंडित वामन-जयादित्य का होना एक महत्वपूर्ण संदर्भ में अवगत होता है। उनके अनुसार माहमाद्र्क को गुप्तान्वयी लिखा गया है। अतः माहमाद्र्क के संबंध में प्राक्वर्ती चन्द्रगुप्त को वामन-जयादित्य के उल्लेख के साथ गुप्तान्वयी मानना विज्ञान-सम्मत है, तर्क-मग्न है और सदर्भ-सिद्ध भी है।

भद्रबाहु के समसामधारी भद्रबाहु की पहचान अब दली जटिल नहीं रही। भद्रबाहु ने चन्द्रगुप्त का सभाध्यक्ष दुष्काल की मुचना दी थी। इसका प्रभाव चन्द्रगुप्त पर पड़ा। चन्द्रगुप्त का अन्य नाम 'चन्द्रगुप्त' भी मुक्तने में आता है। यही चन्द्रगुप्त भद्रबाहु से जैन दीक्षा लेकर विद्याभाचार्य बन गया। भद्रबाहु का समय १६०-१०० ईसवीपूर्व तक मानने योग्य है। चन्द्रगुप्त ने योगबन द्वारा वैश्व-विजयन किया। यही भूयोभूत स्मरण रखने की बात यह है कि विद्याभाचार्य होनेवाले चन्द्रगुप्त को सर्वत्र उज्जयिनीश्वर ही लिखा है। चन्द्रगुप्त और भद्रबाहु के शिष्यत्व-गुरुत्व को साव्यता सर्वत्र देखने में आती है।

बस अन्तिम चर्चा। श्रवणवेलगोत्र जैन-नीचें पर भद्रबाहु-चन्द्रगुप्त की चर्चा एक विद्वान् जिलालेख में वर्तमान है। यह भी अनुमान है कि उसका समय शक-संवत् ५७६ है। यदि उनका जिलालेख पर ५७६ शक उन्नीसों है, तो मानना होगा उज्जयिनी की उन्नत प्रासंगिकता का यह प्राचीनतम साधन है, जो ६०० ईसवी पूर्व में मिला जाता है ६००-५७६ ई० ५० ई० १०० में प्रमाण में लक्षण और प्रमाण गया होगा ?

१. "सालावब जलवर सारं यमनि वासनयादिय प्रमख मख कममिनिपुन-गुतिमवतामरा मनिह इतमिनि वसन् विमसाहसन माहमाद्र्कम् ।

—कमेट पक्षवत्, बाल इतिहासोपरिष्ठत कापिल संसु, रिमसब १६४, पृष्ठ ५६८ ।

२. "भद्रबाहु-स्वामिना उज्जयिन्यामप्यमहानिमिगन-वज्रम र्बेकावदक्षिणा निमित्तं द्वादशसंवत् ४-५-१-सर्वप्रमपमख कथिते सर्वेषु, उपरपचाह दक्षिणपक्ष प्रविचनः ।"

—गार्ग्यनाचकवर्ति का लेख

३. (क) "चन्द्रगुप्तर्जुं व मन्त्रा-वृक्षकाम मयोदयः ।"

—रत्नमहिरचित भद्रबाहुचरित

(ख) "चन्द्रगुप्तमिनि श्रीध प्रसन्नो दक्षवर्णिनाम् । सर्वसमाधिनी ज्ञात विद्याभाचार्यसमकः ।"

—भट्टनाथकीर्ति

४. "मनसोऽज्जयिनीयाव चन्द्रगुप्तो महोदधि ।

विद्योपात्, यमिनां भद्रबाहु मन्त्रा-वृक्षकामः ।"

—भद्रबाहुचरित

५. "समाधिवरम प्राप्य चन्द्रगुप्तो दिव बधो ।"

—परिचित वर्ष ६/४४४

६. (ट्रट्कम टिप्पणी मध्या-२)

७. (क) "यदीय मियोऽज्जयि चन्द्रगुप्तः समप्रधानावतद्वेयज्ज । विवेक वनीश्वर प्रभावान् प्रमममि पुत्रान्तरा-॥"

(ख) "चन्द्रगुप्तोऽज्जयिनीयाव चन्द्रगुप्तोऽज्जयि तस्य जित्वा । यथ्य प्रसादान् वन्दयन्ति, धाराधितः स्वस्वयोऽमी मनीनाम् ॥"

८. श्री श्रीवर्ण-मन्त्र श्री श्री काल-मन्त्रा, मुनिना वस्ताव विजयः ६३-३७ पृष्ठ ।

निष्कर्ष : पुष्पमित्र और चन्द्रगुप्त की समकालिकता इन रत्नस्य की घोषित करती है कि मगध सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य को बहुत अप्रसन्न ही समझा जाय । यदि साहसिक-सत्य के संदर्भ द्वारा चन्द्रगुप्त-मामन की अवतरसीमा १४६ ई० पू० प्रमेय है तो उसकी ऊर्ध्व-सीमा १७० ई० पू० अनुमेय है । बराहमिहिर एवं ब्रह्मबट्ट का 'आतृत्व' दोनों को २००-१०० ईसवीपूर्व के मध्यान्तर में ले जाता है, जो मध्यान्तर चन्द्रगुप्त मौर्य (१) के प्रतिकूल पड़ता है । बराहमिहिर का प्रस्तावित प्राचीन मक ६२२ ई०पू० का है, जो पार्श्वनाथ बस्ती के अभिलेख को आलोचित करता है और वही अभिलेख माया की और काल-गणना को प्रमाणित करता है । अतः सिध्यगुप्त के वंश में हुए मौर्यचन्द्रगुप्त (२) का विद्यासाधार्य बन जाना जैन-इतिहास की महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है ।

काल-सारिणी

ईसवी पूर्व

४१०

३६२-३७०

३५७

३४२

२७६

२५७

१६७

१०४

१६०-१००

१७०

१६०-१४८

१४६

११६

१०० मगध

५०

वर्षाद

मगध नद का राज्याभिषेक ।

नन्दयुगीन प्रथम अकाल ।

महास्थविर ब्रह्मबट्ट का निधन ।

चन्द्रगुप्त मौर्य (१) का अभ्युदय ।

सम्राट् अशोक का अभिषेक ।

सम्रति को उज्जयिनी का राज्य मिला ।

बलमित्र (सिध्यगुप्त का पुत्र) उज्जयिनीश्वर बना ।

पुष्पमित्र मगध-मग्राट् बना ।

आचार्यश्री ब्रह्मबट्ट का मगध

चन्द्रगुप्त मौर्य (२) उज्जयिनीश्वर बना ।

१०-वर्षीय दूसरा अकाल ।

साहनाक-संघर्ष की स्थापना ।

बराहमिहिर का निधन ।

चन्द्रगुप्त विद्यासाधार्य का निधन ।

ईसवीपूर्व के मगध पार्श्वनाथबस्ती का अभिलेख ।

—पुराणशास्त्र + जैनशास्त्र + अन्य सदर्भों का समवेत निष्कर्ष

सत्य-प्रमाण के अन्तर, यूनानी दार्शनिक अरस्तू कपरासण पर साथ आगे हुए यूनानी दर्शनशास्त्रियों के दल ने सिकन्दर को रक्तपात में विमूढ करने के लिए भारतीय श्रुतियों, विशेषण 'इगम्बर साधुओं' (त्रिम्भासाफिस्त) के प्रभाव क्षेत्र एवं आत्मबल से प्रभावित होकर कलानोस एवं दन्वासिस् (दोलासम) में भेंट करने के लिए प्रेरित किया इतिहासवेत्ताओं के अनुसारा कलानोस तथा दन्वासिस् ही कथित मुनि कल्याण और आचार्य धूमिसेध थे । डा० अमरतमण उपाध्याय ने अपनी पुस्तक 'भारतीय संस्कृति के स्रोत' में निम्नलिखित मन प्रस्तुत किया है—

"सिकन्दर को मनाह दी गयी थी कि वह दो सम्मानित नर-शास्त्रियों (त्रिम्भासाफिस्त) में भेंट करे जिनके नाम कलानोस और दन्वासिस् थे । उसने उन्हें बुलाया, पर उन्होंने मिलने से इनकार कर दिया । ओनेमिचनोस नामक यूनानी दार्शनिक को (जिसने एथेन्स में द्वितीयजिन्स की वरपररा के सिनिक दार्शनिक के रूप में नाम कमा लिया था) सिकन्दर ने उन तर्कशास्त्रियों को मिलने के लिए भेजा । कलानोस ने यूनानी दार्शनिक को अपने कपड़े उतार कर बागचीन करने के लिए कहा और जब यूनानी दार्शनिक ने उसका पालन किया तब उसने वात्सल्य की ओर बढ़ समझाव-वक्ताव के बाद वह सिकन्दर में मिलने के लिए राजी हुआ । सिकन्दर उसकी निर्भीक रविवत् वृत्ति से प्रभावित हुआ, हालांकि उसने इतनी बड़ी मेना लेकर उधर-उधर भटकने और लोगों का सुख-वेद विगाड़ने के लिए सिकन्दर की भस्त्रा की । कलानोस ने बचक का एक क्ला टुकड़ा धरती पर फेंका और दिखा कि जब तक कोई चीज केन्द्र पर स्थित नहीं होती तब तक उसके सिरे ऊपर-नीचे होने रहते और कि यही उनके साम्राज्य का चरित्र था जिसके सीमानें सदा असंग्रही होने के लिए सिर उठाते रहते थे । "अस्तु अपनी मृत्यु के बाद तुम्हें उतनी ही धरती की आवश्यकता होगी जितनी वो तुम्हारे शरीर की सम्भाई है," उसने कहा । अपनी इच्छा के विपरीत यह सिकन्दर के माथ कारस गया जहाँ उसने आय में प्रवेश कर समाधि ली । दन्वासिस् को अपनी मातृमित्र छोड़ने के लिए सहमत नहीं किया जा सका ।"

—सम्पादक

“जैन साहित्य में आर्थिक ग्राम-संगठन से सम्बद्ध मध्यकालीन ‘महत्तर’, ‘महत्तम’ तथा ‘कुटुम्बी’”

—डॉ० मोहनचन्द

‘ग्राम संगठन’ के सम्बन्ध में ‘महत्तर’ तथा ‘कुटुम्बी’ के ऐतिहासिक विकासक्रम को समझने के लिए आवश्यक है कि ‘ग्राम संगठन’ के प्रारम्भिक स्वरूप को समझा जाय। ‘ऋग्वेद’ में अनेक स्थानों पर ‘ग्राम’ का उल्लेख आया है जिसका अर्थ ‘समूह’ अथवा ‘समुदाय’ है।^१ ‘सगीतशास्त्र’ में तथा भाषाशास्त्र में ‘ग्राम’ का ‘समुदाय’ अर्थ अब भी सुरक्षित है किन्तु वर्तमान में ‘ग्राम’ शब्द का अर्थ उस भूमि-प्रदेश का परिचायक है जिसमें कुछ लोग बसे हों तथा वेनी आदि करने हों। वैदिक काल में ‘ग्राम’ का स्वरूप कुछ भिन्न था। वैदिक आर्य जब भारत में आए तो उन्होंने ‘जन’ के रूप में स्वयं को संगठित कर लिया था।^२ वैदिक आर्य स्वयमुदाय की ‘सजात’^३, ‘सनाभि’^४ आदि कहने से तथा दूसरे जनों को ‘अग्र्यनाभि’^५ अथवा ‘अरण’^६ के नाम से पुकारने से। प्रारम्भ में आर्यों के ये जन अव्यवस्थित एवं समकक्ष रहे थे तथा अपने किसी शक्तिशाली पुरुष के नेतृत्व में दधर-उत्तर जाकर बसने लगे थे। इसके लिए ‘समुदाय’ की विशेष आवश्यकता थी। ऋग्वेद में आर्यों के कबीलों की यही सामुदायिक गति-विधि ‘ग्राम’ के नाम से प्रसिद्ध थी। किसी स्थान पर स्थायी रूप में बसने पर वह स्थान भी ‘ग्राम’ कहा जाने लगा था। अनेक ग्रामों का संगठित स्वरूप ‘जनपद’ कहलाया तथा उस जनपद के शासक को राजा कहा जाने लगा।^७ ग्रामों के पुनर्व्यवस्था स्वरूप का चित्रण उत्तर वैदिक युग में नियमित जनपद शासन में भी हुआ है। जनपद शासन एक ऐसे ‘ग्राम’ का उल्लेख करता है जो कहीं भी स्थायी रूप से बसा नहीं था तथा अपने नेता शायन के नेतृत्व में चलता फिरता रहता था।^८ इन ग्रामों के मुखियों को ‘ग्रामणी’ की संज्ञा दी गई है।^९

१. सुतनीय—‘यसि ग्रामेऽवसिताः पुरोहितोऽसि’, ऋग्वेद, १.४८.१० पर सायण पाण्य—‘ग्रामपू जनिवासस्थानपू।’ ‘ग्राम्य शक्तिभग्नानां पुरम्’ ऋग्वेद १.११८.१ पर सायण—‘सस्मदो व मे वसमान।’ यम्य ग्रामा यम्य विष्टो यम्य’, ऋग्वेद, १.१२.३ पर सायण—‘यस्य वसमाना मे ग्रामाः’, ‘यस्य स्तेऽसि ग्रामा यम्ययथा’, ‘निपुऽसि ग्रामजिना’ ऋग्वेद, ५.४८.८ पर सायण—‘ग्रामजिनी ग्रामस्य जगरी नर इव। कथा ग्राम न पृच्छति’ ऋग्वेद १०.१८६.१ पर सायण—‘यस्य ग्राम न पृच्छति निजनेऽप्य कथमसि। साय इव ग्राम युष्मि’, ऋग्वेद, १०.१४८.४ पर सायण—‘गाव इव यथास्थे सवरो गावः ग्रामं गोधमयित्वा च्छति।’
२. विशेष इष्टम्—मन्त्रकेतु विद्यालकार, प्राचीन भारतीय सामन व्यवस्था श्रीर राजवास्व, समूची, १८६६, पृ० ३८, ३५।
३. सम्प्रदाय महावंश कीर्तन, सध्या० शास्त्राचार्य चन्द्रसेन तथा मन्त्रयोग्यर टनाहाबाद, १८९३, पृ० ६१८.
४. ‘horae’ (धर्मशास्त्र), गोमोक्ष विहारी शर्मा, धर्मशास्त्र, पटना, १९०६, पृ० २५०.
५. विशेष इष्टम्—मन्त्रकेतु, सम्प्रदाय महावंश कीर्तन मन्त्रयोग्यर टनाहाबाद, १८९३, पृ० ६१८.
६. तैत्तिरीय ब्राह्मण, २.१३.८ तथा अथर्ववेद, ३.३.५.
७. अथर्ववेद, १.३०.१
८. मन्त्रकेतु विद्यालकार, प्राचीन भारतीय सामन व्यवस्था, पृ० ३८.
९. बह्वि, पृ० ३८
१०. बह्वि, पृ० ३५
११. तत्त्व—‘यद्यपि हि वा इव मानवो ग्रामेण यथा। य नरेव प्रतिवेष्टा निविशति तस्य सुसूत्रा गीतम्।’ अथर्ववेद ४.१.५.२.
१२. सुत० ‘ग्रामपू’ मुद्राङ्क पत्रेण वैद्योर्ध्वं ग्रामपूऽस्यमाना मादनां यवजि’, अथर्ववेद, ५.५.६.

शायों की उपयुक्त अवस्थित वसा को स्थिर करने तथा इन शायों के अन्तर्गत जाने जाने 'कुटुम्बों' जवना 'कुलों' की व्यवस्थित करने के उद्देश्य से महाभारत, कीटस्थ के अर्थशास्त्र आदि में 'राजतन्त्र' की सहायता भी गई है तथा वास्तुशास्त्रीय व्यवस्थित पद्धति के अनुसार ग्राम, दुर्ग, जनपद आदि के विवेक को महत्त्व दिया गया है।¹ इस प्रकार 'ग्राम संगठन' की प्रारम्भिक पृष्ठभूमि मूलतः सामाजिक संगठन का महत्त्वपूर्ण अंग रही जो जिसमें गोत्र, कुल, वंश, परिवार आदि का विवेक औचित्य था।² किन्तु परवर्ती काल में कृषि विकास के कारण शायों द्वारा ही आर्थिक उत्पादन किया जाता था। फलतः ग्राम संगठन को राजनैतिक शासन व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण स्थान मिला। गुप्तकाल तथा इससे उत्तरोत्तर शताब्दियों में ग्राम संगठन सामन्तवादी अर्थव्यवस्था की रीढ़ की हड्डी हो बन गए, जो शास्त्रनिर्भर अर्थव्यवस्था से केन्द्रित थे तथा राजनैतिक शक्ति के प्रभुत्व की मुख्य शक्ति के रूप में उभर कर आए थे।³ यही कारण है कि प्राणनाथ आदि इतिहासकार यह कहते हैं कि 'ग्राम का अर्थ गाँव नहीं अपितु राष्ट्र (State) है जो अठारह प्रकार के करो का भुगतान करते थे।' पी० बी० कामे ने इस मान्यता का समर्थन किया है तथा ग्राम को कुछ एकट्ठ भूमि से युक्त निवासार्थक इकाई ही माना है।⁴ वस्तुतः प्राणनाथ द्वारा ग्राम के उपर्युक्त स्वरूप का वास्तुशास्त्रीय दृष्टि से वर्णन नहीं किया जा सकता तथापि यह कहना होगा कि इनकी राष्ट्र के रूप में की गई ग्राम-परिभाषा सम्बन्धी राजनैतिक एवं आर्थिक परिस्थितियों के परिप्रेक्ष्य में उपयुक्त है तथा सामन्तवादी ढाँचे में 'ग्राम' के वास्तविक एवं परिवर्तित स्वरूप को स्पष्ट करती है। राजा एवं के लिए 'समुद्रवर्षिकवारकुटुम्बी'⁵ तथा ग्राम मुखिया — 'महत्तर' को 'जनपदमहत्तर'⁶ एवं 'राष्ट्र महत्तर'⁷ के रूप में मिली मान्यता ग्राम संगठन के राष्ट्रीय औचित्य को प्रकट करता है।

सातवीं शताब्दी ई० से बारहवीं शताब्दी ई० तक के मध्यकालीन ग्राम संगठनों का भारतीय अर्थ-व्यवस्था को आरम्भिक एवं प्रामोदगी बनाते में विशेष योगदान रहा है। परिचित आर्थिक परिस्थितियों के अनुसार किसी भी सामन्त राजा की उपादेयता उसके अर्धीन हुए ग्रामोत्पादन के लाभ से जाँची जाती थी। अब शायों में वस्तुओं का उत्पादन बाजार में बेचने के लिए न होकर आभिजात्यवर्ग की आवश्यकतापूर्ति के लिए किया जाता था। इस व्यवस्था में किसान भूमि से बन्ने होते थे तथा भूमि के स्वामी के अमीदार

१. महाभारत (आनिर्णय), १२.८७.१-८.

२. Sharma, R.S., *Social Changes in Early Medieval India*, The First Devraj Chanana Memorial Lecture, University of Delhi, Delhi, 1969, p. 13 तथा एन०—
'महत्तरकग्राम कुलसालार पञ्चसतकुलपर ग्राम निवेशनेत्'। अर्थशास्त्र, २.१. शायः गृहसंवेष्टेष्टे निष्ठेष्ट सधनिष्ठः। परस्त्वज्यवस्थायात् गृहसुद्ध-
द्विषयः॥ ब्राह्मपुराण, १.१.११२.

३. Altekar, *State & Government in Ancient India*, Delhi, 1972, pp. 226-227.

४. 'श० प्राणनाथ द्वारा वीर वंश 'ग्रामाधिकारग्रन्थ' के साक्षर वर 'ग्राम' की परिभाषा करना पी० बी० कामे के मत में प्राज्ञ तथा प्रत्यक्षिक है। वीर टीका-
कार के 'ग्रामनिवेशनेत्' इत्यादि—'ग्रामि कुलमन्त्रीन् भूमिपति वानः यदि वा यम्बः वास्तुशिल्पिनामप्यारक्षकपरामिति ग्रामः' नामक उद्धरण कामे
महोदय के मत से कोशात्मीय ग्रामाच से आर्थिक और कुछ नहीं। वस्तुतः श० प्राणनाथ द्वारा जिस राजनैतिक एवं आर्थिक व्यवस्था के परिप्रेक्ष्य में 'ग्राम' के समुदायिक स्वरूप को उभारा गया है। उनके कई तत्त्व विचारणीय हैं। प्राणनाथ का मतार्थ है कि मध्यपूर्वीय भारत की राजनैतिक व्यवस्था पूरी तरह
से सामन्ती की जनकृति में आ चुकी थी। ग्राम संगठन के नवी महत्त्वपूर्ण पहलुओं को पदोभी मान्यता राजा स्वकर्ता थे तथा उनसे ग्रामवासियों का प्रति-
विनिर्णय नहीं के बराबर था। भारतवर्ष की यह प्रत्यक्ष पद्धति ग्रीक याद्वि देशों की सामन्त पद्धति के बहुत कुछ मिलती थी। जिसमें किसान, मजदूर,
कुम्हिलीय मजदूर, विहाई जाने मजदूर एवं सामन्त पद्धति के ग्राम न तो राजनैतिक शक्ति थी और न ही कीटें ऐंता संवेद्यार्थिक अधिकार का विवेक थे अपने
हस्त एवं योग्य के प्रति स्वाभाविक उदात्त सके। इन सभी तथ्यों के आधार पर डॉ० प्राणनाथ 'ग्राम' को एक ऐसे व्यापक तन्त्र्य में प्रस्तुत करते हैं जिसमें 'ग्राम
संगठन' का औचित्य राज्य के सम्बन्ध में किया जाने लगा था और राज्य के स्वरूप का सम्पूर्णतः होकर 'ग्राम संगठन' मात्र से केन्द्रित हो चुका था। इसी
प्रत्यक्ष से डॉ० प्राणनाथ 'ग्राम' को estate बना देने में नहीं हिचकिचाते जो वास्तुशास्त्रीय परिभाषा की दृष्टि से अनुचित है। किन्तु 'राजनैतिक एवं
आर्थिक व्यवस्था के व्यावहारिक अर्थ' में उपयुक्त है।'
जिसे प्रत्यक्ष—(I) Pran Nath *A Study in Economic Condition of Ancient India*, p.26 & ch. I, III, VI, London, 1929.

(ii) Kane, P.V., *History of Dharma Śāstra*, Vol. III, p. 140, f.n. 182.

(iii) Nigam, Shyamsunder, *Economic Organisation in Ancient India*, Delhi, 1975, pp.77-80.

५. Pran Nath, *A Study in Economic Condition of Ancient India*, pp. 22-40.

६. इन्द्रचिन्ता, ग्रामाचर पी० बी० कामे, दिल्ली, १९१२, पृ० १२.

७. पञ्चमहासंहिता, उपाध्याय, १, पृ० ७७.

८. निवेशनार्थक, ५, ७७३२ तथा J.A. Vol. V, p. 114.

ये जो असली काश्तकारों और राजाओं के बीच की कड़ी बने हुए थे। इन्हीं राजनैतिक तथा आर्थिक परिस्थितियों के सन्दर्भ में मध्यकालीन ग्राम संगठनों का शासन-प्रबन्ध की दृष्टि से विशेष महत्त्व हो गया था। सामन्त राजाओं ने ग्राम संगठन पर पूर्ण नियन्त्रण रखने के उद्देश्य से ग्रामों में रहने वाले बगौदारी, मिन्वी-प्रमुखों, जाति-प्रमुखों आदि को भी शासन-प्रबन्ध में अपना भागीदार बना लिया था।

ग्राम संगठन के इसी वैशिष्ट्य के संदर्भ में 'महत्तर' तथा 'कुटुम्बी' शब्दों का इतिहास खिड़ा हुआ है। इन दोनों शब्दों के बाँटों को समझने के लिए प्राचीन तथा मध्यकालीन ग्राम संगठन के उन दोनों स्वच्छों को समझना अत्यावश्यक है जिसमें सर्वप्रथम ग्राम संगठन सामाजिक संगठन की मूल इकाई रहे किन्तु परम्परा कायम में इन पर राजनयन का विशेष बंधन लगा जिसके कारण 'ग्राम संगठन' का औचित्य आर्थिक एवं राजनैतिक मूल्यों की दृष्टि से किया जाने लगा। परिणामतः 'महत्तर' एवं 'कुटुम्बी' के पतों का प्रारम्भिक स्वरूप सामाजिक संगठनपरक होने के बाद भी मध्यकाल में राजनैतिक व्यवस्था के अनुरूप राजकीय प्रशासनिक पथ के रूप में परिवर्तित हो गया।

महत्तर—'महत्तर' शब्द से तत्पू प्रत्यय लगाकर 'महत्तर' शब्द का निर्माण हुआ है। इस तत्पू प्रत्यय के आग्रह से ऐसी पूर्ण सम्भावना व्यक्त होती है कि 'महत्तर' किसी अन्य व्यक्ति अथवा पद की तुलना में बड़ा रहा होगा।¹ इस सन्दर्भ में अग्निपुराण के उत्प्रेक्षाधुमार पात्र कुटुम्बियों के बाद छोटे 'महत्तर' की अवधारणा दी गई है। अग्निपुराण के इस उल्लेख से यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि पात्र कुटुम्बी वाले ग्राम तथा छोटे महत्तर की समष्टि अग्नि की बड़े से बड़ा अधिकारवाली अग्नि पराजित नहीं कर सकता।² इस प्रकार ग्राम संगठन के संदर्भ में विभिन्न कुलों अथवा कुटुम्बों के मूलिया 'कुटुम्बी' कहालाते थे तथा उन पात्र-खः कुटुम्बियों के ऊपर 'महत्तर' का पद था। रामायण में एक स्थान पर 'अनन्ध बृहोत्पि महेस्वमीयात्' कहकर अत्यन्त रूप से श्रद्धा जाति के 'महत्तर' की ओर संकेत किया गया है।³ शब्दकण्ठम में महाभारत के नाम में 'महत्तर' का उल्लेख करने वाले एक पद्य को उद्धृत किया गया है,⁴ किन्तु महाभारत में 'किटिक एखितन' में इन पद्य के 'महत्तर' पाठ के स्थान पर 'बृहत्तर' पाठ स्वीकृत किया गया है।⁵ अथर्व रामायण एवं महाभारत में आए 'महत्तर' के सम्बन्ध में कुछ कहना कठिन है। कात्यायन के वक्तों के अनुसार 'महत्तर' ग्राम का प्रतिष्ठित व्यक्ति होता था तथा ग्राम के सभी ऋणों का निपटारा करना था।⁶ दिनहामकाने के अनुसार अग्निपुराण आदि में आए 'महत्तर' सम्बन्धी उल्लेख यह सिद्ध नहीं करते हैं कि यह राजा द्वारा एक प्रशासनिक अधिकारी के रूप में नियुक्त किया जाता था।⁷ इस संबंध में अथर्वकान्न चौधुरी महोदय की धारणा है कि राजा ग्राम बड़े-बड़े ग्रामों के ग्राम प्रमुखों को नियुक्त करता था किन्तु पात्र-छह छोटे-छोटे गांवों के प्रशासन को ग्राम के वे प्रतिष्ठित व्यक्ति ही चला लेते थे जो प्रायः धन-धायक सम्पन्न होते थे तथा सुविश्विनी भी।⁸ इस तर्क के आधार पर चौधुरी महोदय अग्नि पुराण में आए 'महत्तर' को भी ग्राम के एक प्रतिष्ठित व्यक्ति में अधिक कुछ नहीं मानते।⁹ इस विषय में यह कहना अपेक्षित होगा कि अग्निपुराण में पात्र कुटुम्बों से यत्त ग्राम तथा छोटे 'महत्तर' का जो निर्देश हुआ है वह निःसंदेह यह स्पष्ट कर देता है कि 'महत्तर' ग्राम का वह महत्त्वपूर्ण व्यक्ति होता था जिसके अधीन कम से कम पात्र कुटुम्बों के मूलिया 'कुटुम्बी' जाते थे। इस प्रकार अग्नि पुराण में तत्कालीन ग्राम संगठन का एक अवशिष्ट स्वरूप दिया गया है तथा यह महत्त्वपूर्ण नहीं

१. मूल—'प्रथमवोरगिणवेन बह्वान' स्वारराशाराप्रधानस्यवहापङ्कन सव्यस्वरदुम ग्राम ३, पृ० ६५८.

२. 'कुटुम्बी पञ्चभिर्भावाः पात्रस्तत्र महत्तरः।

३. वेदविस्मृत्योर्मा म त्रेल्लं सर्व बन्धने ॥ अग्निपुराण, १६५.११

४. मध्यकण्ठम्, भाग ३, पृ० ६५० पर उद्धृत—रामायण १.१.१०१ तथा हनुमत्प्रबोधन पर उद्धृत पृ० ४०१

५. रामायण अर्थात् के रामायण के २.५.२६ उद्धरण के आधार पर रामायण कायम में 'बृहोत्तर' के अतिरिक्त की दृष्टि की है किन्तु बर्तमान में उपलब्ध रामायण के प्राचिनान्तरों में यह सन्दर्भ अनुपलब्ध है।

६. Sharma, Ramashraya, *A Socio-Political Study of the Vālmiki Rāmāyana*, Delhi, 1971, p. 373.

७. बहो, महाभारत, ७.१७२. २६—'अधीनो समग्रस्य च महत्त्वस्य महत्तरम्'।

८. मूल—'यद्यपि पञ्चमुद्वेग सर्वदेवैरीश्वरम्।

अधीनसालकीयाव बह्वृषस्य महत्तरम् ॥' महाभारत, वृषा संस्करण, ३.१७२.२६.

९. मूल—'सर्वकार्यप्रवीणाभ्यामुभ्या बृहता महत्तराः ॥' अथर्वकोष, भाग-१, पृ० ६१ पर उद्धृत।

१०. Choudhary, Abhay Kant, *Early Medieval Village in North-Eastern India*, Calcutta, 1971, p. 217.

११. बहो, पृ० २१०-११.

१२. 'The mahattara', as mentioned in a verse of the *Agni Purāṇa* (165.11), may look like a village head, but he does not enjoy the status of the 'grāmapati' or the 'grāmaharta' duly appointed by the king', *Ibid.*, p.217.

है कि उसे राजा स्वयं नियुक्त करता था अथवा नहीं। इस प्रकार ग्राम संगठन की न्यूनतम इकाई कुटुम्ब अथवा कुल के मुखिया 'कुटुम्बी' से पद में बढ़ा होने के कारण 'महत्तर' में 'तर' प्रत्यय का प्रयोग किया गया है।

जैन साहित्य में उपलब्ध होने वाले अनेक 'महत्तर' सम्बन्धी उल्लेख मिलते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि यह पद ग्राम संगठन के सम्बन्धित पद था। 'बृहत्संहिता' के एक उल्लेखानुसार किसी उत्सव-गोष्ठी के अवसर पर महत्तर, अनुमहत्तर, ललितगामिक, कटुप, लक्षपति आदि राजकीय अधिकारियों के उपस्थित रहने एवं राजा की अनुमति से सुरापान आदि करने के उल्लेख प्राप्त होते हैं।^१ इस उद्धरण से यह सिद्ध होता है कि 'महत्तर' ग्राम संगठन का सदस्य होता था तथा उसकी सहायता के लिए 'अनुमहत्तर' पद भी अस्तित्व में आ गया था। निशाय आश्रम के प्रमाणों के आधार पर डा० जगदीशचन्द्र जैन ने 'ग्राम महत्तर' एवं 'राष्ट्र महत्तर' दो पदों के अस्तित्व की सूचना दी है।^२ डा० जगदीशचन्द्र जैन ने राष्ट्र महत्तर को राठीह (रट्टउह) के समकक्ष सिद्ध करने की भी चेष्टा की है।^३ इस सम्बन्ध में यह विशेष रूप से विचारणीय प्रश्न है कि यदि राष्ट्र महत्तर को राठीह का समकक्ष माना जाता है तो 'ग्राम महत्तर' को भी 'गोम्ब' का समकक्ष मूल मानना चाहिए। डा० आर० एम० यमुना मुहोदय ने सुचित किया है कि मध्यकालीन दक्षिण भारत में ग्राम प्रभर तथा ग्राम मुखिया के रूप में 'गोम्ब' अथवा 'गोह' का अस्तित्व रहा था।^४ वर्तमान में मैसूर में ये गौड़ गृह वर्ग के हैं।^५ किंतु दूसरी ओर गौड़ ब्राह्मणों के अस्तित्व की भी सूचना मिलती है। जमिंदार यह है कि मध्यकालीन 'गोम्ब' जिन्हें कि भूमिदान दिया जाता था तथा जो राजकीय प्रशासनिक अधिकारों का भोग करने में ग्राम संगठन के सदस्य में 'ग्राम महत्तर' में अभिन्न रहे थे। वर्तमान में 'महत्तर' के अनेक अवयव प्राप्त होते हैं जिनमें बहनी, मेहना, महत्था, महोना, मेहनीया, मेहतर आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।^६ 'महत्तर' मूल की इन जातियों में ब्राह्मण, वैश्य, कायस्थ, क्षत्र आदि सभी वर्गों के लोग सम्मिलित थे तथाचि मध्यकालीन आर्थिक व्यवस्था में अर्थ व्यवस्था के प्राचीनमुखी हो जाने से जिस दास प्रथा की विभीषिका को जन्म मिला उसके कारण अधिकारहीन ग्राम मुखी द्वारा बसाए गए परिणामतः ग्राम-मुखिया भी अधिकार रूप में क्षत्र ही होने लगे थे। इस विशेष परिस्थिति में 'महत्तर' गृह होने के रूप में रुढ़ होने लगे तथा इनके पद का अवमूल्यन भी होता गया। त्रिकाण्डशेष (१४वीं शती ईस्वी) में 'महत्तर' की क्षत्र तथा 'ग्रामकूट' के पर्वतीयवासी शब्द के रूप में परिगणित करने का मुख्य कारण भी यही है कि वे अधिकार प्राप्त गांव में गृह होते थे तथा पारिभाषिक दृष्टि से वे 'ग्रामकूट' अर्थात् ग्राम के मुखिया भी थे।^७ कौटिल्य के अर्थशास्त्र में ग्राम के मुखिया के लिए 'ग्रामकूट' का प्रयोग आया है जो परवर्ती काल में 'महत्तर' के रूप में प्रसिद्ध हो गया। हेमचन्द्र की देवो नाममाला (१२ वीं शती ई०) में 'महत्तर' के प्रशासकीय वैशिष्ट्य को विशेष रूप से स्पष्ट किया गया है। हेमचन्द्र ने 'महत्तर' के तत्कालीन प्राकृत एवं जलपदीय भाषाओं में प्रचलित अनेक देवी रूपों का उल्लेख किया है। इनमें से एक रूप था 'महत्तर' तथा कुछ लोग इसे 'मेहरो' अथवा 'मेहर' भी कहते थे। इस मद्देन अथवा मेहरो को ग्राम प्रभर अर्थात् ग्राम मुखिया के रूप में स्पष्ट किया गया है। 'महत्तर' के एक दूसरे शब्द-रूप का भी हेमचन्द्र उल्लेख करते हैं वह है 'महयरो' जिसे जगन्नाथ के अधिपति (गह्वरपति) के रूप में स्पष्ट किया गया है।^८ इस प्रकार १२वीं शताब्दी ईस्वी में महत्तर के देवी रूप 'महत्तर' अथवा 'महयरो' प्रचलित होने लगे थे तथा इनका प्रयोग ग्राम संगठन आदि के अर्थ में ही किया जाता था।

१. बृहत्संहिता, २. ३१०४.

२. वही, २. ३१०४-०६.

३. जगदीशचन्द्र जैन, डॉ० ग्राम साहित्य में भारतीय समाज, वाराणसी, १९६५, पृ० ६८ तथा तुल० विश्वविद्यालय, ४. १०३४.

४. वही, पृ० ५८.

५. 'Similarly *gaumdas* village elders and headmen who were assigned lands and given fiscal and administrative rights in the medieval Deccan, did not belong to one single cast, and their modern representatives called '*gaudas*' in Mysore are regarded as *Sōdras*' Sharma. R.S. *Social Change in Early Medieval India*, pp. 10-11.

६. वही, पृ० ५८.

७. 'महत्तरात् वाक्यो वातो ग्रामकूटो महत्तरः' त्रिकाण्डशेष, २. १०१.

८. शब्दकोश, ४. ६८.

९. 'महयरो ग्रामप्रभरः' मेहरो इत्यन्ते १' देवो नाममाला, ६. १२१. तथा तुल० शास्त्रं (१) महत्तर (२) मेहरो.

१०. 'महयरो गह्वरपतिः' १' वही ६. १२१.

अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर इतिहासकारों की चारणा है कि नवीं शताब्दी ई० के मध्य तक 'महत्तर' शब्द का स्थान 'महत्तम' ने लिया था।^१ पी० बी० काणे महोदय के द्वारा दी गई सूचना के अनुसार गुप्त कालीन अभिलेखों तथा दान पत्रों में 'महत्तर' का उल्लेख आया है,^२ इनमें से जयमट्ट के एक दान पत्र (५ वीं शती ई०) में 'राष्ट्रग्राम महत्तर' का प्रयोग भी मिलता है।^३ परिणामतः यह कहा जा सकता है कि ग्राम संगठन के अतिरिक्त 'राष्ट्र' के सदस्य में भी 'महत्तर' नामक प्रशासनिक पद का प्रयोग होने लगा था। पालवंश के दान पत्रों में 'महत्तर' का अन्तिम प्रयोग देवपाल का योग्यार दान पत्र है।^४ तदनन्तर नवीं शती ई० के मध्य-भाग में 'महत्तम' का प्रयोग होने लगा था। देवपाल के नालन्दा पत्र में इसका सर्वप्रथम उल्लेख मिलता है।^५ तदनन्तर भिलोचन पाल के ताक्ष पत्र,^६ गोविन्द चन्द्र के बसई-दान पत्र,^७ मदन पाल तथा गोविन्द चन्द्र के ताक्षपत्र,^८ गोविन्दचन्द्र के बनारस दान पत्र^९ में निरन्तर रूप से 'महत्तर' के स्थान पर 'महत्तम' का उल्लेख आया है।

सन्तुन अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर यह धोतित होता है कि गुप्तकाल के उपरान्त ग्राम संगठन का विशेष महत्त्व बढ़ गया था कलत. सामन्त पद्धति की विशेष परिस्थितियों में अधिकाधिक व्यक्तियों को सन्तुष्ट करने की आवश्यकता अनुभव होने लगी थी तथा भूमिदाण एक सामन्त के राजकीय व्यवहारों में भी कृत्रिम हो गई थी। इस कारण 'महत्तर' के बड़े पद 'महामहत्तर', 'राष्ट्र महत्तर', 'बीधिमहत्तर' आदि भी अस्तित्व में आने लगे थे। 'महामहत्तर' का उल्लेख जलौमपुर दान पत्र^{१०} में आया है जो भीम ब्रह्म कान्त चौधुरी के अनुसार महत्तरों के संगठन की ओर संकेत करता है।^{११} 'महामहत्तर' सभी महत्तरों के ऊपर का पद था। 'बीधिमहत्तर' जिला स्तर पर नियुक्त किया गया राजकीय अधिकारी था। गुप्तकाल वर्ष १२० दान पत्र में इसका उल्लेख आया है।^{१२} 'राष्ट्रमहत्तर' का उल्लेख 'राष्ट्रग्राममहत्तर' के रूप में ५ वीं शताब्दी ई० के गुप्त लेख में हुआ है।^{१३} उत्तरवर्ती मध्यकाल में 'राष्ट्र महत्तर' के आधार पर मंत्री आदि के लिए 'महत्तर' का प्रयोग होने लगा। वास्तव में गुप्तकाल से लेकर १२ वीं शताब्दी ई० तक के काल में 'महत्तर' एक सामन्तवादी अलकरणायक पद के रूप में प्रयोग किया जाने लगा था। समय-समय पर तथा भिन्न-भिन्न प्राग्यों में 'महत्तर' के प्रयोग के विभिन्न दृष्टिकोण रहे थे। जैन साहित्य तथा अन्य भारतीय साहित्य के 'महत्तर' से सम्बन्धित विभिन्न उल्लेख इस प्रकार हैं —

1. चित्तलसूरि कृत प्राकृत पञ्चमचरित में मयहर (महत्तर) का उल्लेख हुआ है। एक स्थान पर विजय, सूर्यदेव, मधुगन्ध, विमल, मूलचर, काश्यप, काल, क्षेम नाम के मयहरों का निर्देश भी आता है। ऐसा प्रतीत होता है कि पञ्चमचरित 'महत्तर' को सामाजिक संगठन के महत्त्वपूर्ण व्यक्तियों के रूप में वर्णित करता है।^{१४}
2. ग्राम के हर्षचरित में 'जरमहत्तर'^{१५} की व्याख्या करते हुए विद्वानों में अनेक मतभेद हैं। पी० बी० काणे के^{१६} मतानुसार इसे

१. Choudhary, *Early Medieval Village*, p. 218.

२. गुप्त Kavi Plate of Jayabhata (5th cent. A.D.), *Indian Antiquary*, Vol. V, p. 114. Mahya Plate of Dharasena II, *Gupta Inscription* No. 38, plate 164, p. 169; Abhona Plates of Śankaragupta (595 A.D.), *Epigraphia Indica*, Vol. IX, p. 297, Palitana Plate of Simhaditya (Gupta year 255), *E.I.* Vol. XI, pp. 16, 18. Valabhu Grant of Dharasena II, (Gupta year 252), *I.A.*, Vol. 15, p. 187

३. *I.A.* Vol. V, p. 114

४. Monghyar Grant of Devapāla

५. Nalanda grant of Devapāla

६. *I.A.* Vol. XVIII, pp. 33, ff. 1-4.

७. *Ibid.*, XIV, pp. 101, ff. 1-11.

८. *Ibid.*, XVIII, pp. 14, ff. 1-12

९. *Ibid.*, II, plate No. 29, ff. 1-9.

१०. Khalimpur Plate of Dharmapāla, *E.I.*, Vol. IV, plate No. 34, 1 47.

११. *Ibid.*, IV, plate No. 34, 1 47.

१२. *Indian Historical Quarterly*, Vol. 19, plate 12, pp. 16, 21.

१३. 'राष्ट्रग्राममहत्तर'.

१४. पञ्चमचरित, २३ १९-१७.

१५. 'ग्रामग्रामनिर्देशराष्ट्रग्रामिकावर्गः' पुरातरवमहत्तरात्तन्मित्रात्म. कुम्भीनामोविकृतसहितसुवर्णकुम्भकारकर्मवैभवादिपदकैः वरत्तं वसुवर्षदिनः' हर्षचरित, सप्तम उच्छवाह, शाला-० पी० काणे, पृ० ५८.

हर्षचरित, पृ० २१२, निर्देश सागर सत्कर, बम्बई, १८४८ तथा गुप्ता कीर्ति—पञ्चम, १. एक कन्नडमचरित, १३, ११.

१६. हर्षचरित, पृ० १२३, उच्छवाह, पी० बी० काणे, बम्बई १८९८.

ग्राम मुखिया (village head) की संज्ञा दी गई है तो कौन्सिल के वयोवृद्ध वृजुर्ग (aged elders) के रूप में स्पष्ट किया गया है।

३. कबीर की वसुधधारधरित में शतहलि नामक व्यक्ति को जनपद के प्रशासक के रूप में 'जनपदमहत्तर' की संज्ञा दी गई है ।
४. कल्पसूत्र की टीका में भारद्वाज कौटिलिका (कौटिलिया) को 'धाममहत्तर' के तुल्य स्वीकार करते हुए उसे धाम-प्रभु, जनसमक, कुटुम्बी आदि शब्दों से स्पष्ट किया गया है ।
५. विमलेश के भावि पुराण में विभिन्न राजवंशों की अधिकारियों के प्रयोग में 'महत्तर' का भी उल्लेख आया है । इस के द्वारा पाठ में 'महत्तर' का प्रयोग भी उपलब्ध होता है ।
६. सोमदेव के वसतिस्तवक कल्पू की टीका में राज्य के बठारह प्रकार के अधिकारी पदों में से 'महत्तर' नामक पद का उल्लेख भी मिलता है । श्री के एकपद भाष्य पर महत्तर का परिचय करना इसके महत्त्व का द्योतक भी है ।
७. श्रीरत्नसिद्धकृत वसुधधारधरित महाकाव्य (१७०-१७५ ई०) में कुछ प्रयाग के अवसर पर राजा पद्मनाभ तथा उसकी सेना के अग्रियों के बीच प्रार्थना के निकट से जाने पर कम्बल ओढ़े हुए गोपालाक्षों के अग्रियों 'गोळमहत्तर' द्वारा वही तथा श्री के उपहार से राजा का स्वागत करने का उल्लेख आया है । ऐसा ही सर्वत्र कालिदास के रघुवंश में भी आया है किन्तु उगहोंने वहाँ पर 'गोळमहत्तर' के स्थान पर 'बोववड' का प्रयोग किया है जो इस तथ्य का सूचक है कि कालिदास युगोप युगोप बीच प्रार्थना के मुखिया (बोववड) नहीं वरन् वहाँ लातमी ई० में 'गोळमहत्तर' के नाम से प्रसिद्ध हो गए थे । वसुधधार महाकाव्य की टीका वसुधधारक (अध्यापिका) में 'गोळमहत्तर' को 'गोपाल-प्रभु' अर्थात् 'अग्रियों के स्वागता' के रूप में स्पष्ट किया गया है । वसुधधारधरित के प्रस्तुत उल्लेख से ज्ञात होता है कि अग्रियों के प्रार्थना में श्री 'महत्तर' पद का अस्तित्व आ चुका था । ये 'महत्तर' कुछ प्रयाग आदि अवसरों पर राजा को उपहार देकर प्रत्यक्ष करते थे तथा राजा द्वारा दान में दी गई भूमि के अनुबन्ध का भुगतान भी करते थे ।
८. लासी लातमी ई० में निर्मित पुष्पदन्त कृत जनवरधरित (यशोधर धरित) में कवि पुष्पदन्त का राजा नेत्रभद्र के निजी महत्तर नाम के निवास पर रहने का उल्लेख मिलता है । महत्तर नाम श्री अरत का पुत्र था तथा अपने पिता के उपरांत वह ही श्री पद पर आसीन हुआ । इस उल्लेख से ज्ञात होता है कि वसावी लातमी ई० में दक्षिण भारत के राष्ट्रकुट शासन में 'महत्तर' पद एक गौरवपूर्ण पद हो गया था जो श्री अरत के पुत्रों की कम महत्त्वपूर्ण पद रहा होगा ।
९. हरिवंश कृत वृत्तनामकोश (१० वीं शताब्दी ई०) में अधिक नामक नामाङ्क 'महत्तर' द्वारा गोकुल की भूमि अधिकारण करने के

१ हर्षचरित, नम्पादक, कौबेस तथा चोमस, बिल्मी, १९६१, पृ० २०८.

२. तुम० 'सुहृत्सिष्यश्च भ्राताऽप्यरिश्च भूयो जनयन्महतरः सतहिरिणीकबावनीसमन्वयेष्वन्तः' इत्यनुवाचरित, उच्छ्वास १, पृ० ७७.

३. 'कीटुमिका: कतिपय कुटुम्बजसोबनमका: शाममहारा:', कल्पसूत्र २.११ पर उद्धृत टीका, Stien Otto, *The Jinis Studies* Ahmedabad, 1948, p. 79

४. 'मानं प्रसंहितान् वृत्तान् द्वाः स्वीरानीवमानकान् ।
समावयन् दृष्टोक्तेन समामेन पुनः पुनः ॥
परचक्रमरेन्द्रानामानीशानि महत्तरैः । महत्तरैः ।

उद्वाहनानि सपश्यन् यथास्व तांश्च वृजयन् ॥' मात्स्यपुराण, ५.१०-११

Kane, P.V., *History of Dharmasāstra*, Vol. III, p. 113, fn. 148.

୧. ବ୍ୟାସମନ୍ତବିତ୍ତ, ୧୨.୧-୪୭.

७. तुल० 'वधिररत्नकराश्रितविजयैर्विहिततन्त्रमनोष्ठमहतरैः ।

पवि पुरो हृदिसन्निधौ यन्माम्बुपहिताभि बिलोक्तं स विप्रिये ॥^१ चन्द्रप्रकाशसि, १३.४.१.

८. 'ईदृश्यमीनमावाच शेषवृद्धानुपस्थितान् ।

नामवेद्यानि पृच्छन्ती वन्दानां भार्यसाक्षिणाम् ॥ रघुवंश, १. ४३.

सूत्र ७- 'गोष्ठमह त रैः-गोपाकप्रवृत्तिः उपहिताति आनीताति । चन्द्रप्रब, ११, ४१. पर वन्धिका टीका.

१०. त्व०-‘कोविन्दगोतं पतु दिव्यवारात् वरुणहर्षिश्चरन्तु वरात् ।

गण्णहो नन्दिर भिवसंतु वतु अहिना नमेवकाह वण्णवंतु ॥

११. बुध्दभक्तवत्त वसह रथरिह, नमिका, प० ६.

लिए प्रतिवर्ष एक हजार बी के घड़े राजा को देने की शर्त का उल्लेख आया है। अशोक नामक इस 'महत्तर' ने अपनी दोनों पत्नियों को सुपुष्ट करने के लिए गोकुल की दो भावों में विभक्त कर प्रत्येक पत्नी को पांच सौ बी के घड़े देने का दायित्व सौंप दिया।^१ बृहत्कथा के इस उल्लेख से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'महत्तर' पर राजा द्वारा किन्हीं शर्तों पर दिया जाने वाला यह विशेष रहूँ होगा। ग्राम संगठन के संदर्भ में 'महत्तर' अपने काम को आसान बनाने के लिए अपनी पत्नियों अथवा अन्य लोगों को भागीदार बना लेते थे। अशोक नामक महत्तर की दो पत्नियों को आधे-आधे ग्राम का स्वामी बना देने का वृत्तांत भी ग्राम संगठन के सामन्तवादी ढाँचे को विवाद करता है। बृहत्कथा के एक अन्य स्थान पर 'महत्तरिका' का भी उल्लेख आया है जो संभवतः 'महत्तर' की पत्नी हो सकती है जिस पर सभवन प्रशासनिक जिम्मेवारी भी रहती थी। बृहत्कथा की शुरुआत में एक स्थान पर राज दरबार में भी 'महत्तरों' की उपस्थिति कही गई है जो राजकीय उत्सवों के अवसर पर याचकों को दान बाँट देने का कार्य करते थे। बृहत्कथा की शुरुआत में 'कदारपिङ्गकथानक' में 'महत्तर' को मन्त्री के रूप में भी वर्णित किया गया है।^१

१०. निःशेषपूर्णों में कचुकी सदा अन्तःपुर के कर्मचारी के रूप में 'महत्तर' का उल्लेख मिलता है।^१
११. कलहण की राजतरंगिणी में 'महत्तर' एवं 'महत्तम' दोनों का प्रयोग आया है जिनमें 'महत्तर' अन्तःपुर का रक्षक था तो मंत्री कलस के लिए 'महत्तम' का प्रयोग हुआ है।
१२. कथासरित्सागर में मिलने वाले 'महत्तर' के सभी प्रयोग अन्तःपुर का रक्षक (chamberlain) के लिए ही हुए हैं।^१
१३. मेहर वंशीय 'वासल' राजकुल में उत्पन्न मण्डलीक नागार्जुन के पुत्र महानन्द को मेहेरी द्विकवल्गुः सहित, पुत्रपौत्रवृक्ष के रूप में वर्णित करने के कारण ऐसा प्रतीत होता है कि १४वीं शताब्दी ईस्वी में 'महत्तर' सूचीय मेहेरवत्त वर्ण से द्विज था।^१
१४. बिहार में 'महत्तम' सूचीय महोत्त अथवा महोत्त वल के लोग वर्ण से शुद्र एवं ब्राह्मण दोनों होते थे।^१
१५. १७वीं शताब्दी ईस्वी में जैन लेखक साधु सुन्दरगणि ने अपने ग्रन्थ उचित रत्नाकर में 'महत्तर' के लिए देशी शब्द 'मेह' का प्रयोग किया है।^१ 'हेमचन्द्र के देशीनाममाला' में महत्तर के लिए प्रयुक्त 'महत्तर' अथवा 'मेहरो' के आवा शब्दों की विकासक्रम की श्रृंखला में 'उचितरत्नाकर' में उक्त 'मेह' की तुलना की जा सकती है। ऐसा प्रतीत होता है कि बारहवीं शताब्दी ईस्वी

१. तुल० 'बाराहसीसमीपे च गङ्गाशोभिनि सुन्दरः । पलाशोपपत्रः कूटो शोभो बहुघटोऽथवत् ।
बासीदकोनामास्तत्र शोभे बहुघटो घनी । मङ्गल रोऽप्य भाषां च मन्दा तन्मा निशुचिषा ।
बृषभस्य मनुष्याय पुत्रकुलमसहस्रकम् । बर्षे बर्षे प्रदायस्ते भूज्जानो गौक्षलानि स ।
दृष्ट्वा धनको महाराष्टि तथा मन्दासुतन्वयोः । सदाशोभोऽप्य कृत्वा शरीरं कार्यविषयम् ॥'
१८४३, २१, ३-४, २१ ७-८. बृहत्कथाकोश, सम्पा० ए० एन० उपाध्ये, भाग १, १८४३, २१, ३-४, २१ ७-८.
२. तुल० 'मौरीयो पदाशु तन्महत्तरिका वरा ।' बृहत्कथा, ७३, २३.
३. तुल० 'परटुण्डा विद्याराय कर्कशस्त नरायिणः ।
मणिमन्त्रतन्त्राविव विनैपुः पदपङ्कजम् ॥
कनक रजत रत्न सुदृढं कर्त्तारिणम् ।
स इदमहं हृत्वा याचकैश्चो मुमुक्षुः ॥ बृहत्कथा—१, ११, २६-२७.
उपा-स्तत्र कदारपिङ्गोऽप्य मन्महत्तरानन्द' बृहत्कथा ८२ ३४
४. निःशेषपूर्णों, ८.
५. तुल० 'हर्षादिक दण्डकारण्यः शशास्त्रिजमहत्तरः ।' राजतरंगिणी, ७, १४८.
६. तुल० 'महत्तमं त्वं पुत्रो हि प्रवृत्ताव्यक्तं योजयस्व ।' बहो, ७, ४३८.
७. तुल० 'भेनाश्रं रचितोऽति कोऽपुत्रमन्त्र महानराय ।
ते च त्वमेवस्तस्मै कृत्वा रत्नमस्तत्र माय ॥' कथासरित्सागर, १, ५, ३४.
उपा—'एतमहं न रक्षः भूत्वा सर्वोऽपि तत्तत्तम् ।
समुत्तमेवैवर्तयति तत्र भवापिरे ॥ कथा १, ११, १८.
८. Discalder, *Inscriptions of Kathiawad*, p. 73.
९. Choudhari, *Early Medieval Village*, p. 221.
१०. उचितरत्नाकर, सम्पादक विनयचन्द्र मुनि, रायस्वाम, १९२०, पृ० २७.
११. देशीनाममाला, १-१२१.

में 'महत्तर' के लिए प्रयुक्त सभी देशी शब्द 'ग्राम मुखिया' के द्योतक थे परन्तु धीरे-धीरे बंल अथवा जाति के रूप में भी इनका प्रयोग किया जाने लगा था। यही कारण है कि ११२६ ई० में काठियावाड़ में प्राप्त शिलालेख में 'मेहेर' को डिग बंध कहा गया है।^१

इस प्रकार महत्तर एवं महत्तम सम्बन्धी उपयुक्त साहित्यिक एवं अभिलेखीय साक्ष्यों के प्रमाणों से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'महत्तर' ग्राम संगठन से सम्बन्धित एक आधिकारी विशेष था। महत्तर राज्य द्वारा नियुक्त किया जाता था अथवा नहीं इसका कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता किन्तु मध्यकालीन आर्थिक व्यवस्था में 'महत्तर' की महत्त्वपूर्ण भूमिका रही थी। वह ग्राम संगठन के एक प्रमुख व्यक्ति के रूप में राजा तथा उसकी शासन व्यवस्था से घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध था। पाँचवीं शताब्दी ई० के उत्तरार्धतः अभिलेखीय साक्ष्यों में 'महत्तर' तथा 'महत्तम' के उल्लेख मिलते हैं जिनका सम्बन्ध ग्राम राजाओं द्वारा भूमिदान आदि के व्यवहारों से रहा था। इतिहासकारों द्वारा प्रतिपादित यह तथ्य कि ६वीं शताब्दी ई० के उत्तरार्ध के उपरान्त 'महत्तर' के स्थान पर 'महत्तम' का प्रयोग होने लगा था, एक महत्त्वपूर्ण तथ्य है तथा युगोन सामंत्ववादी राज्य व्यवस्था के व्यवहारिक पक्ष पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालता है। 'महत्तर' का 'महत्तम' के रूप में स्थानांतरण का एक मुख्य कारण यह भी है कि नवीं शताब्दी ई० में पाल वंशीय शासन व्यवस्था में 'उत्तम' नामक एक दूसरे ग्राम संगठन के अधिकारी का अस्तित्व आ चुका था। 'उत्तम' की तुलना में 'महत्तर' की अपेक्षा 'महत्तम' अधिक युक्तिसंगत पड़ता था। इस कारण 'उत्तम' नामक ग्राम मुखिया से कुछ बड़े पड़ वाला अधिकारी महत्तम कहा जाने लगा था। पालवंशीय दान पत्रों में 'महत्तर', 'महत्तम', 'कुटुम्बी' आदि के उल्लेखों से यह भी द्योतित होता है कि सामान्य किसानों के लिए 'अन्नकर' का प्रयोग किया गया है। 'कुटुम्बी' इन सामान्य किसानों की तुलना में कुछ विशेष वर्ग के किसान थे जो विभिन्न कुलों तथा परिवारों के मुखिया के रूप में ग्राम संगठन से सम्बद्ध थे। उसके उपरान्त 'उत्तम' नामक ग्रामाधिकारियों का स्थान जाता था जो संभवतः 'कुटुम्बी' में बड़े होने के कारण 'उत्तम' कहावते थे। इन 'उत्तम' नामक ग्रामाधिकारियों के ऊपर 'महत्तम' का पद रहा था। पालवंशीय शासन व्यवस्था में इन विभिन्न पदाधिकारियों के क्रम को इस प्रकार रखा जा सकता है —

अन्नकर > कुटुम्बी > उत्तम > महत्तम

'उत्तम' नामक एक नवीन पदाधिकारी के अस्तित्व से 'महत्तर' के पूर्व प्रचलित पद को बचका जो नहीं लगा अपितु इसके अर्थ का अवमूल्यन भी होना चला गया। भारतवर्ष के कुछ भागों विशेषकर उत्तरपूर्वी प्रान्तों तथा कश्मीर आदि प्रदेशों में 'महत्तर' तथा 'महत्तम' दोनों का प्रयोग मिलता है किन्तु 'महत्तर' अन्तपुर के रक्षक (chamberlain) के लिए प्रयुक्त हुआ है जबकि 'महत्तम' शासन व्यवस्था के महत्त्वपूर्ण व्यक्ति के लिए आया है।^२ कथासरित्सागर में भी 'महत्तर' अन्तपुर के रक्षक के रूप में ही निर्दिष्ट है। किन्तु गुजरात दक्षिण भारत आदि प्रान्तों में 'महत्तर' के अवमूल्यन का क्रम प्रभाव पड़ा गया वहाँ १२वीं शताब्दी ई० तक भी 'महत्तर' को ग्राम संगठन के अधिकारी के रूप में मान्यता प्राप्त थी। १२वीं शताब्दी ई० के उपरान्त 'महत्तर' एवं 'महत्तम' पदों के प्रयासकीय पदों की लोकोपयिता क्रम होती गई तथा इसकी देशी शब्दाएँ मेहरा, मेहेर, मेहेरू, महतों आदि बराबर अथवा जाति के रूप में कूट होती चली गई। इन जातियों में किसी वर्ण विशेष का आग्रह वर्धित नहीं था तथापि शुद्ध एवं मिश्र वर्ण की जातियों का इनमें प्राधान्य रहा था। इसका कारण यह है कि मध्य काल में इन जातियों में सम्बद्ध लोग ग्राम संगठन के मुखिया रहे थे एवं राजकीय सम्मान के कारण भी उनका विशेष महत्त्व रहा था। फलतः इन महत्तरों की जाने वाली पीढ़ियों के लिए 'महत्तर' तथा उससे सम्बद्ध 'मेहरा', 'महतों' सम्बोधन गरिमा का विषय था। यही कारण है कि वर्तमान काल में भी महत्तर-महत्तम के अवशेष विभिन्न जातियों के रूप में सुरक्षित हैं। आर्थिक दृष्टि से इनमें से कई जातियाँ आज निर्धन कृषक जातियाँ हैं किन्तु किसी समय में इन जातियों के पूर्वज भारतीय साम्राज्य शासन व्यवस्था के महत्त्वपूर्ण पदों की धारण करते थे। ठीक यही शिष्टांत ११वीं शताब्दी ई० के 'पट्टकिल' तथा आधुनिक 'पटेल' अथवा 'पाटिल'; मध्यकालीन 'गौह' तथा आधुनिक 'गौड़', मध्यकालीन 'कुटुम्बी', आधुनिक कुम्बी, कुमि, कोडी;

१. Discalcker, *Inscriptions of Kathiavada*, p.73.

२. *I A. Vol. XXIX*, No. 7, 1.31.

३. लुण. 'महत्तमीतमकुटुम्बी' Land grants of Mahupāla I,

I A. Vol. XIV, No. 23, 11.41-42.

४. Choudhary, *Early Medieval Village*, p. 220.

५. यही, पृ० २२०.

६. पालवरणिनी, पृ. ११२ तथा पृ. ५१८.

७. Sharma, R.S., *Social Change in Early Medieval India*, p.10.

८. यही, पृ० १०

मध्यकासीन, 'राष्ट्र महत्तर', 'आधुनिक राठीड', मध्यकासीन रणक, ठाकुर, रीत, नायक तथा आधुनिक राणा, ठाकुर, राक्षस, माइक आदि पर भी लागू होता है। इनमें से रणक, ठाकुर, रीत, नायक आदि कतिपय ने उपाधिवां भी जो प्राप्त विस्मयों, व्यापारियों आदि के प्रवासी को सामग्री अन्वकरण के रूप में प्रदान की जाती थी तथा परवर्ती काल में इन अवकरणात्मक पर्वों के नाम पर आदिवासी भी नियत होती चली गई।

कुटुम्बी — संस्कृत 'कुटुम्बी' भाषा शास्त्र एवं व्याकरण की दृष्टि से अर्बेदिक एवं अपाणिनीय प्रयोग है। चारों वेदों तथा पाणिनि की अध्यात्म्याओं में इसके प्रयोग नहीं मिलते। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राकृत कुछ धातु से निष्पन्न 'कोडियो' 'कोडिब' 'कोडु-न्विष्यो' 'कुटुम्बी' आदि जनपदीय देशी शब्दों का संस्कृतिकृत रूप 'कुटुम्ब' अथवा 'कुटुम्बी' है। परवर्ती काल में संस्कृत अभिनेकों कोष शब्दों आदि में 'कुटुम्बी' का जो अर्थ वैशिष्ट्य देखा जाता है उसका प्रारम्भिक इतिहास प्राकृत आगम ग्रन्थों में विशेष रूप से सुरक्षित है।^१ हेमचन्द्र की देशीनाममाला में आए कुछ विभं/कुटुम्बिष्य का अर्थ संयुक्त अथवा सुरत कहा गया है।^२ इस सम्बन्ध में विद्याल का विचार है कि कुछ विभं संयुक्तपरक अर्थ के कारण ही विवाह सत्वा से जुड़ गया तदन्तर प्राकृत 'कुटुम्ब' 'परिवार' अथवा गृहस्थाश्रम का शीतक बन गया।^३ इस प्रकार 'कुटुम्ब' अथवा 'कुटुम्बी' के भाषा शास्त्रीय उद्गम पर वैदिक परम्परा के साहित्य की तुलना में प्राकृत जैन परम्परा के साहित्यिक साक्ष्य अधिक उपयोगी प्रकाश डालते हैं।

वैदिक परम्परा के साहित्य की दृष्टि से 'कुटुम्बी' का छान्दोग्योपनिषद् में सर्वप्रथम प्रयोग मिलता है जिसका प्रायः परिवार अथवा गृहस्थाश्रम अर्थ किया गया है।^४ मरत्य पुराण में उपलब्ध होने वाले 'कुटुम्बी' विषयक लगभग सभी प्रयोग अनुपूर्वन्त है तथा ब्राह्मण के विशेषण के रूप में हो प्रमुख हुए हैं।^५ दोलिनार महोदय ने ब्राह्मण के कुटुम्बी विशेषण को एक ऐसा विशेषण माना है जिससे शान्तग्रहण के अधिकारी विशेष की योग्यता परिलक्षित होती है।^६ इसी सन्दर्भ में बाणपुराण के ने उल्लेख भी विद्वानों के लिए विचारणीय है जहाँ सत्यविद्यो के स्वरूप को ब्राह्मण-वैशिष्ट्य के रूप में उभारा गया है तथा इन्हीं योग प्रवर्तक मानने के साथ-साथ 'कुटुम्बी' भी कहा गया है।^७ कोटिय के अर्धशास्त्र ने दुर्ग-निवेश के अवसर पर राजा द्वारा कुटुम्बियों की सीमा निर्धारण की चर्चा

१. जयसोमचन्द्र जैन, जैन प्रागम साहित्य में भारतीय श्रमण, पृ० १२.
२. Majumdar, N.G., *Inscriptions of Bengal*, III, No.5. 36.
३. इच्छाम्—चतुर्वेद वेदाकरण पदसूची, श्लोकवारपुर, १९९०.
४. Katre, S.M., *Dictionary of Pāṇini*, Poona, 1968, Part I, pp. 180-181.
५. कल्पसूत्र, २.६१, वीथ्यातिरुद्ध, १५.३८, ४८.
६. देशीनाममाला, २.४१.
७. Pischel, R., *The Deśināmamālā of Hemacandra*, Bombay, 1938, p.3.
८. 'कुटुम्बे शुची वेदे स्वाध्यायमधीयान्,' छागोपनिषद्, ८.१५.१.
९. 'कुटुम्बे गार्हपत्योचित कर्मणि' छागो, ८.१५.१ पर उपनिषद्ब्रह्मयोगी, पृ० २२३.
१०. सूत्र० 'यो ब्रह्मात् बुधबुधत ब्राह्मणाय कुटुम्बिने।
 विपत्तंके स द्वात्वा कल्पमेक वतन्तरः ॥
 धर्मनात्वा मयी ब्रह्मात् ब्राह्मणाय कुटुम्बिने।
 बराह्म्य प्रसवेन पदमाप्नोति वैष्णवम् ॥
 दातव्यमेतत् सकल विज्ञाय कुटुम्बिने नैव तु क्षाम्यिकाय।
 क्षमयेद्विप्रवराय भक्त्या कृतान्मज्जिः पूर्ववृत्तौ येन्यम् ॥
 सकल्पविरता बुध सपथ ब्रह्मादेकतप्तवानकाय।
 सव्यह सक्ताय जितेन्द्रियाय कुटुम्बिने देवमद्ब्रह्मा।
 शर्करासमुत्पन्न दवाह ब्राह्मणाय कुटुम्बिने।
 रवि क्षाम्यकाय कृता सवस्वैकस्य क्षम्यवित् ॥'
 मत्स्यपुराण, ४१.१६, ४१.४०, ७२.३४, ६६.१५, ७५.३, तथा० बीजान्न, कलकत्ता, १८७६
११. Dixitar, *Purāna Index*.
१२. सूत्र० बाणपुराण—६१.६२-६६ तथा—
 ब्रह्मार्थैर्वर्धयितुं स्व रतेष्वेव स्वह कर्तुः।
 कुटुम्बिन ऋद्धिमतो बाहूनात् र निराक्षिणः॥ बाणपुराण, ६१.६६
 बुधवं डेल लीरोय, कलकत्ता, १९३६

आई हैं।' किन्तु इस सत्यमें भी 'कुटुम्बी' के अर्थ-निर्धारण में मत-वैविध्य देखा जाता है। कौटिल्य वर्णशास्त्र में आए इस 'कुटुम्बी' को श्राव्यः 'गृहस्थ', 'अधिक', 'आयिक', निम्न वर्ग के 'दुर्गन्धवासी' आदि विविध अर्थों में प्रहृत किया जाता है। इस प्रकार इसी पूर्व के प्राचीन साहित्य में उपलब्ध 'कुटुम्ब' के परिवार अर्थ में तो कोई आपत्ति नहीं किन्तु इससे सम्बद्ध 'कुटुम्बी' का स्वरूप संदिग्ध एवं अस्पष्ट जान पड़ता है। इसी पूर्व के जैन आगम ग्रन्थ तथा जैन शिलालेख 'कुटुम्बी' के अर्थ निर्धारण को दिया में हमारी बहुत सहायता करते हैं। जैन आगम कल्पसूत्र में अग्रहान् महावीर के आठवें उन्नाधिकारी 'सुमित्र' द्वारा कौटिक अथवा 'कौटिल्य'गण की स्थापना करने का उल्लेख आया है जो कि बाद में चार शाखाओं में विभक्त हो गया था। संप्रवतः वायु पुराण में गौत्र प्रवर्तक 'कुटुम्बी' कल्पसूत्रोक्त 'कौटिक' अथवा 'कौटिल्य' से बहुत साम्यता रखता है। कौटिल्य गण से फूट पड़ने के कारण जो चार शाखाएं प्रसवा कुल बन गए वे उनमें 'अयिय' अथवा 'अणिज' नामक कुल भी रहा था।^१ चरुचरित्रांश इस सामाजिक संगठन में फूट पड़ने की घटना को बासिठिठपुन-अमिलेख (सुबहर्ष सप्तम—११४७) से भी मूलका जो जा सकती है। 'इम लेख मे कहा गया है कि पञ्चमवर्ग के कुलक तथा बणिक् लोग परस्पर दूटकर स्वतन्त्र गृहो तथा कुटुम्बी (कुलो) म विभक्त हो गए थे।' Sri Palumayi के अनुसार इन गृहों तथा कुटुम्बी के मुखिया कमलः 'गृहपति' तथा 'कुटुम्बी' कहलाते थे।^२

कल्पसूत्र^३ तथा औपनिषद् सूत्र^४ में 'कौटुम्बिय' (कौटुम्बिक) म उल्लेख 'माहम्बिय' (माहम्बिक) 'तलवर' आदि प्रशासनिक अधिकारियों के साथ आया है, जो यह मित्र करना है कि जैन आगम ग्रन्थों के काल में 'कौटुम्बिय' अथवा 'कौटुम्बिक' प्रशासनिक प्रदाधिकारियों के अर्थ में प्रयुक्त होते लगे थे। इस मन्थन में कल्पसूत्र की एक टीका के अनुसार 'कौटुम्बिक' अथवा 'कौटुम्बिक' उन अनेक कुटुम्बी (कुलो) अथवा परिवारों के स्वामी थे जिन्हें प्रशासकीय दृष्टि में 'अवतमक' अथवा 'ग्राम-महत्तर' के समकक्ष समझा जा सकता था—'कौटुम्बिकाः—कृतियकटुम्बप्रभवांश्चलमका ग्राममहत्तरा वा'^५ प्रस्तुत टीका में आए 'अवतमक' को लगान एकत्र करने वाले ग्रामाधिकारी के रूप में समझना चाहिए।^६ बवान के हजारीबाग जिले के 'डुधपान' स्थान से प्राप्त शिलालेख में बसित एक घटना के अनुसार राजा आर्दिमहद्रा 'अमगवात्मल नामक पम्मी ग्राम म ग्रामवासियों की इच्छा से एक अम ग्राम स्वयम्भू राजा को 'अवतमक' के रूप में नियुक्त करने का उल्लेख आया है।^७ वह 'अवतमक' राजा का विशेष पक्षपाती व्यक्ति था तथा पम्मी ग्राम का राजा कहलाता था।^८ इन शिलालेख में 'अवतमक' को राज्य प्रशासन की ओर से नियुक्त अधिकारी के रूप में सिद्ध करने

१. सुब०—'कर्मलक्षणेवमेव वा कुटुम्बिवा मोगमा म्पापेत्त'।

वर्णशास्त्र, २.४.२२, समासक, टी० लक्ष्मीनारायण, विवेकधर, १९२४.

२. सुब०—'कुटुम्बी' अर्थात् आचार्य गृहस्थ के कारखाने, वर्णशास्त्र, सुब० रामदेव शास्त्री, पृ० ६४.

३. 'Families of workmen may in any other way be provided with site, befitting their occupation and field work.'

Sham Shastri, *Kautilya's Arthashastra*, Mysore, 1951/p.54.

४. 'नगर मे वनन वाले परिवारों के लिए निवास भूमि का निर्धारण—उपवर्गीय शास्त्री, सुब० वर्णशास्त्र, पृ० ११४.

५. 'कुटुम्बिवा दुर्गन्धवासिन्धवमा वनांश्चरणा, कर्मलक्षणेवमेव—'मोगमा म्पापेत्त'।

—अवतमक, २.४.२२, टी० लक्ष्मीनारायण शोधन टीका.

६. *Sacred Books of the East*, Vol. XXII, p. 292

७. Buhler, J.G., *The Indian Sect of the Jains*, Calcutta, 1963, p. 40.

८. यही, पृ० ४०.

९. J.A., Vol. XLVIII, p. 80.

१०. यही, पृ० ८०.

११. यही, पृ० ८०.

१२. कल्पसूत्र, २.११.

१३. योगशास्त्र, ११.

१४. Stein, Otto, *The Jaina Studies*, p. 79.

१५. सुब०—'आवतमक'—कर्मलक्षणा (५) तथा 'आवत'—वहूँ कर्म जो यह देखाओं को वर्तित की जाती है।

—Turner, R.L., *A Comparative Dictionary of the Indo Aryan*, London, 1912, p. 62.

१६. Stein, Otto, *The Jaina Studies*, p. 80.

१७. यही, पृ० ८०.

के लिए ग्रामाधिकार आधार मिलता है तथा इसी रूप में 'कुटुम्बी' को भी समझा जा सकता है। मध्यकालीन ग्राम संगठन के आर्थिक पक्ष पर प्रकाश डालने वाले इस शिलालेख के उल्लेखानुसार 'अवसगन' (ग्राम उपहार) को राजा तक पहुँचाने वाले व्यक्ति की 'अवसगन' संज्ञा थी। संभवतः प्रारम्भ में कटो हुई फसल के राजकीय भाग से इसका अभिप्राय रहा होगा।¹ किन्तु बाद में किसी भी व्यक्ति से सम्बन्ध अच्छे करने के लिए भी किसी प्रकार का प्रेमोपहार देना 'अवसगन' कहलाने लगा।² मध्यकालीन अवस्थितिस्था में इसका विशेष प्रचलन हो गया था।

'कुटुम्बी' के कोशशास्त्रीय अर्थ का भी रोचक इतिहास है। अमरकोशकार (१वीं शती ई०), 'कुटुम्बिनी' तथा 'कुटुम्ब-व्याप्त' शब्दों के उल्लेख तो करते हैं किन्तु स्वतन्त्र रूप से 'कुटुम्बी' के किमान अर्थपरक पर्यायवाची शब्दों का कहीं भी उल्लेख नहीं करते। ऐसा प्रतीत होता है कि अमरकोश के काल में 'कुटुम्बी' को किसान के पर्यायवाची शब्दों में स्थान नहीं मिल पाया था। उन्होंने किसान के 'क्षेत्राजीवी', 'कर्षकः', 'कृषिकः', 'कृषिवत्' केवल चार पर्यायवाची शब्द गिनाए हैं जबकि दसवीं शताब्दी ई० में विहित हलायुध कोश में इन चार पर्यायवाची शब्दों के अतिरिक्त 'कुटुम्बी' भी जोड़ दिया गया।³ इस प्रकार हलायुध कोश ने सर्वप्रथम दसवीं शताब्दी ई० में 'कुटुम्बी' के 'किसान' अर्थ को सांगतता दी तदनन्तर हेमचन्द्र ने भी इसे परम्परागत रूप से किसान के पर्यायवाची शब्द के रूप में स्वीकार कर लिया।⁴ १२वीं शताब्दी ई० में हेमचन्द्र की देशानाममाला में 'कुटुम्बी' से सादृश्य रखने वाले अनेक प्राकृत शब्द मिलते हैं उनमें 'कुटुम्बिजम्' तथा 'कोडिजो' महत्वपूर्ण हैं। हेमचन्द्र ने 'कुटुम्बिजम्' का अर्थ सुगत अन्नवा मृत्तु किया है।⁵ किन्तु 'कोडिजो' को एक ऐसे व्यक्ति के रूप में स्पष्ट करने की चेष्टा की गई है जो ग्राम मोचना होता था तथा छल-कपट से ग्रामवासियों को परस्पर लड़ा-झिड़काव गाँव में अपना आधिपत्य जमा लेता था—'मेगल ग्रामभोला व कोडिजो'—'कोडिजो भवेन ग्राममोचता। ऐक-मन्यं क्षात्रीणामपाययो यो भावया ग्राम मुनक्ति।'⁶

इस प्रकार देशानाममाला से यह स्पष्ट हो जाता है कि प्राकृत परम्परा में चले जा रहे 'कोडुम्बिज' 'कोडिज' आदि प्रयोग हेमचन्द्र के काल तक 'कोडिजो' के रूप में ग्रामशासन के अधिकारी के लिए व्यवहृत होने लगा था।

सातवीं शताब्दी ई० आधुनिक हर्षचरित में कुटुम्बियों के जो उल्लेख प्राप्त होते हैं उनके सम्बन्ध में दो मध्य महत्वपूर्ण हैं। एक तो 'कुटुम्बी' का प्रयोग 'अग्रहार' 'ग्रामेयक' 'महत्तर' 'चाट' आदि के साथ हुआ है जो स्पष्ट प्रमाण है कि 'कुटुम्बी' भी ग्रामेयक

१. तुल. = Turner, Comparative Dic. p 62, Stein, The Jinst Studies, p.80, fn. 172.

२. तन्कारण्य (१०-१८), हेमचन्द्रक परिशिष्टधर्म (८, १२) तथा वचनत्रय (किताबान् मकरण्य २०-२८) में 'अवसगन' की कितनी अवधि के विस्तार जोतने एवं इसके प्रति आधार स्थापन करने के लिए प्रयत्न किया जाता था। मोटो स्टोन का विचार है कि राजा के लिए स्वीकृत उपहार देने की परम्परा का उल्लेख रामायण आदि शब्दों के अतिरिक्त कदामन, विमानेय आदि में भी हुआ है। यद्यपि उन्होंने कल्पना की टीका के एक उद्धरण पर अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते हुए कहा है कि प्रसन्नग्राम ग्राम-कर होता था। 'कोटुम्बिक' मध्यम वर्ग के लोगों का प्रतिनिधित्व करते हुए एक साहित्य के रूप में राजा की स्वीकृत उपहार तथा कर इत्यादि में करते थे।

'So we are entitled to translate *avalagana* "Love-tax" and *avalagaka-n*. is evidently the same while the masculine is the donor—an *avalagana* (ka), *Kaṣumbika* would be therefore the representatives of the middle-class, which had the duty to present to the king voluntary presents, taxes.'—Stein, *The Jinst Studies*, p. 81-2.

३. तुल. = 'मार्वा आवाचपुम्निताराः स्वात् कुटुम्बिनी' अमर० २६६ तथा

'कुटुम्ब व्याप्तस्तु यः स्वादम्प्रागिकः' अमर० ३१११

४. 'क्षेत्राजीवः कर्षकश्च कृषिकश्च कृषिवत्ः' अमर० २६६.

५. तुल. = 'क्षेत्राजीवः कृषिकः कृषिवत्, कर्षकः कुटुम्बी च।' अभिधानरत्नमाला, २४१६.

६. अभिधानरत्नमाला, ३-२४४.

७. निषिद्धमाला, २४१७३ तथा २४४८.

८. देशानाममाला, २४१.

९. देशानाममाला, २४८.

१०. 'कुटुम्बिजं वृष्य', देशी० २.४१.

११. देशी० २४८.

यक आदि के समान प्रशासनिक अधिकारी रहा होगा।' दूसरे राजा हर्ष विभिन्नय के अवसर पर किसी बग्न ग्राम में कटुम्बियों के कर्तों को बैसकर बहो रहने लगते हैं। फलतः ये 'कटुम्बी' सामान्य किसान न होकर राजा के विवशासपात्र व्यक्तित्व रहे होंगे जिनपर कुछ प्रयाण आदि के अवसर पर राजा तथा उसकी सेना के रहन-सहन तथा भोजन आदि की व्यवस्था का दायित्व भी रहता था।' इस प्रकार हर्षकालीन भारत में कटुम्बी ग्राम संगठन के प्रशासनिक ढाँचे से पूर्णतः जुड़ चुके थे।

कात्यायन के मतानुसार श्रौतिय विधवा, दुर्बल आदि कटुम्बी को 'राजवर्ग' माना गया है तथा इनकी प्रत्यक्ष पूर्ण रक्षा करने का निर्देश दिया गया है।' मध्यकालीन भारत के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ तोमदेव के नीतिवाक्यामृत (१०वीं शती ई०) में कटुम्बियों को बीजभोजी कहा गया है तथा उनके प्रति अनादर की भावना अभिव्यक्त की गयी है।' इसी प्रकार नीतिवाक्यामृत में राजा को निर्देश दिए गए हैं कि वे दूत आदि व्यक्तियों के अतिरिक्त कारणों से आए हुए कटुम्बियों के घाटे को पूरा करें तथा उन्हें भूदान देकर सम्मानित करें।' नीतिवाक्यामृत के इन उल्लेखों से स्पष्ट हो जाता है कि 'कटुम्बी' राजा के प्रशासन में महत्त्वपूर्ण स्थान रखते थे किन्तु सामन्तवादी भोग-विलास तथा सामान्य कृषकों के साथ दुर्व्यवहार करने के कारण इनकी सामाजिक प्रतिष्ठा समान हो चुकी थी। नीतिवाक्यामृत में सामान्यतया किसान के लिए मृदुकरुणिक प्रयोग मिलता है अतएव 'कटुम्बी' को उन जनबाग्य सम्पन्न किसानों के विरोध वर्ग के रूप में समझना चाहिए जो परवर्ती काल में जमींदार के रूप में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान बना सके थे।

बारहवीं शताब्दी ई० मध्यकालीन सामन्तवादी अव्यवस्था की चरम परिधि में आती जाती है। इस समय तक ग्राम संगठन पूर्णतः सामन्तवादी प्रवृत्तियों से जकड़ लिए गए थे।' इसका परिणाम यह हुआ कि ग्राम संगठनों के कटुम्बी आदि ठीक उसी प्रकार समझे जाने लगे थे जैसे सामन्त राजा। हेमचन्द्र के विषयिष्ठलाकापुस्तकचरित महाकाव्य में युद्ध प्रयाण के अवसर पर ग्रामाधीश आदि स्वयं को कटुम्बियों के समान कर देने वाले तथा अधीन रहने वाले बताते हैं।' विषयिष्ठ-० में एक दूसरे स्थान पर कटुम्बियों को सेना तथा सामन्त राजाओं के समान अधीनस्थ माना गया है।' हेमचन्द्र के विषयिष्ठलाकापुस्तकचरित में आए ये उल्लेख यह

१. 'नवविषयहारीः स्तोत्राजितकृषाकटुम्बिस्त्रासितसीदतीत्येव.....नवविषयवर्षिर्बन्धकतुलावृषवत् प्रवर्षितप्रवाशिधायिकजनपद आर्षधाम-विश्वेष्टं हाष्टाधिकजानीः पुरःसरजरन्वहतरोमितायः कृष्णोत्पत्तीकृतं शङ्खचक्रकटकलुनकलपञ्चकटिपटितेष्टः।'

राष्ट्रकूट, लताम् उच्छास, पृ० ५६, ५६-५७, ५७-५८, ५८-५९, ५९-६०, ६०-६१, ६१-६२, ६२-६३, ६३-६४, ६४-६५, ६५-६६, ६६-६७, ६७-६८, ६८-६९, ६९-७०, ७०-७१, ७१-७२, ७२-७३, ७३-७४, ७४-७५, ७५-७६, ७६-७७, ७७-७८, ७८-७९, ७९-८०, ८०-८१, ८१-८२, ८२-८३, ८३-८४, ८४-८५, ८५-८६, ८६-८७, ८७-८८, ८८-८९, ८९-९०, ९०-९१, ९१-९२, ९२-९३, ९३-९४, ९४-९५, ९५-९६, ९६-९७, ९७-९८, ९८-९९, ९९-१००, १००-१०१, १०१-१०२, १०२-१०३, १०३-१०४, १०४-१०५, १०५-१०६, १०६-१०७, १०७-१०८, १०८-१०९, १०९-११०, ११०-१११, १११-११२, ११२-११३, ११३-११४, ११४-११५, ११५-११६, ११६-११७, ११७-११८, ११८-११९, ११९-१२०, १२०-१२१, १२१-१२२, १२२-१२३, १२३-१२४, १२४-१२५, १२५-१२६, १२६-१२७, १२७-१२८, १२८-१२९, १२९-१३०, १३०-१३१, १३१-१३२, १३२-१३३, १३३-१३४, १३४-१३५, १३५-१३६, १३६-१३७, १३७-१३८, १३८-१३९, १३९-१४०, १४०-१४१, १४१-१४२, १४२-१४३, १४३-१४४, १४४-१४५, १४५-१४६, १४६-१४७, १४७-१४८, १४८-१४९, १४९-१५०, १५०-१५१, १५१-१५२, १५२-१५३, १५३-१५४, १५४-१५५, १५५-१५६, १५६-१५७, १५७-१५८, १५८-१५९, १५९-१६०, १६०-१६१, १६१-१६२, १६२-१६३, १६३-१६४, १६४-१६५, १६५-१६६, १६६-१६७, १६७-१६८, १६८-१६९, १६९-१७०, १७०-१७१, १७१-१७२, १७२-१७३, १७३-१७४, १७४-१७५, १७५-१७६, १७६-१७७, १७७-१७८, १७८-१७९, १७९-१८०, १८०-१८१, १८१-१८२, १८२-१८३, १८३-१८४, १८४-१८५, १८५-१८६, १८६-१८७, १८७-१८८, १८८-१८९, १८९-१९०, १९०-१९१, १९१-१९२, १९२-१९३, १९३-१९४, १९४-१९५, १९५-१९६, १९६-१९७, १९७-१९८, १९८-१९९, १९९-२००, २००-२०१, २०१-२०२, २०२-२०३, २०३-२०४, २०४-२०५, २०५-२०६, २०६-२०७, २०७-२०८, २०८-२०९, २०९-२१०, २१०-२११, २११-२१२, २१२-२१३, २१३-२१४, २१४-२१५, २१५-२१६, २१६-२१७, २१७-२१८, २१८-२१९, २१९-२२०, २२०-२२१, २२१-२२२, २२२-२२३, २२३-२२४, २२४-२२५, २२५-२२६, २२६-२२७, २२७-२२८, २२८-२२९, २२९-२३०, २३०-२३१, २३१-२३२, २३२-२३३, २३३-२३४, २३४-२३५, २३५-२३६, २३६-२३७, २३७-२३८, २३८-२३९, २३९-२४०, २४०-२४१, २४१-२४२, २४२-२४३, २४३-२४४, २४४-२४५, २४५-२४६, २४६-२४७, २४७-२४८, २४८-२४९, २४९-२५०, २५०-२५१, २५१-२५२, २५२-२५३, २५३-२५४, २५४-२५५, २५५-२५६, २५६-२५७, २५७-२५८, २५८-२५९, २५९-२६०, २६०-२६१, २६१-२६२, २६२-२६३, २६३-२६४, २६४-२६५, २६५-२६६, २६६-२६७, २६७-२६८, २६८-२६९, २६९-२७०, २७०-२७१, २७१-२७२, २७२-२७३, २७३-२७४, २७४-२७५, २७५-२७६, २७६-२७७, २७७-२७८, २७८-२७९, २७९-२८०, २८०-२८१, २८१-२८२, २८२-२८३, २८३-२८४, २८४-२८५, २८५-२८६, २८६-२८७, २८७-२८८, २८८-२८९, २८९-२९०, २९०-२९१, २९१-२९२, २९२-२९३, २९३-२९४, २९४-२९५, २९५-२९६, २९६-२९७, २९७-२९८, २९८-२९९, २९९-३००, ३००-३०१, ३०१-३०२, ३०२-३०३, ३०३-३०४, ३०४-३०५, ३०५-३०६, ३०६-३०७, ३०७-३०८, ३०८-३०९, ३०९-३१०, ३१०-३११, ३११-३१२, ३१२-३१३, ३१३-३१४, ३१४-३१५, ३१५-३१६, ३१६-३१७, ३१७-३१८, ३१८-३१९, ३१९-३२०, ३२०-३२१, ३२१-३२२, ३२२-३२३, ३२३-३२४, ३२४-३२५, ३२५-३२६, ३२६-३२७, ३२७-३२८, ३२८-३२९, ३२९-३३०, ३३०-३३१, ३३१-३३२, ३३२-३३३, ३३३-३३४, ३३४-३३५, ३३५-३३६, ३३६-३३७, ३३७-३३८, ३३८-३३९, ३३९-३४०, ३४०-३४१, ३४१-३४२, ३४२-३४३, ३४३-३४४, ३४४-३४५, ३४५-३४६, ३४६-३४७, ३४७-३४८, ३४८-३४९, ३४९-३५०, ३५०-३५१, ३५१-३५२, ३५२-३५३, ३५३-३५४, ३५४-३५५, ३५५-३५६, ३५६-३५७, ३५७-३५८, ३५८-३५९, ३५९-३६०, ३६०-३६१, ३६१-३६२, ३६२-३६३, ३६३-३६४, ३६४-३६५, ३६५-३६६, ३६६-३६७, ३६७-३६८, ३६८-३६९, ३६९-३७०, ३७०-३७१, ३७१-३७२, ३७२-३७३, ३७३-३७४, ३७४-३७५, ३७५-३७६, ३७६-३७७, ३७७-३७८, ३७८-३७९, ३७९-३८०, ३८०-३८१, ३८१-३८२, ३८२-३८३, ३८३-३८४, ३८४-३८५, ३८५-३८६, ३८६-३८७, ३८७-३८८, ३८८-३८९, ३८९-३९०, ३९०-३९१, ३९१-३९२, ३९२-३९३, ३९३-३९४, ३९४-३९५, ३९५-३९६, ३९६-३९७, ३९७-३९८, ३९८-३९९, ३९९-४००, ४००-४०१, ४०१-४०२, ४०२-४०३, ४०३-४०४, ४०४-४०५, ४०५-४०६, ४०६-४०७, ४०७-४०८, ४०८-४०९, ४०९-४१०, ४१०-४११, ४११-४१२, ४१२-४१३, ४१३-४१४, ४१४-४१५, ४१५-४१६, ४१६-४१७, ४१७-४१८, ४१८-४१९, ४१९-४२०, ४२०-४२१, ४२१-४२२, ४२२-४२३, ४२३-४२४, ४२४-४२५, ४२५-४२६, ४२६-४२७, ४२७-४२८, ४२८-४२९, ४२९-४३०, ४३०-४३१, ४३१-४३२, ४३२-४३३, ४३३-४३४, ४३४-४३५, ४३५-४३६, ४३६-४३७, ४३७-४३८, ४३८-४३९, ४३९-४४०, ४४०-४४१, ४४१-४४२, ४४२-४४३, ४४३-४४४, ४४४-४४५, ४४५-४४६, ४४६-४४७, ४४७-४४८, ४४८-४४९, ४४९-४५०, ४५०-४५१, ४५१-४५२, ४५२-४५३, ४५३-४५४, ४५४-४५५, ४५५-४५६, ४५६-४५७, ४५७-४५८, ४५८-४५९, ४५९-४६०, ४६०-४६१, ४६१-४६२, ४६२-४६३, ४६३-४६४, ४६४-४६५, ४६५-४६६, ४६६-४६७, ४६७-४६८, ४६८-४६९, ४६९-४७०, ४७०-४७१, ४७१-४७२, ४७२-४७३, ४७३-४७४, ४७४-४७५, ४७५-४७६, ४७६-४७७, ४७७-४७८, ४७८-४७९, ४७९-४८०, ४८०-४८१, ४८१-४८२, ४८२-४८३, ४८३-४८४, ४८४-४८५, ४८५-४८६, ४८६-४८७, ४८७-४८८, ४८८-४८९, ४८९-४९०, ४९०-४९१, ४९१-४९२, ४९२-४९३, ४९३-४९४, ४९४-४९५, ४९५-४९६, ४९६-४९७, ४९७-४९८, ४९८-४९९, ४९९-५००, ५००-५०१, ५०१-५०२, ५०२-५०३, ५०३-५०४, ५०४-५०५, ५०५-५०६, ५०६-५०७, ५०७-५०८, ५०८-५०९, ५०९-५१०, ५१०-५११, ५११-५१२, ५१२-५१३, ५१३-५१४, ५१४-५१५, ५१५-५१६, ५१६-५१७, ५१७-५१८, ५१८-५१९, ५१९-५२०, ५२०-५२१, ५२१-५२२, ५२२-५२३, ५२३-५२४, ५२४-५२५, ५२५-५२६, ५२६-५२७, ५२७-५२८, ५२८-५२९, ५२९-५३०, ५३०-५३१, ५३१-५३२, ५३२-५३३, ५३३-५३४, ५३४-५३५, ५३५-५३६, ५३६-५३७, ५३७-५३८, ५३८-५३९, ५३९-५४०, ५४०-५४१, ५४१-५४२, ५४२-५४३, ५४३-५४४, ५४४-५४५, ५४५-५४६, ५४६-५४७, ५४७-५४८, ५४८-५४९, ५४९-५५०, ५५०-५५१, ५५१-५५२, ५५२-५५३, ५५३-५५४, ५५४-५५५, ५५५-५५६, ५५६-५५७, ५५७-५५८, ५५८-५५९, ५५९-५६०, ५६०-५६१, ५६१-५६२, ५६२-५६३, ५६३-५६४, ५६४-५६५, ५६५-५६६, ५६६-५६७, ५६७-५६८, ५६८-५६९, ५६९-५७०, ५७०-५७१, ५७१-५७२, ५७२-५७३, ५७३-५७४, ५७४-५७५, ५७५-५७६, ५७६-५७७, ५७७-५७८, ५७८-५७९, ५७९-५८०, ५८०-५८१, ५८१-५८२, ५८२-५८३, ५८३-५८४, ५८४-५८५, ५८५-५८६, ५८६-५८७, ५८७-५८८, ५८८-५८९, ५८९-५९०, ५९०-५९१, ५९१-५९२, ५९२-५९३, ५९३-५९४, ५९४-५९५, ५९५-५९६, ५९६-५९७, ५९७-५९८, ५९८-५९९, ५९९-६००, ६००-६०१, ६०१-६०२, ६०२-६०३, ६०३-६०४, ६०४-६०५, ६०५-६०६, ६०६-६०७, ६०७-६०८, ६०८-६०९, ६०९-६१०, ६१०-६११, ६११-६१२, ६१२-६१३, ६१३-६१४, ६१४-६१५, ६१५-६१६, ६१६-६१७, ६१७-६१८, ६१८-६१९, ६१९-६२०, ६२०-६२१, ६२१-६२२, ६२२-६२३, ६२३-६२४, ६२४-६२५, ६२५-६२६, ६२६-६२७, ६२७-६२८, ६२८-६२९, ६२९-६३०, ६३०-६३१, ६३१-६३२, ६३२-६३३, ६३३-६३४, ६३४-६३५, ६३५-६३६, ६३६-६३७, ६३७-६३८, ६३८-६३९, ६३९-६४०, ६४०-६४१, ६४१-६४२, ६४२-६४३, ६४३-६४४, ६४४-६४५, ६४५-६४६, ६४६-६४७, ६४७-६४८, ६४८-६४९, ६४९-६५०, ६५०-६५१, ६५१-६५२, ६५२-६५३, ६५३-६५४, ६५४-६५५, ६५५-६५६, ६५६-६५७, ६५७-६५८, ६५८-६५९, ६५९-६६०, ६६०-६६१, ६६१-६६२, ६६२-६६३, ६६३-६६४, ६६४-६६५, ६६५-६६६, ६६६-६६७, ६६७-६६८, ६६८-६६९, ६६९-६७०, ६७०-६७१, ६७१-६७२, ६७२-६७३, ६७३-६७४, ६७४-६७५, ६७५-६७६, ६७६-६७७, ६७७-६७८, ६७८-६७९, ६७९-६८०, ६८०-६८१, ६८१-६८२, ६८२-६८३, ६८३-६८४, ६८४-६८५, ६८५-६८६, ६८६-६८७, ६८७-६८८, ६८८-६८९, ६८९-६९०, ६९०-६९१, ६९१-६९२, ६९२-६९३, ६९३-६९४, ६९४-६९५, ६९५-६९६, ६९६-६९७, ६९७-६९८, ६९८-६९९, ६९९-७००, ७००-७०१, ७०१-७०२, ७०२-७०३, ७०३-७०४, ७०४-७०५, ७०५-७०६, ७०६-७०७, ७०७-७०८, ७०८-७०९, ७०९-७१०, ७१०-७११, ७११-७१२, ७१२-७१३, ७१३-७१४, ७१४-७१५, ७१५-७१६, ७१६-७१७, ७१७-७१८, ७१८-७१९, ७१९-७२०, ७२०-७२१, ७२१-७२२, ७२२-७२३, ७२३-७२४, ७२४-७२५, ७२५-७२६, ७२६-७२७, ७२७-७२८, ७२८-७२९, ७२९-७३०, ७३०-७३१, ७३१-७३२, ७३२-७३३, ७३३-७३४, ७३४-७३५, ७३५-७३६, ७३६-७३७, ७३७-७३८, ७३८-७३९, ७३९-७४०, ७४०-७४१, ७४१-७४२, ७४२-७४३, ७४३-७४४, ७४४-७४५, ७४५-७४६, ७४६-७४७, ७४७-७४८, ७४८-७४९, ७४९-७५०, ७५०-७५१, ७५१-७५२, ७५२-७५३, ७५३-७५४, ७५४-७५५, ७५५-७५६, ७५६-७५७, ७५७-७५८, ७५८-७५९, ७५९-७६०, ७६०-७६१, ७६१-७६२, ७६२-७६३, ७६३-७६४, ७६४-७६५, ७६५-७६६, ७६६-७६७, ७६७-७६८, ७६८-७६९, ७६९-७७०, ७७०-७७१, ७७१-७७२, ७७२-७७३, ७७३-७७४, ७७४-७७५, ७७५-७७६, ७७६-७७७, ७७७-७७८, ७७८-७७९, ७७९-७८०, ७८०-७८१, ७८१-७८२, ७८२-७८३, ७८३-७८४, ७८४-७८५, ७८५-७८६, ७८६-७८७, ७८७-७८८, ७८८-७८९, ७८९-७९०, ७९०-७९१, ७९१-७९२, ७९२-७९३, ७९३-७९४, ७९४-७९५, ७९५-७९६, ७९६-७९७, ७९७-७९८, ७९८-७९९, ७९९-८००, ८००-८०१, ८०१-८०२, ८०२-८०३, ८०३-८०४, ८०४-८०५, ८०५-८०६, ८०६-८०७, ८०७-८०८, ८०८-८०९, ८०९-८१०, ८१०-८११, ८११-८१२, ८१२-८१३, ८१३-८१४, ८१४-८१५, ८१५-८१६, ८१

स्पष्ट कर देते हैं कि 'कुटुम्बी' स्वरूप से कृषक अवश्य रहे होंगे क्योंकि समय कृषकदासों पर ये बाधित करते थे किन्तु ये वास्तविक व्यवसाय करने वाले किसान नहीं थे। हेमचन्द्र द्वारा अभिधान चिन्तामणि में कोशावलीय अर्थ के रूप में 'कुटुम्बी' को 'कृषक' माना। अर्थ की दृष्टि से परम्परासुधारित तथा युक्तिसंगत है किन्तु लौकिक व्यवहार की प्रासंगिकता की दृष्टि से 'कुटुम्बी' वैधानामनाओं में कड़े गए 'कौटुम्बी' के तुल्य था जो ग्राममोक्षोद्धार के साथ-साथ उत्पन्नकृत्य व्यवहार से ग्रामवासियों को परेशान करता था किन्तु राजा के विश्रामपात्र तथा जिनसे सबक के रूप में राजा को हर प्रकार से सहायता करता था।

मध्यकालीन आर्थिक व्यवस्था एवं सामुदायिक ढांचे के मन्दर्भ में इतिहासकारों तथा पुरातत्त्वज्ञानियों ने 'कुटुम्बी' सम्बन्धी जिन सामग्रियों का प्रतिपादन किया है, उनमें प्रो० आर० एस० शर्मा का मतव्य है कि मध्यकालीन 'कुटुम्बी' वर्तमान कालिक बिहार एवं उत्तर प्रदेश की मूद्रा जति 'कुम्बियों' तथा महाराष्ट्र की 'कुम्बियों' के मूल वंशज रहे थे।¹ प्रो० शर्मा के अनुसार मध्यकालीन भारत में हुए सामाजिक परिवर्तनों के कस्बस्वरूप वैभवों तथा शूद्रों के व्यवसायों में काफी परिवर्तन आ चुके थे। गुप्त काल की उत्तरी-पूरुब जलान्तियों में शूद्रों ने वैश्योद्धार अपनाई जाने वाले कृषि व्यवसाय को प्राप्ति कर दिया था। मानवी जलान्तियों ई० के छठे-सातवीं तथा आठवीं शताब्दी ई० के अन्तर्वर्ती ने इस लक्ष्य को स्वीकार किया है कि मूद्रा कृषि कार्य में लग चुके थे तथा वैश्यो एवं शूद्रों में रहन-सहन की दृष्टि से भी कोई विशेष भेद नहीं रह गया था। इसी ऐतिहासिक एवं सामाजिक परिप्रेक्ष्य में प्रो० शर्मा 'कुटुम्बियों' की सम्प्रजनः एक ऐसी कृषक जति से जोड़ना चाहते हैं जो वर्ण में शूद्र थी।² डॉ० सी० सरकार तथा बासुदेव शरण अग्रवाल की भी यही धारणा है कि 'कुटुम्बी' उत्तर भारत की 'कुम्बी' जति के लोग रहे होंगे। इस प्रसंग में टर्नर महोदय की 'इण्डो आर्यन डिक्शनरी' के ये लक्ष्य भी उपयोगों समझ आ सकते हैं जिनमें उन्होंने मन्दक 'कुटुम्बी' तथा प्राकृत 'कुटुम्बी' को आधुनिक पूर्वी हिन्दी तथा सिन्धी के 'कुम्बी', पश्चिमी हिन्दी के 'कुम्बी', गुजराती के 'कुम्बी' तथा कन्नड़, पुरानी गुजराती के 'कुलम्बी' 'मराठी के 'कुलम्बी' तथा 'कुम्बी' का मूल माना है। अथवा वास्तविक इस सर्वेक्षण के आधार पर सभी प्राप्ति में वे भी जाने वाली लक्ष्यमानाओं में 'कुलम्बी' अर्थ की एकलता देखी जाती है। इस प्रकार इतिहासकारों तथा कोशाकारों ने 'कुटुम्बी' लक्ष्य के केवल लक्ष्य पर ही स्पष्ट किया है जिसके आधार पर 'कुटुम्बी' को 'कृषक जति' के रूप में स्पष्ट किया जा सकता है। किन्तु 'कुटुम्बी' का वर्तमान सामाजिक व्यवहार लक्ष्यपूर्ण नहीं है। अभिलेखों में लक्ष्य तथा अनेक साहित्यिक लक्ष्यों के लक्ष्य उद्धरण दिए जा सकते हैं जिनसे यह भावना स्पष्ट होती जाती है कि 'कुटुम्बी' लोगों की ग्राम सगठन के घरातन पर एक लक्ष्य महत्त्वपूर्ण भूमिका रही। इसी लक्ष्य के कारण 'कुटुम्बी' राजा तथा किसानों के लक्ष्य बीच की बड़ी रहे होंगे जिनके कारण उन्हें ग्राम प्रदायन का महत्त्वपूर्ण अधिकारी माना जाने लगा था।

मध्यकालीन ग्राम सगठनों की ग्रामोन्मुखता तथा लक्ष्य निर्भर अर्थ व्यवस्था ने बहुत प्रभावित किया जिससे इतिहासकार सामन्तवादी अर्थ व्यवस्था के रूप में भी स्पष्ट करते हैं।³ 'गुप्तलक्ष्य' तथा 'पल्लव' के लक्ष्य पत्रों में लक्ष्य व्यवस्था के लक्ष्य आर्थिक एवं राजनैतिक लक्ष्यों की पुष्टि होती है जिसके अन्तर्गत लक्ष्य अनेक प्रशासनिक पदों का लक्ष्य आ गया था जो भूमिदान तथा ग्रामदान के लक्ष्यनैतिक व्यवहारों की लक्ष्य-लक्ष्य करते थे। इस लक्ष्य में 'कुटुम्बी' पद विशेष रूप में लक्ष्यनीय है।⁴

मध्ययुगीन लक्ष्य भारत के ग्राम सगठन के लक्ष्य में यह भी लक्ष्यनीय है कि पल्लववंशीय राजाओं के लक्ष्य में 'कुटुम्बकपल्लव' नामक एक अधिकारी के पद का लक्ष्य लक्ष्य राजा था।⁵ इस अधिकारी का लक्ष्य लक्ष्य ग्राम लक्ष्य तथा ग्रामों से जाने

१. अभिधानचिन्तामणि, १५५५.
२. Sharma, *Social Changes in Early Medieval*, p. 11.
३. शर्मा, पृ० ११
४. Sircar, D.C., *Select Inscriptions*, Vol. I, Calcutta, 1942, p. 498.
५. बासुदेव शरण अग्रवाल, लक्ष्यपर एक लक्ष्यनैतिक लक्ष्य, पदना, १९२३, पृ० १०१, लक्ष्य ४
६. Turner, R L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London, 1912, p. 165.
७. आर० एस० शर्मा, भारतीय सामन्तवाद, लक्ष्य-बासुदेव शरण सिंह, लक्ष्य, १९०३, पृ० १-२.
८. Puri, B N., *History of Indian Administration*, Vol. I, Bombay, 1968, p. 138.
९. Choudhary, *Early Medieval Indian Village*, p. 220.
१०. *Indian Historical Quarterly*, Vol. XIX, p. 15.
११. Meenakshi, C., *Administration & Social Life under the Pallavas*, Madras, 1938, p. 56.

वाले 'परिहार' आदि करो' से सम्बन्धित व्यवहारों को देखना था। 'परिहार' आदि करो के सम्बन्ध में यह ज्ञान आवश्यक है कि ये कर वामों से प्राप्त होते वाले अठारह प्रकार के कर थे जिनकी सूचना भी पञ्चवक्त्र के अभिलेखों में प्राप्त होती है।¹ इस प्रकार दक्षिण भारत में 'कुटुम्बी' अथवा 'कोटिय' को सामान्यता पर 'कोटुकपिन्नी' नामक प्रशासकीय पद स्वल्प में प्रिन्स राजकीय अधिकारों का पद रहा था तथा यह ग्राम सभ्यता के आर्थिक ढाँचे को नियन्त्रित करता था।

इस प्रकार 'कुटुम्बी' विषयक जैन साहित्य एक अनेक साक्ष्यों के आधार पर यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रारम्भ में 'कोटिय' के रूप में गुणकारीय एवं मध्यकालीन 'कुटुम्बा' समाज सभ्यता की मूलनम इकाई-परिचार अथवा कुल के प्रधान के रूप में प्रति-निधित्व करने थे। तदनन्तर गाँव अथवा उसमें अधिक परिचारी के समूह—'ग्राम' के सभ्यतात्मक ढाँचे में उनका महत्वपूर्ण स्थान बनता गया।² मध्यकालीन ग्राम सभ्यता में 'महलम' अथवा 'महल' में कुछ छोटे पद के रूप में उनकी प्रशासकीय स्थिति रही थी। यही कारण है कि भूमिदान तथा ग्रामदान सम्बन्धी अभिलेखाय विवरण 'करव-कुटुम्बा' के रूप में इनकी उपस्थिति आवश्यक मानते हैं। इतिहासकारों में कृमियों तथा कुम्बियों के रूप में जिस कृषक जाति को कुटुम्बियों का मन माना है वह उस अवस्था का शानक है जब 'कुटुम्बी' ग्राम प्रशासन का अवशेष गाँव अथवा जाति के रूप में अधिक लोकप्रिय होने चले गए थे तथा सभ्यतात्मक ढाँचे में इनका स्थान 'जमींदारों' आदि ने ले लिया था।³ कुटुम्बी के सम्बन्ध में यह भी उल्लेखनीय है कि ये अधिकांश रूप से बृहद् थे। बाह्य आदि वर्ण के रूप में भी इनका अस्तित्व रहा था। अधिकांश ग्राम यज्ञों द्वारा बनाये जाने के कारण ही वर्तमान में बृहद् कुम्बियों तथा कृमियों की संख्या अधिक है।

—०—

दक्षिण की जैन जातियाँ

दक्षिण महाराष्ट्र और कर्नाटक प्रान्त में (सैमर स्टेट को छोड़कर) जनों की केवल चार जातियाँ हैं, (१) पंचम, (२) चतुर्थ, (३) कामार बोगार और (४) शेतवाल। पहले ये चारों जातियाँ एक ही थी और 'पंचम' कहलाती थी। 'पंचम' यह नाम वर्णाश्रमी ब्राह्मणों का दिया हुआ जान पड़ता है। प्राचीन जैनधर्म जन्मत वर्णव्यवस्था का विरोधी था, इसलिए उसके अनुयायियों को ब्राह्मण लोग अवहेलना और तुच्छता की दृष्टि से देखते थे और वार्त्सर्ग से बाहर पाँचवें वर्णका अर्थात् 'पंचम' कहते थे। जिस समय जैनधर्मका प्रभाव कम हुआ और उसे राजाश्रय नहीं रहा, उस समय धीरे धीरे यह नाम रूढ़ होने लगा और अन्ततोगत्वा स्वयं जैनधर्मानुयायियों ने भी इसे स्वीकार कर लिया। ऐसा जान पड़ता है कि नवोदय की शताब्दिके लगभग यह नामकरण हुआ होगा। इसके बाद बीरबल या लिंगायत सम्प्रदायका उदय हुआ और उसने इन जनों या पंचमोंको अपने धर्ममें दीक्षित करना शुरू किया। लाखों जैन लिंगायत बन गये, परन्तु लिंगायत हो जानेपर भी उनके पीछे पुरातन 'पंचम' विशेषण लगा ही रहा और इस कारण इस समय भी वे 'पंचम लिंगायत' कहलाते हैं। उस समय तक चतुर्थ, शेतवाल आदि जातियाँ नहीं बनी थी, इस कारण जो लोग जैनधर्म छोड़कर लिंगायत हुए थे, वे 'पंचम लिंगायत' ही कहलाते हैं 'चतुर्थ लिंगायत' आदि नहीं। दक्षिणमें मानगुजार या तम्बरदारको पाटील कहते हैं। वहाँके जिस गाँव में एक पाटील लिंगायत और दूसरा पाटील जैन होगा, अथवा जिस गाँवमें लिंगायत और जैन दोनोंकी बस्ती होगी, वहाँ लिंगायत पंचम जातिके ही आपको मिलेंगे और जिस गाँवमें पहले जैनोका प्राबल्य था, वहाँके सभी लिंगायत पंचम होंगे। अनेक गाँव ऐसे हैं, जहाँके जैन पाटीलों और लिंगायत पाटीलोंमें कुछ पीढ़ियोंके पहले परस्पर मूलक तक जाना जाता था। जिस गाँवके जैन पाटीलोंमें चतुर्थ और पंचम दोनों भेद हैं, वहाँके लिंगायत पाटील केवल पंचम हैं। इससे मान्य होता है कि लिंगायत सम्प्रदायके जन्मसे पहले बाह्यही शताब्दि तक सारे दक्षिणाय जैन पंचम ही कहलाते थे, चतुर्थ आदि भेद पीछेके हैं। दक्षिणके अधिकांश जैन बाह्य भी—जो उपाध्याय कहलाते हैं—पंचम-जानियत हैं, चतुर्थी नहीं। इससे भी जान पड़ता है कि ये भेद पीछे के हैं।—भी नाथूराम प्रंभी

१. Aiyangar, K.V.R., *Some Aspects of Ancient Indian Polity*, Madras, 1938, pp. 118-9.

२. यही, पृ० ११८.

३. द्रुप० जर्मिषराम, १११, ११२, तथा देवी०, २, ५८.

४. मोहन चण्ड, जैन संस्कृत महाकाव्यों में प्रतिपादित सामाजिक परिस्थितियाँ (मोहचरण), दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, १९७७, पृ० २३४.

तीर्थंकर तथा वैष्णव प्रतिमाओं के समान लक्षण

—डॉ० भगवतीलास राजपुरोहित

वैष्णव तथा जैन अपनी आचार-शुद्धता की दृष्टि से परस्पर पर्याप्त निकट है। पूजा तथा अर्चन में भी पर्याप्त समता है। इसी प्रकार वैष्णव तथा जिन कलात्मक बिम्बों में भी पर्याप्त समता है।

वैष्णवी प्रतिमा के वक्ष पर शीवस्त चिह्न अंकित करने का विधान है। बराहमिहिर के बृहत्संहिता ग्रन्थ में यह विधान किया गया है।

कार्योऽस्तुभुजो भगवाश्चतुर्भुजो द्विभुज एव वा विष्णु ।

श्रीवत्सालितवक्त्रा कोन्मुधमणिभूषितारम्भ ॥

यही बात मानसार में भी कही गयी है—

सर्ववक्षस्थले कुर्यात्तदूर्ध्वं श्रीवत्सलाछनम् ।

तीर्थंकरों का प्रतिमा-विधान करते हुए बराहमिहिर ने अपने उसी बृहत्संहिता ग्रन्थ में लिखा है कि श्रीवत्स का चिह्न उनकी मूर्ति पर भी होना चाहिए।

आजानुलम्बबाहु श्रीवत्सोक्त प्रज्ञात्तमूर्तिश्च ।

दिक्पासास्तर्कणो रूपबाधक कार्पोऽर्जिता देव ॥

साथ ही उन्हें 'श्रीवत्सभूषितोरस्क' भी कहा गया है। समस्त तीर्थंकरों से सम्बन्धित यह सामान्य विशेषता है। फिर भी अपराजितपूछा में तीर्थंकरों के भिन्न-भिन्न चिह्न बताते हुए शीतलनाथ का श्रीवत्स चिह्न बताया गया है। उसी प्रकार भववासनाथ के साथ बनायी जाने वाली यक्षिणी का नाम भी मानवी अथवा श्रीवत्सा है। मानसार के अनुसार सब तीर्थंकरों के हृदय पर सुनहला श्रीवत्सालाछन होना चाहिए।

सर्ववक्षस्थले हेमवर्ण श्रीवत्सलाछनम् ।

पाश्वनाथ का चिह्न संपंछ है। उनकी प्रतिमा संपंछ में युक्त बनाई जाती है। पाश्वनाथ के वक्ष का नाम भी पाश्व है और वह भी संपंछ बनाया जाता है।

विष्णु की शेषशायी प्रतिमा में भी शेषनाथ का छत्र रहता है। यह पद्मपुराण, अपराजितपूछा, विष्णुधर्मोत्तरपुराण इत्यादि ग्रन्थ से स्पष्ट है। आभिचारिक शयन मूर्ति से शिर के समीप दा कुडनी से युक्त समुन्नात दा फणों का होना उनमें बताया गया है। एक फल मध्यम तथा फणरहित अधम। पाश्वनाथ तथा विष्णु की प्रतिमाओं में नागछत्र होते हैं। जबकि शिवप्रतिमा में नागभूषण प्राप्त नहीं होता।

यह सत्य है कि प्रतिमा में नागचिह्न नागपूजे के सर्वस्व तथा उनके संरक्षण में उन धर्मों के पन्थबन का प्रतीक हो। असंभव नहीं यदि नागपूजे ने ही नाग (सर्प) प्रतीक चिह्न प्रचलित किया हो, अपनी यादगार का अमिट बनाने के लिए। पर, सत्यता है उज्जैन पर नागों का सर्वस्व नहीं रहा, विशेषतः परमार-युग में। इसीलिए परमारों ने अपने इष्टदेव शिव की प्रतिमाओं में भी नाग नहीं अंकित करवाया। परमारों और नागों में झगडा भी। परमारों ने उन्हें पराजित किया था। यही कारण है कि शैव होने हुए भी उन्होंने नागविनाशक गरुड को अपना राजचिह्न बनाया था। गरुड नाग का विध्वंसक जो है। गुप्त राजा भी नागविनाशक थे। इसीलिए उनका चिह्न भी गरुड था। दक्षिण में वैष्णव भी थे। पन्थु भुगों के शासनकाल में एक ओर वैष्णवी गरुडस्तम्भ भी मिलता है तो नागचिह्न-अंकित मुद्रा भी मिलती है। पर, वह नागचिह्न अग्निमित्र की रानी धारिणी की अगुदी पर था जो स्वयं भी धारणमोक्षा, नागराज-कुमारी की।

विष्णु की शेषशायी प्रतिमा के नयनयानिर्मलित होने हैं। तथैव तीर्थंकर प्रतिमा भी ध्यानस्थ होती है, विशेषतः बैठी हुई। विष्णु का मुखमंडल अलौकिक ज्ञान से सगन्ध स्मित और अंधकार में सगन्ध होता है तथैव तीर्थंकर की प्रतिमा का मुख भी अंधकार तथा अहित ज्ञान से सगन्ध प्रदग्धित होता है। विष्णु के शिर के पीछे प्रभासयन् दिखावा जाता है और बुद्ध तथा जिन की प्रतिमा भी प्रभासयन् सगन्ध दिखाई जाती है। ज्ञानि, मोक्षिता तथा ध्यानीनामा बुद्ध एवं जिन की प्रतिमा में भी पाई जाती है।

इस प्रकार प्रतिमाओं के प्रतीकचिह्न उन धर्मों की समानधर्मिता प्रकट करते हैं, भेद में भी अन्धेय दिखाते हैं। साथ ही यह भी सिद्ध करते हैं कि ये समस्त प्रतीक किन्हीं विशिष्ट परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न मतावलम्बियों ने स्वीकार कर लिये हैं। पर, इस सबसे भारतभूमि के निवासियों की वैचारिक तथा भावात्मक एकता तो व्यक्त होती ही है।

मालवा से प्राप्त अच्युता देवी की दुर्लभ प्रतिमाएँ

—डॉ० सुरेन्द्र कुमार आर्य

भारतीय जैन मूर्तिशिल्प में लक्ष्मण पर मयूरी किन्ने अच्युता, अच्युता या अच्युता देवी की प्रतिमाएँ कम मिलती हैं। एक प्रतिमा उज्जैन स्थित विजयपुर जैन पुराणिक संग्रहालय अजसिंहपुरा में सुरक्षित है। दो अन्य जो बिना दो बपों में पुरातात्विक सर्वेक्षण करते समय मुझे लाल धाम में संभावित धाम में मिली हैं। यहाँ पर इसी देवी की प्रतिमा पर चर्चा की जायेगी।

प्रस्तावना साहित्य में इस देवी की अच्युता कहा गया है व इनके लक्षण वतमाये गये हैं कि यह देवी चोड़ पर आकृष्ट है व अच्युता है एव चारों हाथों में धनुष, तलवार, झाल व तीर लिए हुए है—

‘सम्प्रापित-धृतकामं कथराज्यसकुरिगिषिष्यकृच्छरिणी।

विद्युद्गामतनुरववाहनाभ्युत्थिका भगवती।’

विजयपुर साहित्य में भी इन देवी की अच्युताहना व तलवारधारिणी कहा गया है—

‘छोटासिंहस्ता हृदयेऽभ्युने त्वा हेमप्रभा त्वा प्रमत्ता प्रसीमा।’

प्राचीन प्रतिमा जो जैनग्रन्थालय अजसिंहपुरा, उज्जैन में सुरक्षित है वह काने स्टेटी पत्थर पर उत्कीर्ण एवं अभिलेखयुक्त है। यह प्रतिमा लगभग ३२ वर्ष पूर्व बदनाथ नामक धाम से अमीन के नीचे से मिली थी। इस प्रतिमा के लेख में बड़मानपुर की स्थिति का विवाद समान हो गया था। आचार्य जिननेन ने इसी स्थान पर अपनी प्रसिद्ध कृति हरिचक्रपुराण पूर्ण की थी और यहीं पर प्रसिद्ध शान्तिनाथ का मंदिर था। डॉ० बि० श्री वेनगकर ने बदनाथ (उज्जैन) धार के भीटरमायं पर बड़नगर से १२ कि० मी० पश्चिम दिशा में स्थित) में हीरालाल सिन्धी के खन में ६२ जैन प्रतिमाएँ प्राप्त की थी। बाय में यही से १० मयूधर कुमार मेठी ने इन अभिलेखयुक्त प्रतिमा का प्राप्त किया एवं उसे उज्जैन संग्रहालय में सुरक्षित रखा।

प्राचीन बड़मानपुर व आज के बदनाथ से प्राप्त इन प्रतिमा में देवी चोड़ पर आकृष्ट है। प्रतिमा अच्युता है, दोनों दाहिने हाथ धाम हैं, ऊपर के बायें हाथ में एक झाल है और नीचे का हाथ चोड़ की लपाम या लप्ता सभाते हुए है। दाहिना पैर एकाव में है और बाया उस की जंघा पर रखा हुआ है। इस प्रकार मूर्ति का मुख सामने व चोड़ का उसके बायीं ओर है। देवी के गले में मलहार है व कान में कर्णकण्डल। प्रतिमा के मुख के आस पास प्रभासदल है, उसके पास तीन तीर्थंकर प्रतिमाएँ पद्यासन में अंकित हैं। चारों कोनों में भी छोटी-छोटी जैन तीर्थंकर प्रतिमाएँ हैं। नीचे २ संस्तरों का लेख है जिसके अनुसार अच्युता देवी की प्रतिमा संवत् १२२६ (ई० ११०२) में कृष्ण कुटुम्बों के व्यक्तियों ने बड़मानपुर के शान्तिनाथ सैवासय में प्रस्थापित की थी। डॉ० हीरालाल जैन ने अपने लेख में यह निश्चित किया है कि यही वह स्थान है और इसका नाम बड़मानपुर था जहाँ शान्तिनाथ मंदिर में एक सवत ७०५ (ई० ७८३) में आचार्य जिननेन ने हरिचक्रपुराण की रचना पूर्ण की थी। प्रतिमा के नीचे अभिलेख का शायद इस प्रकार है—‘सवत १२२६ वैशाख वदी ६ शुक्रवादे अष्ट वर्धमायुरे श्री शान्तिनाथदेवेत्ये मः श्री...मोक्ष भार्वा ब्रह्मदेव उ देवादि कुटुम्ब सहितेन निज गोप देव्याः श्री अच्युतायाः प्रतिकृति कारिता। श्री कुलादयोपासनाय प्रतिष्ठिता।’

१२ वीं शताब्दी के कुछ अभिलेखयुक्त प्राप्त मूर्तियों के डरे से एक अन्य अच्युतादेवी की प्रतिमा लाल नामक धाम में मिली है। यहाँ पर विशाल जैनमंदिर रहा होगा व इन्द्र, वज्र, वक्र, ईशान्य व नैऋत्य देवता की लाल पत्थर पर उत्कीर्ण प्रतिमाएँ मिली हैं। यह स्थान उज्जैन से ५५ कि० मी० पश्चिम दिशा में उज्जैन-रतलमा मोटरमार्ग पर कबीरा नामक धाम के पास है। लाल पत्थर पर चोड़ पर आसीन देवी के आधुनिक शिल्पक गुरुदेव ने उकेरे गये हैं। तलवार व झाल स्पष्ट आयुध चित्रणोपर होते हैं। लंब की हाथ धाम हैं। अक्ष की बाइट में कपासकता गहरी है। देवी के मुख के चारों ओर प्रभासदल है। ऊपर एक तीर्थंकर पद्यासन में अंकित है। शिल्प के बाह्य पर व अन्य प्रतिमाओं के अभिलेख से यह मूर्ति १२वीं शताब्दी की प्रतीत होती है।

जैन प्रतिमा लाल और चोड़

दसरी प्रतिमा गंधावल नामक ग्राम में मिली है। गंधावल ग्राम जैन अवशेषों से भरा हुआ है। यहाँ शिव, ब्रह्मण्ड व जैन अवशेष बहुत पाए जाते हैं। यहाँ पर पार्श्वनाथ, अभिनन्दनाथ व मुर्तनाथ की कई मूर्तियाँ हैं। यहाँ पर संग्रहालय में भी लगभग ६५ तीर्थंकर प्रतिमाएँ सुरक्षित हैं। गंधावल की यह अभ्युत्पादों की प्रतिमा देखसुख नहीं है। मूर्ति निर्माण की गौरी के आधार यह प्रतिमा १० वीं शताब्दी की विदित होती है।

इसके अतिरिक्त काश्यप पीतल की कुछ लघु आकार की अच्युता देवी की प्रतिमा मुन्दरगौरी, जामनेर व पंचोर ग्राम के विगम्बर जैन मंदिरों में सुरक्षित हैं। पंचोर में एक पाषाण निर्मित प्रतिमा अमुरक्षित पड़ी हुई है। महावीर भगवान् के २५००वें निर्वाण महोत्सव पर उज्जैन के उत्साही जैन पुरातत्व प्रेमी व० मयधर कुमार जी मंडा, मकसो पार्श्वनाथ तीर्थ के मंत्री श्री भास्कर जी के मातृ-प्राप्त्यौ जैन पुरातत्व अभिरक्षण समिति के तत्वावधान में इस दिशा में लगभग ३ वर्षों में जैन पुरातत्वीय संपदा के संकलन का कार्य चल रहा है उसमें मुझे भी कार्य करने का सुअवसर मिला व अनेकों स्थानों पर मानव भूमि में जैन मूर्तियाँ जिनालेख, ताभ्रनखों, हस्तलिखित ग्रन्थों की सूचना मिली, जिनका विवरण नीचे दिया जा रहा है।

निम्नप्र हों मध्यकाल में मानवभूमि अपनी पूर्व की जैन पुरातत्त्व संपदा में संक्षिप्त रही व उसमें अच्युता देवी की पाषाण एवं धातु प्रतिमाएँ विशिष्ट कलागत सौन्दर्य की उत्ताम करती हैं।

विद्यादेवियों का माहात्म्य

नीलाजना अप्सरा के रूप में जीवन की क्षणभंगुरता का दर्शित कर भगवान् का वृषभ दश की वैराग्य हो गया। उन्होंने सिद्धार्थ बन में सब परिग्रह का त्याग कर केवल कृष्ण लक्ष्मी के दिन दोहा ग्रहण की। नरोदन में वरुण-महाकच्छ के पुत्र नमि-विनमि भगवान् के गुणों का स्तवन करते हुए भोग सामग्री का त्याग कर रहे थे। भवनवासियों के अनुरोध पर नागद्वारा देवों के ध्वज धरणेन्द्र ने अपना आसन कम्पायमान देखकर इन प्रकरणों को जान लिया। जिनभक्त धरणेन्द्र ने दांत तथा अक्षिणि नामक देवियों के साथ आकर नमि-विनमि की उनकी भक्ति में प्रसन्न होकर विजयाश्व पवन का आशिर्वाद एवं विद्याकोष दिए। अक्षिणि देवी ने उन्हें विद्याओं के आठ निकाय दिए तथा मातृवत् सेन नामक विद्याकोष बनवाया। विद्याओं के आठ विभाग इस प्रकार थे। (१) मधु, (२) मानव, (३) यौक्षिक, (४) यौक्षिक, (५) माध्या, (६) मूर्तिपूज, (७) मूलधर्मिक, (८) दण्डकुच। दिने ने भी उन्हें निम्नलिखित आठ निकाय प्रदान किए (१) मातृपू, (२) पाण्डुक, (३) काय, (४) स्वभाव, (५) धर्म, (६) बलाय, (७) पाण्डुमूल, (८) वक्षमूल। इन सोलह निकायों की नीचे विद्या विद्याएँ की गई हैं —

प्रज्ञाती रोहिणी विद्या विद्या चाङ्गाणिगीति। महागौरी व गौरी व सर्वविद्याप्रकषिणी॥
महाश्वेताणि मायूरी हारी निर्वज्जशाहवना। मा निरम्भारिणीः विद्या क्षायामह्नाविणी परा॥
कुटुम्बाध्यगणमाना च सर्वविद्याविगाजिता। आर्यकुलमाहर्षेयं च देवदेव्या नमस्कृता॥
अच्युतास्यैवली चापि माध्यानी निवृत्ति परा। दण्डाध्यक्षमण्डवानी दण्डभूतमहत्सकम्॥
भद्रकाली महाकाली काली कालमन्त्री तथा। एवमाद्याः समान्याना विद्या विद्याधरेदिनाम्॥

हर्षिबसुपाण २३/६२-६६
प्रज्ञा, रोहिणी, अङ्गाणिगी, महागौरी, गौरी, सर्वविद्याप्रकषिणी, महाश्वेता, मायूरी, हारी, निर्वज्जशाहवना, निरम्भारिणी, क्षायामह्नाविणी, कुटुम्बाध्यगणमाना, सर्वविद्याविगाजिता, आर्यकुलमाहर्षेय, अच्युता, आर्यवली, माध्यानी, निवृत्ति, दण्डाध्यक्षमण्डवानी, दण्डभूतमहत्सक, भद्रकाली, महाकाली, काली और कालमन्त्री—इन्हीं आठ निरम्भारि विद्याधर राजाओं का अनेक विद्याएँ की गई हैं।

विद्याधरों की एक ही दमनगरियों में विद्याधर निकायों के नाम से युक्त तथा भगवान् वृषभदेव, धरणेन्द्र और दिति-अदिति देवियों की प्रतिमाओं से सहित अनेक स्तम्भों का पौराणिक उत्खनन की अभ्युत्पादों के धर्मग्रंथों में मिलता है।

विद्यादेवियों की प्राचीन प्रतिमाएँ बड़ी मात्रा में अभी उपलब्ध नहीं हुई हैं किन्तु मुद्रिनात्मक पर प्रकाश डालने वाले व० आशाधर (१९२८ ई०) के 'प्रतिष्ठा सागेन्द्रा' के तीर्थों अध्याय में विद्यादेवियों के नामोल्लेख में अनेक देवियों—रोहिणी, आच्युता, गौरी, माध्यानी, उमासामान्ति, महासामन्ती आदि के साथ अच्युता का भी विशेषण से वर्णन मिलता है। इससे यह प्रतीत होता है कि विद्यादेवी के रूप में अच्युता की प्रतिमाओं की १२वीं-१३वीं शताब्दी में मान्यता मिल गई थी।

—सम्पादक

एशियाई श्रमण परम्परा : एक बिहङ्गम दृष्टि

प्रो० चन्द्रशेखर प्रसाद

एशियाई श्रमण परम्परा का स्रोत भारतीय बौद्ध श्रमण परम्परा है। एशियाई देशों में बौद्ध धर्म के प्रवेश-प्रसार के साथ ही बौद्ध श्रमण परम्परा भी वहाँ स्वीकृत हुई क्योंकि बौद्ध धर्म मूलतः श्रमण धर्म था। वर्तमान में भी इन देशों में बौद्ध धर्म एवं परम्परा पूर्ण ओजसः प्रोक्षित है। इन देशों की श्रमण परम्परा के मूल स्रोत एवं भारत में बौद्ध श्रमण परम्परा के स्वरूप की भी हम सरसरी तौर से देखना चाहिये क्योंकि इससे एशियाई श्रमण परम्परा की विशेषताओं को समझने में सहायता मिलेगी।

श्रमण परम्परा का मूल स्रोत :

श्रमण परम्परा के मूल स्रोत के सम्बन्ध में दो प्रमुख विचारधाराएँ हैं। प्रारम्भ में विद्वानों की यह धारणा थी कि श्रमण धर्म एक परम्परा। हिन्दू अर्थात् प्राचीन वैदिक धर्म एक परम्परा की ही एक शाखा है। इस धारणा के पीछे सुद्धा आधार भी था। भगवान् गौतम बुद्ध और भगवान् महावीर जिन कुल के आर्य थे। जिन दो धर्मों का इन्होंने प्रचलन किया उन के अनुयायी भी हिन्दू समाज के ही थे। भगवान् गौतम बुद्ध और भगवान् महावीर ने हिन्दू धर्म में प्रचलित कुरातियों का विरोध किया एवं धर्म सुधारक के रूप में अपने मतों का प्रचार किया जो कालान्तर में दो पृथक् धर्मों के रूप में उभर आये। भगवान् गौतम बुद्ध को विष्णु का अवतार माना गया। भगवान् महावीर का पूजा-पूजा हिन्दू लोग भी करते हैं। हिन्दू एवं जैन धर्मावलम्बीयों के सामाजिक-धार्मिक जीवन में ऐसा कोई विभेद नहीं है जो दो धर्मावलम्बीयों के जीवन में देखने को मिलता है। इनका समाज एक है और वे समान जीवन व्यतीत करते हैं।

परन्तु, सिन्धुघाटी के पुरातिहासिक स्थलों के उत्खनन में प्राप्त पुरातात्विक सामग्रियों से विद्वानों की यह धारणा बदलती जा रही है। सिन्धुघाटी सभ्यता एक अन्यन्न विकसित नगर सभ्यता थी। आर्यों ने इसे विनष्ट कर वैदिक सभ्यता की स्थापना की। उस सिन्धुघाटी सभ्यता का कोई प्रभाव वैदिक सभ्यता पर नहीं पड़ा, ऐसा नहीं हो सकता। इतिहासकारों एवं इस क्षेत्र के अन्य विद्वानों का ध्यान उन धाराओं को खोज निकालने की ओर गया है जो विपुल रूप से आर्येय हैं और कालान्तर में वैदिक सभ्यता में आत्मसात् कर ली गयी हैं या सम्मेलित रूप में उभरकर आयी हैं। श्रमण परम्परा के सम्बन्ध में भी विद्वानों की यह धारणा दृढ़ होना जा रही है कि इस परम्परा का मूल आर्येय है। मोहनजोदड़ो के उत्खनन से प्राप्त यति की प्रतिमा (जो शिव का आकृष्य है) सिन्धुघाटी सभ्यता में श्रमण प्रवृत्ति की विद्यमानता की प्रमाणित करती है। इसके विपरीत, आर्य सभ्यता का कठोर लौकिकता और सांसारिकता की ओर है। वेद की श्रुताओं में सोमरसपान, देवताओं के हाय्यवेम आदि की प्रशंसा की गई है। श्रवण के केगोमुक्त में तन के केगाले यतियों की छटा पर स्वप्न का भाव प्रकट किया गया है।

इस धारणा के पक्ष में यह भी तर्क दिया जाने लगा है कि विरोध और सुधार एक परिधि के अन्तर्गत ही सम्भव होते हैं। बौद्ध धर्म और जैन धर्म उस सुषुप्त श्रमण धारा में आते हैं जो भगवान् गौतम बुद्ध और भगवान् महावीर के व्यक्तित्व के प्रभाव में वैदिक धर्म के समकक्ष या प्रतिष्ठित हुए। आर्यों ने सिन्धुघाटी सभ्यता के भौतिक रूप को विनष्ट कर दिया, परन्तु श्रमण जैसी मूलप्रवृत्तिवाँ सुषुप्त वस्था में विद्यमान रही। स्थान और काल के भेद से आर्य-समाज में प्रचलित कर्मकाण्ड, बलिप्रथा, जातिप्रथा आदि की असंगतियों के प्रति बलशतक उत्पन्न हुआ और उनका विरोध भी होने लगा। अपनी समस्याओं का समाधान पाने के आकांक्षी आर्यजन अपने समाज की परिधि के बाहर आ गये। बुद्धत्व की प्राप्ति के पूर्व भगवान् गौतम बुद्ध और अपनी समस्याओं का समाधान पाने के लिये श्रमण परम्परा में आये। उनके आचार्य एवं सहयोगी श्रमण थे। उन बहिर्गत आर्यजनों का सहयोग्य धारक सुषुप्तावस्था में पड़ी श्रमण परम्परा जागृत होने लगी। भगवान् गौतम बुद्ध और भगवान् महावीर के काल तक परित्राजक, बाजीबक, जटिल आदि अनेक नामों से ज्ञात श्रमणों की कक्षा

बड़ी संख्या उत्तर भारत में थी। बौद्ध साहित्य में निगण्टातपुल (मगवान् महावीर) की समाहित कर छ. प्रमुख आचार्यों के नाम बनेक स्थानों पर मिलते हैं। उन आचार्यों की प्रतिष्ठा इतनी बढ़ गई थी कि स्वयं मगध सम्राट अजातशत्रु भी उनसे भेंट करने गये थे। यह स्तु-
तीय बादर-सत्कार प्रमाणित करता है कि अश्वमेध जीवन् पद्धति समाज में अपनी ओरछता स्थापित कर चुकी थी। समस्त: यही कारण है कि
मगवान् शीतम बुद्ध और भगवान् महावीर को गृहस्थाश्रुयादियों को अलग से संगठित करने की आवश्यकता नहीं हुई। इनके विशिष्टानुयायी
अश्वमेध थे जिन्हें संगठित रखने का प्रयास चलता रहा।

अश्वमेध का सांख्यिक एवं पारम्परिक अर्थ :

अश्वमेध शब्द अश्व धातु में अश्व प्रत्यय लगाकर बना है। मोनियर विलियम के कोश में इसका अर्थ 'परिश्रम करना, विशेषकर अश्व-
साध्य निम्नकोटि का कार्य करना' है। इस दृष्टि से इसका प्रयोग आत्मप्राप्त, तप आदि में समान एति, भिक्षु आदि के लिए हुआ है।
आष्टे महाशाय के अनुसार सुविधि की प्राप्ति के लिए ध्यान में समान व्यक्ति अश्वमेध है। ब्राह्मण लोग बुद्ध की अश्वमेध शब्द से सम्बोधित करते
थे। पालि साहित्य में 'समणो गोमनो' प्रयोग प्राय मिलता है। पालि साहित्य के अट्टकथाकारों में अश्वणी आचार्य बुद्धघोस ने समण (अश्वमेध)
का अर्थ 'सामित पापता' (पापों का शमन हो जाना) किया है। इस अर्थ को इस रूप में भी व्यक्त किया गया है—'समित पापानां सम-
नोति'। जिसके पापों का शमन हो चुका है, वह अश्वमेध है। जैनसाहित्य के स्थानाङ्गमूत्र में अश्वमेध की परिभाषा है - 'सममणई तेण सी
समणो'। अमिषादा राजेन्द्र ने सममणई की व्याख्या इस प्रकार है—'ममिनि समतया शङ्खमित्रादियु अणनि प्रवर्तते इति समण सर्वेण
तुल्य प्रवृत्तिमान्' (जो शङ्ख एवं मित्रों में समान रूप से प्रवृत्त है वह अश्वमेध है।) स्थानाङ्गमूत्र में ही अश्वमेध की 'सु-मन' (सुन्दर मन) भाषा
कहा गया है—'सो समणो अहं सुमणो भावेण जह ज होह पावनणो'।

अश्वमेध के उपर्युक्त अर्थ अश्वमेध की व्यक्तिगत आध्यात्मिक उपलब्धि की ओर संकेत करते हैं। परन्तु परम्परा के रूप में
अश्वमेध एक विशिष्ट जीवन पद्धति की ओर इतिहास करता है जिसकी कुछेक विशेषतायें हैं। इस परम्परा में वेद और वैदिक कर्मकाण्ड की
कोई मान्यता नहीं थी। वे समाज और सामाजिक संगठनों से दूर रहते थे तथा सामाजिक समस्याओं की चिन्ता प्रमगबश ही करते
थे। प्रत्येक व्यक्ति अपनी समस्याओं के समाधान एवं नवी जीवन-पद्धति के अन्वेषण में मग्न प्रयत्नशील रहता था। अश्वमेधर्म होने के
कारण बौद्धधर्म के सम्बन्ध में भी अश्वमेध परम्परा की विशेषनायें प्रयोज्य हैं।

बौद्ध परम्परा में अश्वमेध के स्थान पर भिक्षु शब्द का प्रयोग हुआ है। पालि साहित्य में भिक्षु (भिक्षु) की व्याख्या इस
प्रकार की गई है—'मिक्ष्वाचरियं अवलपगतीति भिक्षु' (मिक्षा से जीवन-यापन करने वाला भिक्षु है)। एक अर्थ यह है कि इसकी
व्याख्या की गई है - 'संसार से भय इच्छति' (समाज में भय देkhना है)। सामाजिक जीवन में भय देkhने वाला ही समाज से निकलने एवं
तदनुकूल आचरण करने के लिए उद्यत होता है। ऐसे व्यक्तिनयों के लिए जीवन-यापन वा मध्यक साधन मिक्षा है।

बौद्धधर्म में भिक्षुजीवन

बौद्धधर्म भिक्षुधर्म था। इसके विशिष्टानुयायों भिक्षु थे। बुद्ध ने सारे धर्मापदेश एवं विनय के नियमों का विधान भिक्षुओं को
सत्य कर दिया था। बौद्धधर्म में चरममध्य की प्राप्ति निर्वाण है। निर्वाण का सांख्यिक अर्थ है—तृष्णा रहित (निवाण)। निर्वाण अहं
चरमावस्था है जहाँ पटुचकर भिक्षु का चित्त आलसों से विमुक्त हो जाता है और उसे विमुक्तिज्ञान प्राप्त हो जाता है। उनका जीवन-
चक्र समाप्त हो जाता है, ब्रह्मचर्य पूर्ण हो जाता है, करने योग्य मग्नपूर्ण कार्य सम्पन्न हो जाते हैं, पुनर्जन्म नहीं होता है—'रखीणावाप्ति,
दुसितं ब्रह्मचरियं, कत करणीयं, मापर इच्छतायाति'।

निर्वाण की प्राप्ति मध्यमाप्रतिपदा से होती है। शास्त्रप्राप्त और कामलिप्सा के दो जन्मों से विनय रहते हुए बोल समाधि
एवं प्रज्ञा के मार्ग पर चलना ही मध्यमाप्रतिपदा है। शीन से आचरण शूद्ध होता है तथा चित्त परिशुद्ध और शांत होता है। समाधि
द्वारा परिशुद्ध एवं शांत चित्त में एकाग्रता आती है जिससे अन्तिय दुःख एवं अनात्म के ज्ञान का साक्षात्कार होता है। एकाग्रचित्त
द्वारा अनित्य, दुःख एवं अनात्म के ज्ञान का साक्षात्कार ही प्रज्ञा है। शील समाधि एवं प्रज्ञा के चक्रवाताकारीय मार्ग की परिणति
निर्वाण में होती है।

मध्यमाप्रतिपदा पर चलने के लिए भिक्षु जीवन अपनाता अनिवार्य माना गया है। घर-परिवार छोड़, केस मंडित मुखा,
बीबर बारन कर, बौद्धधर्म एवं संघ की शरण में प्रवेश्यो तेना ही भिक्षु-जीवन का प्रारम्भ है। भिक्षुओं के आचार को निर्बंधित करने के
लिए विनय विहित नियमों का विस्तृत विधान है। भिक्षुओं की आवश्यकताओं के सम्बन्ध में स्पष्ट निर्देश है कि 'पिण्डपास' ही भिक्षुओं
का बाह्यार होगा, 'उपकसमू' ही सदनान्त होगा, 'पुंलकू' से बना बीबर ही परिधान होगा और 'पुत्तिमू' (गौमूत्र) ही अवस्थ
ही जाने पर अवश्य होगा।

मिथा प्राप्त करने की सम्यक् विधि 'सपदान चारिका' है। 'सपदान चारिका' करते हुए भिक्षुगण मध्याह्न के पूर्व पार्श्व-वर्ती श्रामों में जाते थे और बिना किसी भेषभाष के एक के बाद एक घर के सामने भोजनभाव से कुछ लण लई होकर भिक्षा ग्रहण करते थे। लाने के लिए पर्याप्त भोजन एकत्र हो जाने पर लौट आते थे। भोजन का संयह परिहार्य था। भिक्षा के प्रकार के सम्बन्ध में किसी प्रकार का प्रत्यक्ष या परोक्ष संकेत निश्चित था। बुद्ध और उनके अनुयायी निर्वासित किए जाने पर गृहस्थों के घर भी भोजन के लिए जाते थे। बीमार का दान भी भिक्षुओं को मिलने लगा था। आवास के लिए विहारों का दान भी बुद्ध को दिया गया था।

भिक्षुजीवन स्वीकृत एवं व्यक्तिपरक था। समाज एवं भिक्षुसंघ के प्रति भी जिम्मेदारियों थी पर भिक्षु को सजग रहना पड़ता था कि वे उसके सम्बन्ध तक पहुँचने में बाधक न हों। बहुनों के हिन के लिए, बहुनों के सुख के लिए (बहुजन हिताय बहुजन सुखाय) सदाचारिका करते रहने का आदेश था। एक साथ एक ही विद्या में चारिका करना मजित था।

बुद्ध के मृत्योपरांत धर्म एवं परम्परा में नया मोड़

बौद्धधर्म एवं धर्मन के विकास के क्रम में स्व-निर्वाण के लिए एकमुक्ता प्रयत्न को स्वार्थपरक समझा जाने लगा और पर-कस्याय की चिन्ता प्रमुख होती गई। इस प्रकार महायान का जन्म हुआ और स्व-निर्वाण के लिए समर्थ रहते हुए भी स्व-निर्वाण को स्थगित रखकर पर को दुःखमुक्त कराने का आदर्श जीवन का प्रमुख लक्ष्य बन गया। इस परिवर्तन का सीधा प्रभाव भिक्षुओं के आचार में उनकी आहारचर्या पर पड़ा और आभिषाहाय का संबंध बर्जित कर दिया गया।

सम्राट् अशोक के काल तक भिक्षुसंघ अट्टारह सम्प्रदायों में विभक्त हो चुका था। महायान के विकास से बौद्ध समाज द्वैचारिक दृष्टि से दो वर्तों में विभक्त हो गया। पूर्व के सभी सम्प्रदायों को हीनयानी की समा मिली। महायान में पर-कस्याय का लक्ष्य था पर इस लक्ष्य को कार्यरूप देने के लिए भिक्षु को स्वयं समर्थ बनना था और हेतु प्रणीत बोधिसत्त्वचर्या अत्यन्त दुःख एवं समयप्रेषण थी। इस मुक्ति को दूर करने का प्रयत्न किया गया और अन्त-तन्त्र की साधना के द्वारा बोधि की प्राप्ति को सहज बनाया गया।

मंत्रयान के विकास के साथ ही बौद्धधर्मन में एक नया मोड़ आया। तृष्णा का निरोध, सत्तार से विरति एवं परिशुद्ध ब्रह्मचर्य के पालन के स्थान पर राग ही चरम लक्ष्य की प्राप्ति का साधन बन गया। इस परिवर्तन से भिक्षुओं की जीवन-चर्या में पूर्व-वर्जित मद्य, मत्स्य, मांस, मीठान आदि का विधान पुन हो गया। ऐसा समझा जाता है कि मद्य आदि सब्दों का प्रयोग सांकेतिक था, परन्तु व्यवहार में निम्न स्तर पर इनका दुरुपयोग हुआ।

बुद्ध ने भिक्षुसंघ की स्थापना नित्यचारिका में लगे भिक्षुओं में की थी, परन्तु धर्म-धर्म भिक्षुओं में स्थायी निवास की पर-परा चल पड़ी और विदेशों में बौद्धधर्म एवं परम्परा के प्रवेश के काल तक भिक्षु आगमनासी-विहारवासी बन चुके थे। बुद्ध के जीवन काल में ही बुद्ध और सच को आरामों-विहारों का दान मिलने लगा था और भिक्षुओं में स्थायी निवास की परम्परा का प्रारम्भ हो चुका था। आरम्भ में आराम-विहार नित्यचारिका में रत भिक्षुओं के रात्रि विश्राम एवं वर्धावाम की व्यवधि में नैमासिक निवास के उपयोग में आते थे पर कालांतर में भिक्षुगण किसी आराम-विहार-विशेष से सम्बद्ध रहकर वहाँ के स्थायी निवासी होने लगे। राजाओं एवं बनिकों के उदारतापूर्वक आर्थिक सहाय एक संरक्षण पाकर आराम-विहार सन्तोष्य से पूर्ण हो गये। सम्राट् अशोक के राज्यकाल में पाटलिपुत्र के अशोकराम में सुल-सुविधायें इनकी बढ़ गयी थी कि भिक्षुवेस में सुल-सुविधा के फायुको की संख्या ही अधिक हो गयी थी।

विदेशों में बौद्धधर्म एवं परम्परा का प्रवेश-प्रचार

सम्राट् अशोक ने बौद्धधर्म की लोकोपयोगिता को देखकर देश-विदेश में बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार का कार्यक्रम बनाया। उस समय से बौद्धधर्म एवं परम्परा एशियाई देशों में प्रविष्ट हुई और अन्तर्गत में सबलिन होगी गई। यह वर्तमान में भी अधिकतर देशों में अक्षुण्णतः जीवित है। इन देशों की बौद्ध-अग्रण परम्परा को मोटे तौर पर तीन भागों—पेरवसी, महायानी और सामाधर्म—में विभक्त कर देखा जा चाहिये।

पेरवसी परम्परा :

दक्षिण एवं दक्षिण-पूर्व एशिया के देशों में पेरवसी परम्परा है। पेरवसी बौद्धधर्म के अट्टारह सम्प्रदायों में एक मात्र जीवित सम्प्रदाय है। यह सम्प्रदाय स्विधावी रहा है। सम्राट् अशोक के संरक्षण में इस सम्प्रदाय की एक संघीति पाटलिपुत्र में हुई जिसमें धर्म-विनय का पुनः संघायन हुआ। संघीति के उपरान्त धर्म-प्रचारक भेजे गये। वे धर्म-प्रचारक अवश्य ही पेरवसी धर्म-विनय एवं तरका-लीन परम्परा को इन देशों में ले गये।

मैन द्विभुज, कला और संस्कृति

श्रीलंका (तत्कालीन सिंहल) में जेठे मने धर्म-प्रचारकों में प्रमुख सम्राट् अशोक के पुत्र महेंद्र थे। उनकी पुत्री संघमित्रा भी धर्म-प्रचारकों में एक थीं। उस समय श्रीलंका में देवानाम् त्रियत्तसा राजवत्सवा था। बौद्धधर्म के प्रवेश के पूर्व वहाँ कीन-सा धर्म था इसका ऐतिहासिक विवरण नहीं मिला है। बौद्धधर्म को राजा और प्रजा दोनों ने सहज स्वीकार किया। लोग घर-परिवार छोड़कर भिक्षु भी बनने लगे। लाने-लाने सम्पूर्ण देश बौद्ध हो गया। श्रीलंका में प्रवेश के पूर्व ही भिक्षु आरामवासी-विहारवासी बन चुके थे। वहाँ भी आराम-विहार बनने लगे और भिक्षु किसी आराम-विहार-विशेष से सम्बद्ध हो गये। इस प्रवृत्ति ने अभयगिरिवासियों और महाविहार-वासियों के बीच प्रतिस्पर्धा को जन्म दिया जो आगे चलकर सभ में विभाजन का कारण बना। फिर भी, धर्म विनय एवं परम्परा समृद्ध रही। ईसा पूर्व पहली शताब्दी में सर्वप्रथम सम्पूर्ण बुद्धचक्र को निषिद्ध किया गया जो पारितोषिटिक के रूप में आज हमें उपलब्ध है। यह तिपिटक ही श्रीलंका के बौद्ध धर्म एवं परम्परा का आधार है। अतः वहाँ का बौद्ध धर्म एक उनकी परम्परा भारतीय बौद्ध धर्म एवं परम्परा की अटुट शृङ्खला है जिसे सम्राट् अशोक के धर्म-प्रचारक वहाँ ले गए थे।

दलिय पूर्व एणियाई देशों में बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में भी श्रीलंका ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है और उसका बौद्धधर्म एवं उसकी परम्परा सर्वमान्य सापेक्ष रहा है। बर्मा भौगोलिक दृष्टि में श्रीलंका की अपेक्षा भारत का पार्श्ववर्ती है और स्थलमार्ग से सम्बद्ध है। ईसा पूर्व में ही बौद्धधर्म दुर्गम पर्वतीय मार्ग को पारकर वहाँ पहुँच गया था। परम्परागुत्तर सम्राट् अशोक के धर्म-प्रचारक, सोन और उत्तर, मुघलभूमि (बर्मा) में धर्म-प्रचार के लिए गये थे। प्रारम्भ में, थेरवाद के अतिरिक्त अन्य सम्प्रदायों का भी प्रवेश वहाँ हुआ, परन्तु बादकी शताब्दी के अन्त में वहाँ सिंहल परम्परागुत्तर भिक्षुसभ की स्थापना हुई जो कालान्तर में सम्पूर्ण बर्मा में मान्य हुई। बर्मा ने भी श्रीलंका की तरह थेरवाद धर्म एवं परम्परा के संयोजन में अविश्वसनीय योगदान दिया है।

बाईलैन्ड, लाओस और कम्बुजिया सामाजिक एवं राजनैतिक दृष्टि से क्षेत्रीय इकाई के रूप में थे। कम्बुजिया पाषाणवी शताब्दी में बौद्ध धर्म के प्रभाव में आया। उस समय तक वहाँ हिन्दू धर्म भी लोकप्रिय बना हुआ था। कम्बुजिया के पूर्व ही बाईलैन्ड (तत्कालीन म्याम) में बौद्धधर्म का प्रवेश हो चुका था। च कि मगूध क्षेत्र कम्बुजिया के राजनैतिक प्रभुत्व में था, इस कारण कम्बुजिया की धार्मिक स्थिति का बाईलैन्ड और लाओस पर प्रभाव पड़ना रहा और बादजम एकच्छत्र हाकर नहीं फैल सका। नेरहवी शताब्दी में बाईलैन्ड ने कम्बुजिया के राजनैतिक प्रभुत्व को समाप्त किया और लाओस पर भी अपना प्रभुत्व स्थापित कर लिया। इसमें इस क्षेत्र में थेरवाद को राजकीय संरक्षण प्राप्त हुआ और तबसे इस क्षेत्र में थेरवाद का प्रचार-प्रसार हो गया। बाईलैन्ड का प्रभुत्व बढ़ने ही वहाँ की धार्मिक स्थिति का प्रभाव अब कम्बुजिया पर पड़ने लगा। क्षेत्र-क्षेत्र हिन्दू धर्म का प्रभाव कम होना गया और थेरवाद उभरकर एकच्छत्र हाकर सम्पूर्ण क्षेत्र में फैल गया। वर्तमान में भी इस क्षेत्र के तीनो देशों में थेरवादी बौद्धधर्म ही एकमात्र धर्म है। बाईलैन्ड में इसे राजधर्म का श्रेय प्राप्त है।

वियतनाम (प्राचीन चम्पा) सामाजिक-राजनैतिक दृष्टि से चीन के अधिक समीकृत रहा है। तीमर गणतन्त्र तक वहाँ बौद्धधर्म का प्रवेश हो चुका था। चीनी यात्री टांसा के अनुसार वियतनाम में अधिकतर आर्य मत्स्यनीय सम्प्रदाय के अनुयायी थे। महायान का भी प्रचार हुआ। वर्तमान में भी वहाँ हीनयान और महायान दोनों परम्पराएँ विद्यमान हैं पर वहाँ की हीनयानी परम्परा श्रीलंका आदि की परम्परा से भिन्न है। वहाँ के हीनयानी पारितोषिटिक के समानान्तर चीनी में अनुवादित अन्य सम्प्रदाय के धर्म विनय का अनुसरण करते हैं।

इन्डोनेशिया और मलेशिया में इस्लाम के पूर्व हिन्दू और बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार हुआ था। प्राचीन में मुघल द्वीप के नाम से अभिहित यह क्षेत्र मातृकी में स्थापित शताब्दी तक बौद्ध धर्म का प्रभुत्व केन्द्र था। भारत में नानन्दा महाविहार के आचार्य धर्मपाल के वहाँ जाने का विवरण मिलता है। विक्रमनिवा के प्राचाय अनीय दीपवृक्ष भी मुघल द्वीप के मध्याह्न के पास किसी समय धर्म की मिशा लेने के लिए वहाँ गये थे। कालान्तर में यह सम्पूर्ण क्षेत्र इस्लाम हो गया पर हिन्दू और बौद्ध संस्कृति के चिह्न अभी भी वहाँ विद्यमान हैं।

श्रीलंका से लेकर कम्बुजिया तक थेरवाद एवं उसकी परम्परा पूर्ण अोजस जीवित है। यद्यपि इन देशों की धर्म परम्परा में भौगोलिक एवं अन्य कारणों से विचलन है, पर थेरवादी होने के कारण अथवा परम्परा के स्वरूप में एकस्यता है। धर्म जीवन का चरम मध्य, भिक्षु बनने की प्रक्रिया, भिक्षुओं की जीवनव्यापि आदि वैसी ही है जैसी पारितोषिटिक में वर्णित है। इन रूप में इन देशों की परम्पराएँ हमें विवेक गमन के पूर्व की भारतीय थेरवादी परम्परा की भाँती उपस्थित करती हैं। यहाँ काल और स्थान के कारण कुछ सुधार एवं परिवर्तन भी स्पष्ट रूप से किए गए हैं। इन देशों में बौद्धधर्म एवं परम्परा के प्रवेश के पूर्व ही भिक्षु आरामवासी-विहारवासी बन चुके थे। इन देशों में भी धर्म के प्रवेश के साथ ही आराम-विहार बनने लगे थे और भिक्षु किसी आराम-विहार-विशेष से

सम्बद्ध रहने लगे थे। आज भी भिक्षुओं का अपना-अपना बिहार है। निस्व चारिका करते रहने का विधान नियम मात्र ही रह गया है। कभी-कभी भिक्षु सत्यानचारिका करते हैं, निर्मलित किये जाते पर गृहस्थों के घर भी भोजन के लिए जाते हैं, पर साधारणतः आराधनों-विहारों में ही बहोते भिक्षुओं का भोजन एक साथ बनता है। भोजन के प्रकार के प्रति कोई विवेक नहीं किया जाता है। मध्याह्न तक दिन में एकबार ही भोजन करने का नियम है। गृहस्थों द्वारा दिया गया दान ही भिक्षुओं का दैनिक खेत है। किसी प्रकार की नौकरी भिक्षु नहीं कर सकते। आज के बदलते परिवेश में भिक्षुओं का रहन-सहन भी बदलता जा रहा है और दैनिक जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए माना प्रकार की चीजों का संघर्ष एवं उन्हें प्राप्त करने के लिए अवश्य रखने की प्रथा भी सामान्य जीवन पद्धति में आ गई है।

भारत में बौद्धधर्म के उदय के पूर्व ही गृहस्थ जीवन धार्मिक रूप से सुव्यवस्थित था। बुद्ध को उनके लिए नई जीवन पद्धति के अन्वेषण की आवश्यकता नहीं पड़ी। बौद्ध धर्म एवं संघ में आम्ना रखने वाले गृहस्थों के लिए बुद्ध ने मात्र पञ्चशील (हिंसा, स्तेय, कामवासना में व्यभिचार, असत्य एवं मद्यपान से विरति) तथा समाज के प्रति अपने कर्तव्यों के निर्वाह आदि के उपदेश दिए थे। ये सब भी अत्यल्प थे और प्रसंगबद्ध ही दिए गए थे। भिक्षुगण गृहस्थों के लिए किसी प्रकार के धार्मिक कृत्य का सम्पादन नहीं करते थे। गृहस्थों द्वारा आर्पणित किए जाने पर भोजनोपार्जन केवल धर्मोपदेश करते थे। गृहस्थ स्वयं भी धार्मिक कृत्य के रूप में निगरण वसन और पंचशील के पालन के संकल्प को दुहराते थे।

बौद्ध धर्म के प्रवेश-प्रसार के पूर्व इन देशों में कोई अपना प्रवर्तित धर्म नहीं था। अतः बौद्धधर्म बर्हि लोकधर्म बन गया। फलतः गृहस्थों के लिए बौद्धधर्म के आदर्शों के अनुष्ण एक जीवन पद्धति को उधारना अनिवार्य था। गृहस्था के सभी अनुष्ठानों एवं धार्मिक कृत्यों के अवसर पर भिक्षु उनके घर जाते हैं और उनका सम्पादन कराते हैं। उनके बत्थान एवं शार्नि के लिए मगल पाठ करते हैं। भिक्षु कुछ हद तक हिन्दु समाज के ब्राह्मणों के समान गृहस्थों के प्रति अपना कर्तव्य निभाते हैं।

इन देशों में विधायक माईलैंड, नाथान और कम्पुचिया में बौद्धधर्म के लोकप्रिय बनने के साथ-साथ जीवन में भिक्षु बनना एक आवश्यक धार्मिक कृत्य हो गया है। प्रत्येक व्यक्ति जीवन में एकबार भी कुछ समय के लिए ही सहो, भिक्षु अवश्य बनता है। भिक्षु बनकर जीवन व्यतीत भिक्षु बने रहना ध्येयम्कर है भिक्षु मग्राज में सर्वश्रेष्ठ माने जाते हैं एवं उन्हें मग्राज के सभी वर्ग के लोगों का सम्मान मिलता है। फिर भी भिक्षु जीवन से गृहस्थ जीवन में लौट आना हेतु नहीं समझा जाता। अग्रिकरण लोप निश्चित अवधि के लिए भिक्षु बनते हैं और पुनः गृहस्थ जीवन में लौट जाते हैं।

महायानी परम्परा :

मग्राज जाकों के चीन बिजय मभव में खोतान में बौद्धधर्म का प्रचार किया। जोक, कुशान एवं भारतीय व्यापारियों ने धर्म के प्रचार-प्रसार में महत्वपूर्ण योग दिया। इसी समय के प्रसार के पूर्व सम्पूर्ण पूर्वी तुर्किस्तान बौद्ध था। पूर्वी तुर्किस्तान में बौद्धधर्म चीन पहुँचा। बाद में भारत और चीन के बीच सीधा सम्पर्क स्थापित हो जाने पर भारतीय भिक्षु चीन जाने लगे। प्रथम शताब्दी के लगभग चीन में बौद्धधर्म का प्रवेश हुआ और सीधे ही उसे राजकीय मान्यता मिल गई। चौथी शताब्दी तक बौद्धधर्म की गतिविधियाँ काफी तेज हो गई थी। भारत में सभी सम्प्रदायों के प्रथ बहुतायत में बर्हि पहुँच गए थे और भारतीय एवं चीनी भिक्षुओं के सम्मिलित प्रयास से उन प्रस्थों का अनुवाद हाना भी प्रारम्भ हो चुका था। चीनी भिक्षु भी अपनी जिज्ञासा की शक्ति के लिए नये-नये प्रस्थों की खोज कर रहे थे। उन्ही जिज्ञासु भिक्षुओं में एक फाहियान थे जो पाचवी शताब्दी में भारत आये। फाहियान के बाद जाते जाते चीनी यात्रियों में जून्लाय और ह्मिचन का नाम अवधि है। बौद्धिक स्तर पर सभी सम्प्रदायों के प्रस्थों का अध्ययन चीन में हुआ, पर लोक धर्म के रूप में महायान ही यहाँ स्वीकृत हुआ। साम्प्रदायी होने के पूर्व तक चीन महायानी देशों में अवधि था।

बौद्धधर्म के प्रवेश के समय चीन के समाज ही सम्प्रदाय एवं सरहति में उल्लत था। कन्फुसियस बुद्ध के समकालीन थे। उनके सामाजिक दर्शन एवं नैतिक शिक्षा ने चीन के सामाजिक संरचना को सुदृढ़ आधार प्रदान कर दिया था। साओयु के मध्य चिन्तन में उन्हें एक गृह्ण दर्शन भी मिल चुका था जिसमें प्रकृति के उन नियमों का निरूपण किया गया था जिनमें सम्पूर्ण विश्व नियंत्रित होता है। परन्तु कन्फुसियस और साओयु के चिन्तन में धार्मिक तत्त्व नहीं थे जिनके अभाव में मनुष्य सम्पूर्ण भौतिक एवं बौद्धिक समृद्धि के बाद भी पूर्णता का अनुभव नहीं कर सता है। कार्य-कारण के सिद्धान्त पर आधारित एनर्जन्स का सिद्धान्त, निर्वाण का चरम मध्य, पर-कल्याण का आदर्श आदि ने एक ओर बुद्धिजीवियों को प्रभावित किया, वहीं दूसरी ओर बुद्ध के रूप में श्रद्धा एवं आस्था का केन्द्र बिन्दु एवं दुःख दोहनस्य में उनका चरण ने साधारणजन में गुरुरा का भाव उत्पन्न किया। चीन में पूर्व में भी ईश्वर की कोई कल्पना नहीं थी। बौद्धधर्म भी अनीश्वरवादी था। स्वर्गाश्रम से चरम सत्य की प्राप्ति जैसा जीवन दर्शन उनके अनुकूल था। महायान के पर-कल्याण का आदर्श और कन्फुसियस का अत्यन्त लोभ एवं सामाजिक सम्बन्धों की अतिशय चिन्ता के मध्य कोई आन्तरिक विरोध नहीं था। बौद्धधर्म सभी स्तरों पर स्वीकृत हुआ और कन्फुसियस और साओयु के धर्म के साथ मिलकर जनजीवन की आवश्यकताओं को पूरा करने में पूरक बन

गया। साधारणतः प्रत्येक व्यक्ति सामाजिक संगठन एवं सम्बन्धों में कम्प्यूसियस के आदर्शों का मानता, ज्योतिष सम्बन्धी बातों में साबोस्तु के साबोबाय का अनुसरण करता और आध्यात्मिक आकांक्षाओं की सन्तुष्टि बौद्ध धर्म की शिक्षा-दीक्षा में पाता था।

ब्राह्म जीवन में घेरवादी और महायानी भिक्षुओं के बीच विशेष अन्तर नहीं है। महायानी एवं हीनयानी भिक्षुओं की चर्चा में जो अन्तर आ पड़ा, वह महायान में बोधिसत्त्व चर्या के विकास के कारण हुआ। बोधिसत्त्व के लिए आभिषाहारा सर्वथा निषिद्ध है। भौगोलिक आवश्यकताओं के रहते भी चीन में भिक्षु निरामिष भोजन ही करते थे। कुछ तो दूध का भी वर्जन करते थे। भारत में ही विभिन्न सम्प्रदायों के बीच चीवर में अन्तर आ पड़ा था। घेरवादी भिक्षुओं के चीवर में यज्ञ के भिक्षुओं का परिधान भी बदल गया है।

समाज के प्रति भिक्षुओं की जिम्मेदारियाँ भी हीनयानी भिक्षुओं की अपेक्षा मिथ्यान्त अधिक थी क्योंकि ये पर-कल्याण के आदर्श में विश्वास करने वाले थे। भिक्षु साधारणजन की धार्मिक-आध्यात्मिक आवश्यकताओं को पूरा करने थे।

चीन से बौद्ध धर्म कोरिया में गया। कोरिया के सामाजिक गठन का आधार भी कम्प्यूसियस का सामाजिक दर्शन था। कोरिया में बौद्ध धर्म का प्रचार चीनी बौद्ध धर्म एवं परम्परा का ही विस्तार मात्र था। कालान्तर में स्थानीय विशेषतायें भी उभर आयीं और कोरियाई बौद्धधर्म का एक अपना स्वल्प भी बन गया। कोरिया के हो म्पकं से बौद्धधर्म जापान गया, परन्तु शीघ्र ही जापान की दृष्टि चीन की ओर पड़ी और जापान ने चीनी बौद्ध धर्म एवं परम्परा को दृढ़रूप अपना लिया। प्रारम्भ में बौद्ध धर्म उच्च वर्ग के लोगों के मध्य ही फैल सका और उस अवस्था में वह चीनी बौद्ध धर्म एवं परम्परा का विस्तार मात्र था। तैरहवीं शताब्दी में इसे राष्ट्रीय रूप देने एवं साधारणजन में लोकप्रिय बनाने के लिए प्रयास किया जाने लगा। इसमें पूर्ण सफलता मिली और बौद्धधर्म शीघ्र ही यहाँ का लोक धर्म बन गया। इस काल में क्षमण परम्परा में एक ऐतिहासिक दृष्टि से महत्वपूर्ण मोड़ आया। सिनरान ने विवाहित भिक्षु जीवन की प्रथा का प्रारम्भ किया। वर्तमान में स्थिति यह है कि कुछक सम्प्रदायों में ही भिक्षु बनने और आजीवन ब्रह्मचर्य के पालन की प्रथा शेष रह गई है। साधारणजन के लिए धार्मिक कृत्यों एवं अनुष्ठानों के सम्पादन करने वाले मंदिरों के अधिकारी वर्ग का उदय हुआ जो हिन्दू समाज के ब्राह्मण वर्ग के समकक्ष प्रतीत होने लगे। वे धार्मिक कार्यों के सम्पादन के समय एक विशेष प्रकार का परिधान पहनते हैं और शेष समय में गृहस्थ जैसा जीवन व्यतीत करते हैं।

इस शताब्दी में विशेषकर द्वितीय विश्व युद्ध के कुछ पूर्व में जापानी बौद्ध परम्परा में एक और महत्वपूर्ण मोड़ आया है— वह है गृहस्थ बौद्ध सम्प्रदायों का जन्म। इन सम्प्रदायों के अपने अनुयायी हैं, अपना मंदिर है, अपने धार्मिक एवं गैर-धार्मिक संस्थान हैं। धार्मिक कृत्यों का सम्पादन वे स्वयं करते हैं। आज भीतिक मुन्ध-मृधियाये और बढ़ते भाग-दीड ने व्यक्तिके जीवन में मानसिक तनाव पैदा कर दिया है, मानवीय गुणों का ह्रास हो रहा है और व्यक्ति 'स्व' में केन्द्रित हो विनयाव की भावना का शिकार बनता जा रहा है। बुद्ध के बताये मार्ग पर चलकर अपने बदलते परिबेश के बीच व्यक्ति किस प्रकार मानसिक संतुलन बनाये रख सकता है और सबके साथ सुखी जीवन जी सकता है, यही इन सम्प्रदायों की मुख्य समस्याएँ हैं।

जापान में भिक्षु जीवन वही था जो चीन और कोरिया में, पर बौद्ध धर्म के राष्ट्रीकरण एवं उसके सिद्धान्त को जीवन में उतारने के क्रम में भिक्षुओं का कार्यक्षेत्र भी विस्तृत हो गया। वे धार्मिक कृत्यों के अध्ययन-अध्यापन में मग्न रहने की अपेक्षा सम्पूर्ण सम्यता एवं संस्कृति के विकास में पूर्ण योगदान करने लगे। परिण.मस्वल्प चित्रकला, उद्यान, फूल सजा, टी सिरोमनी आदि का विकास हुआ। आज ये चीजे जापान की अपनी विशेषतायें बनी हैं और जापान के लोगों का सम्पूर्ण जीवन मौनद्वयपरक हो गया है। इन सबके विकास का श्रेय बौद्ध भिक्षुओं को ही है।

तिब्बत का सामा-धर्म .

तिब्बत में बौद्ध धर्म का प्रवेश सातवीं शताब्दी में चीन एवं नेपाल के सम्यक में आने पर हुआ, परन्तु शीघ्र ही तिब्बत भारत की ओर मुड़ा और वहाँ भारतीय भिक्षुओं के सहयोग से धर्म का प्रचार-प्रसार हुआ। उस समय भारत में बौद्धधर्म एवं दर्शन के विकास का अन्तिम चरण, मल-तन्त्र का युग था। बौद्धधर्म के प्रवेश के पूर्व तिब्बत की सम्यता एवं संस्कृति विकसित नहीं थी। धर्म के नाम पर लोगों के बीच फैला अन्धविश्वास एवं प्राकृतिक जलियों की उपामना ही लोकधर्म था जिसे बौद्धधर्म के सहयोग से बोन धर्म के रूप में विकसित किया गया। तिब्बत की भौगोलिक स्थिति, उसका बौद्धिक स्तर एवं जन-विश्वास की पृष्ठभूमि में तांत्रिक बौद्ध धर्म लोगों के अधिक अनुकूल सिद्ध हुआ और सम्पूर्ण तिब्बत में इसी का प्रचार-प्रसार हुआ। परन्तु तांत्रिक बौद्धधर्म का धार्मिक स्वरूप वहाँ के लोगों के विश्वास, रीति-रिवाज आदि के साथ मिलकर एक नये रूप में उभर आया जिसे सामाधर्म के नाम से अभिहित किया गया।

नामा का अर्थ है—गृह। सिम्बल में तांत्रिक बौद्धधर्म के प्रचार का अर्थ पद्ममन्त्र का है। सर्वप्रथम लामा गन्ध से उन्हें श्री आम्घोभिष्ट किया गया। मरुपु, कालान्तर में सभी बौद्ध भिक्षुओं के लिए लामा गन्ध का व्यवहार होने लगा और इस अर्थ में यह गन्ध भिक्षु का पर्याय हो गया। वर्तमान में स्थिति यह है कि साधारणतः हम जित-किसी-सिम्बली को भी लामा कह देते हैं।

लामाधर्म की एक खास विशेषता है उसका अवतारवाद। बौद्धधर्म में पुनर्जन्म की बात है पर अवतार की बात मात्र लामाधर्म में ही है। अनेको अवतारी लामाओं की परम्परायें सिम्बल में हैं। ये अवतारी लामा मृत्युपरांत पुन जन्म लेते हैं और उनके श्रद्धालु अनुयायी उन्हें बौध निकालते हैं। अवतारी लामाओं में सर्वोपरि दलाई लामा और पञ्चेन लामा हैं। दलाई लामा गेलुपा सम्प्रदाय के प्रमुख एवं सिम्बल के राज्याभिषिक्त होते हैं और पञ्चेन लामा को सिद्धान्त, दलाई लामा का धर्मगुरु माना जाता है।

लामा लोगो की शरिया में अन्य भिक्षुओं की अपेक्षा एक विशेषता यह है कि वे पूर्णरूपेण अपने को आध्यात्मिक चिन्तन में निमग्न रखते हैं। आध्यात्मिक माधना ही उनका सम्पूर्ण जीवन है। धार्मिक धर्मो का पाठ इस माधना का प्रमुख अंग है।

सोलहवीं सताब्दी के प्रारम्भ में सिम्बल के लामाधर्म का प्रचार मंगोलिया में हुआ। गेलुपा सम्प्रदाय के द्वितीय प्रमुख अवतारी लामा सोनम ग्यत्से ने मंगोलिया के एक प्रमुख मंगोल सेनानायक आलताई खां को लामाधर्म में दीक्षित किया और मंगोलिया में लामा धर्म का प्रचार किया। सोनम ग्यत्से के धर्म ज्ञान में प्रभाविता होकर आलताई खां ने उन्हें 'दलाई' की उपाधि से सम्मानित किया। उस समय से उनके पूर्ववर्ती और परवर्ती अवतारी दलाई लामा कहलाते हैं। दलाई मंगोल गन्ध है और इसका अर्थ है—ज्ञान का माधुर। परम्परा में मंगोलिया का बौद्धधर्म सिम्बली लामाधर्म के समरूप ही है। मंगोलिया की बौद्ध धर्म परम्परा लामा परम्परा का विस्तार है।

भारत बौद्ध-धर्म परम्परा का अन्वेषण

बौद्ध धर्म परम्परा अपनी जन्मभूमि में ही मर गई। ऐसी मान्यता है कि नवी सताब्दी में ही शकराचार्य ने इसकी जड़ खोद डाली थी और बारहवीं-तेरहवीं सताब्दी में तुर्कों हमलावरो ने इसके प्रतिष्ठानों को नष्ट-धूमंठ कर डमे दफना दिया। बाह्य कारण जो भी रहे हों, बौद्धधर्म स्वयं अपनी परम्परा को मृत्युमूर्खी बनाने के दोष से मुक्त नहीं है। कट्टरवादिता के कारण जैन धर्म परम्परा हिन्दू धर्म एवं परम्परा के नमानान्तर अपना अस्तित्व बनाये रखने में समर्थ रही। बौद्धधर्म में कट्टरवादिता नहीं थी। यह अस्तित्व एवं सामरूप्य का पक्षधर था। विचारों में सतत विकासोन्मुखी था और उनके असीम शाश्वता एवं नांश थी। इन्हीं गुणों के कारण बौद्धधर्म एशियाई देशों में अंगीकृत हुआ और आज भी जीवित है। परन्तु ये ही गुण भारत में बौद्धधर्म एवं परम्परा के ह्रास के कारण बने। रबड़ की तरह इसके धर्म-दर्शन के अनिसाय विह्वार से इसका अपना रंग फीका पड़ता चला गया और हिन्दू धर्म-दर्शन से इसके बिलगाव की दूरी प्रायः समान होती गई। अपने विकास के जूनीय क्रम से यह वही पहुँच गया जहाँ से हटकर हमने एक विशिष्ट ध्यान ग्रहण किया था और एक विशिष्ट जीवन-दर्शन के रूप में उभर कर अपनी उपयोगिता एवं उपदेयता सिद्ध की थी। शील मयाधि एक प्रज्ञा की भावना ही प्रारम्भ में आध्यात्मिक चरमोत्कर्ष पर पहुँचने का मार्ग था। महायान के विकास तक पहुँचने-पहुँचने यह धर्म स्वयं कर्मकाण्डों के चक्कर में आ गिरा और तत्काल के अन्तिम चरण में आकर समाज के निम्न उपेक्षित वर्ग की कीड़ बन कर रह गया। धीरे-धीरे सम्पूर्ण समाज के लिए इसकी उपयोगिता जाती रही और इसकी जीवनधारा सूखती चली गई।

इस सताब्दी में बौद्ध धर्म का पुनर्जागरण हुआ है। पश्चिमी विद्वानों के सम्पर्क से भारतीय विद्वानों का ध्यान भी बौद्धधर्म एवं परम्परा की ओर गया और इसके अध्ययन-अभ्यापन का प्रारम्भ हुआ। इसके मानने वालों का भी उदय हुआ। डा० अम्बेडकर के प्रभाव से बड़ी संख्या में लोग इस धर्म में प्रवर्तित हुए। ये नव-बौद्धधर्मावलम्बी पश्चिम में ही हैं। पूर्व में, विशेषकर असम, बंगाल और बंगलादेश के कुछ भागों में भी बौद्ध सम्प्रदाय है। ये अटूट परम्परा के अंग हैं। बौद्धधर्म प्रायः विनष्ट हो गया था, पर पूर्व के कुछ सीहड़ प्रदेशों में जीवित रहा। समय-समय पर बर्मा और थाईलैंड से बौद्ध धर्मावलम्बी भी आकर परम्परा को जीवित रखने में सहायक बने। अब पुनरुत्थान की हवा में आकर नव-जीवन पा गया है।

एशियाई धर्म परम्परा के स्वरूप एवं इतिहास पर हमने एक विहङ्गमपूर्ण डाली। यह विहङ्गना ही है कि समाज के दूर रहने वाले धर्मार्थों में भारत एवं अन्य देशों में एक तुल्यस्तुत समाज के निर्माण में अत्युत्तम योगदान दिया है। विशेषकर, उन देशों में जहाँ बौद्ध धर्म एवं परम्परा के प्रवेश के पूर्व विकसित सभ्यता एवं संस्कृति नहीं थी, वहाँ की सभ्यता, संस्कृति, कला एवं साहित्य का विकास बौद्ध धर्म एवं परम्परा के सम्पर्क में आकर ही हुआ। दक्षिण एवं दक्षिण-पूर्व के देशों में बौद्धधर्म ग्रन्थों की भाषा पालि ही है जो बुद्धचरन

की मूल भाषा के सन्निकट की प्राचीन भारतीय भाषा है। इन दोनों की भाषाओं में पाति के शब्द बहुतायत में मिलते हैं। तिब्बती साहित्य तो चिबुङ्ग रूप से बौद्ध साहित्य है। समुत्पन्न चीनी भाषा और साहित्य भी बौद्ध धर्म एवं परम्परा से मिलकर और अधिक समुत्पन्न और समृद्ध हुए। प्राचीन के तीन बन्दर जो उन्नी चीन से प्राप्त हुए थे, उनकी कहानी भी बौद्धधर्मोद्भूत है। सम्पूर्ण जापान में पूर्वजों के प्रति कृतज्ञता जापान के रूप में मनाया जाने वाला लोक नृत्य एवं लोक गीतों से सराबोर उराबोन उत्सव का स्रोत उसम्मान रूप है जिसमें धर्म सेनापति महावीर्यवर्धमान द्वारा अपनी मा की सद्गति के लिये किए गये प्रयत्न की कथा है। जापान का विश्वप्रसिद्ध 'गो' ड्रामा बौद्ध मन्दिरों में बौद्ध भिक्षुओं द्वारा विकसित हुआ है। तिब्बती मंदिरों में आकर्षक नृत्य और संगीत का सम्प्रादन होता है। चित्रकला में तिब्बती चर्का विश्वप्रसिद्ध है और इसकी विषय-वस्तु बौद्ध शास्त्रों में वर्णित बुद्ध, बोधिसत्व एवं उनका लोक है। कम्पुचिया के ओकोर-बाट्ट और इन्डोनेशिया के बोरोबुदुर के मन्दिर स्थापत्य कला के अपूर्व नमूने हैं। बर्मा के पेगोडा, पार्सीन्द के बाट्ट, तिब्बती मोम्फा में जैनकों अपनी भव्यता के और कलात्मकता के लिए प्रसिद्ध हैं। जापानी मन्दिर काष्ठनिर्मित ही हैं, पर उनमें लगा उद्यान उनके सौम्य वातावरण को और सौम्य बना देता है। क्योटो के रियोआनजी का विश्वविश्रुत राकु गार्डन, सीमित में अवसीमित को आभासित करने का मानव प्रयास अद्वितीय है। अपने देश में भी अजन्मा की चित्रकारी, माची का भव्य स्तूप, मासन्वा महाविहार का विज्ञान भग्नावशेष एक अति सुसंस्कृत समाज के उत्कर्ष की मूल गद्यांश है।

एशियाई बौद्ध धर्मण परम्परा की एशिया के बदलते राजनैतिक परिवेश में क्या स्थिति रहेगी, यह कुछ देशों में स्पष्ट नहीं है, विशेषकर, साम्यवादी देशों में। चीन के साम्यवादी होने के साथ धर्मण परम्परा वहां महामान कर दी गई है, ऐसा अनुमान किया जाता है। पर बिम्ब म्च पर बौद्धधर्म के अध्ययन और उसकी उपयोगिता की बात जहां होती है, चीन भी उसमें भागीदार बनने लगा है। चीन के रास्ते ही अन्य साम्यवादी देश भी जायेंगे, यह सोचना भी तर्क-संगत है। अन्य देशों में यह परम्परा पूर्ण ओजम: जीवित है और वर्तमान में भी इसकी उपयोगिता का अनुभव सभी स्तरों पर किया जा रहा है: बौद्ध तर देशों में भी इसकी लोकप्रियता बढ़ रही है। जैनधर्म एक परम्परा जो स्वदेश के ही विशेष वर्ग में सिमट कर रह गई है, अपनी परिधि से निकलकर सम्पूर्ण मानव-समाज के लिए कार्य करे ता मानवीय गुणों के विकास एवं मानवीय समस्याओं के समाधान में सहाय्य विवेका और एक मुन्दर समाज के निर्माण का आदर्श साकार होगा।

सब का दुःख ही मेरा दुःख है

जो अस्तित्व है, वही जीवन है। जीवन एक निधि है जिसके मूल्य न शून्य है, न क्षणिक। यह महावैतन्य की अभिव्यक्ति है। जब व्यक्ति जीवन का कर्म की आर मांगता है, और उस कर्मण्यता में मानव की हित-चिन्ता का अमृत मिलता है, तभी वह मनुजित स्थिति प्राप्त करता है। उस सम्बन्ध में रतिदेव का यज्ञ ध्यान देन योग्य है। राजा रतिदेव को जो धन प्राप्त होता उसे वे स्वयं भूषे और निर्धन रत्नकर दुमरा को द डालने थे। यो अटलासी दिन बीत गए और भूख-प्यास का दुःख सहते हुए कहीं से रसहार उठके मिला। उसी समय बाद्राण अतिथि आ गया। श्रद्धा से प्रेरित रतिदेव ने अपना कुछ भाग उसे दे दिया। उस अनियं में विष्णु के दशन उठाने किए। बाद्राण छाकर चला गया। उसी समय एक शूद्र आया। रतिदेव ने उसमें भी भगवान का रूप देखा और एक भाग उसे दे दिया। उसके चले जाने पर कुत्ता से बिग्रे हुआ एक खपाक बाद्राण आया और भय की टर लगाकर राजा में कुछ खान का मागा। राजा ने जा बचा था, वह भी आदर के साथ उस देकर खाफ और उसके प्रवण का प्रणाम किया। अब केवल एक व्यस्त के लिए पर्याप्त भोजन बच रहा था। जैसे ही उन्होंने उसे पीना चाहा की एक पुष्कन ने आ कर आवाज लगाई, "भूख अपवित्र की भी कुछ जल हो।" उसकी वह कठना बाणी मुनकर रतिदेव का मन मनन हो गया और उन्होंने ध्यास से धरणप्राय होत हुए भी वह पानी उसे देने हुए निमनैखिन पाक्य रा उच्चारण किया —

न कामयेऽहं गतिमिष्वरात्परामर्शद्वयकामामुनं व वा ॥

आति प्रपञ्चऽखिलदेहभाजामनन् मितो येन भवमन्युः ॥

मै भगवान से अपने लिए मर्दाति नहीं चाहना, न आठ निद्रियों से युक्त मर्दान ही, न मोक्ष या निर्वाण की मुझे चाह है। मेरी तो यही इच्छा है कि मव देह-धारियों का दुःख निमट कर मेरे ही अन्तःकरण में भर जाए, जिसने मे दुःख से छुट सकी। उस युग के लेखक ने इस भावना को अमृत वचन (अमृत वच) कहा है। सचमुच मानव के कठ से निकलनेवाली इस प्रकार की बाणी मूल्य-रहित ही है। पूर्व युग में यह परम भावकों और बोधिसत्वों की बाणी थी और आज के युग में अपने-आप को मानव हिन में विगलित करनेवाले महात्माओं की बाणी भी यह है।

□डा० बासुदेव शरण अग्रवाल

(राष्ट्रकवि मैथिली शरण कुल अभिनन्दन ग्रंथ की धूमिका से साभार)

जैन धर्म, जैन-दर्शन तथा श्रमण संस्कृति

—डॉ० लक्ष्मीनारायण दुवे

जैन धर्म की गणना सगार के प्रमुख, प्रभावपूर्ण एवं प्रतिष्ठित धर्मों में की जाती है। जैन धर्म और जैन समाज में एक स्वरूप तथा प्रौढ़ आचारसंहिता का निर्माण किया है जिसे हम श्रमण-संस्कृति के नाम से अभिहित करने हैं। इस संस्कृति के विश्व की संस्कृति को अनेक मौलिक तथा अभिनव प्रदेय हैं जो कि आज की मानवता के लिए अत्यन्त उपादेय, महनीय एवं सुष्ठि-दायक हैं।

वास्तव में जैन धर्म हिन्दू धर्म के आधारकर्म से समाहित हो सकता है और उस धर्म एवं संस्कृति का निरीक्षण-परीक्षण-मूल्यांकन एक विशाल, विस्तीर्ण एवं उदार मायताओं से संयुक्त होना चाहिए। जो महासागर है उसे महासागर की ही दृष्टि से निरन्तर-परन्तर जाना चाहिए और उसे किसी भी प्रकार सरोवर की संकीर्णता से आवद्ध अथवा सीमित नहीं किया जाना चाहिए। जब कोई धर्म अथवा संस्कृति सम्प्रदाय या सीमाओं में परिमित होने लगता है तो उसके उन्मुख विकास एवं परिपक्व पुरोगति में अवरोध उत्पन्न होने लगता है और वह अनेक प्रकार की विषमताओं तथा विचारों से गलित होने लगता है। यही दृष्टि प्रगतिशीलता की जननी है।

कतिपय विद्वानों का ऐसा अभिमत है कि जैन धर्म अनादि काल से भारत में प्रचलित है। विश्व के प्राचीन धर्मों में जैन धर्म का भी स्थान है। कुछ पंडितों का मत है कि ससार का आदिम मानव जैन ही था परन्तु इस विद्या में मत-मतान्तर मिलते हैं। जैन धर्म के आदिम तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव स्वामी हैं। भारत तथा आर्य-संस्कृति के आदि एवं मूल ग्रन्थ ऋग्वेद तथा यजुर्वेद में ऋषभदेव तथा नेमिनाथ के नाम आते हैं। ऐसा विश्वास किया जाता है कि प्रविष्ट जाति की भी कोई प्रशाखा जैन धर्मावलम्बिनी रही है। जैन-संस्कृति के इतिहासविदों की यह सम्मति है कि मिथु मन्मत्ता के प्राचीन एवं महान् ध्वसावशेष मोहनजोदड़ तथा हड़प्पा के पुरातत्त्ववीय उत्खननों से भी जैन धर्म की पुरातनता प्रमाणित होती है। भगवान् पार्श्वनाथ तथा तीर्थंकर महावीर स्वामी को जैन धर्म के अन्तिम तीर्थंकरों के रूप में ग्रहण किया गया है। भगवान् महावीर स्वामी अत्यन्त लोकप्रिय तीर्थंकर हुए और भारतीय इतिहास एवं संस्कृति में उनको एक महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। भारतीय इतिहास में उनको विभिन्न रूप से अपने कोष्ठ में सुगोमित किया है। उन्होंने जैन धर्म को लोकधर्म तथा श्रमण-संस्कृति का जैन-संस्कृति के रूप में प्रतिष्ठित किया और जैन-दर्शन को कतिपय नवीन सूत्र तथा तत्त्व प्रदान किए।

जैन-दर्शन और श्रमण संस्कृति अतीव गरिमा-मण्डित, वैचारिक एवं श्रेष्ठ सैद्धान्तिक-व्यावहारिक भित्ति पर स्थित है। जैन-संस्कृति का वैदिक-संस्कृति के धिरुद्ध एक क्रांति के रूप में निरूपित, प्रतिपादित किया जाता है। भारतीय संस्कृति में जो चार महान् कान्तियां हुईं, उनमें जैन-बौद्ध धर्म के उत्पन्न को क्रांति के रूप में मान्यता प्राप्त है। यह द्वितीय क्रांति थी। वैदिक धर्म और जैन धर्म में आधारभूत अन्तर यह है कि जहाँ वैदिक संस्कृति ससार को सावि तथा सान्त के रूप में मानती है वहाँ जैन या श्रमण संस्कृति ससार को अनादि तथा अनन्त के रूप में स्वीकार करती है।

वस्तुतः जैन धर्म, जैन दर्शन और श्रमण संस्कृति के तीन प्रधान और महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त अथवा तत्त्व हैं—अहिंसा, तपस्या और अनेकान्तवाद्य। ये त्रिपुरी हैं और इसी त्रिवेणी पर श्रमण-संस्कृति स्वर्णी तीर्थंकर प्रयाग बसा हुआ है। उपरिलिखित तीन सिद्धान्तों में ही जैन दर्शन का नवीनतम निष्कर्ष अनुस्यूत है। इन तीन तत्त्वों में ही अन्य सिद्धान्तों को परिमणित किया जा सकता है।

श्रमण संस्कृति का मूल मंत्र है कि प्राणीमात्र के प्रति समता और विश्व के समस्त जीवों के प्रति दया-समवेदना-सहानुभूति की प्राक्कान-कामना का अधिकधिक प्रसरण-क्रियान्वयन हो। भारतीय संस्कृति के समान श्रमण-संस्कृति में भी नीतिक तत्त्व की अपेक्षा

आत्म-तत्त्व की महत्ता तथा प्राधान्य को स्वीकार किया गया है। अमन-संस्कृति निवृत्ति प्रधान है और जैन धर्म तपप्रधान कर्म है। अमन-संस्कृति में आत्म-बुद्धि को जीवन का प्रधान साधन माना गया है और इसी हेतु इस धर्म में तपस्या को बड़ी महिमा एवं प्रयुक्तता प्राप्त है। जैन धर्म और अमन-संस्कृति की नींव आध्यात्मिकता, तपस्या, त्याग, सत्य एवं विश्व-श्रेय, विश्व-शैवी के सूत्रों से निर्मित है। प्रायः ये समस्त तत्त्व भारतीय संस्कृति में सहजोपलब्ध हैं। अमन-संस्कृति के पाँच प्रधान महावत हैं—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह।

अहिंसा का जैन धर्म में बड़ा सम्मान तथा गुणगान मिलता है। अमन-संस्कृति में अहिंसा को अतीव व्यापक रूप में ग्रहण किया गया है। यदि हम अहिंसा को जैन दर्शन और संस्कृति का प्राण कहे तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। किसी भी जीव की मन, बचन और कार्या से हिंसा न करने का नाम ही अहिंसा है। अहिंसा के व्यापक दायरे में दया, सहिष्णुता आदि के महान् गुण समाहित हैं। जैन-मुनियों और तन्त्रों का जीवन व आचरण अहिंसा का सर्वोत्कृष्ट निदर्शन है। समूचा जैन-समाज अहिंसा का व्यावहारिक रूप में स्वीकार करता है।

अस्तेय का शाब्दिक अर्थ होता है—चोरी न करना। परन्तु इस तत्त्व का गुणार्थ अथवा मूल मन्तव्य यह है कि जो वस्तु अपनी नहीं उस पर आधिपत्य स्थापित नहीं करना चाहिए। आज की सभ्यता से उत्पन्न कलुषता, आपाधापी, दौड़-धूप, मूतलुब्धा के निराकरण का सर्वोत्तम उपाय या विधि अपरिग्रह है। सत्तार के सुखों का अपनी इच्छा से त्याग कर देना तृष्णा में विरक्ति और अनेक वस्तुओं के संग्रह का मोह-त्याग ही वास्तव में अपरिग्रह है। अमचय ही अपरिग्रह है। मध्य जीवन का सार है। सत्य ही जीवन है और जीवन ही सत्य है। ब्रह्मचर्य से शक्तियोग का आसेचन होता है और हमारा मन एकेश्वर होता है। क्या गृहस्थ और क्या सन्यासी, साधु, यति—सबके लिए ब्रह्मचर्य की उपादेयता अगाध, अमोघ एवं अपरिहार्य मानी गई है। ब्रह्मचर्य निष्ठा, माधना तथा ध्यान-अभ्यास की मंजूषा है। ब्रह्मचर्य तत्त्व को महावीर स्वामी ने जैन धर्म को प्रधान किया।

अमन-संस्कृति को रवो में तप का शुद्ध, पवित्र, निर्मल और बहुमूल्य रत्न प्रवर्णित है। कहने की आवश्यकता नहीं कि उपर्युक्त महावतों को कार्य रूप में परिणत करने का समुपश्रय तपश्चर्या को है। तप ही मानव को धर्म की आर सीतालास उन्मुख करता है। जैन धर्म में दो प्रकार के तप माने गये हैं। (क) बाह्य तप, (ख) आध्यात्मिक तप। बाह्य तप के अन्तर्गत अननस, अवबोधिका, भिक्षाचर्या, रस-परित्याग, काया-व्रत, सतीलता आदि आते हैं। आध्यात्मिक तपों में प्रायश्चित्त, विनय, वैयासक्य, स्वाध्याय, ध्यान, व्युत्सर्ग आदि की गणना होती है। जहाँ बाह्य तप शरीर के दूष्यमान पदार्थों को शुद्ध करता है वहाँ आध्यात्मिक तप शरीर के आन्तरिक पदार्थों तथा तत्त्वों की विमल बनाकर, हमारे अन्तःकरण को शुचि करता है।

कहने की आवश्यकता नहीं कि जैन संस्कृति के उपरिनिर्दिष्ट महावतों की हित्-संस्कृति में भी विशेष महत्ता है। उप-निषदों में यह तथ्य बारम्बार उल्लेख कर आया है कि ईश्वर ने तप के बल में ही विश्व का निर्माण किया है। उपनिषदों में तपस्या पर बड़ा बल दिया गया है। जैन-संस्कृति के मूलभूत दर्शन से यात्री-दर्शन सर्वाधिक रूप में प्रभावित हुआ। अमन-संस्कृति में सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य को मोक्ष के तीन मार्ग के रूप में ग्रहण किया गया है। आदि काल से ही अमन-संस्कृति मानव को इस सच्चिदानन्द मोक्ष की ओर बढ़ने की ही प्रेरणा देती आई है।

अनेकान्तवाद ही एक ऐसा उपादान है जो अमन-संस्कृति की मौलिकता, पृथक्ता तथा स्वयंभू स्थिति को सिद्ध करने में पर्याप्त शक्ति रखता है। अनेकान्तवाद जैसा दर्शन-तत्त्व अन्यत्र सर्वथा अनुपलब्ध है। इसे जैन-दर्शन में अनेक नामों से अभिविष्ट किया गया है। यथा—स्यादावाद, अपेक्षावाद, सत्तापवादी आदि। अनेकान्तवाद को जैनमत के जीव अथवा जीव के रूप में ग्रहण किया गया है। यह जैन-दर्शन की महान् विभूति और अनिर्वचनीय उपलब्धि है। यह वैचारिक दर्शन सत्य की अमर-अजर शाश्वत स्थिति पर संनिर्भर है। यह निश्चय अथवास्था का स्थापनकर्ता है। समन्वय की स्थिति को स्वीकार करने के कारण इसे अनेक धर्मात्मक रूप प्राप्त हैं। स्वात् का अर्थ कदाचित् होता है और स्वात् दोनो ही विरोधी स्थिति को स्वीकार करता है और यह मानता है कि कदाचित् वह भी हो सकता है, कदाचित् वह भी ठीक है और कदाचित् वह भी हो सकता है और कदाचित् वह भी ठीक है। दोनो ही सम्भाव्य स्थितियों की संभावना की जाती है। उदाहरणार्थ—

बीड दर्शन बुद्धवादी दर्शन है। वह सत्तार को सदा शान्ति रूप में ग्रहण करता है। परन्तु सांख्य दर्शन के अनुसार संसार सदैव अभिजाती और निरव्य है।

अनेकान्तवाद संघि कराने वाला और सामंजस्य कराने वाला है। वह दो विभिन्न और विरोधी-विभागी दृष्टियों में एकता स्थापित करता है।

अनेकान्तवाद दो दृष्टियों से तत्त्व व्यवस्था करता है। वे हैं—

(क) **द्रव्य दृष्टि**—इसके अनुसार किसी भी वस्तु का नाम नहीं होता और वस्तु नित्य है।

(ख) **पर्याय दृष्टि**—इसके अनुसार वस्तु अनित्य तथा परिवर्तनशील है।

इन दोनों दृष्टियों से आज उपरिलिखित दृष्टान्त पर सम्भीरतापूर्वक विचार किया जाना चाहिए। पर्याय-दृष्टि से बौद्ध दर्शन सर्वथा समुचित है। द्रव्य की दृष्टि से साम्प्रदायिक लोग ठीक हैं। परमाणुओं का नाम नहीं होता। निष्कर्ष यह है कि दोनों वस्तु विस्तार-नित्यात्मक हैं। इस प्रकार अनेकान्तवाद का दर्शन अद्भुत शक्तियों एवं परिहार-अर्थों से आर्पण है।

आज के युग और संसार में अनेकान्तवाद की महती उपयोगिता है। संसार में संकीर्णता, स्वामीयता, फिरकाबाजी, श्रेणीयता, साम्प्रदायिकता आदि की प्रवृत्तिया पनप रही हैं। उन सबकी अन्तः प्रेरणा अनेकान्तवाद है। विश्व में धर्म के नाम पर होने वाले भयानक रक्तपातों की रामबाण औषधि अनेकान्तवाद में सरल रूप में खोजी जा सकती है। अनेकान्तवाद संसार की मान्यता तथा प्रेम का पवित्र संदेश देता है। जैनों का स्वाध्याय ही महान् वैज्ञानिक आइस्टीन का सापेक्षवाद है। जैनों का परमाणुवाद आज के विज्ञान द्वारा सर्वथा समुचित है। इस प्रकार जैन-दर्शन की अनेक मान्यताएँ आज के विज्ञान द्वारा समर्थित-अतिपादित हो रही हैं जिनसे स्पष्ट है कि जैन धर्म, जैन दर्शन और धर्मयुक्त वैज्ञानिक, समुचित और युगानुकूल है। अमण-संस्कृति का स्वाधीन और ऐतिहासिक महत्व है। इस संस्कृति में वैदिक धर्म और संस्कृति में मान्य कर्मकाण्ड, यज्ञ-अनुष्ठानों के बाहुल्य, पशुबलि तथा आदमर का विरोध किया।

आजकल विश्व के उबलते हुए वातावरण में अमण-संस्कृति शीतल सुहावनी जल-जुष्टि के समान है। उसके अनेक सिद्धान्त और अवयव मनुषी मानवता के लिए बरदान के समुद्र हैं। एक प्रकार से जैन-संस्कृति और जैन धर्म मानव संस्कृति तथा मानवधर्म के रूप में हमारे समक्ष आते हैं। जैन-धर्म और अमण-संस्कृति में वे सब गुण, विशिष्टताएँ और महानताएँ हैं जो कि एक मानव संस्कृति में होनी चाहिए। बाह्य कोई व्यक्ति जैन हो अथवा जैन न हो, परन्तु वह आदर्श धर्मनिष्ठ और नैतिक आचरणशील होने के लिए जैन-सिद्धान्तों को स्वयंसेवक-सीकार कर लेता। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन न होने पर भी हम आचरण, कर्त्तव्य तथा मान्यताओं में जैन ही रहते हैं, इसलिए जैन धर्म मानव धर्म के रूप में हमारे समक्ष प्रतिष्ठित है।

जैन शब्द 'जिन' शब्द से व्युत्पन्न है। इसका शाब्दिक अर्थ होता है इन्द्रियों पर स्वयं रजने वाला। इस दृष्टिकोण से यदि हम मानव-चिन्तन करें तो हमें यह विवक्षित होता है कि जो भी व्यक्ति अपनी इन्द्रियों पर स्वयं-निर्ग्रन्थ-नियन्त्रण रखता हो वह जैन है—यह आवश्यकता नहीं कि उसे जैन होना ही चाहिए। इस दृष्टि से ही जैन संस्कृति को बड़ी महत्ता तथा व्यापक गौरव प्राप्त हो जाता है। इसी दृष्टि से जैन धर्म के आचार्यों और जैन छात्रावलम्बियों को विचार करना चाहिए और समझ के अन्य व्यक्तियों के साथ आचरण-व्यवहार करना चाहिए। इससे राष्ट्रीय एकता तथा मानवतात्मक समन्वयीकरण की अभीष्ट-वांछित साधनाएँ प्रबल, प्रबुद्ध तथा जागृत हो सकेंगी और हम साम्प्रदायिक संस्था का आदर्श रूप उपस्थित करने में समर्थ-सक्षम हो सकेंगे।

विशेष में जैन-धर्म और बौद्ध-धर्म के प्रति बड़ा सम्मान और आकर्षण बढ़ गया है। अमेरिका के 'बौद्धिक' आज जैन-आचरण करते हुए विधायी पथ रहे हैं। अहिंसा और अनेकान्तवाद पाश्चात्य देशों के अनेक वात्स्यायकों और भौतिक समर्थों की सुधा सिद्ध हो सकती है।

अहिंसा की व्यापकता

जैनधर्म की अहिंसा, अहिंसा का चरम रूप है। जैनधर्म के अनुसार मनुष्य, पशु, पक्षी, कीड़े, मकोड़े, आदि के अतिरिक्त पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, और वनस्पति में भी जीव हैं। मिट्टी के डेले में कीड़े, आदि जीव तो हैं ही, परन्तु मिट्टी का डेला स्वयं पृथ्वी कायिक जीवों के शरीर का पिण्ड है। इसी तरह जल विन्दु में मत्स्यों के द्वारा विक्रमे वाले अनेक जीवों के अतिरिक्त यह स्वयं जल-कायिक जीवों के शरीर का पिण्ड है। "हृत्वा जिनकाय, आदि के विषयों में भी समझनी चाहिए। इस प्रकार का कुछ विवेचन पारसियों की ग्रन्थ पुस्तक 'आवेस्ता' में भी मिलता है। जैसे हमारे यहाँ अतिरिक्त का भिन्न है उसी तरह उनके यहाँ भी पशुपातों की कृपा करने का रिवाज है। उस किमा में जो मंत्र बोले जाते हैं उनमें से कुछ का भावार्थ इस तरह है—“आतु उपधातु के साथ जो मैंने कुम्भधार (अपराध) किया हो उसका मैं पशुपात करता हूँ।” “जमीन के साथ मैंने जो अपराध किया हो उसका मैं पशुपात करता हूँ।” “पानी अथवा पानी के अन्य जलों के साथ जो मैंने अपराध किया हो उसका मैं पशुपात करता हूँ।” “पुत्र और पुत्र के अन्य जेवों के साथ जो मैंने अपराध किया हो उसका मैं पशुपात करता हूँ।” महत्ता, आकाश, जलही अग्नि, आदि के साथ जो मैंने अपराध किया हो मैं उसका पशुपात करता हूँ।”

पारसियों का विवेचन जैनधर्म के अतिरिक्त-पात से मिलता जुलता है जो कि पारसी धर्म के अपर-जीवधर्म के अन्तर्गत का लक्षण है।

स्वामी सतचक्र के लेख 'जीवधर्म में संहिता' से प्राप्ता

वर्षी—वर्षाकाल—अथ १० सं० १२४-१५

भारतीय संस्कृति में ध्रमण संस्कृति का योगदान

डॉ० रवीन्द्रकुमार जैन

संस्कृति शब्द का अर्थ और परिभाषा

प्रायः अंग्रेजी के कल्चर शब्द के पर्याय के रूप में संस्कृति शब्द समझा जाता है। जिस प्रकार एथीकल्चर अपनी भावात्मक सार अवस्था को प्राप्त कर कल्चर बन गया। अर्थात् जीवन की मूलमन उद्गमिता— भूखनूति परिष्कृत होकर, निखर कर कल्चर बनी। संस्कृति में भी उसी प्रकार कृष्टि - कृषि या कृति निहित है। सम्भव कृष्टि शब्द का दीर्घकालीन विकास ही संस्कृति शब्द के गर्भ में रहा हो। बगल में कृष्टि शब्द का प्रयोग कृषि के लिए ही होता है। यद्यपि कुछ जन्मगत मान्य अवश्य मिलता है, परन्तु पौर्वाण्य— विशेषतः भारतीय और पाश्चात्य मानकृतिक चेतना में जो मौलिक अन्तर है, उसे भूनाया नहीं जा सकता। पश्चिम की मानकृतिक चेतना बहिर्मुखी, यथार्थमूलक और अन्ततः भोवात्मक रही है, जबकि हमारी जीवनदृष्टि गदाः अन्तर्मुखी—आत्मपरक, आदर्शमूलक और त्यागप्रधान रही है। कुछ भी हो, यह शब्द संस्कृत भाषा का है अतः हम इसकी व्युत्पत्ति भी वही खोजनी होगी। सम् उपसर्ग पूर्वक कृ-कारणे धातु से मृद् का आगम करने के चित्त प्रत्यय करने पर संस्कृति शब्द मिद्ध होता है। इस शब्द में सम् और कृति ये दो शब्द ऐसे हैं जिनके विद्वानों ने अनेक अर्थ किए हैं। सहज और सीधा अर्थ यही हो सकता है—सम् अर्थात् सम्यक् और पूर्ण रीति से कृति अर्थात् किए गए कार्य। जिस प्रकार परिश्रम में जोना, गांठा और निगया गया अच्छी मिट्टी बनना जैन निश्चित रूप से अच्छी कसल देता है, उसी प्रकार विभिन्न माधनाओं में परिपक्व हुआ व्यक्तित्व या जातीय जीवन संस्कृत-जीवन कहा जा सकता है। अक्सफोर्ड डिक्शनरी में संस्कृति—कल्चर—शब्द की यह व्याख्या है—मनोरुह, रुचि और आचार-व्यवहार की शिक्षा और श्रुति, इस प्रकार शिक्षित और श्रुद्ध होने की अवस्था, मध्याता का बौद्धिक पक्ष, विश्व की सर्वाङ्गुष्ट ज्ञात और कथित वस्तुओं में स्वयं का परिचित कराना।¹ आप्टे के संस्कृत शब्दकोष में संस्कृ धातु के अनेक अर्थ दिए गए हैं—सजाना, संवारना, पवित्र करना, मूर्तिभक्षण करना आदि।²

जहाँ तक संस्कृति के मूल मन्तव्य और परिभाषा की बात है, विभिन्न विद्वानों ने इस विषा में भी अपने मौलिक और प्रामाणिक विचार प्रकट किए हैं। "यह मन, आचार अथवा रुचियों की परिष्कृति या श्रुद्धि है।संस्कृति कुछ ऐसी चीज का नाम है जो बुनियादी और अन्तर्दीप्य है। फिर संस्कृति के कुछ राष्ट्रीय पहलू भी होते हैं। और इसमें कोई मन्वेह नहीं कि अनेक राष्ट्रों ने अपना कुछ विशिष्ट व्यक्तित्व तथा अपने भीतर कुछ खास रूप के मौलिक गुण विकसित कर लिए हैं।"³ संस्कृति शब्द का सम्बन्ध संस्कार से है जिसका अर्थ है संशोधन करना, उत्तम बनाना, परिष्कार करना। संस्कृत शब्द का भी यही अर्थ है। अंग्रेजी शब्द कल्चर में बड़ी धातु है जो एथीकल्चर में है। इसका भी अर्थ पैदा करना या मुद्रागना है। संस्कार व्यक्ति के भी होते हैं और जाति के भी।

1. The training and refinement of mind, tastes and manners, the condition of being thus trained and refined, the intellectual side of cultivation, the acquainting ourselves with the best that has been known and said in the world.
2. To adorn, grace, decorate, (2) to refine, polish, (3) to consecrate by repeating mantras, (4) to purify (a person) (5) to cultivate, educate, train, (6) make ready, proper, equip, fit out, (7) to cook food, (8) to purify, clean, (9) to collect, heap together.
3. संस्कृति के चार मन्तव्य (विक्रम—राजशारी सिंह सिंहकर), पृ० ६ पर चर्चित ब्याहृतान मेरु की प्रस्तावना।

“भारतीय संस्कृतियों को ही संस्कृति कहते हैं। “आध्यात्मिक होने के कारण संस्कृति एक समुदायिक शब्द है।” श्री करपासी जी के अनुसार वेद एवं वेदान्तकारी आर्य धर्मग्रन्थों के अनुसार बौद्धिक-भारतीय संस्कृति सम्पूर्ण एवं निःसंशययोगी व्यापार ही मुख्य संस्कृति है और यही हिन्दु संस्कृति भारतीय संस्कृति है।” डॉ० सूर्यनानन्द की संस्कृति सम्बन्धी मान्यता भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है, वे एक मान्यता के रूप में हमारे सम्मुख आते हैं—“वस्तुतः संस्कृति पद्धति, रिवाज या सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक संस्था नहीं है। आध्यात्मिकता, साहित्य, नृत्यकला, चित्रकला, गृहनिर्माण, इन सबका अन्तर्भाव सम्प्रदाय में होता है। संस्कृति अन्तःकरण है, सम्प्रदाय बाह्य है। संस्कृति सम्प्रदाय द्वारा स्वयं को व्यक्त करती है। संस्कृति बहु संज्ञा है, जिनमें समाज के विचार वस्तु हैं। वह विस्तृत है जहाँ से जीवन की समस्याएँ देखी जाती हैं।” डॉ० देवराज लिखते हैं—“हर संस्कृति को अपनी सम्प्रदाय होती है। सम्प्रदाय किसी संस्कृति की बाहरी, चरम अवस्था होती है। सम्प्रदाय संस्कृति की अभिव्यक्ति परिणति है। सम्प्रदाय किसी संस्कृति की बाहरी, चरम, कृत्रिम अवस्था का नाम है। यदि संस्कृति जीवन है तो सम्प्रदाय मृत्यु, संस्कृति विस्तार है तो सम्प्रदाय कठोर स्थिरता। सम्प्रदायों नैसर्गिक धरती के स्थान पर आनेवाले कृत्रिम प्रसार नगर हैं जो ‘होमिक’ तथा ‘गोमिक’ के आध्यात्मिक जीवन का अन्त मकेलित करते हैं।” जबकि मभी परिभाषाओं का सीधा मार यह है कि हमारी जीवन-माधना का माररम ही संस्कृति है अर्थात् हमारी दृढीभूत चेतना-प्रेरक जीवन की आन्तरिक पद्धति ही संस्कृति है। संस्कृति किसी भी देश या जाति की प्रबुद्ध आन्तरिक चेतना की वह स्वस्थ और मौलिक विशेषता है जिसके आधार पर विश्व के अन्य देशों में उसका महत्त्वपूर्ण होता है। आज किसी भी देश की संस्कृति ऐसी नहीं है जो अन्य देशों की संस्कृतियों से प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से प्रभावित न हो। संजीव संस्कृति मदा उदार और प्रहणशील होती है। संस्कृति मदा एक विकासशील मन्था के रूप में ही रहकर किसी देश या जाति के मय का कारण बन सकती है। कुछ मौलिक विशेषताओं के माध प्रत्येक संस्कृति के अनेक अन्तराष्ट्रीय तन्त्र भी होते हैं जो संस्कृति कम प्रहणशील होती है, या अतीतोन्मुखी होती है, धीरे-धीरे वह अपना चेतन्य महत्त्व छोड़कर मात्र ऐतिहासिक मन्था बनकर रह जाती है। किन्तु ईतिहास में भी मातन्य और परिवर्तनशीलता का प्रवाह या क्रम चलता ही रहता है। संस्कृति में भी यही क्रम मिलात भाव्यनी है। संस्कृति में वर्तमान का योग और भविष्य की सम्भावनाएँ मदा अपेक्षित रहती हैं। वह पुनरुत्थन और नवीनता का मुन्दर सम्मय है, माध प्राचीन उपन्यासों की व्याख्यायिका नहीं है। प्राचीन श्रेष्ठ में उमकी जड़ है, वर्तमान के पवन और माररम में उम अङ्गन, पुनरुत्थन और पुनर्य मिनता है और भविष्य में उसका अधिकाधिक स्वीकृत होना निहित है। अतः संस्कृति अपनी पूर्णता के लिए वर्तमान और भविष्य की भी अपेक्षा रखती है। इतिहास की रचना घटनाएँ करती है और साहित्य घटनाओं का भावना के फलक पर उतारती है; संस्कृति भी घटनाओं की आत्मा और भावना के विशाल फलक पर उतारती है। संस्कृति भावनामूलक है और सम्प्रदाय दृष्टिमूलक। दृष्टि विकास और विशेषणशील है अतः उसमें अधिकाधिक परिवर्तन की सम्भावना रहती है। भावना में बहुत धीरे-धीरे परिवर्तन होता है। संस्कृति में उमकी मूल चेतना में परिवर्तन अर्थात् मनादिमा लग जाती है। यही एक बात और ध्यान देने की है कि संस्कृति मर्यादित उपन्यास का सारताम होने के साथ-साथ वैयक्तिक उपन्यासों से भी अपना रक्त और मास ग्रहण करती है। व्यक्तिक चिन्तन और सृजन निश्चय ही संस्कृति में मन्वजीवन का सचार करता है। जिस प्रकार हमारे शरीर की विकासशीलता और पूर्णता में मन्वजीवन और उपायों का मर्यादित सहयोग है और जिस प्रकार अनेक दिशाओं से आगत अनेक छाटी-बड़ी सरिताएँ मरितकाएँ साथ का माररम प्रदान करती हैं, उसी प्रकार संस्कृति का सागर भी अनेक व्यक्तिक और जाति पुजों की सम्मिलित चेतना का सागर है।

भारतीय संस्कृति की प्रतिनिधि विशेषताएँ

भारतवर्ष अनेक संस्कृतियों का संगम देश है। इसकी संस्कृति में अनेक धर्मों, सम्प्रदायों और जातियों का महत्त्वपूर्ण योगदान है। अतः किसी एक धर्म या जाति के नाम से इस संस्कृति को सम्मोहित नहीं किया जा सकता। ऐसा करना स्वयं को असंस्कृत घोषित करना मान होगा। फिर इतिहास और वास्तविकता भी तो हमें एकांगी होने से रोकती है। अतः हमारी संस्कृति की प्रथम प्रतिनिधि विशेषता उसकी सम्मन्वयशीलता और सामाजिकता में निहित है। “संस्कृति के लिए व्यक्तिक के अधिमान, राष्ट्र के अधिमान और कोम के अधिमान—सबको सितावधि देनी पड़ती है। मानव-जाति मित दिन संस्कृति का महत्त्व समझी, उसी दिन वह अपनी आत्मा के साथ

1. डॉ० दत्तात्रयः भारतीय संस्कृति की मरवेका, पृ० १
2. कल्याण (नीरवन्द्य), हिन्दु संस्कृति संक, पृ० ३१
3. मन्वेकन मरिका (रामर), कोम संस्कृति संक, पृ० २२
4. संस्कृति का सामाजिक विशेषण, पृ० १००

महत्त्व की चीज नहीं है। यह ऐसा वाक्या है कि यह अनुभव उसे साधों बार हुआ था कि और अभी न जाने कितनी बार होता है।^१ कर्म के साथ भवबुद्धि का भी भारतीय संस्कृति में महत्त्वपूर्ण स्थान मिला है। तब कुछ होने पर भी इस कृपा के बिना कुछ भी नहीं हो सकता, यह प्रत्येक भारतीय का अग्रगण्य अटूट विश्वास है। नवजन्म और परजन्म की ही चेतना में उसका समस्त जीवन बीतता है। "इस मोक्ष में रहते हुए भी हिन्दू की दृष्टि परलोक की बूझती रहती है।"^२

अविनाशता और आदर्श

ईश्वर की परावृत्ति, उसकी सर्वोपरि महत्ता, उसका सर्वज्ञत्व और उसका सर्वव्यापकत्व आदि बातें भारतीय आत्मा और मस्तिष्क में चिरकाल से बज्रमूख हैं। स्वयं को ईश्वर के सम्मुख अस्तित्व समझना भी हमारी आत्मतुष्टि का बड़ा कारण है। दूसरी ओर समस्त भारतीय जनता तथा से आदर्शजीवी रही है। भक्ति, सेवा, त्याग, तप, मातृ-पितृ भक्ति आदि आदर्शों के लिए भारतीय जनता कर भी, देश को बुरा बनाता स्वीकार कर लिया, किन्तु सिकन्दर के बल का अवसर पाकर भी, बचनबद्ध होने के कारण उसे छोड़ दिया। पृथ्वीराज ने अपने पराजित और शरणागत के आदर्शों के कारण—उसके अग्रगण्य की चेतना के कारण, गीरी की अनेक बार गेरूक, जो कि आधुनिक चेतना से सम्पूर्ण थे, ने भी अनेक बार अपने आदर्शजीवी होने का परिचय दिया है। गांधी और जाति से भी अद्विक महत्त्व दिया है। आज प्रश्न यह है कि आदर्शों को व्यक्तिगत होता है फिर उसे एक व्यापक राष्ट्र के साथ सम्बद्ध करना कहीं तक उचित है? व्यक्ति अपने आदर्शों की रक्षा के लिये क्या समूचे देश को भी नारकीय यातना के लिए विवश कर सकता है? उसे दासता की ओर मोड़ सकता है? ये प्रश्न आज समाधान माँगते हैं। हमारे आज के पिछड़ेपन में हमारे आदर्श कहीं तक उत्तरदायी हैं, इतर पर भी हमें ठप्पे मन और खुली दृष्टि से विचार करना है। समर्थ को कुछ भी अच्छा लग सकता है। पर जबकि हम धन में, विज्ञान में, अन्तोल्लास में, शस्त्रास्त्र के निर्माण में, उद्योग-धन्धों में, यथार्थमूलक जीवन-दृष्टि में आज भी पिछड़े हुए हैं और इन विद्याओं से सम्पूर्ण देशों की ओर आधुनिक दिनतापूर्वक हाथ फैलाए रहने हैं, यह कहा तक उचित होगा कि अब भी हमारी आँखें न खुलें? तो पहले हम पूर्ण समर्थ हों, उसके पश्चात् हमारे आदर्श अन्य देशों के भी अनुकरण के विषय बन सकते हैं। इनके बिना हमारे आदर्श हरे उपस्थित ही कराने रहेंगे। आदर्श सक्तिमानी का होता है, कमजोर का नहीं।

आचार और सद्बिधा

भारतीय संस्कृति की पाचवीं विशेषता उसमें व्याप्त क्रियाकाण्ड और सद्बिधा में है। अनेक देवी-देवताओं का अनेक प्रकार के क्रियाकाण्डों द्वारा पूजन, अर्चन और प्रसादन होता है। यह सुविदित ही है कि अध्यात्म-अज्ञान भारतीय चेतना की-धीरे धर्मपर क्रियाकाण्ड की आदी हो गई। क्रियाकाण्ड, जो कभी एक व्यक्ति-साधन के रूप में आरम्भ हुआ था, आगे चलकर उसे ही साध्य मान लिया गया। अनेक प्रकार की सद्बिधाओं सामने आईं और आज भी हैं। इन सब पर बहुत विचार होता आया है, अतः संकेतमात्र पर्याप्त होगा।

विकासशीलता

भारतीय संस्कृति की अन्तिम विशेषता उसकी विकासशीलता है। विकास शक्ति का नियम है। यह हमारी संस्कृति में भी सुस्पष्ट है। यद्यपि भारत के चारों ओर समुद्रों और पर्वतों का ऐसा दुर्लभ्य जाल फैला रहा है कि इसके निवासियों को अन्य देशों के निरन्तर आवागमन का साथ नहीं हो सका है। यह बाधा अब दूर हुई है। प्राचीन काल में यदि कोई जाति कभी आ भी गई तो फिर वह लौटकर लायब ही गई। वह यही की होकर रह गई। "इस संस्कृति में समन्वय तथा नये उपकरणों को पचा कर आत्मसात् करने की अग्रभूत योग्यता थी। जब तक इसका यह गुण अक्षय रहा, यह संस्कृति जीवित और गतिशील रही। लेकिन, आज की आरम्भ इसकी गतिशीलता जाती रही, जिससे यह संस्कृति जड़ हो गई और उसके सारे पहलू कमजोर पड़ गये।"^३

१. डॉ० अणुमानन्द : अग्रगण्य "हिन्दू संस्कृति संक्षेप", पृष्ठ ७२

२. यही

३. राजवारी सिंह "विमर्श" "संस्कृति के चार महापर्व" पर संक्षेप बहादुरचन्द नेहरू द्वारा लिखित प्रस्तावना, पृष्ठ ६

हिनों-साक बाहरी दुनिया से अलग रहने के कारण, भारत का स्वभाव भी और देशों से भिन्न हो गया। हम ऐसी भाति बन गए जो अपने आप में बिंदी रहती है। हमारे भीतर कुछ ऐसे रिवाजों का जलन हो गया जिन्हें बाहर के लोग न तो जानते हैं और न समझ ही पाते हैं। जाति ढंग के अलख रूप भारत के इसी विशिष्ट स्वभाव के उदाहरण हैं।^१ "हमारे गुणों से ऐसी जिज्ञा नहीं मिलती जैसी हमारे दोषों से। विश्वमन के सूत्रों, कपिल के तत्त्वज्ञान और कानिदास के काव्यों के पढ़ने में उतनी जिज्ञा नहीं मिलती, जैसी हमारे राजनीतिक जीवन के गिरने और पुरोहितों के प्रभुत्व में। गौतमबुद्ध और अणोंक के नायक होने में लोगों के धर्म की उन्नति के ह्रास में उतनी जिज्ञा नहीं मिलती, जितनी कि सर्वसाधारण में स्वतंत्रता के लिए बिन्दु-अभाव में। प्राचीन हिन्दुओं के मानसिक और धार्मिक जीवन का इतिहास अनुभव्यता, पृथक्ता और घमभीर भावों में अनुपम है। परन्तु वह इतिहासमें तथा जो इस मानसिक जीवन का केवल चित्र उतारता है, अपने काल्पनिक आधार करता है। हिन्दू इतिहास का एक दूसरा और बेवजनक भाग भी है और कथा के इस भाग को भी ठीक-ठीक कह देना आवश्यक है।^२ भारतीय संस्कृति को कम हो सही पर गहरे और व्यापक परिमर्तनों में से पुनरुत्पत्ति पड़ा है। बाहर के आघातों को छोड़ भी दें, तो भी अन्दर का ही कम नहीं है। हिन्दुओं के बाहुल्य के कारण प्रायः यहाँ की संस्कृति को भी हिन्दू या वैदिक संस्कृति कह दिया जाता है। प्राचीन वैदिक धर्म में और अद्ययुगीन हिन्दुधर्म में प्रायः साम्य नहीं मिलता। प्राचीन वैदिक आर्य पूर्णतया लौकिक चेतना या दृष्टिकोण के थे। उनके देवता निर्गल थे। वे उन वर्तमान जीवन के लिए बलवत्, सन्तान और सुख की याचना करने थे। कर्ममूलक वन्य और मोक्ष की बिना में कभी उनके नलाट में सलवटे न पड़ी थी। वे परलोक के प्रति भी उन्मुख न थे। बाहुल्य-युगीन यह सम्बन्धी पशुवर्ति का भी आन का हिन्दुधर्म मर्मयन्त नहीं करता। महावीर, बुद्ध और परवर्ती भक्ति आन्दोलन की व्यापक अहिंसा और प्रेम भावना का गहरा प्रभाव पड़ा है। भास और कालिदास के समय का भारत पर्याप्त समृद्ध, समुन्नित, स्पष्ट एवं लोकचेतनावर्तित और व्यावहारिक था। वह प्राचीन वैदिक और परवर्ती पौराणिक धारणाओं से बहुत कुछ परे है। वैदिक युग प्राकृतिक शक्तियों का, जीवन के भीतिक मयर्षों का और वर्तमान-प्रात जीवन के सरक्षण का युग था। पौराणिक युग आदर्शों का था। कानिदास का युग स्वतन्त्र चेतना और आदर्श तथा व्यवहार के समुन्नत का था। मुलनी के आदर्श और परलोकपरायण युग से भी यह युग भिन्न था। रीतिचालीन जीवन यान और मान्य चेतना का था और आज का जीवन कितनी अस्थिरता का है, अविश्राम का है, कौन नहीं जानता? किन्तु इस विकासक्रम से हमारी संस्कृति पुष्ट हो रही है।

भारतीय संस्कृति में पाँच कानिदास

भारतीय संस्कृति इस देश में बाहर से आकर बसने वाली और एतद्दृष्टांत अनक जातियों की संस्कृतियों के सम्मिश्रण से आज के पुष्ट रूप को प्राप्त कर सकी है। अब, आज यह बना सकना बड़ा कठिन एक विचारप्रश्न विषय है कि इन संस्कृतियों के निर्माण में किस जाति का कितना और कौन-सा भाग है। मायूर स निमग्नित अनेक सतिताओं की निजता जिस प्रकार नहीं रहती, ठीक उसी प्रकार हम यहाँ समक रहने हैं। फिर भी जैसे एक ही सागर के दण-विशेष और अस्था-विशेष के आधार पर अनेक नाम हैं, उसी प्रकार यहाँ भी संस्कृतियों के नाम हैं। उनकी कुछ मौलिक छापीं का विवेक के साथ महज ही समझ भी जा सकती है। पहली कानिदासों के आगमन से आई। देवोपामना, आचार, रहन-सहन सभी कुछ प्रभावित हुआ। पहले वे बिष्णुमान द्रविड जाति में कई नए अनुभव किए। आर्य संस्कृति द्रविडों की अपेक्षा अधिक स्वयं और मज्जन् थी। उनमें द्रविडों की चेतना को पर्याप्त नवता दी। दूसरी कानिदास महावीर और बुद्ध आग हैं। ५००-५वीं शताब्दी में अनेकमन्त्री व्यापक मानवीय चेतना का सम्बल लेकर आयी। शक्ति क्रिया काण्ड, पशुबलि और अनाचार तथा मठाश्रीमों के विशेष में अपनी पूर्ण बौद्धिक और मानवीय मान्यताएँ लेकर उस दोनों महापुरुष आए। तीसरी कानिदास यमनों के आगमन से हुई। ये यहाँ आकर धीरे-धीरे शासक हो गए। इनकी सभी मान्यताएँ भारतीय जीवन-दृष्टि के विपरीत थी। भारतीय संस्कृति के जीवन में कदाचिन्त यह मयर्ष बड़ा मयर्ष-कान था। धर्म, नीति, कला, आचार और समाज सब कुछ हमसे गुच्छ था। पर भारत की विशालता में यह भी सया गई। यह संस्कृति आ आग बनकर आई थी, गंगा की सहर्षों सदृश भारतीय मन ने इसे गर्न-गर्न ठंडा कर लिया। चौथा मोक्ष या दलिन में उनमें से आए भक्ति आन्दोलन का। इस आन्दोलन से पुरानी आस्तिक भावना को बड़ा बल मिला। भारतीय मन समर्पित होने लगा। और, पाँचवीं कानिदास अंगरेजों के आगमन से आयी। और सभी जातिधर्मा तो भारत में आकर कुछ समय के बाद यही की हो गई, यहाँ के जीवन में बहुत-कुछ घुल-मिल गई, पर अंगरेज यहाँ ही कर्ष से अधिक रहकर भी बिदेशी ही रहे। उनमें अपनी संस्कृति के प्रति बहुत अभिमान था। अंगरेजों ने भी हमें यथाार्थ जीवनदृष्टि,

१. रामवारी सिंह निनकर : "संस्कृति के बाद साम्य पर पश्चिम बाह्यरामाल नेहरू द्वारा निचित प्रस्तावना, पृष्ठ ८

२. भार-० सी० दत्त : "प्राचीन भारत की संस्कृति का इतिहास", पृष्ठ १६

व्यावहारिकता और वैज्ञानिकता की ओर प्रेरित किया। भारत अन्दरों के कारण एक बहुत बड़े अग्रत के सम्पर्क में आया। “अनेक संस्कृतियों और जातियों के मिलन से भारतीय संस्कृति में जो एक प्रकार की विस्फुलीकृतता उत्पन्न हुई, यह सचमुच संसार के लिए बरदान है।”^१ “भारतीय संस्कृति में कालभेद से जो विभिन्न स्तर पाये जाते हैं, हमारा कर्तव्य है कि हम न केवल उनके परस्पर सम्बन्ध का ही, किन्तु प्रत्येक स्तर की पूर्णवस्था और अनन्तरावस्था का भी, उन-उन नृत्तियों का भी, जिनके कारण एक स्तर के पश्चात् अगले स्तर का आना आवश्यक होता गया, पता लगावें, जिससे एक धारावाहिक जीवित परम्परा के रूप में भारतीय संस्कृति को हम समझ सकें। उपर्युक्त प्रकार के अध्ययन के लिए यह अत्यन्त आवश्यक है कि भारतीय संस्कृति के विभिन्न कालों के साथ हमारी न केवल भ्रमत्व या साधारण्य की ही भावना हो, किन्तु बुद्धिबुद्धत सहानुभूति भी हो।”^२

अमय संस्कृति

भारतीय संस्कृति मूलतः अध्यात्मप्रधान और समभावधारिणी है। इस संस्कृति पर सामान्यतः देशी-विदेशी अनेक प्रभाव पड़े, अनेक कान्टियाँ आईं, पर इसकी आन्तरिक चेतना की सर्वाधिक प्रौढ़ता, वैज्ञानिकता और मानवीयता से अमय-धारा ने ही ककमोरा, संभारा और पुनर्निर्मित किया। ई० पू० 5-6 ठों शताब्दी में वैदिक संस्कृति के अत्यन्त प्रचलित यज्ञों में पशुबलि, अतिव्यय-साध्य क्रियाकाण्ड का अन्धाधुन्य प्रचार, जाति प्रथा, अस्पृश्यता की तीव्र भावना आदि बातें सामान्य जनमानस की असह्य पीड़ा का कारण बन चुकी थीं। धर्म के नाम पर कुछ पण्डित व पुजारी जनता को मनमाना पणघट्ट कर रहे थे। निष्कर्ष यह है कि हिंसा, आक्रमण, अस्तिष्ठता, प्रभुता और भोगों की ओर जीवन को बन्ना चलाया जा रहा था। “भारतीय संस्कृति समभाव प्रधान है। इसमें अम, सम और सम—ये तीन मूल तत्त्व हैं। दूसरे जगहों में साधना, शान्ति और समत्व की भावना ही देश की संस्कृति के मूल में हैं। उसके तीनों बातें ज्ञान की निमल अवस्था में ही शानक सकती हैं।”^३ पर ज्ञान पर अर्थात् सद्-असद् के विषय पर ही तो पर्दा पड़ गया था।

वैदिक और अमय संस्कृतिवादी ही इस देश का सच्चा प्रतिनिधित्व करती हैं। इन दोनों में भारतीय संस्कृति की विराट् प्रतिमा देखी जा सकती है। बौद्धों और जैनो की यह महती देन—अमय संस्कृति, भारतीय संस्कृति की अमय और अमयन महत्त्वपूर्ण निधि है। यहाँ हम अपनी सीमित योजना के कारण केवल जैनधारा से आयत अमय तत्त्वों पर विचार करेंगे। जैनधर्म मूलतः ज्ञान-प्रधान है, पर अध्यात्मतत्त्व भी उसमें समान रूप से महत्त्वपूर्ण है। आज आचार, मृति-पूजा, तीर्थ-यात्रा और भक्ति जो कुछ भी इसमें साधना-मार्ग ऐसा दृष्टिगोचर होता है वह सब साधनमार्ग है, साध्य नहीं। साधन विकास की एक अवस्था के बाद छोड़ दिया जाता है। फिर जैन आचार की आचार्यों ने अन्तर्धार की सीमाओं में जाने से सदा बचाया है। ऐसी किसी व्यवस्था या प्रवृत्ति को कभी प्रोत्साहन नहीं दिया गया जो किसी भी स्तर के स्वीकार का कारण बनती।

अमय शब्द की आत्मा त्रितात्विक है। ये तत्त्व हैं—अम, सम और सम। ये तीनों तत्त्व भौतिक और आध्यात्मिक दोनों ही हिस्सों में बरस उपलब्धि के प्रदाता हैं।

अम

प्रत्येक प्राणी और विशेषतः मानव की ईमानदारी से यथाशक्ति अनवरत अम साधना का आदी होना चाहिए। अम से ही जीवन की महानता का उद्भव होता है। अम से जीवन निमल होता है; ज्ञानविज्ञान का उदय होता है; धर्ममय्यता और आत्मसत्य का अम होता है। अम सच्चे सुख का अमय और अनिवार्य स्रोत है। किसान, विद्वान्, राजा तथा साधु, अम सभी के लिए अनिवार्य है। जो बिना अम—मुष्णत वैदिक साधना—के अम जाता है और सुख भोगता है वह आत्मप्रोही, धर्मप्रोही और अन्ततः राष्ट्रप्रोही है। अम के अभाव में किया गया बिलत अनिवार्य रूप से वर्गवाद, साम्राज्यवाद, अन्तर्धार और भुक्ति भोग-परम्परा का अन्त होता है। अतः अमय महावीर और बुद्ध ने अम की अनिवार्यता का प्रत्येक मानव के लिए प्रतिपादन किया। अम के साथ विवेकबुद्धि की भी

१. रामचारी सिंह ‘जिनकर’ : संस्कृति के बार अध्याय, पृष्ठ १७.

२. डॉ० जयदेव शर्मा : “भारतीय संस्कृति का विकास, वैदिक धारा”, पृष्ठ १७

३. डॉ० एनिल कुमार शर्मा : “अमय बभारतीयता : जीवन की बुद्धि”, पृष्ठ १११

श्रमण सङ्कति में महत्त्व दिया गया है। श्रम कैसा हो, किसके लिए हो, यह भी श्रमकर्ता के लिए विचारणीय है। अन्तःकरण से किया गया हो और महान् उद्देश्य से परिचालित हो सभी प्रशंसनीय हैं। यदि हम श्रम दूसरे के लिए न कर सके तो कम-से-कम स्वयं के लिए तो करें। उत्कृष्ट श्रम वही है जो जीवमात्र की हितकामना से किया जाता है। यदि प्रत्येक व्यक्ति सच्चे और नियमित श्रम को जीवव में अपना से तो फिर मानव-जाति के दुखी होने का कोई कारण ही नहीं रहेगा। इस प्रकार श्रमण महावीर ने भारतीय जीवन की भावना, ऋण और आक्रान्त चेतना को श्रम का महान् सन्देश दिया। इस सन्देश के द्वारा शोषण, अनाचार और धार्मिक ठेकेदारी को भी महावीर ने सर्वथा अवाञ्छनीय और अनुचित घोषित किया। महावीर के समय किस प्रकार कुछ पण्डित पुरोहित धर्म की आड़ लेकर अपनी उच्छ्रिता, ईशान्यारी और भोगवृत्ति का समर्थन कर रहे थे—यह बात एक अन्य प्रसंग में कथित डा० रामबिलास शर्मा के इस कथन से स्पष्ट हो जाती है—“अंग्रेजी साम्राज्य के स्तम्भ देशी नरेश अनाक धर्माचार बन गए हैं। उनके अन्धकार जाट, राजपूत, क्षत्रिय, सिख आदि-आदि जातीयता के नाम पर मध्यवर्ग के लोगों और किसानों को शान्ति और जननत्र के खिलाफ उकसाते हैं। ये राजा इस बात का प्रचार करते हैं कि किसी जाति-विशेष के लोग ही ज्ञानन करने की योग्यता रखते हैं।” स्पष्ट है कि एक बिगिष्ट वर्ग के लोग उस युग में भी श्रम से बचने के बौद्धिक उपाय सोच उठे थे। मामाहार भी इतर प्रचलित था और वह भी धर्म के नाम पर।

श्रम

श्रम की उपसन्धि जमात्मक होनी चाहिए। सच्चा व्यक्तिगत और सार्वजनिक श्रम अवश्य ही शान्ति की स्थापना करेगा। तपस्वी को तप से आराम से एक निमलता का अनुभव होता है, वही उसकी उपसन्धि है। मजदूर को श्रम में भागन मिलता है, उससे पेट भरता है, मन शान्त होता है, वही उसकी उपसन्धि है। जब श्रम में हम दृष्टित ज्ञानि नहीं मिलती तो वो ही बातें हो सकती हैं। या तो श्रम अश्लेषक से किया गया है, या फिर लोग ने श्रम के मूल्यांकन की व्यवस्था नकत है। महावीर और महान्मा बुद्ध का आग्रह यही था कि बिना सच्ची साधना के मन को सच्ची शान्ति नहीं मिल सकती।

श्रम

श्रम के फलस्वरूप मानव को शान्ति मिलती है और शान्त अवस्था में ही वह उत्कृष्ट ङम में अपने लिए और सारी मानवता के लिए सोच सकता है। उक्त दो अवस्थाएँ विश्वमीत्री और विश्वबन्धुत्व की स्वस्थ मृमिका प्रस्तुत करती हैं। मानव-जन में इतनी निर्मलता और सरलता आ जाती है कि वह प्रत्येक मानव और जीवन में आत्मवत् अनुमति करना है। सभी प्रकार की भ्रष्टता उससे निकल जाती है।

यह तो श्रमण शब्द की व्यापकता पर एक सन्निवृत्त-सी टिप्पणा हुई। अब हम जैन-परम्परा की कुछ बिगिष्ट सांस्कृतिक रीतों की सन्निवृत्त चर्चा करेंगे। सामान्यतया कह दिया जाता है कि भारतीय संस्कृति में समन्वय, सर्वभूत-मीत्री, अनासन्न, परलोकपरकता और अध्यात्म आदि का अद्भुत योग है। पर ये सभी मूल्य किन-किन खोनों में आकर टमके एकाकार हुए हैं, यह जानना भी हमारे लिए बहुत महत्त्वपूर्ण है। इसके बिना हमारी दृष्टि वैज्ञानिक नहीं करी जा सकती। अहिंसक आचरण की तलस्पर्शी और प्रयोगात्मक चेतना तथा जीवन पद्धति निश्चित रूप से जैन और बौद्ध ज्ञातों से आई है। अपरिग्रह या निमगता की भावना भी उक्त दोनों धाराओं ने एक बिगिष्ट प्रयोग के रूप में प्रस्तुत की। ये दो बाने जीवन के आचरण या व्यवहार पक्ष को ध्यान म रखकर प्रस्तुत की गई। चिन्तन के क्षेत्र में अनेकान्त दृष्टि द्वारा ज्ञान का चिरकाल से अवलम्ब मार्ग भी जैनाचार्यों ने खोला। इन तीनों क्षेत्रों पर हम क्रमशः संक्षेप से विचार करेंगे।

अहिंसा

अहिंसक आचरण जैन-विचारधारा का प्राण है। धर्म का मौलिक रूप अहिंसा है। मत्प आदि उसके विस्तार हैं—‘अवसेसा तत्स रक्खद्वा’ अथ व्रत अहिंसा की रक्षा के लिए है।’

समस्त जैनाचार्य अहिंसामूलक हैं और चिन्तन अर्थात् विचारधारा अनेकान्तात्मक। प्रायः समस्त धर्मों की शिक्षाएँ वर्जनात्मक होती हैं। अहिंसा भी ऐसा ही निर्विधायक शब्द है। किन्तु जैन-अहिंसा निषेध के द्वारा अकर्मण्याता को प्रोत्साहित नहीं करती। उसका क्रियात्मक रूप भी है। वह है—

१. डॉ० रामबिलास शर्मा : सङ्कति और साहित्य, पृष्ठ २६४

२. मुनि भी नथमन : ‘अहिंसा सत्त्वसर्वत्र’, पृष्ठ ३

सत्येयु मंत्री गुणिगु प्रमोदं, विलष्टेयु जीवेयु कृपापरबन्धु ।

माध्यस्थभाव विपरीतबुद्धी, सदा ममार्था विवक्षातु देव ॥

अर्थात् आणीमान में मंत्री, गुणीजनों में प्रमोद, दुखी जीवों के प्रति दयाभाव और विपरीत आचरण या विचार भावों के प्रति माध्यस्थभाव की ही एक अहिंसक हृदय भगवान से प्रार्थना करता है । आरम्भी, उद्योगी, सकलमी और विरोधी—इन चारों प्रकारों की हिंसा का त्याग आवश्यक बताया गया है । भगवान् महावीर के समय में हिंसा का धर्म के नाम पर भयकर ताण्डव हो रहा था । उससे चारों प्रकार से हिंसा फैल रही थी । हिंसा के समर्पण में नित्य नई व्याख्याएँ धर्माधिकारी गढ़ रहे थे । धर्म में ही नरसमाज में भी हिंसक आचरण अनेक रूपों में प्रविष्ट हो चुका था । बग़वाद, छुआछूत, नारी के प्रति होन भावना, मन्थ न्याय आदि बातें जनसमाज को प्रतिक्षण नारकीय यातना दे रही थी । महावीर ने धार्मिक और सामाजिक मान्यता का संखाना किया । वे एक विराट् सामाजिक और धार्मिक बेतना लेकर आए । करोड़ों आत्माओं का पीड़ित स्वर उनकी वाणी में मुखरित हुआ । उन्होंने धोषित किया कि कोई भी धर्म यन, वाणी या कर्म से किसी को दुःख देने का समर्थन नहीं कर सकता । जो धर्म की ऐसी व्याख्या करता है वह स्वयं हमारी दया का पात्र है और धर्म के सच्चे स्वरूप को नहीं जानता । जैनधर्म की महती सांस्कृतिक देने के सम्बन्ध में प्रसिद्ध विद्वान् डा० राधाकमल मुखर्जी लिखते हैं—“सारीय सम्प्रदाय को जैनधर्म की सर्वोच्च मूल्य की देने हैं—अत्यंत जीवधारी के प्रति, उदारता और तपस्या पद्धति के प्रति, बस्त्रत्याग और उपवासोदि के प्रति विस्मयनीय आदरभावना । यह बात केवल साधुओं ने ही नहीं, व्यावसायिकों ने भी, किन्तु जन-सामान्य ने भी स्वीकार की । बड़-बड़ राजाओं और पुराहितों ने भी ।” अहिंसक आचरण विश्वमैत्री और समभाव की प्रथम सीढ़ी है । आत्मशुद्धि के लिए सबसे पहली आवश्यकता अहिंसक दृष्टि की है । अहिंसा का वास्तविक परिणाम आत्मशुद्धि है । यह एक नियम का सिद्धान्त है । जिसकी आगम्य हो निमित्त नहीं है वह कैसे स्वयं को श्रेष्ठ कह सकता है ? श्रेष्ठता का प्रथम पाठ अहिंसक और महाशय आचरण है । शक्तिशाली ही अहिंसक हो सकता है । अहिंसक को आत्मा बलवती होती है । किसी को दण्डित करने और उसके प्राण लेने की अपेक्षा कई गुणा अधिक आत्मबल उसे क्षमा कर देने में लगता है । कायुष कभी अहिंसक नहीं हो सकता, क्योंकि अहिंसा त्याग और सहस्य दानों का सहती है और इन गुणों का कायर व्यक्ति में सर्वथा अभाव होता है । कायर को अपने प्राण सम्बन्ध अधिक प्रिय होने हैं, स्वायं और अगमरवादिता की उममे भग्नपूर होती है, उसके जीवन का केवल एक ही सिद्धान्त होता है—जीना और केवल अपने लिए जीना तथा ओने के लिए किसी भी मार्ग को स्वीकार कर लेना । महावीर द्वारा प्रतिपादित अहिंसा उनके युग के लिए वरदान मिद्ध हुई । मानव जाति के लिए आज अहिंसा की उम युग से अधिक आवश्यकता है । अहिंसा की मानव को सदा अपेक्षा रहेगी । प्राय कदा जाता है कि जैन-अहिंसा के कारण ही भारत कायर हो गया और संकषों वषं गुमान रहा । ये वे ही लोग हैं जो प्राय आवेग और भावुकता में साक्षा करते हैं । स्वायंविता, पारस्परिक कलह, विवादिता और अहम्मान्यता हमारी पराजय के मूल कारण हैं, जो आज भी अनेक रूपों में हमारे भीतर काम कर रहे हैं । अहिंसा कभी पतन और पराजय स्वीकार नहीं कर सकती । मुनि और गृहस्थ की अहिंसा के स्तरो को न ममज्ञान के कारण ही लोगों में पर्वणित भ्रम फैलता रहा है । अहिंसक मूल्य से नहीं डरता, यह असंग्रही ही होता है, फिर उसमें कायरता को कहाँ अवसर है ?

अपरिग्रह-असंग्रह

अहिंसक आचरण मनुष्य में विनाश सोकषेता जागृत करता है । इस आचरण के फलस्वरूप असंग्रह की भावना का उदय होता है । व्यक्तित्वगत मुख का अधिस्तम त्याग मानव में जागृत होता है । पहले सासारिक भोग-विनाश की सामग्री का त्याग किया जाता है, यह त्याग बाह्य-जनग्रह है और आन्तरिक सासारिक इच्छाओं का त्याग आन्तरिक-असंग्रह है । महावीर के युग में धर्म के नाम पर पण्डे-पुजारी अधिकाधिक सग्रहवृत्ति के आदी हो चुके थे । व्यक्तित्वगत और वर्गगत स्वार्थ सर्वोपरि स्थान से चुके थे । एक ओर भोर भुजमरी, मसिहा एव रणगता थी और करोड़ों व्यक्तित्व मान अस्तित्व के लिए तड़प रहे थे, जबकि दूसरी ओर मुट्ठीभर लोगों के हाथ में जीवन् की सारी मुद्य-सुविधाएँ केन्द्रित थी । महावीर ने स्वयं अहिंसक और अपरिग्रही बनकर, राज्य-मुद्य त्याग कर जनता के ससल उबाहरण प्रस्तुत किया । “यह सब ससार से पृथा करके नहीं किया, किन्तु जीवन की पूर्णता, वास्तविकता और विश्व के ऐश्वर्य को खोजने के लिए यह मार्ग अपनाया ।”

१. राधाकमल मुखर्जी : ए हिस्ट्री ऑफ़ सिक्किमिथेय, पृष्ठ १११.

२. मुनि भी नयनमः अहिंसा तपस्वयं, पृष्ठ २१८

३. आनन्दराय बाबलकर देव : हिस्ट्री ऑफ़ जैन भोगाकिण्य, पृष्ठ २.

भारतीय संस्कृति को अमण संस्कृति की तीसरी बेन बिचार के अंग से सम्बद्ध है। यह पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है कि जैन आत्मा का समस्त आचार-प्रक्रिया बहिर्भावक है और बिचार-पद्धति अनेकान्तवादी है। अतः बहिर्भाव और अन्तराह जैनाचार की आधार भूमि है और अनेकान्त तथा स्वाध्याय बिचार-पथ के प्रकाश-स्तम्भ। जैन दर्शन में दो तत्त्व प्रचलित हैं—(1) अनेकान्त (2) स्वाध्याय। अनेकान्त द्वारा वस्तु की अनेक क्पात्मकता का बोध होता है, वस्तु की स्थिति समस्त में आती है। अतः यह वस्तु या विषय-बोध की व्यवस्था है। और स्वाध्याय द्वारा वस्तु की अनेकविध सत्ता का कथन किया जाता है। जैन दर्शन के अनुसार प्रत्येक आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता है। अतः प्रत्येक व्यक्ति को जीवन-विकास की पूरी सुविधाएँ मिलनी चाहिए। यह स्वयं अपने भाष्य का निर्माता है। अतः उसकी स्वतन्त्रता का अपहरण नहीं होना चाहिए। प्रत्येक जीव माधना के द्वारा सर्वोच्च आत्मोपलब्धि कर सकता है। बिचार के अंग में महावीर के पूर्व भारतीय जीवनधारा में इतनी व्यापक और गम्भीर क्रांति कभी नहीं आई। कभी किसी अवसर पर यह तो मिलता है, “एक सद् विद्या बहुधा बहन्ति” परन्तु एक स्थिर दार्शनिक मान्यता के रूप में ऐसा कुछ नहीं मिलता। किसी भी प्रकार की एकांगी दृष्टि को जैन दर्शन अस्वीकार करता है। जगत् की कोई भी वस्तु ‘ही’ के द्वारा प्रतिपादित नहीं की जा सकती। प्रत्येक वस्तु की सापेक्ष सत्ता है। कोई भी वस्तु एक ही क्षण में किसी वस्तु क प्रति जो कुछ भी कहें वह केवल आंशिक और सापेक्ष सत्य ही हो सकता है। जवाहरलाल मोतीलाल नेहरू के पुत्र थे, यह कथन मोतीलाल नेहरू की दृष्टि से ठीक है। किन्तु जवाहरलाल का सम्बन्ध और भी साक्षात् व्यक्तियों से था और वे सबकी दृष्टि में अनेक रूपों में थे। हाथी और अर्धों का प्रसिद्ध उदाहरण सभी जानते हैं। महावीर ने घोषित किया कि जो दूसरों की जीवनदृष्टि और बिचारधारा के प्रति महिष्णु और उदार नहीं हैं, उसका चिन्तन कभी स्वस्थ और निर्माणकारी नहीं हो सकता। जो दूसरे के बिचारों को सहृदयता और तटस्थता से न सुनता है और न समझता है, उसे दूसरों से अपने बिचारों के प्रति सहृदयता और तटस्थता की आज्ञा कदापि नहीं करनी चाहिए। इस प्रकार अमण महावीर ने अपने युग में प्रवर्धमान दुराग्रह और एकांगितापूर्ण चिन्तनधारा को अनेकान्त की उज्ज्वल और समव्यवहारिणी चिन्तन चेतना दी। इससे समस्त वर्गों में अपने प्रति आत्म-सम्मान का भाव जगा, वे समस्त उपेक्षा और कुट्टा को नितार्जन देकर पूरे उत्साह के साथ एक नव-युग के निर्माण में सहयोग देने लगे। महावीर और महात्मा बुद्ध ने इस चेतना के द्वारा समस्त देश में एक नवजागरण के युग का सूत्रपात किया। अन्य ब्राह्म और रुडियो से भारतीय जनता को मुक्त होने की स्वस्थ बौद्धिक चेतना इन युगनेताओं द्वारा हमें मिली। भारतीय संस्कृति में क्रांति और परिवर्तन के अनेक युग आए। इन सबमें उमे बत ही मिला है। किसी सम्प्रदाय को कभी भी अपनी देन पर गर्व नहीं करना चाहिए। नेता और महापुरुष किसी वर्गविशेष की सम्पत्ति नहीं होने, उनपर समस्त विश्व का अधिकार होता है। फिर प्रत्येक वर्ग अन्य वर्गों से भी बहुत अधिक प्रभावित होता है।

किन्तु दुर्भाग्य यह है कि जिस अमण-परम्परा में कभी मज्जी साधना, मदाचरण और ज्ञानमार्ग का अग्रणीय ज्ञाया था, जाने चलकर बड़ी अत्यन्त दुर्लभ साधना, क्रियाकाण्ड, भट्टारकवाद और खण्डन-मण्डन के वतन में फँस गयी। आज अपने आचार और चिन्तन के प्रति इस सम्प्रदाय में दुराग्रह कम नहीं है। दूसरों को तो क्या एक ही ब्रह्म की दो शाखाएँ एक दूसरी से किसी भी दूर जा पड़ी हैं, दिग्भ्रम और श्वेताम्बर वर्गों में तीसरो जैना युद्ध होगा ही रहता है। जब घर में ही यह हाथ है तब दूसरों से सम्मुख आबर्ष और उच्चता बघाने में कितना औचित्य है, हमें ईमानदारी में सोचना चाहिए। जिस समन्वय और अखण्डता का महावीर ने अग्रणीय ज्ञाया था, उसकी आज क्या अवस्था है? जातिभेद, छुआछूत और धर्म के आडम्बर को कितनी मात्रा में आज तक हम छोड़ सके हैं? क्या आज भी नये प्रकार के पण्डे और पुरोहित हमें जीवनसत्य से कौमो दूर नहीं रख रहे हैं? आज फिर जनता को अपने विवेक से ज्ञान लेना है और समन्वय तथा स्वच्छ आचार की भावना को बनवती करना है।

“आस्तव्य में भारतीय संस्कृति के प्रकाश और स्वरूप को समझने के लिए हमें जनता के विकास की दृष्टि से ही उसका अध्ययन करना होगा। भारतीय इतिहास के विभिन्न कालों का महत्त्व भी हमें किसी सम्प्रदाय या राजवंश की दृष्टि से नहीं, किन्तु जनता की दृष्टि से ही मानना पड़ेगा। इस प्रकार के अध्ययन से ही हमें प्रतीत होगा कि भारतीय संस्कृति की प्रगति में वैदिकयुग के समान ही बौद्धयुग या सत्तयुग का भी महत्त्व रहा है।”^१

जो सच्चे अर्थों में सत्य हैं वे अपने ऊपर भी झका करने हैं और, एक सिद्धान्त को मानते हुए भी, वे यह भाव बनाए रहते हैं कि सम्भव है अन्य सिद्धान्तों में भी सत्य का कोई अंश हो, जो हमें दिखाई न पड़ा हो। मन्वन्व, सह-अस्तित्व और सहजुता से एक ही तत्त्व के अनेक नाम हैं। इसी तत्त्व को जैनदर्शन भारतीय धरातल पर बहिर्भाव और मानसिक धरातल पर अनेकान्त कहता है।^२

१. डॉ० मन्मथेश शास्त्री : भारतीय संस्कृति का विकास, पृष्ठ १६

२. रामचारी सिंह ‘विमर्श’ : संस्कृति के चार मन्वाय, पृष्ठ १३१

जैन धर्म और उसका भारतीय सभ्यता और संस्कृति को योगदान

डॉ० चमनलाल जैन

आज भारतीय इतिहास में जैन और बौद्ध धर्म का उल्लेख ईसा से ६वीं शताब्दी पूर्व की धार्मिक क्रांति के रूप में साम-साय आता है। अतः अधिकतर ने यह धारणा बन गई है कि उपर्युक्त दोनों धर्मों का प्रादुर्भाव साथ हुआ था। परन्तु वर्तमान काल में होने वाले अनुसंधानों के आधार पर तथा जैन ग्रन्थों का प्रायोगिक छानबीन में यह तथ्य स्पष्ट हो गया है कि जैन धर्म बौद्ध धर्म से काफी पूर्व का धर्म है। उसके २४ तीर्थंकरों में से दो—नेमनाथ और पार्श्वनाथ—का होना इतिहास ने स्वीकार कर ही लिया है, अन्य तीर्थंकरों को भी तर्क-मन्य स्वीकार किया जा रहा है। ग्यारहवें तीर्थंकर अयोधनाथ जिनके नाम पर सारनाथ नाम चला आ रहा है तथा महाभारत काल में नेमनाथ का होना सर्वस्वीकृत हो चुका है। पार्श्वनाथ का जन्म ईसा पूर्व ६वीं सदी में काशी में होना और गहन तपस्या में जीन होने के पश्चात् पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति कर “निर्ग्रन्थ” धर्म (जैन धर्म का पूर्वरूप) का प्रचार कर ही वर्ण के लगभग आधु में मोक्ष प्राप्ति का उल्लेख सुप्रसिद्ध भारतीय इतिहासकार श्री आर० सी० मजूमदार^१ ने भी किया है। ‘ऋग्वेद’ व ‘सामवेद’ में भी जैनियों के प्रथम एवं बादमें तीर्थंकर श्री ऋषभदेव व अरिष्टनेमि का उल्लेख आया है। अभी हाल की एक ख़ुदाई में हस्तिनापुर में प्राप्त अवशेष भी ऋषभान् ऋषभदेव की मान्यता की पुष्टि करते हैं। सिन्धु घाटी के उत्खननों और वहाँ की कृतियों तथा लिप्यासरो को पढ़े जाने के उपरान्त इस धर्म की प्राचीनता उस काल तक स्वीकार की जाने लगी है। कुछ विद्वान् तो पहले ही इस धर्म को वैदिक धर्म से भी पूर्व का प्राचीन धर्म होने की सम्भावना को स्वीकार करते थे।^२ अतः जैन धर्म निर्विवाद ही एक स्वतन्त्र धर्म है और इसका अन्य धर्मों के मूलोद्गमों से कोई सम्बन्ध नहीं है। छठी शताब्दी ईसा पूर्व की स्थिति में मगवान् महावीर का जो उल्लेख इतिहास में आता है वह इसलिये कि उन्होंने तत्कालीन चिन्तनीय सामाजिक और धार्मिक स्थिति में उसे एक नवीन पर्यावरण में प्रस्तुत किया।

उस समय देश में अनेक विचारधाराएं काम कर रही थीं। जैसे—देवतावाद, जड़वाद और अध्यात्मवाद। ये धाराएं केवल कर्मकाण्डों, वितण्डावादों और बाह्य चमत्कारों से लिप्त थीं। आवनाएं सकीर्ण हो चुकी थी, धर्म के नाम पर हिंसा, विवाहिता और विविधाचार बढ़ रहा था। याज्ञ, मधिरा और मैथुन में साधारण जनता व्यस्त थी, स्त्री मनुष्य की योग्यस्तु बन चुकी थी, जनता प्रवृत्ति मार्ग पर बहुत आगे बढ़ चुकी थी। यज्ञ-हवन, दान-दक्षिणा से देवी-देवताओं को बाह्यणों और पुरोहितां द्वारा खरीदा जा सकता था। कर्मकाण्डों और विषवाहों ने मनुष्य को आत्मविश्वास और पुरुषार्थ से हीन बना कर देवताओं का दास बना दिया था। भगवान् महावीर ने इस स्थिति से उबारने के निमित्त मनुष्य का ६वीं देवताओं से भी उच्च बताया और उसे उन्नति कर परमात्मा तक बनने का उपदेश दिया। उन्होंने बताया कि मनुष्य का दुःख-सुख देवताओं के अधीन नहीं बरन् उसकी अपनी कृतियों के अधीन है। अतः उसे कर्म करने में सावधान रहना चाहिये। अच्छे कर्म करने पर मनुष्य विकास पथ पर अग्रसर हो परमात्मपथ को प्राप्त कर सकता है। यह विकास निजी भावों के अतिरिक्त बाह्य द्रव्य, भोज और काल पर भी निर्भर करता है। निजी भाव और बाह्य की स्थिति की प्रतिकूलता में जीव का पतन और अनुकूलता में उत्थान होता है। अतः यह मनुष्य के लिये आवश्यक है कि वह अपने भावों में सुधार के साथ देश

१. R. C. Majumdar : Ancient India, 1952 Edition, Chapter V, p. 176.

२. जैन स्थिति व हकी बुद्ध तथा स्वयं: पुनर्विचिन्तित स्वतन्त्रताओं

अतिरिक्त स्थितिओं पुरुषसिद्धि, ज्ञान, धर्म, धर्म १, धर्म ११, धर्म २२

१. धर्मधर्म धर्म २१, धर्म ११

४. Encyclopaedia of Religion, Vol II. pp. 199-200; Vol VII. p. 472

काय का भी सुधार करे। इस प्रकार लोक-सेवा और सुधार में ही अपना सुधार एव कल्याण है। मनुष्य का सर्वोच्च धर्म है कि वह जीवों को समान समझकर उनके प्रति दया का व्यवहार करता रहे। वहाँ के प्रति यज्ञ का एव दुरी, दुर्दृष्टि और दुर्व्यवहारियों के प्रति चिकित्सक के समान व्यवहार करना आवश्यक है। एकान्त पद्धति के दृष्टिकोण के कारण स्थिति हुई, अहंकार, सकीर्ण विचारों वाला और मनोमात्स्यमय होता जाता था। इसीलिए भगवान् महावीर ने एकान्त पद्धति की कड़ी आलोचना की तथा अनेकान्तवाद का घोषण किया, जिसके अनुसार प्रत्येक बात को उबार और विभिन्न दृष्टिकोणों से समझने का उपदेश दिया। उनका कथन था 'वस्तु के कण कण को जानो, सब उसके स्वरूप को कहो।' इससे विचार के क्षेत्र में महृण्णता आई। इन प्रकार अनेकान्तवाद के मूल में है—सत्य की खोज। सत्य को विभिन्न दृष्टिकोणों से जानकर स्वादाय के कथन द्वारा जाबन के धरातल पर उतरना यही उनका वैशिष्ट्य है।

यद्यपि एक आध्यात्मिक या बौद्धिक कान्ति थी। इसी कारण इसे भारतीय इतिहास में बौद्धिक कान्ति के नाम से पुकारा गया है। भगवान् महावीर को इन्द्रियों पर विजय करने के कारण 'जिन' कहा गया और इनके धर्म को तथा उसके अनुयायियों को जैन कहा जाने लगा।

इस कान्ति का भारतीय इतिहास पर अत्यधिक प्रभाव पड़ा। भारतीय मध्यता और संस्कृति का कोई धर्म ऐसा नहीं है जो जैन धर्म के प्रभाव से अछूता रहा हो। अतः यहाँ हम संक्षेप में उसका दिग्दर्शन करना आवश्यक समझते हैं।

१. **राजर्षितत्व प्रभाव**—जैन धर्म बौद्ध धर्म की अपेक्षा नीचता में फँसना प्रारम्भ हुआ।^१ उनमें से कन्नोज, गाम्धार बल्हक से लेकर दक्षिण में मिहलद्रोप तक, पश्चिम में सिन्धु, सुराट्ट से लेकर पूर्व में ब्रह्म, वगैरह सभी स्थानों और जातियों में वह धर्म व्याप्त हो गया। न केवल भारत में बल्कि भारत के बाहर के देशों में भी यही धर्म फैला। महावंश नामक बौद्ध ग्रन्थ से प्रतीत होता है कि ४३७ ई० पूर्व में सिन्धुद्रोप के राजा ने अपनी राजधानी अन्तर्द्रुप में जैन मन्दिर बन मठ बनवाये थे जो ४०० वर्ष तक कायम रहे। भगवान् महावीर के समय से लेकर इसका प्रथम सर्वात्मक मध्य एशिया और सन्ध एशिया के अफगानिस्तान, ईरान, ईराक, फिलिस्तीन, मीरिया, मध्य सागर के निकटवर्ती यूनान, मिथ, ईथोपिया (Ethiopia) और एकीओनिया आदि देशों से जैन धर्मियों का सम्बन्ध था सत्यक बराबर बना रहा। यूनानी लेखकों के कथन से मिल्द होता है कि पायथागोरस (Pythagorase), पेरिहो (Pyrrho), डायजिनेस (Diogenes) जैसे यूनानी तत्त्ववेत्ताओं ने भारत में आकर जैन धर्मियों से शिक्षा-दीक्षा ग्रहण की थी। सिकन्दर महान् के साथ जाने वाले जैन गृहस्थ कल्याण के पश्चात् सैंड्रो जैन धर्मियों ने उनके देश में समय-समय पर आकर अपने धर्म का प्रचार किया और वहाँ पर अपने मठ बनाकर रहते रहे।^२ कुछ विद्वानों का मत है कि प्रभु इसाने इन्हीं धर्मियों से जो कि फिलिस्तीन में मठ बनाकर बहुत बड़ी संख्या में रह रहे थे, अध्यात्म शिक्षा के रहस्य को सीखा था।^३

भगवान् महावीर के समय में ही बिम्बिसार, अजातशत्रु, उदयन, ज्ञानात्मक, प्रसेनजित और वैशाली के लिच्छवी शासक जैन धर्म के समर्थक बने। वैशाली (विदेह) में उस समय भी बहुत बड़ा मठ था जैन थे। उनके उपरान्त महागजा नन्दबर्द्धन जो कलिंग से जिन मूर्ति मगध में लाये थे, जैन धर्म के अत्यन्त उपासक हुए। शिशुनाग और नन्द राजाओं ने भी जैन धर्म की आशनाय। चन्द्रगुप्त मौर्य ने केवल जैन धर्म के अनुयायी थे बल्कि अपने जीवन के अन्तिम दिनों में वह जैन भिक्षु हो गये थे। उन्होंने भद्रबाहु के साथ अकाल के समय जैन भिक्षु के रूप में दक्षिण की ओर प्रस्थान किया था। सम्प्रति, शालमक मौर्य और बृहद्रथ मौर्य जैन धर्म के अनुयायी थे। जैन सम्राट्ट ऐल कार्बेल ने उस मूर्ति को जो महागजा नन्दबर्द्धन द्वारा जे जाई गई थी, २७३ वर्ष उपरान्त पुष्पमित्र मुगुन को परास्त कर बापिस कलिंग में लाकर पुनः वहाँ पर स्थापित किया। इसी सम्राट्ट ने शको और यूनानी राजा मनेन्द्र (मनेन्डर) को परास्त कर देश को विदेशियों से मुक्त किया। यही यवन सम्राट्ट मनेन्द्र अपने अन्तिम जीवन में जैनधर्म में दीक्षित हो गये थे।^४ जलप सम्राट्ट नहुपान विक्रमादित्य जो जैन धर्म में दीक्षित होकर भूतबाल नामक दिग्भार जैन आचार्य बन गये थे, ने बट शरादायम शासक की

1. R. C. Majumdar: Ancient India, Chap. V, page 178.

2. Prof. Buhler—An Indian sect of the Jinas, page 37

3. (A) Dr. B. C. Lav—Historical Gleanings, page 42

(B) Sir Williams James—Asiatic Researches, Vol. III, page 6.

(C) Megasthenes—Ancient India, page 104.

(D) डॉ० कामरा प्रसाद—विजयनरल और विजयनरल, पृ १११—१३, २४३

४. प० सुन्दर लाल—हस्तगत ईसा पूर्व ईसाई धर्म, पृ २२.

५. नीर—धर्म २, पृ ४४६-४४८.

रचना की।¹ कनिष्क, हुविषक और शासदेव आदि एक राजाओं के समय में जी जैन धर्म की मान्यता बहुत थी। इंडिह, अयोधवर्ष, जगसिंह, सिद्धराज सभी ने जैन धर्म को प्रमुख मान्यता प्रदान की। गुजरात का अतारी शासक कुमारपाल जिनके आचार्य हेमचन्द्र जैसे जैन विद्वान्, गुरु रहे, जैन धर्म के अनन्य उपासक थे। आपने अपने शासन में सम्पूर्ण साम्राज्य से शांति, मरिदा आदि का निषेध करा दिया।

दलित में तो जैन धर्म और तीव्रता से फैला। वहाँ के कदम्ब, चेर, चोल, पाण्ड्य, वग, होयसाल आदि राजवंशों ने अनेक प्रसिद्ध जैन शासक हुए। यहाँ के जैन मेधावति और दन्तनायक जैसे श्री विजय, चामुडराय, नमराज और तुल्ल ने भी भारतीय इतिहास को काफी प्रभावित किया। हेमचन्द्र चामुडराय, जिन्होंने ८४ युद्ध लड़कर विजय प्राप्त किया था, ने अश्वमेधयोगीश्वर की प्रसिद्ध १३ फीट ऊँची एक पत्थर की बाहुबली की मूर्ति निमित्त काकर भारतीय संस्कृति को अपूर्व योगदान दिया। मेधावत के सम्बन्ध अनेक भामावाह जिन्होंने अजुल घन-राशि देकर हल्दी घाटी के मुक्त में अपना जोहर दिलाया था, जैन ही थे। अकबर के शासन काल में इस धर्म के मानने वालों की संख्या करोड़ में भी अधिक थी। अकबर के समय में जैन विद्वान्, हरिविजय सुदि, विजयसेन सूरि, आनुचन्द्र उपाध्याय उनके दरबार में रहे थे। इन प्रकार जैन साम्राज्य, विद्वान् व पंडित विभिन्न रूप में भारतीय इतिहास को सर्वत्र प्रभावित करते रहे हैं।

२. सामाजिक प्रभाव :—सामाजिक क्षेत्र में जोषन का कोई ऐसा आधाम नहीं जिसे जैन धर्म ने प्रभावित न किया हो। पारिवारिक जीवन, रहन-सहन, भोजन, वस्त्र, आगमन, आसोद-प्रमोद, स्त्रियों की स्थिति और अन्य समाज के वर्ग सभी को जैन धर्म का योगदान रहा है। परिवार में प्राप्त स्थान कर नियम नियम से पूजन व स्वाध्याय करने मरिदा में जाना, साथ की राति होने से पूर्व भोजन कर उसके उपरान्त मरिदा में आरती कर धार्मिक प्रवचन आदि मुनना—इस प्रकार की व्यवस्था से उन्होंने जीवनभर को नियमित कर दिया। मासाहार निषेध, बिना छला जलपान निषेध और अन्य आगमन के नियम जहाँ धार्मिक और सामाजिक दृष्टि से आवश्यक है वहाँ स्वास्थ्य की दृष्टि से भी पर्यायवश्यक और लाभकारी है। स्त्रियों को भी पुरुषों के समान अध्ययन, स्वाध्याय और भजन-पूजन का अधिकार प्रदान कर उन्हें भी पुरुषों के समान मान्यता प्रदान कर समाज में उच्च स्थान दिलाया। जाति व्यवस्था के दमन को भी त्याग कर सभी जाति की पूजन, धर्म और अन्य सभी प्रकार की समान सुविधा प्रदान कर एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के शोषण को रोका। भगवान् महावीर के संदेश, “जो नम हो वह दूसरा है” —“स्वल्प दृष्टि से आत्मा एक है, अर्थात् समान है” —“समस्त जीवों को अपने समान समझो” —ने उन्होंने विभिन्न जातियों से उच्च और नीच, महानता और हीनता की भावना निकाली। “जन्म से कोई न बाह्य है और न मृद” यही महावीर का समभाव समाज में क्रांति लाया। इतना ही नहीं “प्रत्येक आत्मा परमात्मा बन सकती है” —इस संदेश में आपने सभी वर्ग और जाति के लोगों को प्रगति की ओर बढ़ने की अपेक्षा किया। महावीर की सर्वत्र यह दृष्टि रही कि आदर्श समाज कैसा हो। इस हेतु ही आपने निरपराधी को दण्ड न देना, अस्थ न बोलना, चोरी न करना, न चोर को किसी प्रकार की सहायता देना, स्वदार-सन्तोष के प्रकाश में काम भावना पर नियन्त्रण रखना, आवश्यकता से अधिक संप्रह न करना, व्यय-प्रवृत्ति के अंश की मर्यादा करना, जीवन में ममता, समय, तप और त्याग वृत्ति को विकसित करना आदि नियमों को प्रचारित किया। भगवान् महावीर की यह सामाजिक क्रांति हिंसक न होकर अहिंसक है, सघर्षमूलक न होकर समन्वयमूलक है। अतः सामाजिक क्षेत्र में इसका पर्याप्त योगदान रहा।

३. धार्मिक प्रभाव :—धार्मिक दृष्टि से जैन धर्म ने भारतीय समाज को सबसे अधिक योगदान दिया। क्योंकि उस समय धर्म में अनेक कुरीतियाँ व्याप्त थी। धर्म उपासना की नती प्रदर्शन की वस्तु हो गया था, यशों में पराजो का बलिदान तक धार्मिक क्रिया बन चुका था। अतः उन कुरीतियों को दूर करने हेतु भगवान् महावीर ने प्रचलित उपासना पद्धति का तीव्र दमन में बखन किया। उन्होंने बताया कि ईश्वर को प्राप्त करने के माध्यम पर किसी वर्ग विशेष का अधिकार नहीं है। उसे प्रत्येक व्यक्ति बिना धर्म, वर्ग या विषय के भेद के मन की शुद्धता और आचरण की पवित्रता के आधार पर प्राप्त कर सकता है। इस निमित्त केवल अपनी कथायों—कोष, मान, माया, लोभ का त्याग आवश्यक है। इतना ही नहीं आपने प्रत्येक व्यक्ति को स्वयं ईश्वर बनने में समर्थ बोधित कर जनता के हृदय में शक्ति, आत्मनिष्ठा और आत्मबल का तेज भरा। आपके प्रमुख दार्शनिक सिद्धान्त जिनका भारतीय दर्शन पर प्रभाव पड़ा, निम्न हैं :—

(क) अहिंसा मार्ग :—भगवान् महावीर का कथन, “किसी भी प्राणी का घात मत करो”, “जिस प्रकार तुम्हें दुःख-सुख का अनुभव होता है, उसी प्रकार दूसरे प्राणी भी दुःख-सुख का अनुभव करते हैं अतः जो तुम्हें अपने लिए नहीं खोता हो, उसका व्यवहार दूसरे के प्रति मत करो। इसीलिए सदा अहिंसा के पालन में मत्तक रहो”, उनके अहिंसा धर्म का मूलाधार है। वास्तव में अहिंसा ही जैन

१. डॉ० माधवा प्रसाद—विजयनगर और विजयनगर, पृ० १२०

दर्शन की आधारभूत है। सत्य, असीम, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह सभी इसी के अंग हैं। भगवान् के इस उपदेश से प्रभावित हो जनता हिंसा से घृणा करने लगी। सभी धर्मों ने अहिंसा के इस सिद्धान्त को अपनाया। भगवान् महावीर ने तो अहिंसा का प्रयोग समग्र जीवन के लिए बताया—चाहे सामाजिक, आर्थिक या राजनैतिक कोई-सा क्षेत्र क्यों न हो। सामाजिक क्षेत्र में ऊँच-नीच का भेदभाव त्यागकर समता की भावना से जीवन को समुत्थित किया। आर्थिक जीवन को उचित रूप से संचालित करने हेतु परिग्रह को मर्यादा बना कर चलना बताया तथा राजनैतिक जीवन को ठीक प्रकार संचालित करने हेतु कर-ग्रहण सिद्धान्त में यह बताया कि राजा को प्रजा से उलगा ही लेना चाहिए जो उचित हो। इस हेतु उन्होंने बरि के फूल से रस ग्रहण के सिद्धान्त के अनुसार कर देने को अपनाने का समर्थन किया है। आधुनिक युग में महारणा गांधी ने अहिंसा के इसी सिद्धान्त को ग्रहण कर और उसका प्रयोग कर सम्पूर्ण विश्व को प्रभावित किया है।

(ख) अपरिग्रह:—अपरिग्रह का अर्थ है—परिग्रह पर दृढ़ता के साथ उत्तरोत्तर समय रहता। यह वास्तव में अहिंसा का ही एक अंग है। आपके इस सिद्धान्त को अपनाने से समाज में व्याप्त अनेक कुरीतियाँ समाप्त होने लगेंगी। स्वेच्छा से सम्पत्ति के अधिग्रहण पर संयम रखने से सामाजिक न्याय और उपभोग-वस्तुओं के समान वितरण की समस्या मूलभूत होगी। इस सिद्धान्त को पूर्णरूपेण अपनाने से वर्ग-संघर्ष समाप्त हो जाएगा और नई-नई एक विवेकशील समाज की रचना हो जाएगी। आपके इस सिद्धान्त को हम साम्यवाद के नाम से भी पुकार सकते हैं।

(ग) अनेकान्तवाद—उम समय अनेक मत-मतान्तर प्रचलित होने के कारण वे एक-दूसरे के विरुद्ध सत्य को ही स्मरण करते थे। सब का दावा था कि जो कुछ हमारा कथन है, वही सच्चा है और सब ठूठे हैं। अनेकान्त द्वारा आपने प्रत्येक वस्तु को ठीक समझने के लिये उसे विभिन्न दृष्टियों से देखना और पृथक्-पृथक् पहलुओं में विचार करना बता कर सर्वांगीण सत्य का स्वरूप बताया। इस सिद्धान्त ने समाज में सहिष्णुता उत्पन्न की। दूसरे के दृष्टिकोण को समझने की प्रवृत्ति भी लोगों में आई। वास्तव में यह सिद्धान्त जो स्वाभाविकी कहा गया है, भारतीय दर्शन की वैदिक धर्म की अनूटी देन है।

(घ) कर्मवाद—भगवान् महावीर ने कहा—मुम जैसा करोगे वैसा फल पाओगे। कोई भगवान् तुम्हें दुःख-सुख नहीं देता किन्तु पूर्वबद्ध कर्मों का प्रतिकूल तुम्हें समय आने पर अपने आप मिल जाता है। इस प्रकार वह कर्म सिद्धान्त हमें बताता है कि अपने भाव्य के निर्माता हम स्वयं हैं। अब सदैव शुभ आचार-विचार रखो जिससे कर्म तुम्हारी आत्मा को मलिन न कर सके। इन कर्मों का नाश करने से ही आत्मा परमात्मा बन सकती है। अब से किसी की दया की आवश्यकता नहीं। तुम स्वयं स्वावलम्बी बनो और नर से नारायण बन जाओ। इस प्रकार आपने कर्मवाद के द्वारा आत्मस्वातन्त्र्य का पाठ पढ़ाया। इस सिद्धान्त ने भी भारतीय समाज और दर्शन को बहुत बड़ी माहा में प्रभावित किया। आज आप प्रत्येक भारतीय की कर्म सिद्धान्त का अलाप पाते हुये पाते हैं।

(ङ) शुचिवाद—उम समय समाज में ऊँच-नीच की गणना जाति में ही होती थी। भगवान् महावीर ने बताया—“मनुष्य जाति एक है। यह केवल गुण हैं जो मनुष्य के ऊँचा-नीचा बनाते हैं।” अतः आपके इस सिद्धान्त से समाज में अनाचार पैदा करने वाले व्यक्तिओं को कठोर आघात लगा। अब से अमण सब में शुद्ध और ब्राह्मणों मर्बको बराबर का दर्जा दिया जाने लगा। इस सिद्धान्त से जनता में अच्छे गुण बाला बनने की भावना भी व्याप्त होने लगी। इस प्रकार धीमे-धीमे समाज में शान्ति स्थापित हो गई।

इनके अतिरिक्त आपने संयम, मत्त, दया, श्रुता और अस्तेय आदि जो सिद्धान्त प्रस्तुत किये वे भी अनुपम हैं।

४ आर्थिक प्रभाव—भगवान् महावीर स्वयं एक राजा के पुत्र थे और अर्थ की उपयोगिता का भी असी-प्राप्ति जानते थे। अतः उन्होंने यह निश्चित मत जनता के समक्ष प्रस्तुत किया कि सच्चे जीवनान्त में विवेक संशुद्ध कदापि उचित नहीं। आवश्यकता से अधिक संशुद्ध से व्यक्ति लाभ-भुक्ति में फँस जाता है और समाज का भेद धर्म उस वस्तु-विशेष से बन्धित रह जाता है। इसका परिणाम यह होता है कि समाज में दो वर्गों का निर्माण हो जाता है—प्रथम सम्पन्न वर्ग और दूसरा विपन्न वर्ग। जब जब दोनों के स्वार्थों में टकराव आता है तो उन दोनों में संघर्ष प्रारम्भ हो जाता है। इस बात को कार्य-मार्ग में वर्ग-संघर्ष का नाम दिया। उन्होंने इसका समाधान एक हिंसक क्रान्ति में बताया। परन्तु भगवान् महावीर ने इस आर्थिक असमानता को दूर करने हेतु अपरिग्रह की विचारधारा प्रस्तुत कर वर्ग-संघर्ष उत्पन्न होने का अवसर न दे, उसे मूल में ही समाप्त कर दिया। जब वर्ग ही निर्मित न होने तो संघर्ष भी न होगा। इस प्रकार आपने उसे जड़ से ही समाप्त कर दिया। आपने वस्तु के प्रति समत्वभाव को छोड़कर समभाव का सिद्धान्त प्रस्तुत किया, जिससे जब समभाव मन में आएगा सब एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र को हड़पने का प्रयास न करेगा। फिर वह किसी को अपने अधीन रखने की भावना न करेगा। सब ही स्वतन्त्र रूप से अपने व्यक्तिगत विकास करेंगे। इस प्रकार की सर्ववैयर्थ्यकारी भावना से निवृत्त हो विश्वशान्ति की बल मिलेगी। इस अपरिग्रह के आने से समाज में शोषण भूति समाप्त हो जाएगी। पारस्परिक अधिवास, ईर्ष्या, द्वेष, छल-कपट, दुष्ट-नारिदय शोक-सन्ताप, मूढ-अज्ञेय आदि सबका प्रमुख कारण परिग्रह भूति है। इससे बचने पर और परिनिश

परिग्रह से समाज में से इन्हें कम किया जा सकता है। आपने आर्थिक सिद्धान्तानुसार शासक को भी, जैसा कि अहिंसा सिद्धान्त में ऊपर दिखाया है, धीरे के कूलों से लक्ष्य करने से समाज बनता है यथावश्यक ही कर लेना चाहिए। इस कर प्रणाली और राज्य व समाज कर्तव्यों पर व्यय हेतु इकट्ठा उपाहरण आप सूर्य का देखें हैं। जिस प्रकार सूर्य वसुधारा से भाग्य के रूप में फल (कर) लेता है और बाद में देश के रूप में सबको विनियमित कर देता है। उसी प्रकार शासक को बनता है कर एकत्रित करना चाहिए और जनहितायें बिना अपने पराये के शेष के लपटा देना चाहिए। अतः आपका समता अपरिग्रह आदि का सिद्धान्त आर्थिक क्षेत्र में कार्निट लाया।

५. साहित्यिक प्रभाव की देव —साहित्यिक क्षेत्र में जैन साहित्य का एक महत्त्वपूर्ण योगदान है। इसे कई नवीन भाषाओं के विभाग में प्रमुख योगदान देने वाला कहा जा सकता है। इस धर्म के अधिकांश पारम्परिक लेखकों ने प्रचलित भाषा में अपने सिद्धान्तों व धर्मों की रचना की। इसी कारण संस्कृत से प्रकृत और उससे अपभ्रंश का जन्म हुआ। बाद में गौरसेनी अपभ्रंश से हिन्दी, गुजराती आदि भाषाओं और अर्ध-मागधी अपभ्रंश से पूर्वी हिन्दी का जन्म हुआ।

जैन साहित्य बहुत प्राचीन, बहुदली और बहुवर्णीय कहा जा सकता है। उत्तरी भारत में पंजाब, बिहार से लेकर सुदूर लंका तक जैन साहित्य और धर्म का प्रचार हुआ। प्राचीनकाल के विख्यात साहित्यकारों में कुन्दकुन्द, उमस्वामि, समन्तभद्र, पुण्यपाद, अकलक, विद्यानन्दिन, भाग्यस्वन्दिन, शीरसेन, जितसेन, गुणभद्र और सोमदेव प्रमुख हैं। कुन्दकुन्द ने प्रवचनसार, नमनसार, नियमसार, पंचास्तिकाय, रघुसागर, उन्मुक्छा आदि प्रमुख ग्रंथ लिखे। आप जैन साहित्य के कीर्तिस्तम्भ हैं। आपके बाद उमास्वामि नामक आचार्य ने संस्कृत में तत्त्वार्थसूत्र और अनेक ग्रन्थ रचे। आपका आध्यात्मविचारधारा कहा जा सकता है। समन्तभद्र और अकलक दक्षिण और उत्तर दोनों के सांस्कृतिक सन्धि पथों के रूप में स्मरणीय हैं। समन्तभद्र ने लगभग समस्त देश की यात्रा कर अनेक ग्रंथ रचे जिनमें रत्नकण्ठ-ध्यानाचार सबसे प्रसिद्ध और महत्त्वपूर्ण है। पुण्यपाद ने ३७ कलाओं और विभागों की वर्ण कर अपनी बहुमुखी प्रतिभा का परिचय दिया। अकलक आठवीं शताब्दी में एक उष्णकोटि के नैयायिक हुये जिनकी समता करने वाले इन भूमि पर बहुत कम हुये हैं। ९वीं शताब्दी में शीरसेन हुये जिनके विष्णु जिनसेन ने दक्षिण में अपूर्व ग्रन्थों की रचना की। आचार्य जितसेन का बड़ मान पुराण, पाल्गोपुत्र महापुराण, हरिवंश पुराण और आदि पुराण तथा अथर्वनाम टीका विभिन्न कृतियाँ हैं। सोमदेव की यशस्तिक और नीति वाक्यामृत कमल साहित्य और राजनीति की महोपलब्धियाँ हैं।

इनके अतिरिक्त विभागों की सगवती आराधना, पुण्यदत्त भूतर्षाणि का पद्मव्याघ्र, गुणधर का कसायपाहुद, निमंतसूरी की उपचरियम, गुणभद्र की उत्तरपुराण भी इस काल की प्रमुख कृतियाँ हैं।

श्वेताम्बर मन्त्रदाय के ग्रंथों में ११ प्राण, १२ उपाण, १ छेद सूत्र और १० प्रकीर्णक सर्वप्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। इनके अधिकांश ग्रन्थ अर्द्धमागधी (शौरसेनी मिश्रित) भाषा में हैं। इन ग्रन्थों पर अनेक आचार्यों ने भाष्य टीकाएँ आदि लिखी हैं। इनके अतिरिक्त जैन-धर्म के तीर्थंकर तथा राम, कृष्ण आदि ६३ मल्लकापुत्रों के ऊपर भी अनेक ग्रन्थ और काव्य लिखे गये।

चरित्र और कथाओं के माध्यम से भी जैन आचार्यों ने विभिन्न चरित्रों का वर्णन देने के साथ आचार, विचार, कर्मवत्, उपवास, आदि को स्पष्ट करने हेतु पर्याप्त ग्रन्थों की रचना की है। बहुलकथाकोश, आकाशानमयिकोश, यशोधर चरित्र, श्रीपाल चरित्र, कुलसमाप्ता, सुगंध वसन्ती, यशस्तिक वम्बु, जीवन्धर वम्बु, वनप्रभु चरित्र, गच्छाचिन्तामणि, तिलकमन्थरी, कालकाचार्य कथानक, उत्तमा चरित्र, चम्पका श्रेष्ठ ग्रन्थ हैं। अन्य रचनाओं में पालगोपाल कथानक, सत्यन्तर, दीपरी, अन्तरकथा सङ्घ, कथा महोदधि व कथा रत्नाकर आदि अनेक ग्रन्थों द्वारा भारतीय साहित्य और समाज को प्रभावित किया है।

धर्मोत्तर विषयों पर भी जैन साहित्यकारों व आचार्यों ने पर्याप्त काम किया है। ज्योतिष, पणित और आयुर्वेद के अनेक ग्रन्थ इनके द्वारा रचे गये। सूर्यप्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति, ज्योतिष्करण पर सप्तगिरी की टीकाएँ महत्त्वपूर्ण हैं। हरिभद्र सूरि, परचन्द्र, हर्षकीर्ति, महावीरचार्द, श्रीधरचार्द और राजाधिरय के ज्योतिष और पणित के ग्रन्थ भारतीय साहित्य की अमूर्त देन हैं। व्याकरण, अर्थशास्त्र, छन्द, नाटक, लक्षण-विचार और संगीत आदि पर भी जैन आचार्यों ने अमूल्य काम किया है। श्वेताम्बर का जैनिय व्याकरण, हेमचन्द्र आचार्य का सिद्ध हेमसब्दानुशासन, देवी नाम माला और डायम्य महाकाव्य, साधु सुन्दरगणि का धातुस्तोत्राकर, विप्रक्रम का प्राकृत भाष्यानुशासन, कोम शंख में धर्ममाला का पादमलच्छरी नाम माला, धर्मरञ्जय की नाम माला, धरसेन का विप्रशोचन कोम, हेमचन्द्र का अधिपान चिन्तामणि, नाम माला, अलंकार क्षेत्र में हेमचन्द्र का काव्यानुशासन वाग्यनुशासन तथा अजितसेन का अलंकार चिन्तामणि, छन्द के क्षेत्र में रत्नमञ्जुषा, जयकीर्ति का कव्यानुशासन, हेमचन्द्र का इन्द्रीनुशासन, नाट्य क्षेत्र में रामचन्द्र सूरि और गुणचन्द्र गणि का नाट्य रत्न, संगीत में अथर्वनाम का संगीतशास्त्र अनुपम कृतियाँ हैं।

जैन इतिहास, कला और संस्कृति

प्रविष्ट आचार्यों के साहित्य को समृद्ध करने में भी जैन आचार्यों का प्रगल्भीय योगदान रहा है। तमिल भाषा के १२ नीति ग्रन्थों कुशल और मालादिहार, पाँच महाकाव्यों में मिलनपथिकारण, वनवापति और चिन्तामणि तथा पाँचो मनु काव्य प्रसिद्ध जैन ग्रन्थ हैं। येननु के मलयम्भु का महाभारत भी अच्छा ग्रन्थ है। कर्नाटक साहित्य पर तो जैनग्रन्थ का सर्वाधिक प्रभाव रहा है। भाषि पुराण और भारत के लेशक महाकवि पद्म, नन्दावर्मा, कोसीराज, राजदिव्य, श्रीधरराय कीर्तिवर्मा, जगन्नाथ, मगरस, सिद्धकीर्ति आदि जैन साहित्यकार प्राचीन काल से मध्यकाल तक जैन साहित्य का सुजन करते रहे। १२ वीं सदी में आचार्य हेमचन्द्र ने संस्कृत, प्राकृत, मौरसनी, राजस्थानी, अपभ्रंश आदि भाषाओं में अनेक छंद रचकर अपनी सर्वतोमुखी प्रतिभा का परिचय दिया है। बाद में मध्ययुग में श्री राजशेखर का प्रबन्ध कोश, विमलसूरी का पद्यचरित्र, विक्रम का नेमवृत्त, मालवमुन्दरि कथा, यमोदरा चरित्र आदि प्रमुख कृतियाँ रची गईं।

उसके उपरान्त १५८१ में हिन्दी के विद्वानों में गोरवदास, रायमल, नैनसुख, समयसुन्दर, कृष्णदास, बनारसीदास, मगधसीदास, कविरत्न शंकर, भूषरदास, दोलतराम, महाप्राध्याय रूपचन्द्र, १० टाडरमल आदि सैकड़ों कवि हुए। इन विद्वानों और कवियों के ग्रन्थों को अध्ययन कर प्रकाश में लाने का उत्तरदायित्व आधुनिक विद्वानों और साधकताओं का है।

१. कलाशास्त्रीय प्रभाव—कला के क्षेत्र में भी जैनधर्म ने पर्याप्त योग दिया। प्राचीनकाल में ईसा से छठी सदी पूर्व के उपरान्त प्रायः मूर्तियों और अन्य ऐतिहासिक प्रमाण इस तथ्य की पुष्टि करते हैं। उदयगिरि और खजुराहिरि की जैन गुफाएँ बुजराजों, मनु जय्य, गिरदार के मन्दिर, देउलवाड़ा के विनालय, हुम्नापुर कुम्हारिया, श्री राजपुर ताँघों का १४४४ स्तम्भों वाला विनालयक विनालय, लोदवा मन्दिर इतने विशेष उल्लेखनीय हैं। मनु जय्य पर्वत पर ६ विनालय दुर्ग हैं जिनमें छोटे बड़े ३ सहस्र विनालय और २५ सहस्र के ऊपर प्रतिमाएँ हैं। गिरनार पर्वत के जैन तीर्थों के सैकड़ों मन्दिरों में सम्राट् कुमारपाल, महामन्त्री बल्लुपाल-तेजपाल और संघामतीनी की दृढ़ शिल्प की दृष्टि से विशेष वर्णनीय हैं। जाम्बु पर्वत पर देउलवाड़ा में विमलवड नायक का आदिनाथ विनालय, लोदवा (जैलमेर) का पार्ष्णनाथ मन्दिर, ग्वालियर की प्रतिमाएँ, उज्जैनी की हाथी गुफाएँ, दक्षिण भारत की गोंयटेश्वर की बाहुबलि की ५७ फुट ऊँची प्रतिमा संसार में अद्भुत और आश्चर्यजनक हैं। इनके अतिरिक्त मयूर, बिहार में जोसा में प्राप्त मूर्तियाँ, ललितपुर देवगढ़ की मूर्तियाँ, बिहार में पार्ष्णनाथ की मूर्तियाँ, दक्षिण भारत की अनेक मूर्तियाँ, जैनधर्मशास्त्रों, कौत्तिस्तम्भ मानसम्भ स्तूप, पाषाणपुरी, राजगिरि, लोनागिरि की पहाड़ियों में बने जैन मन्दिर और महावीर जी, पद्मपुरी (त्रयपुर) के जैन मन्दिर भी कला की अद्भुत कृतियाँ हैं।

शास्त्र के पूर्ण जैन मन्दिर ने कला की दृष्टि से अनेक स्थान दर्बनीय होते हैं। उन पर विभिन्न प्रकार की कलाकारी ध्यान से देखने योग्य होती है। जैसे—सीड़िया, भुगुरा जोकी, परिकोष्ठ, सिंहद्वार, प्रतोली, निज मन्दिर द्वार, मूलगम्भारा और उसकी बेंदिका। कला के काम में अधिकतम जैनधर्म कलाओं का भाव अंकित किया होता है। स्वापर्यय की दृष्टि से जैन मन्दिर सर्वांगपूर्ण होते हैं। इनका अध्ययन करना जहाँ आनन्दमय है वहाँ भारतीय संस्कृति की भी अपार लाभकारी होना।

सबसे हम कह सकते हैं कि जैनधर्म और महावीर संस्कृति का, भारतीय इतिहास, उसकी सभ्यता और संस्कृति को अपूर्व योगदान है। भारतीय जीवन का कोई और ऐसा नहीं है जिस पर जैन संस्कृति का प्रभाव दृष्टिगत न होता हो।

भगवान् महावीर का संदेश

भगवान् महावीर के सन्देश और उनके लौकिक जीवन के संबंध में अधिक से अधिक जानकारी प्राप्त करने का भी हमारे लिये ही नहीं समस्त संसार के लिये विशेष महत्त्व है। 'अहिंसा परमो धर्मः' का संदेश उनकी अनुप्राप्ति और तत्परमार्थ का परिणाम था। महावीर के जीवन से मान्य होता है कि कठिन तपस्या करने के बाद भी वे मुक्त तापती अथवा प्राणियों के हित-अहित से उदासीन नहीं हो सके थे। दूसरी के प्रति उनकी आत्मा स्नेहाई और सहृदय रही। इसी सहानुभूतिपूर्ण स्वभाव के कारण जीवन के कुछ-कुछ के बारे में उन्होंने महार्राई से सोचा है और इस विषय में सोचते हुए ही वे वनस्पति के जीवों तक पहुँचे हैं। उनकी सूक्ष्म दृष्टि और बहुमुख्य अनुभव, जिसके आधार पर वे अहिंसा के बाधों पर पहुँचे, साधारण जिज्ञासा का ही विषय न रहकर वैज्ञानिक अध्ययन तथा अनुसंधान का विषय होना चाहिए।

□ राष्ट्रपति डा० राजेन्द्र प्रसाद

वैधानी-अभिनन्दन-ग्रन्थ पृ० १०६ से साधार

जैन परम्परा का सांस्कृतिक मूल्यांकन

डॉ० मोरेस्वर पराडकर

भारतीय संस्कृति के इतिहास में जैन धर्म तथा उसके अनुयायियों ने ठोस कार्य किया, इसमें कोई संदेह नहीं है। भारतीय संस्कृति का इतिहास इस बात का साक्षी है कि वैदिक काल के अन्तिम अंश में उपनिषदों की शिक्षा के कारण भारत में प्रबल वैचारिक परिवर्तन हुआ। इसके फलस्वरूप कर्मकाण्ड निःसार प्रतीत हुआ, वेदों के प्रामाण्य पर आघात हुआ और ईसा के पूर्व आठवीं शताब्दी में ही प्रचलित जीवन के विषय में लोगों में असंतोष की लहर पैदा हुई। इसी काल में वैदिक कर्मकाण्ड का विरोध करने वाले अमण-संप्रदायों का जन्म हुआ जिनमें नन्दबण्ड द्वारा प्रवर्तित आजीविक-पंच, मस्त्रसि मोसास द्वारा पुरस्कृत अश्विनावादी पंच, अजित केमकम्बलो द्वारा प्रस्थापित विद्युद भोगवादी संप्रदाय, पकुष कात्यायन प्रणीत मास्ततवाद तथा संजय वेनद्विषुत द्वारा पुरस्कृत अश्वेयवाद का प्रधान रूप से समावेश है। इनके अतिरिक्त कई प्रकारों के तपस्वी, परित्राजक, जटाधारी, भौकाश्विक, उच्छ्रुति को अपनाने वाले, भौतिक तथा प्रागण्डिक अपनी-अपनी पद्धति के अनुसार देहव्रत पर जोर देकर जनता के मन पर प्रभाव डाल रहे थे। वैचारिक नव्यन की इस पार्श्व-भूमि पर वर्तमान महावीर तथा तथगत द्वारा प्रणीत कर्म एवं दर्शन का सही मूल्यांकन करना समीचीन होगा।

जैनों की परम्परा के अनुसार जैन धर्म अत्यन्त प्राचीन है। जैन धर्मानुयायियों का कथन है कि वैदिक साहित्य में भी जैन तीर्थङ्करों के नाम पाए जाते हैं। पुण-पुण में जैन धर्म के जो प्रणेता हुए उन्हीं को 'तीर्थङ्कर' की सजा प्राप्त हो और जैन परम्परा के अनुसार वर्तमान महावीर तक जो तीर्थङ्कर हुए उनके नाम हैं—ऋषभदेव, अजित, समघ, अमिनन्दन, सुमती, पद्मप्रभ, सुपार्श्व, पद्मप्रभ, बुधिसि (पुण्यवत्स), नीलस, श्वेतांत, वासुपुण्य, विमल, अचंत, धर्म, माति, कुण्ड, अर, मल्ली, मुनिपुत्र, नमी, अरिष्वदेयी, पार्श्व तथा वर्धमान (महावीर)। प्रथम तीर्थङ्कर ऋषभदेव के पुत्र चक्रवर्ती भरत एवं युवराज बाहुबलि जैसे विद्वान् एवं बलवान् व्यक्तियों के बीच राज्यलोक एवं मान-रक्षा की बजह से जो अनहिंसा-विरहित संघर्ष हुआ वही उनकी आखों में पड़ता 'महाभारत' है जिसकी हिंसायुक्त पुनरावृत्ति शायद पुन के कौरव-पांडव संघर्ष में यानि बुधिविजय महाभारत' में पाई जाती है। परम्परा के अनुसार तेईस तीर्थङ्कर पार्श्व वर्धमान महावीर के २५० वर्ष पूर्व पैदा हुए थे। इन्होंने आत्मसंयम तथा तप पर बल देकर निगम परित्राजकों के संघ का निर्माण किया। आत्मसंयम कर्म-निर्माण का अवसर प्रदान नहीं करता और तप उनके कथनानुसार कर्म का नाश करने में सक्षम होता है। भगवान् पार्श्व नाथ को 'बाउज्जम धम्म' के निर्माण का श्रेय प्राप्त है, जो सत्य, अहिंसा, अस्तेय एवं ब्रह्मचर्य इन्हीं चार नियमों की स्थापना करते हैं। जैन परित्राज के अनुसार ये नियम हैं—(१) सत्त्वानो भुतत्वाभावो वेरमणम् (२) सत्त्वानो पापाहवाभावो वेरमणम् (३) सत्त्वानो अहिंसाभावो वेरमणम्, तथा (४) सत्त्वानो बहुविद्याभावो वेरमणम्। संयम तथा साधुत्व का अनुपम आदर्श प्रतिस्थापित करने वाले भगवान् महावीर ने (सिद्धार्थ-पुत्र वर्धमान ने) इसमें 'सत्त्वानो परिग्रहाजो वेरमणम्' को यानि अपरिग्रह के तत्त्व को जोड़कर पांच महावर्तों का निर्माण किया। सभी इन्द्रियों पर पूर्ण विजय पाने के कारण महावीर को 'जिन' यानि विजेता एवं उनके मतानुयायियों को 'जैन' कहा जाने लगा।

भगवान् महावीर ने सम्युर्ध्व वैचर्य तथा ऐहिक सुख को तिर्थाजसि देकर विचम्बर रूप में बारह बर्षों तक तपसात्तर भारत का भ्रमण किया। आत्मस्वयं, जनक, अम्यपन तथा पितृस से मानव कर्म से मुक्त हो सकता है—इसे प्रतिपादित किया। कैवल्य की प्राप्ति के लिए उनके सिद्धान्त के अनुसार न वेदों के प्रामाण्य की स्वीकृति आवश्यक है, न यशों का आहम्बर रचना जरूरी है। कर्मकाण्ड के आहम्बर से बहुजन समाज ऊन उठाता, उसे पांनों महावर्तों पर जोर देने वाला महावीर-प्रणीत धर्म रोचक प्रतीत हुआ। सत्य, अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह—इन पांचों को विद्युद रूप में अपनाया केवल विरापी मुनियों के लिए ही सम्भव है—इसे धली-

१. इसके स्पष्टीकरण के लिए देखें—मराठी में ज. ने. औरसागर प्रणीत 'धार्म-महापुराण धर्म्यपुत्र' और उस पर प्रस्तुत लेखक की टिप्पणियाँ। प्रकाशन—१९८१ मार्च-अप्रैल।

भाति समझकर साधारण व्यक्तियों के लिए पांच अनुष्ठानों का 'आचर' धर्म बताया कर जैन धर्म को जनप्रिय बनाने में सहाय्यीय दृष्टान्तों दिखाई गईं। अनुष्ठानों में भी संयम एवं तपस्या के मूल स्रोत को कायम रखा गया है, इसे भुलाया नहीं जा सकता। उदाहरण के तौर पर 'सम्भावो बहिष्कृतो वैरमण्यः' के स्थान पर परदारागमन के निषेध का नियम अनुष्ठानों के लिए बिहित है। अनुष्ठानों का सीमित मात्रा में संक्षेप कर सकता है; उस पर अंकुश रखना आवश्यक माना गया। मतलब, अनुष्ठानों का पालन परिहित में बाधा रूप न रहते हुए स्वहित की साधना की सहूलियत देना है। जैन धर्म के प्रति आकर्षण के निर्माण में इसका बहुत बड़ा हाथ रहा है। जाति-भेद के सिद्धान्त का खल बितोड़ करके जैनों ने धर्म के प्रसार एवं प्रचार के लिए लोकभाषा प्राकृत को माध्यम के रूप में अपनाया, और नीति-विषयक शिक्षिता पर रोक लगाकर कर्म-सिद्धान्त को व्यापक रूप प्रदान करके समाज को धर्माभिमुख बनाया। यही जैन धर्म की महत्त्वपूर्ण बात है।

जैन धर्म के प्रमुख तत्त्व हैं—सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान तथा सम्यक् चारित्र्य जो 'रत्नत्रय' के नाम से प्रसिद्ध हैं। 'सम्यक्-दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य' यही उनका सिद्धान्त है। सम्यक् दर्शन निर्दोष एवं सर्वज्ञ तीर्थंकरों द्वारा वहित तत्त्वों की सर्वाधीनता में अदृष्ट विश्वास का दूसरा नाम है। सम्यक् ज्ञान का मतलब है तीर्थंकरों द्वारा प्रतिपादित सात तत्त्वों की, जीव, अजीव, आत्म, अन्ध, सबर, निर्जरा तथा मोक्ष की समूर्ण जानकारी पाना। सम्यक् चारित्र्य—जैसा कि स्पष्ट है उक्त दर्शन एवं ज्ञान के अनुसार आचरण करने से सम्भाव्य रहता है। उपयुक्त पांच अनुष्ठानों के पालन से दोषमुक्त आत्माओं को छोड़कर मोक्ष-प्राप्ति के लिए अनुकूल भावपूर्ण पैदा होती है और साधुओं के लिए जैन धर्म में बिहिन पावों महाव्रतों का पालन करने से मोक्ष या कैवल्य की प्राप्ति होती है।

भगवान् महावीर के उपदेश को उनके सुशिष्यों ने मौखिक परम्परा के बल पर सुरक्षित रखा। इसी उपदेश के सहज १४ पूर्वों के नाम से पहचाने जाते हैं। भद्रबाहु भगवान् महावीर के सुशिष्यों की अन्तिम कक्षा हैं। सौर्यकाल में उत्पन्न द्वारवाचिक जीवण अकाल के कारण भद्रबाहु अपने शिष्यों के साथ स्थानान्तरण करके दक्षिण में मैसूर तक चले गये पर बाध्य हुए। इसी से आगे चलकर आचार्यों की भिन्नता के बल पर दिगम्बर तथा श्वेतांबर पंथों का जन्म हुआ। भद्रबाहु के निर्वाण के उपरान्त दिगम्बर पंथों की मूल परम्परा लुप्त हुई। पाटलिपुत्र में आचार्य स्थूलभद्र द्वारा आयोजित धर्म-परिषद् में बुद्धों के स्मरण के आधार पर १२ अङ्गों का संकलन किया गया सही, किन्तु उसे सिर्फ श्वेतांबरों की मान्यता प्राप्त हुई। धीरे-धीरे उक्त मौखिक परम्परा की लुप्तप्राय होने लगी। इसीलिए सबंधों में ईसा के उपरान्त ५१२ में देवघरिगणि की अभ्यसता में आयोजित धर्मसभा में जो जैन आगम स्थापित किए गए उनकी संख्या ४५ मानी गई। देवघरिगणि ने अपने नन्दिसूत्र में धर्मग्रन्थों के वर्गीकरण के अवसर पर ७२ धर्म ग्रन्थों का उल्लेख किया जिनमें १२ अङ्गपरिषद्, ६ व्याख्यक, ३१ कालिक तथा २६ उत्कालिक ग्रन्थ समाविष्ट हैं। पश्चिमीय परिषद् डॉ० बुहलर के वर्गीकरण के अनुसार ११ अङ्गों, १२ उपाङ्गों, ६ छेद सूत्रों एवं ४ मूल सूत्रों के साथ देवघरिगणिप्रणीत नन्दिसूत्र तथा अनुयोगहार का भी अन्तर्भाव होता है। लेकिन इनको प्रमाण मानना श्वेतांबरों के लिए ही मजूर है। आगे चलकर श्वेतांबरों ने भी दो भेद हुए—पूर्तिपूजक एवं स्थानकवासी। जैन धर्मानुयायी साधु, साध्वी, आचर एवं आचिका विभाजित हैं। श्वेतांबरों के मतानुसार इनमें साधु एवं साध्वी ही मोक्ष के अधिकारी हैं।

दिगम्बर पंथ के अनुयायियों ने बारह अङ्गों को तो प्रमाण मान लिया। बारहवा अङ्ग है विट्ठवाय (वृष्टिवाय)। इसमें १४ पूर्वों में से उन अर्थों का समावेश है जो पाटलिपुत्र की धर्मसभा के समय तक अवशिष्ट थे। इस वृष्टिवाद के पहले ऋषभ में 'ब्रह्म पञ्चर्तु', 'सूर्यपञ्चर्तु' तथा 'जम्बुद्वीप-पञ्चर्तु' का अन्तर्भाव है। अङ्गों के अतिरिक्त ७४ अङ्गबाह्य ग्रन्थों की भी दिगम्बर पंथियों में धर्मग्रन्थों में समाविष्ट किया। दिगम्बर पंथ के अनुयायियों में भी चतुर्थ, पंचम, तैरापथी आदि कई भेद हैं। जैन धर्म के अनुयायियों के जो बारह वर्ग उमर वनवाए गए उनमें साधु 'केवल' ज्ञान की प्राप्ति के उपरान्त मोक्ष नहीं करते। यदि साध्वी मोक्ष प्राप्ति की इच्छा करे तो सदाचार एवं तप के बल पर उसे पुरुष जन्म प्राप्त करके साधु बना नितान्त आवश्यक है। आचर एवं आचिका भी बिना साधुत्व को पाए मोक्ष के अधिकारी नहीं होते। इस विषय में श्वेतांबर पंथ के अनुयायियों का दृष्टिकोण अधिक उदार प्रतीत होता है।

जैन ग्रन्थों में सम्यक् ज्ञान के पांच भेद हैं—मति, श्रुत, अवधि, मन-पर्यय तथा कैवल्य। मति ज्ञान इन्द्रिय-अधीन से उत्पन्न होने वाला वह ज्ञान है जो मति ज्ञानावरणीय कर्म के क्षय के उपरान्त प्राप्त होगा है। मति ज्ञान के बाद धर्म ग्रन्थों के पठन से उत्पन्न ज्ञान को 'श्रुत' की मन्त्रा प्राप्त है। सम्यक् दर्शन आदि गुणों के विकास के उपरान्त ब्रह्म, भवे, काल तथा आत्म इन चारों प्रकारों से वैरा

होने वाले ज्ञान की अधिष्ठान कहा जाता है, इसकी अपनी विशिष्ट सीमा होती है। ईश्वरिधि अन्तराओं के दूर होने के बाद व्यक्ति दूसरों के मन के व्यापार को भापने लगता है; इसी ज्ञान का नाम है मनःपर्यय। इसके बाद विशिष्ट तपस्या के बल पर व्यक्ति सर्व वस्तुओं के ज्ञान से संपन्न होता है जो संपूर्ण एवं निराबाध होता है। इसी को 'केवल ज्ञान' कहते हैं जिसके अधिकारी हैं सिद्ध अर्हत्, सिद्ध एवं तीर्थङ्कर।

ज्ञान एवं चरित्र की उपासना के बल पर जैन धर्म के अनुयायियों ने साहित्य के क्षेत्र में भी अविस्मरणीय कार्य किया है। विगम्बर पंथ के विद्वान् आचार्यों ने परवर्ती काल में सुप्रभातियों के स्वान पर नवीन धर्म-ग्रन्थों का प्रणयन करके उन्हें चारों वेदों का प्रामाण्य प्रदान किया। ये वेद हैं प्रथमानुयोग, करणानुयोग, त्रयानुयोग एवं चरणानुयोग। धार्मिक विशिष्ट-विद्वानों को चर्चा करने वाले चरणानुयोग में बहुकेरुकृत 'भूलाचार', 'निर्वाणचार' अथवा समनमद्रप्रणीत 'रत्नकरम्बक आचकाचार' जैसे ग्रन्थों का अन्तर्भाव होता है। त्रयानुयोग अधिकतर वर्णन से सम्बद्ध है; इनमें कुन्वकुन्दाचार्य के विख्यात ग्रन्थों के साथ-साथ उमास्वामि प्रणीत 'तत्त्वार्थाधिगमसूत्र' तथा समनमद्र विरचित 'आप्तमीमांसा' जैसे ग्रन्थों का समावेश करना समीचीन है। करणानुयोग में 'सूयप्रज्ञप्ति', 'चन्द्रप्रज्ञप्ति' अथवा 'वयप्रज्ञप्ति' जैसी रचनाओं का समावेश है जिनमें सृष्टि के रहस्य की मुलज्ञाने का भण्डान प्रयत्न किया गया है। प्रथमानुयोग में वे पुराण ग्रन्थ समाविष्ट हैं जिनमें काव्य एवं इतिहास का मनोज्ञ समन्वय किया गया है।

वैदिक संस्कृति में पुराण की इतिहास के साथ जोड़ा गया है; 'इतिहास-पुराणानि च' का उल्लेख कई स्थानों पर पाया जाता है। इतिहास में अगर 'इति ह आस' याने घटित घटनाओं के कथन पर जोर दिया जाता है तो पुराणों में प्राचीन ऋषियों, राजाओं एवं महापुरुषों के चरित्र-कथन को महत्त्व प्राप्त होता है। 'पुराण पञ्चलक्षणम्' भी इसी के प्राधान्य की ओर संकेत करता है। क्या ब्रह्म, क्या मन्त्रन्तर, क्या ब्रह्मानुचरित सभी में महापुरुषों की याथाए साधने आती हैं। महापुरुषों के जीवन से सम्बद्ध होने के कारण इनमें जनमानस की अंशदा देने की अनूठी शक्ति होती है और इसीलिए जनजीवन पर पुराणों का महत्त्व अंकित है। जैन धर्म के पुराणों में उपयुक्त पाठों का लक्षण तो ही है, साथ-साथ इनमें इतिवृत्त की या इतिहास की मुरझा अधिक अनुपात में की गई है।

उपलब्ध जैन पुराणों की रचना संस्कृत साहित्य के विख्यात भाष्यकारों के काल में आरम्भ हुई; अतएव इनकी भाषा अधिकतर संस्कृत ही है। जैन संस्कृत साहित्य के पुरस्तादों में तत्त्वावबोध के रचयिता आचार्य गृध्रपिण्ड का उल्लेख सर्वप्रथम करना चाहिए। इन पूर्वों पर संस्कृत में माध्य लिखने वाले पूज्यपाद अकलक तथा विद्यानन्ध जैसे महर्षियों का कार्य सराहनीय है। श्वेताम्बर-आचार्य वादलिप्तसूरि प्रणीत 'निर्वाण कलिका' परवर्ती काल में अवतीर्ण हुई। इसी की तीसरी शताब्दी में आचार्य मानवेध रचित 'शान्तिस्तोत्र' श्वेताम्बर जैनो द्वारा समावृत्त ग्रन्थ है। परवर्ती काल में श्वेताम्बर आचार्य सिद्धसेन दिवाकर तथा विगम्बर आचार्य समनमद्र को आदरपूर्वक वन्दना करना समीचीन होगा। आचार्य सिद्धसेन प्रणीत 'सन्मतिर्तक' एवं समनमद्र विरचित 'आप्तमीमांसा' जैन दर्शन को सुव्यवस्थित रूप प्रदान करने वाले महान् ग्रन्थ हैं। इसी की छठी शताब्दी में विगम्बर आचार्य पूज्यपाद (अथवा देवमन्दी) की कृतियों से जैन संस्कृत साहित्य गौरवान्वित हुआ। सातवीं शताब्दी के आचार्य मानसुङ्ग ने 'आदिनाथ-स्तोत्र' लिखकर संस्कृत स्तोत्र-साहित्य को समलङ्कृत किया। इसी का प्रचलित नाम है 'अमृतामरस्तोत्र' जिसकी लोकप्रियता उस पर लिखी गई अनगिनत टीकाओं से स्पष्ट है। इसी की आठवीं शताब्दी पर विगम्बर आचार्य अकलक तथा श्वेताम्बर आचार्य हरिभद्रसूरि के कर्तृत्व की छाप अमिट रूप से अंकित है। इनकी कृतियों के कारण जैन संस्कृत साहित्य की वैचारिक विश्व में अनुपम प्रतिष्ठा प्राप्त हुई। विगम्बर आचार्य रक्षिषेण का 'पद्मपुराण' इसी समय प्रकाशित हुआ। यह ग्रन्थ जैन पुराणों की उज्ज्वल परम्परा का प्रवर्तक सिद्ध हुआ। विगम्बरआचार्य जिनसेन विरचित महापुराण इसी उज्ज्वल परम्परा का जगमगाता रत्न है। दार्शनिक एवं वैचारिक साहित्य की उपयुक्त पाठ्यभूमि के कारण इसी की नववीं शताब्दी में विरचित 'महापुराण' ऋषिप्रणीत होने के कारण आर्य तो ही है, साथ-साथ (सूतसात्मनात् सूतस्य) एवं 'धर्म-मुखात्मनात् धर्मशास्त्रम्' का रूप धारण कर चुका है। जैन दर्शन का उसमें काव्य के साथ अनूठा मेल उपस्थित करने वाला महापुराण जो भाष्यों में उपलब्ध है; पहला पूर्वपुराण (आविपुराण) तथा दूसरा 'उत्तरपुराण'। पूर्वपुराण के १००० श्लोक आचार्य जिनसेन द्वारा रचित हैं। उनके पश्चात् उनके सुगम्य आचार्य गुणभद्र ने २००० श्लोक लिखकर पूर्वपुराण पूरा किया और ८००० श्लोकों के उत्तर पुराण की रचना की। इस महापुराण में २४ तीर्थङ्कर, १२ चक्रवर्ती, ६ बलभद्र, ६ नारायण तथा ६ प्रतिनारायण याने कुल मिलाकर ६३ महापुरुषों के चरित्र उनके पूर्व जन्मों के साथ-साथ वर्णित हैं। ये महापुरुष जैनो के लिए अनुकरणीय आदर्श के रूप में प्रतिष्ठित हैं। इनकी कहिया क्या विगम्बर, क्या श्वेताम्बर जैन दोनों द्वारा स्वीकृत है। श्वेताम्बर जैन इसे 'पुराण' की तला देकर नहीं आया; वे इस ग्रन्थ को 'विशालिप्तमाकापुरणचरित' कहकर इसका गौरव करते हैं। जिनसेन-प्रणीत 'पार्श्वान्धुस्य' काव्य भी संस्कृत साहित्य का बेहोदर अलङ्कार है। जैनो की अधिकांश गीतायिक कथाएँ वैदिक पुराणों की कथाओं से ली गई हैं सही; किन्तु जैनो का कथाकोश

महत्त्वपूर्ण कर्माओं का संघर्ष है। जैन कथा साहित्य में गुजरात के महान् पण्डित कवि एवं साधु हेमचन्द्र (जन्म ई० सं० १०८१) द्वारा प्रणीत 'पिमाच्छिन्नसाकायुषचरित' का स्थान उच्च कोटि का है।

सत्त्वदर्शन तथा तर्कशास्त्र में जैन धर्म ने जो कार्य किया उसका मुख्य मागत्व माना जाएगा। 'बह्वर्णनसमुच्चय' जैसे अनेक बसाधारण धर्मों के प्रणेता हरिभद्रसूरि से लेकर वर्तमान समय के तेरापची आचार्य तुलसी तथा उनके सुशिष्य आचार्य लखमण जैन तक पण्डितों की परम्परा अविच्छिन्न रूप में चली आ रही है। क्या तर्कशास्त्र, क्या व्याकरण, क्या कोश, क्या काव्य सभी क्षेत्रों को समृद्ध करने का श्रेय इस पण्डितों को प्राप्त है। जैनों की दार्शनिक विचार-पद्धति में 'अनेकान्तवाद' बहु मौलिक सिद्धान्त है जिसमें पञ्चमयीय दार्शनिक हेतुश और कार्म मायर्स द्वारा पुरस्कृत एवं प्रतिपादित विरोध-विकास पद्धति के बीज पाए जाते हैं। स्यादस्ति, स्थान्नास्ति, स्वाद्यवक्तव्यः, स्यादस्ति च नास्ति च, स्यादस्ति अवक्तव्यश्च, स्थान्नास्ति अवक्तव्यश्च—सप्तप्रज्ञीमय के इन सातों प्रकारों द्वारा किया गया दर्शन ही वस्तु के संपूर्ण ज्ञान का परिचायक है। यह सिद्धान्त वास्तव में दर्शन के क्षेत्र में 'परमसहिष्णुता' का आवर्ण उपस्थित करता है और उपनिषदों के 'नेति नेति' की तरह मानव की अपूर्णता की ओर संकेत करके जैन दर्शन की अनूठी दृष्टि का प्रमाण प्रस्तुत करता है। कोई अक्षरच नहीं कि सभी दर्शनों के प्रकाश पण्डित हरिभद्रसूरि 'लोकतत्त्वनिर्णय' में कहते हैं—

पथपातो न मे वीरे न द्वेष कपिसादिषु ।

मुक्तिमद् बचन यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥

जिस जैन धर्म में वीक्षित महापण्डित एवं कवि हेमचन्द्र सोमनाथ के मन्दिर में प्रणाम करते हुए कह उठते हैं "मैं उसकी श्रद्धा करता हूँ जिसके मन के राग, द्वेष आदि संसार के बीज के अकुर की वृद्धि में सहायक विकारों का अथ वा विध्वंस हुआ है; चाहे वह बड़ा हो, विष्णु हो, हर हो अथवा जिन हो"। उस धर्म की एक साहित्य की उदार देने के विषय में कोई सन्देह नहीं हो सकता।

श्री हॉपकिन्स का आचार्य श्री विजय सूरि को लिखा पत्र

"मैंने अब महसूस किया है कि जैनो का आचार धर्म स्तुति योग्य है। मुझे अब शेष होता है कि पहले मैंने इस धर्म के दोष विज्ञाने थे और कहा था कि ईश्वर को नकारना, आदमी की पूजा करना तथा कीड़ी को पालना ही इस धर्म की प्रमुख बातें हैं। तब मैंने नहीं सोचा था कि लोगों के चरित्र एवं सत्ताचार पर इस धर्म का कितना बड़ा प्रभाव है। अक्सर यह होता है कि किसी धर्म की पुस्तकें पढ़ने से हमें उसके बारे में वस्तुनिष्ठ ही जानकारी मिलती है, परन्तु नजदीक से अध्ययन करने पर उसके उपयोगी पक्ष की भी हमें जानकारी मिलती है और उसके बारे में अधिक अच्छी राय बनती है।"

एस० गोपालन, जैनधर्म की रूपरेखा (अनुवादक-गुणाकर मुले), दिल्ली १९७३, पृ० ११ से सभार

२. देखें—मववीजाह-कुरजनना रागाद्या शयमुपायता यम्य ।
बड़ा वा विष्णुर्वा हरो वा जिनो वा नमस्तस्मै ॥

भगवान् महावीर : अमण संस्कृति के महान् उत्पादक

डॉ० नन्दकिशोर उपाध्याय

भारत एक विद्यालय और महान् देश है। यहां की सभ्यता और संस्कृति भी उतनी ही महान् है। यहां न जाने कितने धर्म और कितनी संस्कृतियां फैली। इनमें वैदिक, जैन एव बौद्ध संस्कृतियों का आज भी उत्तमा ही महत्त्व है। इन तीन संस्कृतियों के सम्बन्ध में हम अध्यामिति के ढाढ्यों में अवर कहें तो कह सकते हैं कि वैदिक संस्कृति एक ऐसी आधार रेखा है जिस पर बौद्ध और जैन अमण संस्कृति की दो पुजाएं आपस में मिलकर समग्रिबाहु त्रिभुज का निर्माण करती हैं।

‘अमण’ शब्द की व्याख्या के पहले संस्कृति क्या है? हम इसे समझ ले। संस्कृति शब्द अपने आप में इतना विद्यालय और महान् है कि इसे किसी परिभाषा में बांध लेना सहज प्रतीत नहीं होता है। श्री रामधारी सिंह ‘दिनकर’ रचित ‘संस्कृति के चार अध्याय’ नामक बंध की प्रस्तावना में पंडित नेहरू ने संस्कृति के सम्बन्ध में लिखा है “संस्कृति है क्या? शब्दकोष उमटने पर इसकी अनेक परिभाषाएं मिलती हैं। एक बड़े लेखक का कहना है कि ससार में जो भी सर्वोत्तम बातें जानी या कही गयी हैं, उनसे अपने आपको परिचित करना संस्कृति है।” एक दूसरी परिभाषा में यह कहा गया है कि “संस्कृति सांस्कृतिक या मानसिक शक्तियों का प्रशिक्षण, इङ्कीकरण या विकास अथवा परिष्कृति या शुद्धि है। यह सभ्यता का भीतर से प्रकाशित हो उठना है।” इस अर्थ में संस्कृति कुछ ऐसी चीज का नाम हो जाता है जो बुनियादी और अन्तराष्ट्रीय हैं। फिर संस्कृति के कुछ राष्ट्रीय पहलू भी होते हैं और इसमें कोई संदेह नहीं कि अनेक राष्ट्रों ने अपना कुछ विशिष्ट व्यक्तित्व तथा अपने भीतर कुछ खास ढंग के मौलिक गुण विकसित कर लिये हैं। भारतीय जनता की संस्कृति का रूप सामाजिक है और उसका विकास धीरे-धीरे हुआ है। एक ओर तो इस संस्कृति का मूल आयों से पूर्व मोहम-मोहमों आदि की सभ्यता तथा इतिहास की महान् सभ्यता तक पहुंचता है। दूसरी ओर इस संस्कृति पर आयों की बहुत ही गहरी छाप है जो भारत में मध्य एशिया से आयी हैं। पीछे चलकर यह संस्कृति उत्तर-पश्चिम से आने वाली तथा फिर समुद्र की राह से पश्चिम से आने वाले लोगों से बराबर प्रभावित हुई। इस तरह हमारी राष्ट्रीय संस्कृति में धीरे-धीरे बढकर अपना आकार ग्रहण किया। इस संस्कृति में समन्वय तथा नये उपकरणों को पचाकर आत्मसात् करने की अद्भुत योग्यता थी। रचित्रनाथ टैगोर ने अपनी कविता ‘महाभारत के सागर तीरे’ में अनेक सभ्यताओं के समन्वित स्वरूप को संस्कृति बताया है।

संस्कृति को किसी व्याख्या या परिभाषा में बांधना सहज नहीं, किन्तु उसे हम एक रूपक से समझने का प्रयत्न कर सकते हैं। अमरकण्ठक पहाड़ से नर्मदा नदी निकलकर अपने साथ जट्टानों को घसीटती हुयी समतल तक जाती है। इस यात्रा में वे जट्टान आपस में घिसकर अत्यन्त सघु और सुन्दर रूप ग्रहण कर लेते हैं और लोग इसे ग्रहण कर नर्मदेस्वर भगवान् कह कर इसकी पूजा करते हैं। हम समझते हैं ठीक इसी प्रकार सवियों से पूर्वार्थों की सभ्यताओं और संस्कार के छाप पड़ते-पड़ते जो हमारे पास बेष बची रह जाती है वही हमारी संस्कृति है। भगवान् महावीर और भगवान् बुद्ध इसी अमण संस्कृति के दो नर्मदेस्वर हैं।

भगवान् महावीर को अमण संस्कृति का उत्पादक कहा गया है। अमण का अतिप्रथम संन्यासी, योगी, तपस्वी, मुनि, जति एवं साधु से है। पालि के ग्रन्थों में ‘समण-ब्राह्मण’ का सर्वत्र उल्लेख मिलता है। भगवान् बुद्ध को ‘समणो योगिसो’ कहकर ‘पुकारा गया है। ‘सामञ्जसलसुत्त’ धामप्य फल का विवेचन प्रस्तुत करता है। अमण और ब्राह्मण कहने से ही पता चलता है कि बुद्ध के पहले से ही दोनों संस्कृतियां साथ-साथ चलती आ रही हैं। कुछ लोगों का विचार है कि अमण संस्कृति वैदिक संस्कृति के बाद पनपी है। किन्तु ऐसा प्रतीत नहीं होता है। ब्रह्मजालसुत्त में जिन ६२ मतवादों की चर्चा है, वे जति प्राचीन हैं और वे सब के सब अवैदिक हैं। भगवान् बुद्ध को समय जिन छः धर्माचार्यों की चर्चा है वे भी सब के सब अवैदिक हैं, और इनका स्वरूप एक दिन में नहीं

१. संस्कृति के चार अध्याय - रामधारी सिंह दिनकर, प्रस्तावना।

बना होगा। हमें सचता है कि जैसे क्लासिकल संस्कृत (Classical Sanskrit) के साथ-साथ जनभाषा चलती रही, वैसे ही वैदिक संस्कृति के साथ-साथ लोक धर्म या लोक संस्कृति भी साथ-साथ चलती रही। भागवान् बुद्ध २५०० वर्षों के और महावीर जीविसर्वे तीर्थङ्कर थे। इससे भी पता चलता है कि इनके धर्म और विचार वैदिक संस्कृति के पीछे के नहीं बल्कि पूर्व के थे क्योंकि वेदों में भी इनकी चर्चा है।^१ बहुत दिनों तक तो भगवान् महावीर की ही जैनधर्म का जन्मदाता माना जाता रहा है। किन्तु इतिहास ने यह सिद्ध कर दिया है कि महावीर के पूर्व और कई तीर्थङ्कर हो चुके हैं; यजुर्वेद में ऋषभदेव, अरिष्टनेमि और अजितनाथ की चर्चा मिलती है। जयसिंहिरि एवं अश्वमेधिरि के हाथीगुम्फा अभिलेख से पता चलता है कि जैन सम्राट् चार-वेल, पुष्यमित्र के समय मगध पर बढ़ाई कर जिस भूमि को प्राप्त करने में सफल हुए थे, वह आदि तीर्थङ्कर ऋषभदेव की प्रतिमा बनायी गयी है।^२

श्रीमद्भागवत में ऋषभदेव को आदि तीर्थङ्कर बताया गया है।^३ ऋषभदेव की गणना मनु से पाचवें पीढ़ी में की गई है। इससे ऋषभदेव की अति प्राचीनता का स्पष्ट बोध होता है। पुराणों में ऋषभदेव को विष्णु के आठवें अवतार के रूप में स्मरण किया गया है। यहाँ यह इष्टव्य है कि शीतगोविन्द ने भगवान् बुद्ध को नवम अवतार के रूप में स्वीकार किया गया है।^४ महाभारत के अनुसार अहिंसा धर्म और अहिंसक यज्ञ की कल्पना बुद्ध पूर्व की जिसके प्रवर्तक चोर अंगिरस थे। इन्हें ही नेमिनाथ कहा गया है, जो कृष्ण के गुरु थे। ई० पू० चौथी सदी में तेरहवें तीर्थङ्कर पार्श्वनाथ हुए। उनका जन्म काशी में हुआ था। काशी के पास ही प्यारद्वेय तीर्थङ्कर ज्योतिषनाथ का जन्म हुआ था जिनके नाम पर सारनाथ का नाम चला आता है। अग्रिम सम्प्रदाय का पहला संगठन पार्श्वनाथ ने किया था।

इस तरह हम देखते हैं कि जैन धर्म एक बहुत ही प्राचीन धर्म है और अग्रिम संस्कृति की एक मुख्य धारा के रूप में ऋषभदेव से अब तक प्रवहमान है। पार्श्वनाथ ने इस धर्म और संस्कृति को एक नया मोड़ दिया और इसे एक व्यवस्थित स्वरूप प्रदान किया। पालि ग्रन्थों में निगण्ठनाथपुत्त और उसके 'चातुर्ग्रामसवर' की चर्चा मिलती है। चातुर्ग्रामसवर या चार महावत से पार्श्वनाथ के ही धर्म का बोध होता है। सत्य, अहिंसा, अस्तेय और अपरिग्रह को चातुर्ग्राम सवर बताया गया है।^५

अग्रिमों में कदाचित् प्राचीनतम सम्प्रदाय निगण्ठो अथवा जैनो का ही था। ईसा से अगणित वर्ष पहले से जैनधर्म भारत में फैला हुआ था। आर्य लोग जब मध्यभारत में आये तब यहाँ जैन लोग मौजूद थे।^६ गया के निकट बाराबर और नामाजुनी पहाड़ियों में निर्मित गुहाओं में अशोक एवं उसके पौत्र दशरथ के अभिलेख मिल रहे हैं जिनमें आजीविकों की चर्चा है। ये आजीविक कौन थे? इनकी संस्कृति क्या थी? पालि ग्रन्थों में आजीविकों की चर्चा मिलती है। ये प्रायः नग्न रहा करते थे और अत्यन्त दुष्कर तपश्चर्याओं में इनका रहता करते थे। बुद्ध काल में 'मग्गल्लिपुत्तगोसा'ल' को इस सम्प्रदाय का नेता माना गया है। वह अपने को उदायी कुण्डियामन का शिष्य बताता है। यह कुण्डियामन बुद्ध से लगभग १५० वर्ष पूर्व था। गोसा'ल नियतिवादी थे। पालि ग्रन्थों में 'किस्सत्तकिण्ण' और 'नन्दवण्ण' नामक अन्य दो आजीविक नेताओं का भी जिक्र मिलता है। 'गोसा'ल' को महावीर का शिष्य भी बताया गया है। हमें लगता है कि इन आजीविकों की भी एक लम्बी परम्परा वैदिक काल से ही रही है जो अन्ततः जैन संस्कृति में मिल गई। ब्रह्मजाल और सामन्तफलपुत्त से जैसा पता चलता है, बुद्धकाल में बासठ मतवाद एवम् प्रमुख सम्प्रदायों की प्रसिद्धि थी। ये अग्रिम कहे जाते थे। बुद्ध और महावीर काल में ये ही अग्रिम कुछ बुद्ध और कुछ जैन हो गए और दोनों ने अपनी अलग-अलग सभ्या बड़ा ली। आज हमारे सामने मूल रूप से वैदिक, जैन एवं बौद्ध—तीन संस्कृतियाँ बची रह गई हैं।

१. 'जैन मान्यता के अनुसार यह धर्म अत्यन्त प्राचीन है और इसका श्रीगणेश मुष्टि से प्रारम्भ होता है। निम्न के विशाल कारण क्रम में तीर्थङ्करों की सभ्या ७२० है, किन्तु मान्यता के प्रचलित इतिहास में इनकी सभ्या २४ है'—भारतीय धर्म एवं संस्कृति—डॉ० बुद्ध प्रकाश, पृष्ठ ५६.

२. नन्दराजनीत य का (सि) य जितं संनिवेस.....अग मगध वसु च नयति—चारवेल का हाथी-गुम्फा अभिलेख, भारत के प्राचीन अभिलेख, प्रभातकुमार मजुमदार, पृ० १००.

३. मनु-प्रियव्रत-अग्निप्र-नाभि-ऋषभदेव—श्रीमद् भागवत—स्कन्ध-५ अध्याय २-६।

४. निम्नसि यज्ञ विजेरह् क्षुतिजतम् सवयहृदय-रक्षितपशुधातम्। धृतकेसव-बुद्ध-आरीर, जय जयदीक्ष हरे। (गीत गोविन्दम्)

५. उपनि मुत्त—म० नि०।

६. दि शोटं स्टडी इत साइन्स ऑफ् कम्पेरिटिव रीलिजीयन—मेजर जेनरल जे० डी० फारलाथ।

महावीर जैन (धम्म) संस्कृति के महान उत्पापक के रूप में जाने जाते हैं। जैसा ऊपर कहा गया है, पार्ष्णनाथ ने ही जैन धर्म में चार ब्रतों की व्यवस्था कर इस धर्म को सुव्यवस्थित किया है।¹

जैन सिद्धान्त पं० वेचरदास जी का कहना है कि “पार्ष्णनाथ के बाद वीर्यतपस्वी बर्धमान हुए। उन्होंने अपना आचरण इतना कठिन और सुखदूर रखा कि जहां तक मेरा ध्यान है, इस तरह का कठिन आचरण अन्य किसी धर्माचार्य ने अपरिचित किया हो ऐसा उल्लेख आज तक के इतिहास में नहीं मिलता। बर्धमान का निर्वाण होने से परमस्थाय मार्ग के चक्रवर्ती का तिरोधान हो गया।”² पाणि साहित्य में इसे ही ‘अतकिमचायुयोग’ कहा है। आत्म-क्लेश का शायद इससे बड़ा कोई रूप अब तक देखने को नहीं मिला है। महावीर को इसका शाशानु स्वरूप माना गया है। पार्ष्णनाथ के चातुर्वर्ग्य सवर में ब्रह्मचर्य को जोड़कर महावीर ने इसे ‘पंचमहाव्रत’ का स्वरूप प्रदान किया। इसलिए महावीर को ‘पंचमहाव्रतधारी’ कहा गया है। अपरिग्रह को तो इस धर्म में अपरिमित बन प्राप्त है। संग्रह की तो कोई बात नहीं, जिसने अपने शरीर में कोई गांठ ही नहीं लगायी उसे परिग्रह से क्या मतलब? इसी अर्थ में तो महावीर को निमग्न या ‘निर्गन्ध’ कहा गया है। महावीर को ‘जिन’ कहा गया है और ‘जिन’ के द्वारा जो कहा गया वही ‘जैनधर्म’ है। जिन शब्द का अर्थ होता है—जीतने वाला। जिसने अपने आत्मिक विकारों पर पूरी तरह से विजय प्राप्त कर ली है वही ‘जिन’ है। जो ‘जिन’ बनते हैं वे हम प्राणियों में से ही बनते हैं। प्रत्येक जीवात्मा परमात्मा बन सकता है। इसलिए ‘जिन’ अपने कर्मों के प्रयत्नों का फल है। जिन को सर्वज्ञ और वीरताएं कहा गया है। जिन धर्म के बिचार और आचार दो अंग हैं। इनके बिचारों का मूल स्वाद्वाच में है और आचारों का मूल अहिंसा में। भगवान् महावीर ने इस ‘स्वाद्वाच’ और अहिंसा दोनों का चरम उत्थान किया। स्वात् तब्ब का अभिप्राय ‘कर्त्तव्य’ या ‘किसी अपेक्षा’ से है। अतः संसार में जो कुछ है वह किसी अपेक्षा से नहीं भी है। इसी अपेक्षावाद का दूसरा स्वरूप ‘स्वाद्वाच’ है जिसका प्रयोग अनेकान्तवाद के लिए भी किया जाता है। अतः अनेकान्त दृष्टि से प्रत्येक वस्तु ‘स्वात्-सत्’ और ‘स्वात्-असत्’ है। यह किताब बड़ा उचार सिद्धान्त है, जो इसमें भी कोई अपनी गांठ नहीं लगाता है।

आचारवाद में अहिंसा का सर्वाधिक महत्त्व है। अहिंसा में कामरता नहीं है बल्कि वीरता है। शीर्ष आत्मा का एक प्रधान गुण है, जब वह आत्मा के ही द्वारा प्रकट किया जाता है तब उसे वीरता कहते हैं। इस तरह यह अहिंसा या तो शीरता का पाठ पढ़ाती है या क्षमादान का। महावीर के इस रूप को हम क्या कहें—अहिंसा, शीर्ष, क्षमा या उससे भी कोई ऊपर की चीज? इसे ही वेचकर तो लोगों ने बर्धमान को उस दिन से ‘महावीर’ कहा। सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह, अस्तेम और ब्रह्मचर्य में सबसे सबावीर-धर्म हैं, साधारण धर्म नहीं है। भगवत् के पात्रापुरी नामक स्थान में इस आत्मजयी भगवान् महावीर का परिनिर्वाण हुआ। यहाँ आज लोग हर वर्ष लाखों की संख्या में एकत्र होकर दीपावली के रूप में भगवान् के निर्वाण दिवस को मनाते हैं।

आज महावीर के अमृतों में भगवान् को तो अपना लिया है किन्तु उनके सिद्धान्तों को भुला दिया है। इसीलिए आज ‘अधुव्रत’ और महाव्रत की महत्ता अत्यधिक बढ़ गयी है। अगर हम एक क्षण के लिए भी इस सिद्धान्त का पालन करते हैं और अपने जीवन में उतारते हैं तो जगत् का बड़ा उपकार करते हैं। आज जो बिम्ब में इतने लगाव है, इससे हमें भगवान् महावीर के मार्ग से ही भुक्ति विभूति मिल सकती है। यही नहीं, प्रवृत्ति में धीरे-धीरे हटकर निवृत्ति के मार्ग पर चलकर मोक्ष पर को प्राप्त कर सकते हैं। अपने जीवन काल में धुन-धुन कर महावीर ने लोगों को इस सिद्धान्त से परिचित करवाया और इस मार्ग पर चलने के लिये प्रेरित किया। अमण संस्कृति का सारा स्वरूप हम महावीर के चरित्र में देख सकते हैं। अपना सारा जीवन इन्होंने इस संस्कृति के उत्थान में लगा दिया। आज लोक में जो कुछ भी है वह इसी उप-पुत्र ‘जिन’ के बिकीर्ण तेज की रश्मियाँ हैं।

१. चातुर्वर्ग्यसंस्वरसंयुतो—सम्बन्धितवारितो, सम्बन्धितयुतो, सम्बन्धितयुतो, सम्बन्धितयुतो सामञ्जसफलसुतवर्णना, सुप्रज्ञान विना-
सिनी, सं० डॉ० महेश तिवारी, पृ० १८८।

२. जैन साहित्य में विचार, पृ० ८७-८८।

आन्ध्रप्रदेश में लोक संस्कृति की जैन परम्परा

डॉ० कर्ण राजशेखरगिरिराव

भारत देश में धर्म और दर्शन का अनिच्छ संघ रहा है। इसके दो कारण हैं :—

(१) ससार आध्यात्मिक है। (२) विश्व की अनेकता में एकता विद्यमान है। अतः यह धारणा बसवती बन गई है कि वास्तविक सत्य एक ही है। उस सत्य के अन्वेषण में विभिन्न धर्मों के मार्ग पृथक्-पृथक् हैं। अतः उनके दार्शनिक विचारों में मतभेद होना सहज ही है।

भारत में समस्त दर्शनों की स्मृत रूप में दो धर्मों में विभक्त किया गया है—(१) नास्तिक (२) नास्तिक। नास्तिक दर्शन वैश्व की प्रामाणिकता को मानते हैं। नास्तिक वे हैं जो वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करते। नास्तिक दर्शन तीन हैं—(१) चार्वाक, (२) बौद्ध, और (३) जैन। चार्वाक दर्शन भौतिकवादी है। गौतम ने (५३५ ई० पू०—४८५ ई० पू०) बौद्ध दर्शन की स्थापना की थी। बौद्ध धर्म से पूर्व वे अनीश्वरवादी सिद्धान्त के समर्थक थे। वर्धमान महावीर (ई० पू० ५६६-४२७ ई० पू०) जैन धर्म के संस्थापक थे। महावीर के निर्वाण के अनन्तर उनके अनुयायी दो विभागों में विभक्त हो गये : (१) दिगम्बर (२) श्वेताम्बर। दिगम्बर मत के अनुयायी दिगम्बरत्व (पूर्णनग्न) का प्रचार करते थे। इस मार्ग को निर्ग्रन्थिक कहा जाता है। श्वेताम्बर मार्ग के अनुयायी श्वेताम्बर (श्वेत वस्त्र) को पहनना स्वीकार करते थे। अहिंसा-सिद्धान्त के अपनाने से ही जैन धर्म का विशेष प्रचार हुआ।

ऐतिहासिक विकास :—

प्राचीन हिन्दू धर्म ने आन्ध्र प्रदेश को दो महान् उपहार दिये हैं। वे हैं—(१) मंदिर, और (२) मठ। इसी प्रकार बौद्ध एवं जैन धर्मों की लोकप्रियता के कारण आन्ध्र प्रदेश में बौद्ध विहारों एवं जैन वस्तिवों को भी प्रमुख की स्थिति प्राप्त हुई। हिन्दू धर्म के अन्य रूपों के साथ-साथ जैन धर्म ने भी आन्ध्र प्रदेश के लोगों का ध्यान बहुत आकर्षित किया था और इस धर्म के अनुयायियों की संख्या भी पर्याप्त मात्रा में थी। इस धर्म को भी राजाओं का और जनता का सरक्षण प्राप्त था। आन्ध्र प्रदेश में जैन धर्म के अवशेषों का यद्यपि काल निम्नित नहीं है तथापि इनके आधार पर कुछ विश्वासपूर्वक कहा जाता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दी से इस धर्म का प्रचार व प्रसार रहा था।

सातवाहन किसी व्यक्ति या जाति का नाम न रहकर एक परिवार का नाम था। इस परिवार के तीस राजाओं ने ई० पू० २२० से ई० पू० २२० वर्ष तक शासन किया। इनमें उल्लेखनीय हैं—

प्रथम तथा द्वितीय शातकर्ण, कुतल, हान, गौतमीपुत्र, पुलसामि और यशवी। सातवाहन नरेश वैदिक धर्मार्थियों थे। फिर भी वे अन्य धर्मों के प्रति सहिष्णु थे। प्रथम सातवाहन राजा जैन धर्म का अनुयायी रहा। जैन धर्म के इतिहास में अत्यन्त प्रसिद्ध सिहनदी आन्ध्र प्रदेश में सम्मूह थे। पूर्वी गोदावरी स्थित आर्यवटपुत्र वासुपुत्र तीर्थंकर के समय का क्षेत्र था। वहाँ का जैन स्तूप मिट्टी के लिए खूबसूरत था। जैन मिट्टी के काम में कुशल थे। उन दिनों बड़े-बड़े तालाबों को खुदवा कर उस मिट्टी से स्तूप को या मड़ की दीवार को बनाने की परिपाटी थी। निम्नलिखित टटका जैनो द्वारा खुदवाये गये—

नेमा धाम (पिठापुरम)

नेट्टुनूक (अमलापुरम)

पेनमोडा (पश्चिमी गोदावरी)

जैन धर्म वासुपुत्र तीर्थंकर के समय में ही अमीपालपुरम (अट्टिग्रोव) आया था। पर उसमें उल्लिखित नाम कमल श्री, संघवी आदि नाम इन्धुवाकु काल के सूचित करते हैं। पहली शताब्दी में कोडकूँदलापाय तथा ५वीं शताब्दी में पल्लव परतिह के समय के 'लोक विभाग' के रचयिता जनाचार्य मिहनदी जैन धर्म के उत्साही प्रचारक थे।

सातवाहन बंस के पञ्चात् बालुक्कों के समय में ही आन्ध्र प्रदेश में स्वामी ब्राह्मण स्थापित हुआ था। ६२५ ई० से १०७० ई० (लगभग चार सौ वर्ष) तक इस बंस का उस भू-अंश पर शासन रहा, जिस पर सातवाहन शासन कर चुके थे। बालुक्य नरेश के समय बहुत से लोग बौद्ध और जैन धर्म के अनुयायी थे किन्तु प्रधानता वैदिक धर्म को मिल चुकी थी। फिर भी बालुक्य शासन के अन्तिम काल में बौद्ध धर्म विलीन हो गया, वैदिक धर्म और जैन धर्म बने रहे। इन दोनों धर्मों में संघर्ष होता रहा। कलिंग के चक्र-वर्ती शासक जैन मत को मानते थे। कलिंग और बाल्मिक में जैन धर्म की क्या स्थिति थी, इसका परिचय कलिंग के मुद्राक्षिप, लेखपालों के कुम्भिकाक्ष और गोदावरी जिले के ताटिका में बने हुए विज्ञान जैन मंदिरों से मिल सकता है। आज भी वहाँ तीर्थकरों के झुण्ड निकाने जाते हैं।

माटवी शताब्दी में राष्ट्रकूट राजा झू ने जेपी राजा बलुर्ष विष्णुवर्जन को हराकर उसकी पुत्री दीक्षा महादेवी से विवाह कर समझौते का आग्न प्रस्ताव किया। राष्ट्रकूट जैन धर्म के अनुयायी थे। उक्त विवाह के कारण पूर्वी गोदावरी एक पश्चिमी गोदावरी मंडलों में जैन धर्म पुनः सुप्रसिद्ध हुआ। अनेक टटक बूढ़ाये गये। पर बाल्मिक की बात यह है कि कोई अभिलेख नहीं मिला। पिठपुर, जलपूर, बामनपुर, आर्यवटपु, कापुल्ल, शील, मैनपोंड, कलधमर्क, आदि ग्रामों में जैन तीर्थकरों के विग्रहों (मूर्तियों) की प्राग्-प्रतिष्ठा की गयी। काकतीय का राज्य काल लगभग तीन सौ वर्षों तक व्यवस्थित रूप से चलता रहा। ११५६ ई० तक काकतीयों ने आन्ध्र प्रदेश पर कानू पा लिया था। प्रतापछ (प्रथम) गणपति देव, रक्षा और प्रतापछ (द्वितीय) इस बंस में उल्लेखनीय शासक हुए। काकतीय बंस के प्रारम्भिक राजा जैन थे। कुछ समय पञ्चात् इस बंस ने जैन मत की दीक्षा ली। जात-जात से रहित सर्व-जन-समता के जैन सिद्धान्त को जैन धर्म ने भी अपनाया। सोमदेवराजीयम् में लिखा है कि गणपति देव ने अनुमकोडा के बौद्ध एवं जैनियों को बुलाकर उन्हे प्रसिद्ध विज्ञान सिक्कन के साथ शास्त्रार्थ करने पर मजबूर किया। गणपतिदेव ने सिक्कन की बाकुपट्टा से प्रभावित होकर जैनियों के सिर उड़ा दिये और बौद्धों को बरबाद कर दिया। जहाँ दूसरी ओर काकतीय नरेशों ने जैन मंदिर बनवाये। अनुमकोडा की पहाड़ी बट्टान पर उन्हे जैन तीर्थकरों को विज्ञान सुदिया बनावाई। उसी पहाड़ पर पद्माक्षी का मन्दिर भी है।

धर्मावृतम् (१४ वीं शताब्दी) के अनुसार महिप्रोलु में जैन सच तलसी से जैन गया। उन दिनों के कोई जैन अवशेष या चिन्ह उपलब्ध नहीं होते।

जीनवापुः—

आन्ध्र प्रदेश में वर्णमाला की 'जीनवापु' कहा जाता है। यह स्पष्ट है कि आज कल आन्ध्र प्रदेश में अक्षराभ्यास और नमः सिद्धयः से किया जाता है। संज्ञकम् भुंजं पुंसः कहिरोमूदन की प्रथा भी बाजू है। उत्तर भारत और केरल में भी गणेशाय नमः के साथ विद्यार्थ होता है। पर आन्ध्र और कर्नाटक प्रदेशों के अन्दर और नमः सिद्धयः के साथ सिद्धः नमः भी जोड़ दिया जाता है। जैनी और नमः सिद्धेयः के मन्त्र के साथ विद्याभ्यास कराते थे। क्योंकि यहाँ पहले जैन धर्म का प्रचार था। इसका प्रमाण लोक-जीवन पर पड़ा होगा और सिद्धयः नमः जैनियों से प्रचलित हुआ। व्याकरण के नियमानुसार 'नमः सिद्धेयः' होगा बाह्य। गाथा सप्तशती के दूसरे अध्याय के ६१वें श्लोक के आधार पर साहित्याचार्य पट्ट श्री मधुरानाथ शास्त्री ने कहा है कि लोभ और नमः सिद्धयः के साथ अक्षराभ्यास करते थे। कविवर जेमेद्र ने अपनी कृति "कविकण्ठाभरणम्" में वर्णमाला को अनोखे रूप में श्लोकबद्ध किया है—पहला श्लोक है—

ॐ स्वस्त्यं कम् स्तुभः सिद्धयंतर्वाद्यमित्येत्यम् ।

उद्धर्तुं यथा वेत्था न्द न्द क नित्यं नृणम् ॥

अंत में कहा गया है -

एताजिनसः वरन्वन्तः यः किवावातुक्कम् अनेत् ।

उक्त श्लोक में स्तुभः सिद्धयः ध्यान देने योग्य है।

अवशेषः—

जोगीपेट का कस्बा किसी समय पूर्वजन्मा जैन जोगियों की बस्ती थी। वहाँ पर आज भी जैन धर्म के अनुयायी मौजूद हैं। वहाँ से कुछ दूर "कोलमुपाक" जैनियों का सुप्रसिद्ध तीर्थस्थल है जहाँ दूर-दूर से लाखों यात्री हर साल आते हैं। हैदराबाद शहर में जैनियों के प्राचीन मंदिर हैं। बरंगल और अनुपकोड में शहर के अन्दर और बाहरी पहाड़ी बट्टान पर बहुतेरी जैन मूर्तियाँ मौजूद हैं।

इन बीच आज भी जहाँ-तहाँ मंदिरों के बाहरी चारों में जैन मूर्तियाँ पाते हैं। हैदराबाद के अन्दर गडवाल के निकट गुरूर नामक ग्राम में मंदिर के बाहर कुछ ऐसी जैन मूर्तियाँ हैं किन्हीं गाँव वाले बाहरी हैबला के नाम से याद करते हैं। वहीं पर एक तिलावेक भी है, जो जैन धर्मिलेख कहलाता है जो आज तो बर्ब पुराना है।

जैन धर्म संबंधी खंडहरों में उल्लेखनीय है विष्णुबोसु (पूर्वी बोदावरी), हानमुलपाद (कडपा), पट्टचेकमु (हैदराबाद), हेमुलवाड (करीमनगर), पेठ तुबन (कन्नूल), बोसलपास (गलपौरा), बोसलनगुडि (महबूबनगर), गोसलनगुडि के केवल में गहनरी की मूर्ति उपलब्ध हुई है जो “हैदराबाद म्युजियम” में है।

हूँत्सांग ने लिखा कि अमरावती आदि प्रदेशों में दिगम्बर जैनालय थे। विष्णुबोसु कलसामुर्क, गुडिवाड, शिवगंगा विजय-वाडा, धर्मवरम, अम्भनवापु, लिङ्गकोनकोल, कंबदूक, अमरापुरम, बल्लवानु, जडबल, पोदल, चेकमु कोसिपाक, अनुमकोड, मनुपूक, हल्लमुलपाडु में जैनालय थे। दानमुलपाडु में लोक प्रसिद्ध जैनालय था जिसमें तीर्थंकरों की बड़ी-बड़ी मूर्तियाँ थी। हेमुकोड (अवंतपुर) जैन विद्या केन्द्र था। वीर शैव काव्यों में जैन धर्म और बौद्ध धर्म के उत्पीडन और उन्मूलन के बारे में जो दस्तकपाए प्रचलित और गान्य हैं, उनकी सत्यता के बारे में निम्नलिखित कुछ प्रलम्बित उपलब्ध करते हैं। पानुकिरी सोमनाथ ने लिखा है कि जैनियों को नाना प्रकार की यातनाएं दी गई थी। जैनियों पर पचरास तक किये गये थे। इस प्रकार १२०० ई० तक जैन धर्म की भाँव हो चुका था और उसकी जगह वीर शैव धर्म स्थापित हुआ। ध्यान देने की बात यह कि आन्ध्र प्रदेश में पहले जैन धर्म का ही प्रचार लोक में अधिक था। बरपल के आदि शासक जैनी ही थे। कल्याणी के बिलालराज्य के अन्दर बरपेडूर के नेतृत्व में वीर—शैव सप्रदाय की आँधी उठी। करीम नगर जिले के “हेमुलवाडा” में भी जैन मंदिर विनाश के रूप में परिवर्तित हुआ। मुघिर ने पहले से प्रतिष्ठित असली जैन मूर्तियाँ बेचारी दरबार बनकर मंदिर के बरवाजे पर खड़ी हैं। हिन्दू जब जैन-मूर्तियों को ऐसी दशा में पाते हैं तो उनकी नज्दता को छिपाने के विचार से उन पर मिट्टी पोत देते हैं अथवा चिबडा या सूत लपेट देते हैं। बरपल आन्ध्र की राजधानी थी। उसी नगर के बीच “समर्थपू” भवनाम का मंदिर बना था। इसे मुसलमानों ने तहस-नहस कर डाला। वीर शैवों ने जैनियों की बोड़ी-बहुत नन मूर्तियों को अपने वीर भद्र की मूर्ति में परिवर्तित कर लिया।

लोक संस्कृति :—

जैन धर्म आन्ध्र प्रदेश में अत्यन्त लोकप्रिय रहा है। यहा दिगम्बर और स्वताम्बर भागों के अनुयायी रहे हैं। उपास्त्रायि ने प्रथम शताब्दी ई० में तत्वाचार्यधियम सूत्र की रचना की। इसमें उन्होंने तत्त्वों और उनके ज्ञान की पद्धति का वर्णन किया है। कुमारिल भट्ट (लगभग ६५०) ने इसकी आलोचना की है। तीर्थंकरों के आलय जहा ये बहा लोकप्रकार की दृष्टि से आन्ध्र प्रदेश में तटाक सुवर्णाने गये थे। इससे यह स्पष्ट होता है कि जैन समाज-सेवक थे। जैन धर्म संबंधी परंपराओं की अमिट छाप आज भी आन्ध्र लोक जीवन पर विद्यमान है। अमराव्यास और नमः लिखाय, सिद्ध नमः द्वारा किया जाता है। शिरोमु डन-परिपाटी को वैष्णव धर्मावलंबियों ने अनिवार्य बनाया है। लोकप्रियता की दृष्टि में रबकर उन दिनों जुलूम आदि मनाये जाते थे जिसकी नकल शैव एवं वैष्णव धर्मों ने की है। अहिंसा सिद्धान्त के अपनाने से ही जैन धर्म का विशेष प्रचार आन्ध्र प्रदेश में हुआ है। यह मत धर्म के नैतिक सिद्धान्तों पर जितना बल देता है, उतना विवेचनात्मक विषयों पर नहीं। इसलिए जब शैवों से इसका सचर्चा हुआ तब जैन धर्म के अनुयायियों ने शास्त्रार्थ पर जोर नहीं दिया था। जैन एवं बौद्ध धर्म इतने लोकप्रिय इसलिए हुए कि उन्होंने धर्म के साथ-साथ लोकभाषा प्राकृत की प्रतिष्ठा की की थी। रविशेष (१९० ई०) कृत पम्पपुराण का प्रभाव आन्ध्र साहित्य पर पड़ा। कहते हैं कि मुलवाडा भीमकवि जैन कवि थे। लेखाना में आज भी अनेक जैन देवालय हैं जिनमें कोलमुपाक, बरगलु, हेमुलवाड आदि उल्लेखनीय हैं। जैन-धर्मानुयायी सिंहनन्दी जाति से आन्ध्र थे। तीर्थंकरों के तपस्वी जीवन ने जनता के विचारों को सबसे अधिक प्रभावित किया। वैष्णव सप्रदाय तपस्वा-आदर्श के प्रति निष्ठा में एक प्रकार से मध्यमार्थी रहा और शैव सप्रदाय जैसी अगोष्ठी निष्ठा तक नहीं गया। महावीर ने पार्षनवा (१००० ई० पू०) के द्वारा सत्यापित और अपने समय में विद्यमान धर्म का सुधार किया था। पार्षनवा के व्यक्तित्व की गरिमा और महिमा से अभिभूत हो आन्ध्र लोक-हृदय ने पेनुगोडा में पार्षनवा की बस्ती प्राचीन काल से बनवाई थी। यहाँ के एक शिलालेख ने जिनमुपुष्य भट्टाकर का उल्लेख है। जैनों के चतुर्दश विद्या केन्द्रों में पेनुगोडा एक है। कोसिपाक में आज कल भी जिनमवन हैं। आन्ध्र धर्मों के अन्त में जहाँ “पाडु” का उल्लेख है, वहा यह समझा जाता है कि वह धाम कभी जैनों का आश्रय रहा होगा। ऐसे जिन “पाडु” लेखन विज्ञे में अधिक हैं। नेल्लूर जिले के बागपट्टे गांव में जैन कूप हैं। तेनुपु में अनेक मंदिरों में पद्मासंघिकृत मूर्तियाँ हैं जो “सम्प्रादीयेव” कहलाते हैं। ऐसे देव आर्यवट, पिठाएर, नेनुपूक, ताटिपाक, दाक्षाराम, पेनुगोडा आदि गांवों में हैं। ये देव जैन धर्म के देव ही हैं। नायकल्लु गुणवन आदि गांवों में जो खंडहर हैं वे जैन धर्म से संबद्ध हैं। इस प्रकार आन्ध्र प्रदेश में जैन धर्म का लोक-जीवन से अनिच्छ सम्बन्ध रहा जिसके प्रभाव सम्बन्धी अवशेष आज भी विद्यमान हैं।

Jaina Influence on Tamils

Prof. S. Thanayakumar

JAINISM IN TAMIL COUNTRY :

Jainism, according to scholars, flourished in Tamil Nadu as early as 3rd century B.C. Literary and inscriptional evidences also support the antiquity of Jainism in Tamil country. Historians believe that Jainism spread to Ceylon through Tamil Nadu. Though the Historians fix 3rd century B.C. as the earliest period, Jains believe that their religion in this part is much older than the available evidences show. Valmiki in his Ramayana refers to *Jain Munis* to whom Lord Rama paid obeisance on his way to south. Present studies place Ramayana to 8th century B.C.

The earliest extant Tamil work is "Tholkappiam" and its author is a Jain. This work gives details about the earliest Tamil community and its social structure. It speaks of the highest spiritual stage after destroying the bondage of Karma. Author of Tholkappiam describes "the Lord is one who liberates his soul from Karmas and who becomes the omniscient Self". This is the religious ideal of the Religion of Ahimsa — the Jainism.

Nachinarkiniyar, in his commentary on Tholkappiam refers to an incident wherein a sage Agasthya visited Lord Krishna and brought with him a clan of agriculturists *Aruvalars* and *Padunenakudi Velir* and settled them in Tamil nadu. Lord Krishna was a Cousin of 22nd Thirthankar Lord Neminath. The Jains literature indicates that Lord Krishna will be born as a Thirthankar and propagate Jaina religion. So it is inferred that Agasthiar, himself a Jain, brought with him a clan of Jaina agriculturists and settled them in Tamil country. The term '*Aruvalar*' finds place in one of the earliest inscriptions from the cave, presently in Andhra Pradesh. Further, the name Agasthiar has significance in that the present day Tamil Jains have a custom of naming their children *Agastheyappan*, *Agasthi*, and *Agastheyappa natnar* varied forms of Agasthiar.

Lord Parswanath, the 23rd Thirthankar, whom all agree to be a historical personage, was born in 1039 B.C. This was 3,750 years after the nirvana of Bhagwan Aristanemi. "Oriental scholars are not quite certain whether Aristanemi, the 22nd Thirthankar is an historical personage. The Name Arisatnemi occurs in Vedic hymns and implies an important Vedic rishi. *Aristanemi* and his cousin *Krishna* were related to the kings of Kuru Vamsa. As Arishtanemi renounced the world and retired from worldly life, he did not take part in the fraternal struggle of Mahabharata but his cousin brother Vasudeva (Krishna) was the prime factor and inspirer of the great war. This great war has to be assumed as an historical event and Krishna to be an historical personage. Then his cousin brother Aristanemi is also entitled to have a place in this historical picture" (Prof. A. Chakravathy Nainar). There is no uniformity regarding the exact date of the Mahabharata war and it varies from 950 B.C. to 3000 B.C.

So the theory that Jaina religion was introduced into South India and Tamil Nadu by the migration of Jaina Sangha under the leadership of Bhadra Bahu can not be accepted. This migration gave additional vigour to the non-violent cult which was the prominent faith with the people in the South

The advent of Jainism followed by other faiths like Buddhism, militant forms of Hinduism and Vedic religion. Unlike Jaina preachers, others entered in the field of politics and vied with each other in eliminating one religion or the other.

The tolerant Tamil society entertained all faiths and this led to demoralisation and loss of self confidence among Tamils. The Bhakti movement which gained upperhand under the leadership of saint Gnanasambandar led to prosecution of Jains. Jainism which was once the predominant religion throughout the Tamil country by 9th century A.D. becomes restricted to a few pockets especially in the present districts of South Arcot, North Arcot, Chingleput, and Tanjore. Even now there are monuments and inscriptions in other districts.

It is claimed that Saint Gnanasambandar sang away Jainism out of Tamil Nadu. It is not his songs, but prosecution with the help of members of Royal family that led to disappearance of Jaina Saints and conversion of Sravakas into the Saiva fold. This is further aggravated by the anti-Jaina propagation of Alvars.—Champions of Vaishnavism.

JAINA INFLUENCE :

In spite of prosecution and conversions the Jaina principles have not been eradicated from Tamil country. Even now one can easily find them among the Tamils which clearly indicate the Jaina influence on Tamils.

The extent of Jains' influence in this part of the land—Tamil country is inestimable. Tamil literature and habits of Tamils echo the depth and width of Jaina influence. Udichi Devar, author of a Jaina Tamil work Thirukalambagam, while describing who Jains are, says :

"They like the Dharma Preached by one who moves on Lotus ;

Scorn killing ; never utter falsehood ;

Don't steal, never develop liking on wives of othermen ;

Don't loose temper out of anger,

Neither take meat nor honey

Don't eat after sunset ;

Never decry the elders"

This exposition may suit any common man who wished to be a member of a civilized society.

VEGETARIANISM :

One of the fore-most Jaina principles that has rooted deeply in Tamil Society is Vegetarianism. Meat eating was uniformly condemned by all. The sobriety of the mind is influenced by the purity of the food. One of the famous poets of the 19th Century Thiru. V. Ka. has pointed out "The highest stage of not eating meat is Jainism"

The vegetarian food, which is presently called "Saiva food" in olden days referred to as *Aarugatha food*—the food of Jains. Even now in Ceylon it is called by this old name. The Tamils who acquired meat eating as a secondary habit, avoid it on the important religious festival days. Generally the original customs and practices of a society are reflected in the festivals. Most of the customs and practices not observed by the people in their day to day life are observed atleast on festival days. This points out the fact that Tamils influenced by the religion of Ahimsa were all vegetarians.

ANIMAL SACRIFICE :

In ancient Tamil nadu even the hunters offered only millets and honey to their deities. But later on due to misguidance animals were sacrificed to appease minor deities. This cruel act of Tamils was condemned by the Jains from the beginning. Ancient Tamil literature contains Kavyas that are composed on this subject (Nilakesi, Yasotharakavyam, Jeevasambohanai).

Jainism condemned it from pre-historic days. This fact is further supported by the fact that in Tamil nadu the "South Indian Humanitarian League" a society formed by Jains and other spearheaded the move to bring in legislation banning animal sacrifices in temples. Late C.S. Mallimath Jain and Late T.S. Sreepal, both Tamil Jains carried out wide publicity condemning the animal sacrifice. Late T.S. Sreepal was called

Jeevabandhu for his services. All fair-minded Tamils irrespective of their religious affiliations helped for this just cause and to-day animal sacrifice is legally banned in Tamilnadu. Thus in Tamilnadu Jaina influence bid good buy to this barbaric practice.

SOCIAL CUSTOMS :

There are a number of social customs peculiar to Jains that find their place among Tamils irrespective of their religious belief. Jainism preaches to avoid hot discussions and hilarious conversation and revelry on the dining table. This is to avoid physiological effects that follow. Conversation and discussions while eating effects one's digesting capacity and there is every possibility for suffocation.

Avoiding taking food after sunset is yet another influence of Jains on Tamils. Even now some saivaites in Tirunelveli district do not take food at night.

Festivals like Deepavali, Sivaratri and Saraswati pooja are introduced by Jains among Tamils.

KARMA :

One of the important principles of Jainism is the Karma theory. In Ancient Tamil literature there are references to Karma theory of Jains. In PURANANOORU a Sanga Tamil work, there is a poem that reflects the Jaina Karma theory :

"As the raft moves along the current of the water
So the Soul along the fate"
"Evil and good are not given by others"
(results from our own activities)

When Tamils were exposed to faiths that approved of atonements, the ethics and self confidence of Tamils deteriorated. Tamils were duped by a group of people that they can cast away the effects of their bad deeds by the offerings to the deities.

RELIGIOUS TOLERANCE :

The Syadvada or Anekanta Vada also had a profound influence on Tamils. The religious tolerance widely prevalent in Tamil Society is the echo of the Syadvada. Jaina theory that every statement or view is neither fully correct nor wrong taught the Tamils to develop tolerance and respect others' views even if they are enemies.

Jaina authors review only the views of other faiths and never touch personalities associated with the faiths. This had its effects and Tamils developed religious tolerance.

PARIMITA PARIGRAHA :

Parimita Parigraha is yet another virtue endowed upon Tamils by the Jains. Though Jainism does not restrict one's earnings beyond one's need, it condemns its accumulation in one hand. While enthusiastically working in his own field of occupation whatever accrues to him beyond his self imposed limit must be set apart for the benefit of the whole society. For this Jainism advocates *Chaturvidha Dhana*. These dhanas are not restricted to any particular community. To give alms without caste distinction by Tamils is a legacy of Jaina thinking. This principle is being dealt in detail by the ancient tamil works. Of these *Thirukural* is the fore-most :

"The wealth that is acquired by the householder by toil and effort must set apart for helping those that are fit to be recipients." (212)

"Share your meal with the needy. Protect every living being. This is the chief of all the moral precepts formulated by those well-versed in Scriptures" (322)

Thirukkural is a scale of Jaina influence of Tamils. It is the social expression of Jaina religion.

EQUALITY :

When Tamils were suppressed on the basis of caste and creed Jainism advocated equality. Ancient Jaina Tamil works reflect this. Some of them go to the extent of condemning Varnashrama dharma based on caste system.

Jainism infused self-confidence and self respect in Tamils who were isolated from the main stream of life. Jainism pointed out that "it is the conduct and character of an individual that are important". One's birth in a particular caste or community has no relevance. When Tamils were suppressed on the basis of caste, Jaina thinking created confidence in them. Arungalacheppu, a Tamil work says,

"Even a low casteman, if possess right faith, is divine".

In another Tamil work it is stated that

"All are equal in birth and differ in their excellence by their profession."

These Jaina works and Jaina preaching instilled in Tamils self confidence and forced those who preached caste differences, special status based on birth to a particular caste, to recognize this and accept the social equality.

EDUCATION :

The response to education by Tamils without any caste difference is yet another influence of Jaina. Jaina taught all people without caste or sex difference. Jaina ascetics taught children all aspects of education. The centres of learning are called Pallis. The term Palli refers to the abodes of Jain Munis. Even today the school in Tamilnadu are known as Pallis. From this one can judge the influence in the field of education. The children before they start their lesson pay homage to Siddhas. Even child would say *Namostu siddham*. This was followed even in Karnataka, there children say *Sidham namah*.

This obeisance to siddhas was a secular prayer in those days which later on lost significance. But the term Palli still remains.

The Jains and Jaina ascetics were responsible for the enrichment of Tamil literature. They popularised palmscripts and writing and literary activities.

"Jains had been great students and copyists of books".

(Burnell : South Indian Paleography)

"It was through the fostering care of the Jains that the South seems to have been inspired with new ideals and literature enriched with new forms and expressions"

(Literary History of India)

The contribution of Jains to Tamil Literature is inestimable. They have enriched the Tamil language in an organised manner. There are Jaina works on grammar, Kavyas, linguistics, lexicography, ethics, maths, music and philosophy. Most of these are contributed by ascetics who never mentioned their names. In many of the puranas and Kavyas some of the modern scientific principles are explained in clear terms. ('Neelakesi'—a tamil Kavya speaks how Rainbow is formed, plants are living beings—evolution—clinical tests of faeces and urine etc.)

"That what is known as Augustanage of Tamil Literature was also the age of the predominance of the Jains".

(M.S. Ramasamy Iyengar : "Studies in South Indian Jainism")

Equality of women to education is first established by Jains. There are many inscriptional evidences that support this. The Jaina women were well versed in scriptures and other fields. They spread their knowledge to other woman irrespective of caste and creed. Jain nuns conducted schools and colleges exclusively for women. When the women are forbidden from the field of education it is the Jaina influence that

created many women stalwarts among Tamils. AVVAI, KURATHI, KAUNTI etc. are the terms that refer to learned women of Tamilnadu. There are many Tamil works that are addressed to women. This also shows the concern of Jains towards the education of Tamil women.

Equality of women for religious study spread among Tamils due to Jaina influence.

ARTS AND ARCHITECTURE :

The influence of Jains in the fields of Arts and Architecture is remarkable. Jains were the pioneers in the field of Temple architecture. The Jaina conceptions of divinity and prayer paved the way for temples for Arhats. The earlier forms of places of worship are cave temples, bas-reliefs and monolithic granite idols. Later massive temples with distinct gopurams and mandaps were constructed. The earliest extant temples of grandeur are the Jain temples. Temple worship paved way for iconography, wall paintings and sculpturing. The cave paintings at Sithannavasal in Pudukottai district and Tirumalai in North Arcot district show the Jains interest in paintings. Jains standardised the temple architecture. This has inspired and influenced the Tamils of other religious faiths also to construct massive temples.

In the Jaina temple architecture a stambha called Manastambha is a unique feature. This is installed in the front of the mahamandapa and generally taller than the vimana above the Garbhagriha.

Patronage of fine arts by Jains influenced and encouraged Tamils to develop these arts. There are many jaina Tamil works that speak in length about these.

Jains and Jainism by their presence in Tamil country influenced Tamils to a larger extent in diverse fields like culture, language, literature and social ethics.

"*Kural or Tirukkural*, the most popular Tamil classic, also known as the *Tamil Veda* and highly admired all over the world, is also attributed by tradition to Kundakunda, his another name being Ellācārya. It is said that after composing it he gave the work to his disciple Tiruvalluvar who introduced it to the Saṅgama at Madura. It appears that the Sarasvati movement also marked the beginning of Tamil Literature and it is very likely that the Jaina ascetic scholars of the South took a leading part in the literary activity of the early Tamil Saṅgama. The authorship of *Tolkappiyam*, the earliest Tamil grammar which seems to have preceded even the *Kural*, is also attributed to a Jaina. No wonder that Kundakunda who was the foremost leader of the South Indian Jain Congregation, a great author, and a Dravidian by birth, was associated with the early literary activity in Tamil also".

—Jyoti Prasad Jain, *The Jaina Sources of the History of Ancient India*, Delhi, 1964, p. 126

प्राचीन जैन स्थल महिलपुर : ऐतिहासिकता

डॉ० के० सी० जैव

प्राचीन समय में महिलपुर जैन धर्म का एक बड़ा केन्द्र रहा है। जैन अनुश्रुतियों के अनुसार यह दसवें जैन तीर्थंकर शीतल-नाथ का जन्म स्थल था, 'और बाईसवें जैन तीर्थंकर अरिष्टनेमि भी यहाँ आ चुके हैं।' यह भी कहा जाता है कि चौबीसवें जैन तीर्थंकर महावीर ने भी यहाँ पर पाँचवाँ जन्मदास किया था।^१ करीब चौबीसवीं सदी के लेखक मधुदेव गणि के ग्रंथ बासुदेव हिम्बि में उल्लेख मिलता है कि बासुदेव ने अम्भुवन्त के साथ महिलपुर नगर की यात्रा की जहाँ उसने राजकुमारी पुष्पा से विवाह किया।^२ जैन पट्टावलिओं^३ एक मत से उल्लेख करती हैं कि मूल संघ के पहिले छब्बीस भट्टारको की पीठ महिलपुर रही है। सत्ताईसवाँ भट्टारक महाकीर्ति महिलपुर में हुआ था किन्तु वह अपनी पीठ यहाँ से उज्जैन ले गया।

महिलपुर मलय राज्य की राजधानी रहा है। मलय $24\frac{1}{2}$ आर्य देशों में एक माना जाता था।^४ मगधती सूत्र में सोलह महाजनपदों में भी इसे गिना जाता है। मलय देश के महिलपुर की स्थिति विद्वान् अभी तक ठीक नहीं बतला सके हैं, और इसके बारे में उनके विभिन्न मत हैं।

मूल संघ की बार प्रकाशित पट्टावलियों से पता चलता है कि महिलपुर मालवा में था, किन्तु ये इस स्थान की निश्चित स्थिति का उल्लेख नहीं करती। बहुत बाद की लिखी होने के कारण पट्टावलियों पर बिश्वास भी नहीं किया जा सकता। प्राचीन साहित्य और अभिलेखों से भी मालवा में किसी प्राचीन स्थल का नाम महिलपुर होने का पता नहीं चलता है। इसके अतिरिक्त प्राचीन समय में मालवा मलय के नाम से भी नहीं जाना जाता था। ऐसा प्रतीत होता है कि पट्टावलियों के लेखकों ने भ्रम से मालवा को मलय मान लिया।

प्रोफेसर जयदीन चन्द्र जैन^५ का बिचार है कि महिलपुर की पहिचान बिहार में हुजारीबाग जिले के अधिया ग्राम से की जानी चाहिए। प्राचीन समय में मलय देश बिहार में पटना के दक्षिण गया के दक्षिण-पश्चिम में स्थित था। यह बिचार भी ठीक प्रतीत नहीं होता क्योंकि यह प्रदेश प्राचीन समय में मलय देश नहीं जाना जाता था। अधिया की पहिचान महिलपुर से नहीं की जा सकती क्योंकि इसके लिए साहित्य और अभिलेख का कोई प्रमाण नहीं मिलता है। यह स्थान मूल संघ के प्राचीन भट्टारको की पहली पीठ के रूप में भी नहीं रहा है।

ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन समय में जैन धर्म में मगधित महिलपुर दक्षिण में स्थित था। यह मलय राज्य की राजधानी थी। वू कि मलय शब्द की उत्पत्ति ब्रिटिश भाषा के शब्द 'मलड' जिसका अर्थ 'पहाड़ी' से हुआ है यह असंभव नहीं है कि इस नाम का राज्य दक्षिण में स्थित था। अमरकोश और कामिदास के रचयिता में मलय प्रदेश को दक्षिण भारत में बतलाया गया है।^६ बिल्हदी के अभिलेख में भी यह उल्लिखित मिलता है कि त्रिपुरी के कल्बुरी राजा मकर गण (८७८-८८८ ई०) ने मलय देश पर आक्रमण

१. आचम्यक निरुक्ति, ३८३
२. अन्तगडदसाओं, ३, पृ० ७
३. लाइफ इन ऐम्पट इंडिया एज डिपिकटेड इन द जैन कैनन, पृ० २५४
४. बासुदेवहिम्बि, पृ० ७४
५. पीटरसन रिपोर्ट, १८८३-८४; इण्डियन ऐन्टीक्वेरी, २१, पृ० ५८
६. पल्लवणा, १, ३३, पृ० ५५६, बृहत्कल्पमाध्य कृति, १, ३२६३; प्रबचन सारोद्धार, पृ० ४४६
७. लाइफ इन ऐम्पट इंडिया एज डिपिकटेड इन द जैन कैनन, पृ० २५४
८. रघुवंश, ४, ६, ४६-४८, ६, ६४; अमरकोश, २-६

क्या।^१ जैन ग्रंथों में मलय और भद्रिलपुर के उल्लेख से प्रकट होता है कि बहुत प्राचीन समय में ही जैन धर्म का प्रचार सुदूर दक्षिण तक हो गया था। समयोपरित प्राचीन जैन लेखकों ने प्रसिद्ध प्राचीन जैन स्थलों का संबन्ध किसी न किसी भाँति जैन तीर्थंकरों से जोड़ने का प्रयत्न किया किन्तु वास्तव में ऐसा संबन्ध नहीं रहा। दक्षिण में कई स्थलों के नामों का अंत 'मलय' से होना प्राचीन मलय राज्य की स्थिति दक्षिण में होना पुष्ट करता है।^२ इसके अतिरिक्त मूल संघ की सबसे प्राचीन पट्टावली से भी पता चलता है कि भद्रिलपुर दक्षिण में स्थित था।

मूलसंघ के आरंभ के छम्भीस भट्टारकों की पीठ भद्रिलपुर रही है। मूलसंघ के सम्पादक कुम्भकुन्द का निवास स्थान भी दक्षिण में ही था। बावें के इसी संघ के पञ्चीस भट्टारकों का कार्य भी दक्षिण भारत रहा। ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता कि इतने प्राचीन समय में मूलसंघ का अस्तित्व कहीं अन्य स्थल में रहा हो। इस मूलसंघ के प्रथम पीठ के भद्रिलपुर व भद्रिलपुर नाम के स्थल की स्थिति कहीं न कहीं दक्षिण में होनी चाहिए किन्तु अभी तक इस स्थल की ठीक से स्थिति व पहिचान नहीं की जा सकी है।

आचार्य कुम्भकुन्द एवं भद्रिलपुर का भट्टारक पट्ट

देव मिली यक जायई, करी चीनती येहु । कहि ऐसी अबहु करुं, जाया भोकों देहु ॥
 तब मुनिवर जैसैं कही, बिधि वेच ते जाय । श्रीमन्दिर स्वांमी तणीं वरसण मोहि कराय ॥
 तब स्वरधारी बिमान मुनि, जागयो मडि अकास । राह मँहि पीछी गिरी, ठीक पड़यो नहि तास ॥
 मुनि बोले पीछी बिनां, हय नहि यग जायंत । देव बिचारी सो करुं, जिह बिधि चालै संत ॥
 मुखपट्टि के परन की, पीछी बई बनाय । मुखपट्टाचारिज यहै, तब तै नाम कहाय ॥
 स्वरमुनि भये विदेह मैं, वरसण किय जिनराय । ऊंघी सब ही की मषी, धनुष पाष सं काय ॥
 अकषति भायो तहु, वरस करण जगदीस । लखि बन मुनि की हाथ में, लयै उठाय महीस ॥
 भाषी यह को जीब है, कमळल पीछी धार । जिन भाषी मुनि है यहै, बरषयंड को सार ॥
 तब अकषियन को बरषी, एलाचारिज नाम । कुनि आवे निज वेच मैं, करि मनबांछित काम ॥
 भद्रिलपुर दक्षिण दिशा, पट्ट भये छम्भीस । बहुरि सुगुहू जे जे भये, जिहठा मुनि-मन ईस ॥
 छलै-सियासी साल लै, पट्ट बैठै मुनिराज । भट्टारक-यव पाय करि, भये सुखमें जिहाज ॥

वस्तराज साह कृत बुद्धि-विलास से साधार

१. द्धिभाषिया इतिहा, १, पृ० २५१

२. पंचपांड्यमलय, तिरुमलय, वल्लिमलय, नातामलय, तेमिमलय, अजयमलय, ऐयमलय, कलुमुलय और वल्लिमलय ।

विगम्बर तीर्थ गेरसप्पा के जैन मंदिर और उनकी वर्तमान कुदंशा

स्वर्गीय श्री अमरचन्द नाहुटा

जैन धर्म का प्रचार भारत के कोने-कोने में हुआ। नीचीत तीर्थंकरों के विहार, जन्म, वीणा, केचल और निर्वाण के स्थान तीर्थ रूप में प्रतिष्ठित हुए और आगे चलकर अन्य मुनियों आदि के साधना और निर्वाण स्थल भी तीर्थ कहलाए। प्राचीन और चतुर्दशी प्रतियों के कारण भी तीर्थों की संख्या में वृद्धि होती गई। इस तरह विगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायों के आज सैकड़ों तीर्थ-स्थान हैं। अनेक प्राचीन तीर्थ नष्ट हो गए और अनेक नये स्थापित होते गये। इनमें से कुछ स्थान तो दोनों सम्प्रदायों के लिए मान्य हैं, पर बहुत-से स्थान दोनों के अलग-अलग हैं। दक्षिण, भारत में विगम्बर सम्प्रदाय का अधिक प्रचार रहा। अतः उनके तीर्थ दक्षिण भारत में अधिक हैं। राजस्थान, गुजरात आदि स्थानों पर श्वेताम्बरों के तीर्थों की अधिकता है। इन तीर्थों के सम्बन्ध में अनेक ग्रन्थ भी प्रकाशित हो चुके हैं। ऐसे ग्रन्थों में भी विगम्बरों की अपेक्षा श्वेताम्बरों के तीर्थों सम्बन्धी ग्रन्थ अधिक हैं।

तीर्थों की मुख्यवस्था के लिए वैसे तो अलग-अलग अनेक पैट्रिया हैं, पर श्वेताम्बर तीर्थों की सबसे बड़ी पैट्री आनन्द जी कल्याण भी की है, जिसका मुख्य कार्यालय अहमदाबाद में है। पारसीताना आदि में भी इस पैट्री के कार्यालय हैं। विगम्बर तीर्थों की बड़ी समिति का कार्यालय बम्बई में है। स्वर्गीय कानजी महाराज के आचरणों ने इस एक नई समिति गठित की है। पुरानी समिति का कोष तो करोड़ों रुपए का हो चुका है, इस नई समिति में भी लगभग एक करोड़ रुपए हैं। स्वयां तो समाज की तीर्थों के प्रति भक्ति के कारण प्रायः एकत्र हो जाता है, किन्तु उसका मुख्यवस्तिज सङ्गुयोग किया जाना बहुत आवश्यक है। हमारी दृष्टि में तीर्थों के जीर्णोद्धार का जैसा और जितना कार्य आनन्द जी कल्याण भी पैट्री ने किया है, वैसा विगम्बर समाज की समिति में नहीं किया।

तीर्थों को मानने-पूजने वाले व्यक्ति जहां रहते हैं वहां उनकी समाज, पूजा-सम्बन्ध आदि ठीक रहती हैं, किन्तु अनेक स्थानों पर मन्दिर तो काफी पुराने और अच्छे हैं परन्तु जैनो की आबादी न होने से उन मन्दिरों की स्थिति बहुत बुरा है। ऐसा ही एक विगम्बर तीर्थ गेरसप्पा है जिसका उल्लेख ज्ञानसागर रचित सर्वतीर्थ चन्दना और विश्वभूषण रचित सर्वत्रैलोक्य विमालोक अध्यायों में पाया जाता है जो डॉ० बिबाधर जोहरापुरकर द्वारा सम्पादित 'तीर्थ चन्दना सङ्ग्रह' ग्रन्थ में प्रकाशित है। इनमें से विश्वभूषण ने तो गेरसप्पा में पार्ष्णाथ का उल्लेख ही किया है, किन्तु ज्ञानसागर ने तीन छप्पय इस तीर्थ के सम्बन्ध में दिए हैं जिनके अनुसार गिरसोपा ने रानी भैरव देवी का राज्य है। पार्ष्णाथ के तीन भूमि मन्दिर हैं, चार महिला चतुर्मुख मन्दिर दो ही जन्मों से सुशोभित हैं। इस नगर के गिरसप्पा, गेरसोप्पा, गेरसोप्पे आदि विभिन्न नाम मिलते हैं। डॉ० जोहरापुरकर ने लिखा है कि यह नगर मैसूर प्रदेश में पश्चिमी समुद्र के किनारे स्थित है। इसके अतिरिक्त उन्होंने और कोई विवरण नहीं दिया। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने स्वयं इस नगर को देखा नहीं। हाल ही में पुरातत्व और कला के सुप्रसिद्ध श्वेताम्बरों विद्वान् श्री यमुसूदन डाँकी का एक लेख ग्रन्थ विद्या-मंदिर बड़ीश्री की शोध-पत्रिका 'म्याथ्याय' के वीणास्व नवम् २०३७ के अंक में प्रकाशित हुआ है। उन्होंने लिखा है कि तीस वर्ष पहले गेरसप्पा के चतुर्मुख विमालोक का तलहटीन कजिने में प्रकाशित किया था। उसमें मेरा ध्यान बड़ा के मन्दिरों की ओर गया। अभी चार वर्ष पूर्व कर्नाटक के शिरोगायचक्र की ओर जानें पर स्वयं जाकर उस विगम्बर तीर्थ को देखने का अवसर मिला।

श्री डाँकी आजकल 'अमेरिकन इंस्टीट्यूट ऑफ इण्डियन स्टडीज' के प्रधान संचालक के रूप में बनारस में रहते हैं। इंस्टीट्यूट की ओर से उन्हें भ्रमण, फोटोग्राफी आदि सभी सुविधाएं प्राप्त हैं। अतः गेरसप्पा के जैन मन्दिरों से सम्बन्धित बात सुनकर बिना अपने लेख के साथ प्रकाशित किए हैं। इनमें से तीन चित्र जैन प्रतियों के हैं, शेष मन्दिरों के। यद्यपि गेरसप्पा की यात्रा बहुत विकट है, फिर भी उन्होंने साहस करके जंगल में इन विगम्बर जैन मन्दिरों की खोज निकाला।

ये जैन मन्दिर जंगल में एकान्त स्थान पर गांव से कुछ दूर हैं। इन तक पहुंचने के लिए श्री डाँकी को नीका-झापा करनी पड़ी। अनेक कठिनाइयों के बाद वे पहुंच गए और सुन्दर चित्र व पूरी जानकारी लेकर लौटे। जगत् विख्यात जोगा के फ्रॉन के लगभग

नील नील तुर टेड़े-मेड़े रास्ते से होकर नबी पार कर ये गांव पहुंचे। वहां का प्राकृतिक दृश्य देखकर ये मुग्ध हो गए। चारों ओर हरियाली और लता-बूतों से घिरे इस स्थान पर उन्होंने मन्दिर को बख्कहर रूप में देखा जिसकी दीवारें जीर्ण-नोर्ण थी। गर्भगृह में पहुंचने पर काले पत्थर की सुन्दर जित-प्रतिमा के दर्शन हुए। उन्होंने आस-पास के जैन मन्दिरों को भी देखा और बख्कहरों व प्रतिमाओं के चित्र लिए।

ये सभी मन्दिर विजय नगर के उत्कर्ष काल के हैं। एक चतुर्भुज जिनालय भी है। मन्दिरों को देखकर उन्हें कनोबिया के देवकों का स्मरण हो आया। इस मन्दिर में चारों ओर पचासलक्ष जिनालय जैन-मूर्ति हैं। पहले मन्दिर की मूर्ति को तो उन्होंने भगवान् नैमिनाथ की माना है। चतुर्भुज जिनालय के गर्भ-गृह के पश्चिम दिशा की जिन-मूर्ति का चित्र 'स्वाध्याय' पत्रिका के मुखपृष्ठ पर दिया है। द्विचित्र बस्ती (बस्ती) के जिन चंडोग पार्ष्णाथ की मूर्ति का शम्य चित्र अन्तिम कवर पृष्ठ पर छपा है। पीछे कुबलाकार संप हैं, ऊपर सात कम हैं। कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़ी हुई इस सपरिस्कर मूर्ति को देखते हुए मन नहीं भरता। ऐसी सुन्दर न जाने किसकी मूर्तिवा भारतवर्ष के कोने-कोने में सर्वथा उपेक्षित, खचित व अप्रयुक्त रूप में पड़ी हैं। उनकी ओर तो किसी का ध्यान ही नहीं जाता और नई-नई अनेक मूर्तियां बनती जा रही हैं या कला की दृष्टि से उन उपेक्षित पड़ी मूर्तियों के सामने कुछ भी नहीं है। मूर्तियां बनानी ही हैं तो प्राचीन मूर्तियों को सामने रखकर बैसी ही मनोहर मूर्तिवा बनानी चाहिए जिन्हें देखते ही ध्यान लग जाए। गुप्तकालीन एक ऐसी ही पार्ष्णाथ की अन्य मूर्ति के सम्बन्ध में मैंने एक स्वतन्त्र लेख लिखा है। वह मूर्ति वर्तमान में पटना में कानोबिया जी के संग्रहालय में विद्यमान है। ऐसी विरल मूर्ति का जैन समाज का कुछ भी ध्यान नहीं है। यद्यपि गेरतप्पा की उक्त पार्ष्णाथ की मूर्ति उतनी प्राचीन नहीं है। श्री मधुसूदन डाकी ने तो उसे 14वीं-15वीं शताब्दी की बताया है, किन्तु ज्ञानदागर और विश्वमेषण ने इस पार्ष्णाथ मूर्ति के कारण ही गेरतप्पा को 'पार्ष्णाथ तीर्थ' बताया है।

गेरतप्पा के शिलालेखों में 12वीं शताब्दी तक के प्राचीन लेख मिले हैं। 14वीं-15वीं शताब्दी में विजयनगर महाराज के एक सामन्त का शासन था। सचन बनराजी, पूर्व ओर दक्षिण में दुर्गम पहाड़ और उत्तर में मेषवती, लवानीर, इरावती नदियों से घिरा यह तीर्थ बाल्मव में दर्शनीय है। प्रति वर्ष हज़ार बाली अतिथि के कारण यहां के निवासी निकटवर्ती स्थानों में जाकर बस गए और वन मन्दिरों के चारों ओर जंगल छा गया। इसी सन् 1624 में एक पुर्तगाली प्रवासी इधर से गुज़रा तो यहां के राजमहल बंकर हो चुके थे, ऐसा उल्लेख उलने किया है। जब 18वीं-19वीं शताब्दी में यहां के मन्दिर बने तब यहां काफी ब्रह्मद्वय जैन रहते थे। जैन-धर्म को राष्ट्राध्यक्ष भी प्राप्त था, इसीलिए इतने सुन्दर मन्दिर यहां बन सके। दिगम्बर मुनि भी दर्शनार्थ पहुंचते रहे। इसीलिए तीर्थ-भालाओं ने वहां के पार्ष्णाथ तीर्थ का उल्लेख मिलता है। गुजरात के भट्टारक ज्ञानसागर 16वीं शताब्दी में यहां पहुंचे तब यह नगरी अच्छे रूप में विद्यमान थी। शैरवीदेवी यहां शासन करती थी। पार्ष्णाथ के मन्दिर को जिम्बिया प्रासाद लिखा है। इस मन्दिर को दान दिए जाने का सन् 1271 का शिलालेख प्राप्त है। श्लोक में महामहेश्वर मन्दिर सम्बन्धी 15वीं शताब्दी के शिलालेख में यहां की द्विचित्र बस्ती के चंद्रोद्भूत पार्ष्णाथ का उल्लेख है। डाकी जी के अनुसार यहां की शातिनाथ बस्ती को दान देने का उल्लेख भी मिलता है। चतुर्भुज जिनालय चार भूमि वाला और 200 खम्भों वाला होने का उल्लेख ब्रह्मज्ञान सागर में किया है। इसके अनेक स्तम्भ अब नष्ट हो चुके हैं। सन् 1830 से 1882 के मध्य दशमायक लोमण के पुत्र रामण की पत्नी रामके ने यहां तीर्थकार अन्तनाथ की बस्ती नामक मन्दिर बनाया था और नैमिनाथ की प्रतिमा अजय श्रेष्ठी ने बनवाई थी। [विस्तारपूर्वक जानकारी के लिए मधुसूदन डाकी का 'स्वाध्याय' में प्रकाशित सचित्र लेख देखें।]

एक विनम्र अनुरोध

प्राचीन तीर्थ गेरतप्पा के सम्बन्ध में पुरातत्व सर्वेक्षण विभाग बयों पूर्व स विचाराओं के सामग्री प्रस्तुत करता रहा है। किन्तु समाज की उदासीनता एवं केंद्रीय सचयन के अभाव में दिगम्बर जैन समाज के अनेक महत्वपूर्ण सांस्कृतिक केन्द्र अब विस्मृति के गर्भ में चले गए हैं।

पश्चिम भारत के पुरातत्व सर्वेक्षण ने वर्ष 1892-93 में अनेक आवश्यक सूचनाएं देकर इन मन्दिरों के कलात्मक वैभव एवं पुरातात्विक महत्व से जनसाधारण को परिचित कराया था। उपरोक्त रपट में चतुर्भुज बस्ती के जिनालय में चतुर्भुज प्रतिमा (चार दिशाओं में चार तीर्थंकरों की प्रतिमा) का विशेष रूप से उल्लेख किया गया है। साथ ही वर्तमान जिनालय एवं उसमें प्रतिष्ठित जिनविजय, चतुर्भुज बस्ती में भगवान् पार्ष्णाथ के जिनविजय, पार्ष्णाथ बस्ती एवं वर्तमान स्वाधी के मन्दिर के विशेष कलात्मक पाषाणों एवं कलात्मक वैभव का परिचय दिया है।

जैन समाज को इस प्रकार की उपयोगी रपटों के आधार पर अपने उपेक्षित तीर्थों के विकास एवं संरक्षण में महती रुचि लेनी चाहिए।

—सम्पादक

जैन धर्म और स्थापत्य का संगम तीर्थ—ओसिया

डॉ. सोहनकृष्ण पुरोहित

राजस्थान के ऐतिहासिक नगर जोधपुर से ५२ किलोमीटर दूर उत्तर पश्चिम दिशा में जैन धर्म और स्थापत्य का प्रमुख केन्द्र "ओसिया" स्थित है। ओसिया ग्राम में आज भी वैष्णव, जैन, और जैन मन्दिर विद्यमान हैं। इसलिए यदि इसे "मन्दिरों का नगर" कहा जाय तो अतिशयोक्ति नहीं होगी।

अभिलेखों और साहित्यिक ग्रन्थों में ओसिया को 'उपकेसपट्टन' अथवा 'उपवीणा' कहकर पुकारा गया है। इस नगर की स्थापना के सम्बन्ध में जनसाधारण में कई किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं। एक कथा के अनुसार विक्रम सम्बत् प्रारम्भ होने के चार सौ वर्ष पूर्व भीममाल में भीमसेन नामक राजा राज्य करता था। उसके श्रीपुत्र तथा उपप्लदेव नामक दो राजकुमार थे। एक बार दोनों राजकुमारों में किसी बात को लेकर झगड़ा हो गया। इसलिए श्रीपुत्र ने उपप्लदेव पर यह ताना कसा कि जो व्यक्ति अपने बाहुबल से राज्य स्थापित करता है, उसी को दूसरे पर प्रभुत्व जमाने का अधिकार होता है। अपने भ्राता के मुख से यह वाक्य सुनकर उपप्लदेव बहानों से दुरन्त रवाना हो गया तथा अपने एक भैंसी को लेकर दिल्ली पहुँचा। वहाँ उसने साधु नामक राजा से एक नया राज्य स्थापित करने की स्वीकृति प्राप्त की तथा मारवाड़ के उपकेसपुर या ओसिया में अपने नवीन राज्य की स्थापना की। उपप्लदेव की अधिष्ठात्री देवी 'बामुण्डा' थी। डॉ० डी० आर० भण्डारकर का मत है कि भीममाल के किसी परमार राजा पर शाहू का अत्यधिक बलाब बड़ जाने से उसने वहाँ आकर "ओसिया" (भरण) लिया था इसलिए इस स्थान का नाम ओसिया पड़ा। डॉ० के० सी० जैन की मान्यता है कि भीममाल से ओसिया आने वाला राजकुमार परमार-वंशीय नहीं, अस्तित्व गुर्जर प्रतिहार वंश का था। जैनग्रन्थ "उपकेसपट्टन प्रबन्ध" (१३२६ ई०) के अनुसार नुर-सुन्दर नामक राजा के पुत्र श्रीपुत्र का पिता से झगडा हो जाने पर ओसिया राज्य की स्थापना की गयी। महावीर-मन्दिर के एक लेख के अनुसार आठवीं शताब्दी के अन्तिम दशक तक यहाँ प्रतिहार नरेश बत्सराज का शासन था। ओसिया की स्थापना के सम्बन्ध में हमारी मान्यता है कि इसका सत्पापक सभ्यत भीममाल का कोई राजकुमार था। वह किस राजवंश का था; इस सम्बन्ध में हमारा अनुमान है कि वह कोई पावडा वंशीय राजकुमार था। प्रतिहार और परमार वंश का इतिहास अब लगभग स्पष्ट हो चुका है और उसमें श्रीपुत्र या उपप्लदेव जैसे राजकुमारों का उल्लेख नहीं मिलता। जबकि 'पावडा वंश' का इतिहास अभी भी अंधकार-पूर्ण है। इन परिस्थितियों में ओसिया राज्य की स्थापना का काल यदि छठी शती ई० में रखते हैं तो वह अनुचित नहीं कहा जा सकता।

ओसियाल जाति का मूल निवास स्थान

ओसिया को महाजनों की ओसवाल जाति की उत्पत्ति से भी सम्बन्धित माना जाता है। यहाँ जनसाधारण में प्रचलित एक कथानक के अनुसार ओसिया का राजा उपप्लदेव अथवा श्रीपुत्र बामुण्डा देवी का कट्टर भक्त था। एक बार प्रसिद्ध जैनाचार्य रत्नप्रभ सूरि (भगवान् पार्श्वनाथ के सातवें पट्टेश्वर) अपने ५०० शिष्यों सहित बामुण्डा करने हेतु ओसिया आये; लेकिन वहाँ पर

१. जोश्या, गीरीशंकर हीराचन्द, जोधपुर राज्य का इतिहास खण्ड १, पृष्ठ २८
२. गायकवाड ओरियण्टल सोरीज, बड़ोदा, ७६ पृष्ठ १४६
३. भण्डारकर, डॉ० आर०, अंशम रिपोर्ट ऑफ आर्क्योलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया, वेस्टर्न सैकल, १९०७, पृष्ठ ३६
४. जैन, के० सी०, एशियंट सिटीज एण्ड टाउनस ऑफ राजस्थान, पृ० १८०
५. बहो (नहर २, संख्या ८, पृष्ठ १४)
६. नाहर, पूर्ण चन्द्र, जैन इन्सिक्लॉपेडिया, कलकत्ता, १९१६-२६, संख्या ७८८
७. शर्मा, दशरथ, राजस्थान यू. डि एजिज, पृ० ११२, २८८, ४४०, ७०७, २२६, १३१

जैन दुनियाँ हेतु निवास की उचित व्यवस्था न होने पर उन्होंने किसी अन्य स्थान पर ढाकर वासुदास करने का निश्चय किया। भगवती वामुण्डा माता की प्रेरणा से कुछ साधुओं ने आचार्य रत्नप्रभ सूरि से ओसिया में ही वासुदास करने की प्रार्थना की जिसे उन्होंने स्वीकार कर लिया। एक दिन ओसिया के राज-परिवार के किसी बालक को काले नाग ने डस लिया। परिणामस्वरूप उस बालक की अकाश मृत्यु हो गई। लेकिन आचार्य रत्नप्रभ सूरि ने अपने आध्यात्मिक प्रभाव से उस बालक को पुनः जीवित कर दिया। इस घमण्डकार से प्रभावित होकर राजा और उसकी प्रजा मेंट सहित आचार्य के पास पहुँचे। लेकिन आचार्य महोदय ने भौतिक भेट लेने से मना कर दिया। अतः राजा ने आचार्य रत्नप्रभ सूरि से प्रार्थना की कि वे यह वतमायें कि उनकी क्या इच्छा है ताकि वह उसे पूरा कर आचार्य की सेवा का लाभ उठावें। तब आचार्य रत्नप्रभ सूरि ने कहा कि उनकी तो एक मात्र इच्छा यही है कि ओसिया के सभी लोग जैन धर्म स्वीकार कर लें। इस प्रकार जो लोग आचार्य रत्नप्रभ सूरि से दीक्षित हुए, वे और उनके वंशज ओसबाल कहलाये।¹ आचार्य रत्नप्रभ सूरि का ओसिया की जनता पर इतना अधिक प्रभाव पड़ा कि वहाँ के राजा ने स्वयं भी जैन धर्म स्वीकार कर लिया और वहाँ की वामुण्डा माता की पगुबनि को बन्द करवा दिया। इस घटना के बाद वहाँ की जमिन्दारी बेबी को सन्धिदाय माता कहकर उनकी पूजा की जाती है।

अब प्रश्न उठता है कि ओसबाल जाति की उत्पत्ति कब हुई? जैन मुनियों ने ओसबाल जाति की उत्पत्ति का समय नीर निर्वाण सम्यत् ७० (४५७ ई० पू०) माना है।² महामहोपाध्याय पण्डित गोरिहरकर हीराचन्द आग्ना ने इस तिथि को कल्पना पर आधारित माना है, क्योंकि ४५७ ई० पू० तक तो ओसिया नगर की स्थापना भी नहीं हुई थी। उन्होंने ओसबाल जाति की उत्पत्ति ११वीं शताब्दी ईसवी के आसपास स्वीकार की है। श्री के०सी० जैन ने भी अपने ग्रन्थ में यह स्वीकार किया है कि हमें नवीं शताब्दी से पूर्व ओसबाल जाति का उल्लेख नहीं मिलता है।³ हमारी मान्यता है कि ओसबाल जाति की उत्पत्ति ९वीं शताब्दी के प्रारम्भ में कभी हुई थी। “नामिनन्दन-जिनोद्धार प्रबन्ध” नामक ग्रन्थ (जिसकी रचना कक सूरि ने १३३८ ई०) की भी, सूचित करता है कि ओसिया में ओसबालों के १८ गोत्र निवास करते थे।⁴ उनमें से एक “बैसाव” गोत्र के लोग भी थे लेकिन गोष्ठीकी से सैद्धान्तिक मतभेद होने के कारण वे किराट्ट में आकर बस गये थे।

—ओसिया के महावीर मन्दिर की ऐतिहासिक वृत्तमूर्ति

जैन साहित्य में ओसिया का उल्लेख एक जैन तीर्थ स्थान के रूप में हुआ है। यहाँ पर कई ईपूवक तथा जैन मन्दिर बने हुए हैं जिन पर परवर्ती गुप्त स्थापत्य का प्रभाव है।⁵ यहाँ का महावीर मन्दिर तो जैन-स्थापत्य का एक उत्कृष्ट उदाहरण है। यह मन्दिर अपनी उचित व्यवस्था के कारण आज भी पूर्णतया सुरक्षित है। दूर से देखने पर तो यह मन्दिर एक वेद विमान समान दिखलाई देता है। एक किंवदन्ती के अनुसार, भगवान् महावीर के निर्वाण के ७० वर्ष पश्चात् आचार्य रत्नप्रभ सूरि ने इस मन्दिर में प्रतिमा स्थापना की थी। ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य रत्नप्रभ सूरि ने इस क्षेत्र में जैन धर्म का प्रचार किया, और इस मन्दिर में प्रतिमा स्थापित कर उसे प्रारम्भिक स्वरूप प्रदान किया था। मन्दिर के कलात्मक स्वरूप को देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इस मन्दिर के निर्माण में शताब्दियों की कला का प्रयोग किया गया है—परन्तु क्योंकि आचार्य रत्नप्रभ सूरि ने ही यहाँ जैन धर्म का प्रचार किया था, इसलिए यहाँ जैन धर्म से सम्बन्धित जो अवशेष हैं, उन सब की अनुभूतियों का सम्मिश्र उक्त जैन मुनि से कुछ गया है। महावीर-मन्दिर की एक श्लोक-बद्ध प्रशस्ति (वि० सं० १०१३-१५६ ई०) से यह ज्ञात होता है कि यह मन्दिर प्रतिहार नरेश बल्लराम के समय (हरिवंश पुराण के अनुसार सन् ७०५-७३६ ई०) में विद्यमान था।⁶ इसी प्रकार एक अन्य लेख (वि० सं० १०५५-१०१६ ई०) से यह संकेतित होता है कि इस मन्दिर का द्वार दो व्यक्तियों ने मिलकर बनवाया था। मन्दिर के द्वार, सुनियों तथा स्तम्भों पर उत्कीर्ण लेखों (६७८ से १००१ ई०) से यह ज्ञातकारी मिलती है कि इस मन्दिर का तोरण द्वार कई बार

१. जैन, के०सी०, पूर्वोक्त, पृष्ठ १८३

२. ओसा, पूर्वोक्त, पृष्ठ २६

३. वही।

४. जैन के०सी०, पूर्वोक्त, पृष्ठ १८३

५. मुनि ज्ञान सुन्दर जी, भगवान् पार्वनाथ की परम्परा का इतिहास, पन्ना, १९४३, पृष्ठ १५६ पर उद्धृत।

६. शर्मा, वराहच, पूर्वोक्त, पृ० ७२

७. ओसा, पूर्वोक्त, पृष्ठ २६

पुनर्निर्मित करवाया गया था।^१ मन्दिर के स्वायत्त के आधार पर डॉ०के०सी० जैन ने इसे वाठवीं शताब्दी में निर्मित माना है।^२ बरणी काश में लिखक नामक एक व्यापारी ने इस मन्दिर का और्ध्वद्वार करवाया था।^३ ११८८ ई० के दो अभिलेखों से यह ज्ञात होता है कि सम्पूर्ण व्याविका यास्तुका की पुत्री तथा देवचन्द्र की पुत्रवधू और यशोवर्ध की पत्नी ने अपना भजन महावीर मन्दिर के एक को रखने हेतु दान दिया था।^४ इस लेख की पुष्टि कन्नक सूरी के “नाभिनन्दन जिनोद्धार प्रबन्ध” नामक ग्रन्थ से भी होती है। इसके अनुसार महावीर के एक स्वर्णरथ का नाम “नर्दय” था जो वर्ष में एक बार नगर-परिक्रमा के लिए उपयोग में लाया जाता था।^५ इससे संकेतित है कि प्राचीन काल में ओसिया में महावीर प्रतिमा का एक जवूत भी निकाला जाता था। महावीर मन्दिर का स्वायत्त^६

ओसिया का प्रमुख जैन मन्दिर महावीर का मन्दिर है। इस मन्दिर का मुख उत्तर की ओर है। इस मन्दिर की सम्पूर्ण निर्माधि में प्रसिद्धा पथ के साथ गर्भगृह, पादवीथियों के साथ गुरुमण्डप तथा सीढ़िया चढ़कर पहुँच जाने योग्य मुख्यपुष्पी सम्मिलित है। द्वार मण्डप से कुछ दूरी पर एक तोरण है जिसका निर्माण एक शिलालेख के अनुसार १०१० ई० में किया गया था, किन्तु इससे भी पूर्व १४९ ई० में द्वार-मण्डप के सामने समकेंद्रित बालाणक (आच्छादित सोपानयुक्त प्रवेश द्वार) का निर्माण कराया गया था। गर्भगृह के दोनों ओर एक आच्छादित शीथि निर्मित है। मुख्य-मण्डप तथा तोरण के मध्य रिक्त स्थान के दोनों पाशों में युग्मक देवकुलिकाएँ बाएँ में निर्मित की गई हैं।

गर्भगृह एक वर्गाकार कक्ष है जिसमें तीन अथो अर्थात् भद्र, प्रतिरथ और कर्ण का समावेश किया गया है। उद्यम में पीठ के अन्तर्गत एक विमान भित्ति, विस्तृत अन्तरापन और चेत्य तोरणों द्वारा अलंकृत कपोत सम्मिलित हैं। कपोत के ऊपर वेणुकूटों से अलंकृत अलत पट्टिका शीथी के समानान्तर स्थित पीठ के ऊपर सामान्य रूप से पाये जाने वाले वेदी बन्ध स्थित हैं। वेदी बन्ध के कुछ देवकुलिकाओं द्वारा अलंकृत हैं। जिनमें कुबेर, गज—लक्ष्मी तथा वायु आदि देवताओं की आकृतियाँ बनाई गई हैं। इस प्रकार का अलंकरण युक्तकालीन मन्थियों में दृष्टा जा सकता है। वेदी बन्ध के अलंकरणयुक्त कपोतों के ऊपर उद्यमों से आवेष्टित देवकुलिकाओं में विष्णुपाशों की आकृतियाँ बनी हुई हैं। जथा की परिणति पद्म वस्त्रारियों की शिल्पाकृति के रूप में होती है और बरणिक्का को आधार प्रदान करती है। बरणिक्का द्वारा छात्र से आवेष्टित दो कपोतों के बीच अंतराल की रचना होती है। गर्भ गृह भद्रो की उच्च कोटि के कपालतक झरोखों से युक्त उन गणेशों से संबद्ध किया गया है जो राजसेनक वेदिका तथा सासनपट्ट पर स्थित हैं। इन गणेशों को ऐसे चौकीर तथा मनोहारी युगल भित्ति-स्तम्भों द्वारा विभाजित किया गया है जो कमल-गुप्फो, घट-पल्लवो, कीर्तिमुष्फों तथा सता-गुप्फों के अंकन द्वारा सुवर्णपूर्वक अलंकृत किये गये हैं और उनके ऊपर तंजम टोडो की निर्मित हैं। छत्रों से युक्त गणेशों के झरोखों के विविध मनोहर रूप प्रसवित हैं। गर्भगृह के ऊपर निर्मित शिखर मौलिक नहीं है। यह ग्यारहवीं शताब्दी की माक-गुर्जर शैली की एक परम्परी रचना है। विकसित कर्णों को दर्शाते वाले उरः शृंगों तथा लघु शृंगों की तीन पंक्तियाँ इसकी विशेषताएँ हैं।

गुरु मण्डप की कूपरेखा में केवल दो तत्त्व सम्मिलित हैं अर्थात् भद्र और कर्ण। बरणिक्का तक गर्भगृह के गोटे तथा अन्य अलंकरण इसके अन्तर्गत आते हैं। इसकी जथा के अग्रभाग का अलंकरण यशो, यशियों और विद्या देवियों की प्रतिमाओं द्वारा किया गया है। सामने के कर्ण में दायाँ ओर सरस्वती और पार्वत्य तथा दायाँ ओर अश्वत्थामा और अश्वत्थामा की प्रतिमाएँ स्थित हैं।

गुरु मण्डप की छत तीन पंक्तियों की फालसना है, जिसका सौन्दर्य अद्भुत है। प्रथम पंक्ति स्वच्छ से प्रारम्भ होती है और बहु विधाधार और गणेशों की मूर्त करती हुई आकृतियों से अलंकृत है, जिनके पश्चात् छात्र तथा सतरजी रूप उलकीये आते हैं। प्रथम पंक्ति के चार कोने मध्य शृंगों से सज्जित हैं। भद्रों में रथिका प्रस्थित होती है जिस पर पश्चिम दिशा में कुबेर तथा पूर्व में एक अपरिचित यल की आकृति सम्मिलित है। दूसरी पंक्ति के चार कोनों को सुन्दर कर्णकूटों द्वारा अलंकृत किया गया है और उसके शीर्ष भाग में सुन्दर आकृति के घण्टा कलश का निर्माण किया गया है।

जिन मण्डप का शिखर गुरु मण्डप के सदृश फालसना प्रकार की दो पंक्तियों वाला है। इसके ऊपर चारों ओर सिंह कर्ण-

१. वही।

२. जैन के०सी० पूर्वोक्त, पृष्ठ १८२

३. आभ्योन्नीयिकस सर्व आंश इण्डिया, एन्सुअल रिपोर्ट, १९०८-९ पृष्ठ १०६

४. जैन के०सी०, पूर्वोक्त पृष्ठ १८३-१८४ पर उद्धृत

५. वही।

६. यह सम्पूर्ण सामग्री “जैन कला एक स्वायत्त” खण्ड प्रथम (भारतीय ज्ञान पीठ, नई दिल्ली १९७५) के श्री कृष्ण चैत के लेख से ज्यों की त्यों की गई है। इसके लिए हम विद्वान् लेखक तथा भारतीय ज्ञानपीठ के अत्यन्त आभारी हैं।

१४४

आचार्यरत्न की वेदभूषण की महाराज अभिलेखन ग्रन्थ

के तीन फलक हैं। उत्तर की ओर के सिंह कर्ण पर महाविद्याओं, वीरी बरोदना तथा मानवी की आकृतियाँ हैं। पश्चिमी फालसा के उत्तर की ओर यशो-वन्द्यवरी, महाविद्या, महाकाली तथा बाण्डेवी की आकृतियाँ बनायी गई हैं। पश्चिम की ओर पार्श्व में यशो-वृत्तियों के मध्य महाविद्या मानवी की आकृति है।

द्वार मण्डप की दो पंक्तियों वाली फालसा छत बगदा द्वार अश्वेष्टित है। इसके त्रिभुजाकार तोरणों की तीन फलकों में प्रत्येक पर बेसी-बेकताओं की प्रतिमाएँ उत्काय की गई हैं। पूर्व की ओर महाविद्या काली और महामानवी और वक्त्रवक्त्र की प्रतिमाएँ हैं। पश्चिम की ओर देवियों द्वारा संघर्षित महाविद्या रोहिणी की मूर्ति है। उत्तर की ओर यश सतीश्वर, आदिनाथ तथा अम्बिका की प्रतिमाएँ हैं।

गर्भ गृह की भीतरी रचना साधारण है किन्तु उसमें तीन देवकुलिकाएँ निर्मित हैं जो अब रिक्त हैं। गर्भगृह के द्वार के कलात्मक विचारण हल में किये गये रंग-रंग और शीले की बड़ाई के कारण छिप गये हैं।

माला के चारो स्तम्भ मूलरूप से चौकोर हैं और उन्हें षट् पल्लवों—(बेलबूटों) नागपाश और विद्याल कीतिमुक्तों द्वारा अलंकृत किया गया है। माला के ऊपर की छत नाभिच्छेद शैली में निर्मित है। इसकी रचना सादे बजलामुक्तों द्वारा होती है। गृह मण्डप की पित्तियों पर पर्याप्त बहुराई की दस देवकुलिकाएँ हैं। उनमें से दो कुबेर और बायु की आकृतियाँ हैं। गृह मण्डप की प्रत्येक कलाशालित प्रशिक्षणा शैली में निर्मित इन देवताओं की प्रतिमाये रोहिणी, बेरोदना, महामानवी और विद्या की प्रतिनिधित्व करती हैं। प्रत्येक भद्र के सरवले के ऊपर स्थित फलक पर अनुचरों के साथ पार्श्वनाथ की दो प्रतिमाओं को बसाया गया है।

ऐसा विष्णुवात करने के लिए अनेक कारण हैं कि माठवीं सताब्दी में बलराज द्वारा निर्मित मूल मन्दिर के अग्रिम अंश के रूप में बलाक विद्यमान था और 956 ई० में स्तम्भ युक्त कक्ष के अतिरिक्त निर्माण के साथ इसका यशोनीकरण कराया गया था।

मूल महावीर मन्दिर प्रारम्भिक राजस्थानी बालुकला का एक मनोरम नमूना है। इसमें महान् कला गुण सम्पन्न मण्डप के ऊपर फालसा छत तथा जैन बालुकला के समूह लक्ष्मी से युक्त त्रिक मण्डप की प्राचीनतम शैली का उपयोग किया गया है। मुख्य मन्दिर और उसकी देवकुलिकाएँ प्रारम्भिक जैन स्तम्भयुक्त और मूर्तिकला के समूह मण्डप हैं और देवकुलिकाएँ तो बास्तव में स्वायत्त कला के लघु रत्न ही हैं।

निष्कर्ष के रूप में कहा जा सकता है कि 'ओसिया' भारत का एक महान् जैन तीर्थ स्थान है। प्राचीन काल से ही यह स्वतः एक प्रमुख तीर्थ के रूप में प्रसिद्ध रहा है। विद्वान् पाठकों का ध्यान इस लेख के माध्यम से निम्न बिन्दुओं की ओर आकृष्ट किया जा सकता है—प्रथम, ओसिया के मन्दिर की अब रत्नप्रसूरी में स्थापना की, उस समय यह बहुत ही साधारण मन्दिर रहा होगा। द्वितीय, मन्दिर में उपलब्ध अलिखितों से यह स्पष्ट है कि इसका कीम-ता बच कब बना और कब विद्यमान था और किसने बनवाया था। तृतीय, मुख्य बाय यह है कि मन्दिर का सिद्धार माद-मूर्तरी शैली का और लगभग ११वीं सताब्दी का है। अतः स्पष्ट है कि मन्दिर का सिद्धार बाय में जोड़ा गया था। हम जानते हैं कि बिना सिद्धार के मन्दिर प्रारम्भिक युक्तकाल में बनते थे। इसलिए मन्दिर-निर्माण की तिथि युक्तकाल के प्रारम्भ में रखी जा सकती है। लेकिन मन्दिर में जो अंकन और कलात्मक प्रतीक उपलब्ध हैं, उनमें यह संकेतित है कि इसने कलात्मक स्वरूप गुप्तोत्तर काल में धारण किया था, परन्तु इसने अपना वर्तमान स्वरूप प्यारहवीं सताब्दी में धारण किया था।

प्यारहवीं सताब्दी के बाय तो ओसिया की अति एक प्रमुख तीर्थ के रूप में दूर-दूर तक फैलने लगी थी। प्यारहवीं शती में प्रसिद्ध विद्वान् सिद्धसेन ने अपने इच्छ (सकलतीर्थ स्तोत्र) में ओसिया को प्रमुख तीर्थ स्वतः के रूप में उद्धृत किया है।¹ श्वेताम्बरों का उपकेसवगुप्त भी ओसिया से सम्बन्धित रहा है। इस गच्छ का उल्लेख 1202 ई० के लेखों में मिलता है।² सिराही (राजस्थान) राज्य के अजारी शाय के श्राव 1137 ई० के शिलालेख में इस गच्छ का नाम मिलता है।³ ओसिया का उपकेसवगुप्त तेरहवीं से सोलहवीं शती के मध्य जैसलमेर, उदयपुर तथा सिराही में प्रसिद्ध था।⁴ ओसिया के अग्रिकांश वैष्णव मन्दिर मोहम्मद नदी के आकमन के समग्र गच्छ कर दिए गए थे।⁵ लेकिन यह हमारा सोचाया है कि यहाँ का सम्बन्धमाय माता तथा महावीर मन्दिर आज की पूर्णतया सुरक्षित हैं। भारत के प्रत्येक नागरिक हेतु ओसिया मन्दिर स्वायत्त एवं आत्मिक दृष्टि से बास्तव में अवलोकन के योग्य है।

१. बायकवाड़ ओरियण्टल तीर्थीय, ७६, पृष्ठ १५६, जैन के०सी० द्वारा पूर्णित पृ० १५४ पर उद्धृत। उपकेसवगुप्त प्रथम, लह० ९, संख्या ८, पृ० १५

२. लार्ड बरार पूर्णित पृ० ४२२, लाह० पूर्णित १ पृष्ठ ७६१

३. शिव विजय, मुद्रि, अर्धशास्त्र प्रकाशना जैन लेख, सम्बोध, संख्या ४०४, धारनगर, वि० सं० २००५

४. लहरी, लाह० पूर्णित, पृ० ३, खण्ड २, ३

५. जैन के०सी०, पूर्णित, पृ० ६४५

प्रसिद्ध कला-तीर्थ : राणकपुर

डॉ० चेतनप्रकाश पाटनी

जैन धर्म का उद्देश्य है—मनुष्य की पूर्णता अर्थात् ससारी आत्मा स्वयं परमात्मा बन। यह धर्म मनुष्य में निहित वैशेष की आत्मानुभूति के माध्यम से प्रकट करने की प्रेरणा प्रदान करता है, और उसे इस प्रवृत्ति से सहायता भी देता है। एक ओर जहाँ जैन पद्धति में कठोर अनुशासन, संयम, त्याग और तपस्या की प्रधानता है वहीं दूसरी ओर कला भी दिव्यत्व की उपलब्धि और उसके साथ साक्षात्कीकरण का अत्यन्त पवित्र साधन है। इस धर्म के अनुयायियों ने सदा ही ललित कलाओं के भिन्न-भिन्न रूपों और शैलियों को प्रोत्साहित किया है।

जैन कला मूलतः धर्म की अनुप्रायिकी ही रही परन्तु साधना की कठोरता और ससता को कोमल और लिप्य रूप प्रदान करने में भी उसने धर्म की विपुल सहायता की है। धर्म के भावनात्मक, भक्तिपरक और लोकाग्रय रूपों के विकास के लिए कला और स्वापत्य की अननित कृतियों के निर्माण की आवश्यकता प्रतीत हुई। इनके निर्माण में और इन्हें अधिकधिक रम्य और मोहक बनाने में जैन लोगों ने धन और अर्थ खर्च करने में कोई कसर नहीं उठा रखी है। जैन धर्म की अस्या जैन कला में स्पष्टतः प्रतिबिम्बित होती है। जैन कला तीर्थ-शोध के आनन्द का तो सुजन करती ही है परन्तु उसमें भी अधिक आत्मोन्नति, शान्ति, समता और सहिष्णुता की भावनाओं को उद्दीप्त करती है। इस प्रभाव से इन्कार नहीं किया जा सकता है।

भिन्नलि ऐतिहासिक युगों की विविध शैलियों में कला और स्वापत्य की कृतियाँ यो तो सम्पूर्ण भारत में ही बिखरी हुई हैं परन्तु जैन तीर्थस्थल (तीर्थ क्षेत्र, सिद्ध क्षेत्र, अतिशय क्षेत्र आदि) विशेष रूप में सन्धि अर्थों में कला के प्रसार हैं। जैन लोगों ने अपने तीर्थ क्षेत्रों के लिए जिन स्थानों को चुना है, वे पर्वतों की ढोतियों पर या एकान्त निर्जन पाटियों में, भौतिकता की बकाशीय से दूर सांसारिक व्यापारिकी के जीवन से अलग, हरे-भरे शान्त मैदानों में हैं। ये स्थान आत्मिक चिन्तन और निष्कल ध्यान में अत्यन्त सहायक सिद्ध होते हैं। इन पवित्र क्षेत्रों के सम्पर्क से आत्मा का कानुष्य दूर होकर निर्मलता प्रकट होती है। ये स्थान और वहाँ निर्मित कलात्मक विनायक और देव-विग्रह मुक्तात्मानों और महान् पुष्टों के सजीव स्मारक हैं।

यहां एक बात यह भी स्पष्ट कर देना आवश्यक समझता हूँ कि जैनधर्म में देवोंपासना किसी सांसारिक आकांक्षा के लिए या लौकिक सफलता के निवारण के लिए नहीं की जाती। जैनधर्म की मुख्य मान्यता यह है कि ससारी प्राणी अपने सुख-दुःख, और पाप-पुण्य का कल स्वयं ही प्रोगता है, ईश्वर या परमात्मा का उसमें कोई हस्त नहीं है। अतः जैन के मन्त्रत धार्मिक किया-कलाओं का उद्देश्य है—आत्मशुद्धि। आत्मशुद्धि को प्राप्त करने पर ही कर्मों (भाषकर्म, कर्मकर्म, नोकर्म) से मुक्ति मिल सकती है और तभी आत्मा परमात्मा बन सकता है। तीर्थक्षेत्रों, सिद्धक्षेत्रों, अतिशयक्षेत्रों एवं पुण्य-स्थलों की यात्राएँ भी इसी उद्देश्य से की जाती हैं। ये तीर्थयात्राएँ पुण्य-सम्पन्न और आत्मशुद्धि में सहायक होती हैं।

यह एक सर्वविदित तथ्य है कि इस देश की गौरवशाली सांस्कृतिक प्राती को समृद्ध करने में जैनधर्म के अनुयायियों ने विपुल सहयोग दिया है। यदि यह भी कह दिया जाय कि वे अन्य क्षेत्रों की प्राति इस क्षेत्र में भी अधणी रहे हैं तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। उन्होंने भारत देश के सांस्कृतिक, प्रसार को कला और स्वापत्य की अननित कृतियों से समृद्ध किया है। उनमें से अनेक कृतियों की भव्यता और कला-गिरिमा एतनी उत्कृष्ट और अद्भुत बन पड़ी है कि उनकी उपमा नहीं मिलती, वे अपनी मिसाल आप ही हैं और ईर्ष्या योग्य हैं। स्वयं को ही सर्वाधिक जानक मानने वाले विदेशी यात्रियों ने भी इस तथ्य को स्वीकार किया है।

जैन मन्दिरों की लौरी भिन्न-भिन्न है परन्तु जो भी उनमें भक्तिपूर्वक प्रविष्ट होता है, उस पर एक-सा ही प्रभाव पड़ता है। श्रवणवेलागोला, हलेशिद्ध, देवगढ़, आबू, राणकपुर आदि के प्रसिद्ध जैनमन्दिर वास्तुकला के उत्कृष्ट नमूने हैं। भक्तिप्रवण दर्शनार्थियों पर उनके दर्शन का प्रभाव शान्ति और अनासक्ति के रूप में दृष्टिगत होता है। जैन मन्दिर का तो प्रयोजन ही वही है कि यहाँ बैठकर

प्रभु-परमात्मा के पुर्णों का चिन्तन-मग्न वास्तुपूर्वक हो सके और आराध्यक भवधान् की आर उन्मुख हो सके। यह भावना मन्दिर निर्माण की बीबी से जागृत की जाती है। सर्वगुरु, गुरुनामिका, युञ्जयम्ब आदि आतावरण को शान्ति और गरिमा प्रदान करते हैं।]

राजस्थान में 'राजपुर' का 'श्रीशेषदीपक तीर्थाधिकार', श्रीचतुर्मुख गुणादीश्वर विहार जैन कला और धार्मिक भावना का सजीव चित्र है। भारतीय स्वायत्त कला का सर्वोत्कृष्ट प्रतीक यह जिनालय गर्व से अपना स्वर उठा कर पन्द्रही शताब्दी की विकसित कला को प्रकट करता है। इस महामन्दिर को देखने के लिए हजारों की संख्या में भारतीय और विदेशी पर्यटक प्रतिवर्ष पहुँचते हैं। पश्चिम भारत के शिखर मण्डित 'मध्यमैसी' (मिडिल स्टायस) में निर्मित जैन मन्दिरों में इसका मुख्य स्थान है।

यह स्थान मेवाड़ में अरावली की सुरम्भ उपत्यकाओं के बीच सावड़ी से उह मील दक्षिण में है। इसका निकटतम रेलवे स्टेशन फालना है। यो मन्दिर अहमदाबाद से रेलवे लाइन पर है। राजपुर के इस प्रसिद्ध जैन मन्दिर की प्रतिष्ठापना सन् १४३६ में हुई। मन्दिर का निर्माण जैन-धर्मानुयायी धरणाक पोरवाड के आदेश से वेपाक नामक वास्तुविद् के मार्गदर्शन में हुआ। मन्दिर के सुख-मण्डप के प्रवेशद्वार पर स्थित स्तम्भ पर खुदे हुए अभिलेख से यह जानकारी मिलती है कि इस भव्य चौमुखे मन्दिर के निर्माण में कला और स्वायत्त के महान् आश्रयदाता राणा कुम्भा का महान् योग रहा है। राणा कुम्भा वि० सं० १४६० में राजसिंहासन पर समासीन हुए। इनके राज्यकाल में शिल्पकला की बहुत उन्नति हुई। चित्तौड़ का कीर्तिस्तम्भ, जयस्तम्भ, राजपुर का यह मन्दिर और आजू का कुम्भाशाला राणा की कलाप्रियता के श्रेष्ठ प्रतीक हैं।

“आम्बाटर्भावातं संघपति भागवत सुत सं० कुर्यात्... ..” शिलालेख में 'राजपुर' नाम दिया हुआ है जिससे स्पष्ट है कि 'राजपुर' नाम राणा कुम्भा के नाम पर रखा गया है। 'राज' राणा का और 'पुर' पोरवाड का संक्षिप्त रूप है। दोनों नामों को जोड़ कर 'राजपुर' नाम रखा गया है। राजपुर शब्द का प्रयोग और उच्चारण ही गुरु है परन्तु वही अब लोक भाषा में राजकपुर या रणकपुर होकर ब्याप्त हो गया है।

यह मन्दिर ३७१६ वर्गमीटर क्षेत्र में फैला हुआ है। इसमें २६ बड़े कमरे और ४२० स्तम्भ हैं। इससे प्रकट होता है कि इस मन्दिर की योजना बड़ी मटेप्लाकासी रही है। मन्दिर 'श्रीशेषदीपक' नाम से भी जाना जाता है। अतः, राजपुर के प्रतिषर्ष दो नेले भरते हैं—एक बीच कुम्भा दशमी के दिन और दूसरा आश्विन शुक्ला त्रयोदशी के दिन। धरणाक और ननके भाई रत्ना के बंधव आज भी नेले के दिन केसर और हज से पूजा करना, भारती उतारना और ध्वजारोहण करना अपना जन्मदिन अधिकार मानते हैं।

मन्दिर में और भी शिलालेख हैं, जन्मे इसके निर्माता का और जीर्णोद्धार-काल का पता तो चलता है परन्तु इसकी नींव काब पड़ी और इसे बनने में कितने वर्ष लगे—इस बात की सही-सही जानकारी अद्यावधि नहीं हो सकी है। ऐसी जनश्रुति है कि मन्दिर बनने में चालीस वर्ष पुरे हुए। मन्दिर के निर्माण में कितनी धन-राशि खर्च हुई, इस बात का उल्लेख एक भी शिलालेख में नहीं है। राजस्थान के ज्योतिषाख्य इतिहासकार कर्नल टॉड ने अपनी पुस्तक 'एनक्स एण्ड एण्टीक्वीटिज ऑफ राजस्थान' में लिखा है कि यह मन्दिर लाखों स्वर्णों का है और इसके निर्माण में राणा कुम्भा ने अपने राजकोष से ६०,००० रुपये दिये थे, फिर चन्दा एकत्र कर इसका निर्माण-कार्य पूरा किया गया था। परन्तु इस कथन का आशय क्या है, इस बात का उल्लेख टॉड महोदय ने नहीं किया। उनकी यह बात सामान्यतः मानने कोष्य नहीं दीखती, मनगढ़न्त ही लगती है क्योंकि स्वर्ण टॉड साहब ने इस मन्दिर के बहने एक बार भी नहीं किए थे।

मन्दिर के शिलालेखों से पता चलता है कि इससे समय-समय पर जैन धावकों द्वारा जीर्णोद्धार के कार्य सम्पन्न कराये गये। पहले मन्दिर आज की तरह पूर्ण स्थिति में नहीं था। मन्दिर में अलग-अलग स्थानों पर खन्ना और रत्ना के बंशधों ने तथा अन्य जैन धावकों ने चिन्न-चिन्न कालों में दीर्घकाल की श्रुतियों का निर्माण और उनकी प्रतिष्ठापना का पुनीत कार्य अपने समयकालीन जेनाधायों द्वारा करवाया था। निर्माण, प्रतिष्ठा और जीर्णोद्धार का कार्य लगभग वि० सं० १६०० तक चलता रहा। जीर्णोद्धार का काम तो आज भी चल ही रहा है।

इस चतुर्मुखी मन्दिर के बहुभाग में दो तरह के पत्थरों का उपयोग हुआ है। फर्न पर सेबाडी का पत्थर लगा है तो दीवारों पर सोलाना का पत्थर। चतुर्मुखी मूलनायक प्रतिमा के अतिरिक्त शेष सभी मूर्तियां सोलाना के पत्थर की ही बनी हैं। मन्दिर का उत्तुङ्ग शिखर इटों से बनाया गया है। चतुर्मुखी से सतसब है—चार मूर्तियां चारों दिशाओं में मुख किये हुए, एक दूसरी के पीठ से लट्ठी। ये चारों मूर्तियां मन्दिर के मूलनायक आद्य (प्रथम) तीर्थंकर भगवान् आदिनाथ की हैं। सकेद पत्थर में बनी हुई हैं। प्रत्येक मूर्ति

१. ऐसी प्रसिद्धि है कि मन्दिर के लिए जमीन इसी जगत् पर ही रखी गई कि इसका नाम राणा के नाम पर रखा जाए।

के मुख की ओर एक बड़ा द्वार है। मुख्य द्वार पश्चिम की ओर है। इसके पीछे बुवाई का सुन्दर काम है। मन्दिर का झूला गर्भ-गृह वर्ण-कार है। पहले मण्डप पर भी इसी तरह का मन्दिर है जिसमें चार प्रतिमाएँ विराजमान हैं। इसकी चारों दिशाओं में भी चार द्वार हैं। दूसरे मण्डप पर जाने के लिए अथर्व पत्थर की बनी सीढ़ियाँ बड़ी अद्भुत हैं। पुष्पी-स्तल के मन्दिर में प्रत्येक द्वार के आगे गूढ़ मण्डप न होकर एक-एक लघु सभागृह हैं। मन्दिर के मुख्य मण्डप की ओर एक बड़ा मन्दिर है। प्रत्येक सभागृह के आगे एक-एक छोटा वेलाभय है। इस भाँति चारों कोनों में मन्दिर हैं। इनके आगे चार गुम्बजों का समूह है जो चार सी बौद्ध स्तम्भों पर आधारित हैं। प्रत्येक समूह के मध्य गुम्बजों की ऊँचाई तीन मज्जित मिलती है। सबसे बड़ा और प्रधान गुम्बज गर्भ-गृह के ऊपर है। मन्दिर के चारों ओर २६ देहियाँ हैं जिन्हें गुम्बज-गुम्बज करने हेतु मध्य में कोई सीढ़ार नहीं है। ये देहियाँ अन्य प्रतिमाएँ स्थापित करने हेतु छोटे मन्दिर के आकार की हैं। मन्दिर के उत्तर-पश्चिम की बड़ी देहरी में लम्बेदशिवर की की बुवाई का काम है। एक शिला पर विरमार और जगन्मय की पहाड़ियों की बुवाई का काम है। मन्दिर के बाहर २३ में तीर्थङ्कर की पार्श्वनाथ भगवान् की प्रतिमा सर्व-देह में सिध्दी हुई, सहस्रकम युक्त, कामोत्सव शिल्पा में स्थित है। जगन्मय गिरनार पट्ट, नन्दीश्वर द्वीप पट्ट, सहस्रकम पार्श्वनाथ आदि श्राविक महत्त्व के उल्लेखनीय शिल्पप्रतीक हैं।

इनके अलावा और भी कई स्थानों पर बुवाई का बहुत ही श्रेष्ठ और कलात्मक काम है। मुख्य मन्दिर में प्रवेश करते ही जगन्मय की छत का कटार्ई का काम अत्यन्त बलीय है। इस एक ही शिला में शिल्पकार ने चार की कलाओं का विकास बताया है। रङ्गमण्डप के दो तीरणद्वार अथर्व पत्थर से बने हैं जिनमें कला सजीव रूप में प्रकट हुई है। रत्नमण्डप के गुम्बज के चंदे ने चारों ओर नाचती हुई पुतलिकाएँ बड़ी हैं। मन्दिर में चौरासी तहलाने भी बताये जाते हैं, जो धरती ने दूर-दूर तक फैले हुए हैं।

आजकल मन्दिर का सम्पूर्ण प्रबन्ध जैनियों की प्रमुख सत्त्वा आनन्दजी कल्याणजी की पैड़ी करती है। इसका प्रधान कार्यालय महामदाबाद में है। एक माळा सादमी में है जो सावरी, राजपुर और राजपुरा के मन्दिरों की देखरेख करती है। इस पैड़ी ने कई लाख रुपये मन्दिर के जीर्णोद्धार में लगाये हैं, फिर भी अभी बहुत काम होना शेष है। राजपुरा की एक बड़ी बस्ती रही है। यदि इस क्षेत्र की बुवाई कराई जाए तो प्रभुत माना में ऐतिहासिक सामग्री उपलब्ध हो सकती है और मन्दिर के सम्बन्ध में भी नई बातें प्रकाश में आ सकती हैं।

मन्दिर की कनापूर्ण रचना को देखकर अत्यन्त प्रभावित हुए योरोपीय बिडान् सर जेम्स फर्ग्युसन ने अपने ग्रन्थ 'क्रिस्टी ऑफ इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आर्किटेक्चर' में लिखा है—“इस मन्दिर का कोई एक भाग ही नहीं, बल्कि इसका सारा रूप ही विशेषता-सम्पन्न है। मन्दिर का बासा (पुष्पीतल) जमीन से बहुत ऊँचा होने से मन्दिर बहुत ऊँचा दिखाई देता है। मन्दिर का प्रत्येक स्तम्भ अलग ढंग से सुसज्जित है। ४२० स्तम्भों में से एक स्तम्भ की अभिकल्पना (कटार्ई की डिजाइन) दूसरे स्तम्भ की अभिकल्पना से नहीं मिलती। शिल्पकार की छैनी इतनी बुद्धिपूर्वी से जमी है कि उसने पत्थर में हाथी-बात की सी नक्काशी करने में सफलता प्राप्त की है। जहाँ तक मेरी जानकारी है, भारतवर्ष में इस कोटि का कोई दूसरा मन्दिर या मवन नहीं है जिसमें स्तम्भों पर इसना सुन्दर और प्रभावशाली निर्माण कार्य हुआ हो। मन्दिर के निर्माण के लिए ३७१६ वर्गमीटर जमीन बँटी गई है जो मध्ययुग के योरोपीय मन्दिरों के बराबर है परन्तु काटीगरी और लोन्गवे में यह मन्दिर योरोपीय मन्दिरों से कहीं अधिक बड़-बड़ कर है।”

मन्दिर की प्रत्येक शिला और पत्थर पन्जबी गलाब्दी की कला का जीवन्त नमूना है। इस अद्वितीय कलातीर्थ की कला का वर्णन करने का साधन जेबनी में नहीं। जेबनी सामान् दर्शन से हृदय में उत्पन्न होने वाले आनन्द को अभिव्यक्त नहीं कर सकती है।

अभिलेखनात्मक डिभिमाकृतिभाषा,

जनममनपतानां शिखरैर्वाभिकल्पनाम्।

इत नमुज्जलानां केवराचारितानां

अभिलेखनात्मक भाषातोऽर्थे स्वराम् ॥

जैन सांस्कृतिक गरिमा का प्रतीक मुन्देलखण्ड

श्री विमलकुमार जैन सौराष्ट्र

मुन्देलखण्ड भारत का एक ऐसा भू-भाग है जो मध्य प्रदेश और उत्तर प्रदेश के लगभग 22 जिलों की सीमा में आता है। भारतीय साहित्य, कला, संगीत, वास्तुकला आदि विभिन्न क्षेत्रों में ज्यों ज्यों एवं संस्कृति की व्यापकता मुन्देलखण्ड में बहुत फलबारी हुई है।

सामान्य रूप से इस क्षेत्र में साहित्य-सेवियों में बाल्मीकि, वेदव्यास, गुणभद्र, भवभूति, मित्रभिक्षु, अजगकि, तुलसी, केशव, ब्रूचन, पद्माकर, बिहारी, चन्द्रसेखी, ईशुरी, रामप्रवीण, सुभद्राकुमारी, सेठ गोविन्ददास, मैथिलीनरयण गुप्त, बुन्दाननाथ वर्मा जैसे सततः साहित्य-सेवताओं को जन्म देने का गौरव प्राप्त किया है—तो शीर्ष नक्षत्रों में रघुनाथुरे आल्हा-ऊरन, बिठाटा की पद्मिनी, छत्रसाध, हरदोस, अकलंक, निकलंक, दुर्गावती, रानी लक्ष्मीबाई, चन्द्रशेखर आजाब जैसे सहस्रों बीरों को उत्पन्न करने का गौरव लिए हैं।

लोनागिर, बजुराही, देवगढ़, चन्देरी, बुधौन, अजयगढ़, खालिमर, पलीरा, नैनागिर, कुण्डलपुर, पावागिर, बदनपुर, शोणगिर, चित्रकूट, ओरछा, कालिंजर, अमरकंटक, सूर्यमंदिर मीरगेन आदि स्थापत्य-कला के अद्वितीय कलागढ़ और तीर्थों को अपने अंचल में सजोए मुन्देलखण्ड के माताशिव क्षेत्र आज भी इस भू-भाग की गरिमा को युगों युगों के बड़े बड़े आचार जीवित रखे हैं।

संगीत-संछाट टालसेन, मुडङ्गाचार्य कुदुद, विश्वजयी गायन, चित्रकार कालीचरण जैसे अगणित रससिद्ध कलाभट्ट उपजाकर तथा पल्ला की हीरा खजान, भंडापाट का संगमरमर तथा विन्ध्य भुङ्खलाओं में सुरक्षित सोना, चांदी, मैंगनीज, तांबा, लोहा, अन्नक आदि खनिज सम्पत्ति के भण्डारों से युक्त आज भी मुन्देलखण्ड भारत की प्रसिद्धि में अपना स्थान रखे है।

ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी से आज तक की सामाजिक, धार्मिक, नैतिक, आचार्यिक, व्यावहारिक आदि विभिन्न आयामों की प्रामाणिक जानकारी के लिए मुन्देलखण्ड भारत में गौरव का स्थान प्राप्त किए हैं। यहां कल्प कला, संस्कृति, शिक्षा, साहित्य, शीर्ष अख्यात्म का धनी, प्रकृति और खनिज पदार्थों का अतीता-जागतता गढ़ रहा है।

यहां के जनमानस में सदैव आचारण की गंगा प्रवाहित होती रही है। कला और संस्कृति के अद्वितीय गढ़ यहां की गरिमा के प्रतीक बने हैं। यहां का कंकर-कंकर शकर की पावन भावना से धन्य है। विश्व में भारत जहां अपनी आध्यात्मिक गरिमा और संस्कृति-सम्पत्ता में सदैव अग्रणी रहा है; वहां मुन्देलखण्ड भारत के लिए अपनी आध्यात्मिक परम्परा और संस्कृति में इतिहास की महत्त्वपूर्ण भूमिका प्रस्तुत करने में अवसर रहा है। अख्यात्म की प्रधानता हमारे देश की परम्परागत निधि रही है तथा भारतीय संस्कृति में अख्यात्म की अनंत ज्योति सदैव प्रकाशमान रही है। भारत का दर्शन—साहित्य—मूर्तियाँ—भाषाएँ—वास्तुकलाएँ—भासन व्यवस्थाएँ सभी में अख्यात्म की आत्मा प्रवाहित है। धार्मिक भाषनाओं को शाश्वत बनाए रखने के लिए ही बिपुल परिचायन में मंदिरों और मूर्तियों का निर्माण किया गया है। मंदिरों की रचना और उनमें विधित कलाएँ उस युग की सामाजिक और धार्मिक परम्पराओं की ऐतिहासिक वासी हैं। हमें प्रामाणिक इतिहास की दृष्टि और संस्कृति का स्वरूप इन्हीं प्रतिमाओं से उपलब्ध हुआ है।

मुन्देलखण्ड में स्वपत्तियों, शिल्पियों, कलाकारों एवं कला-क्षेत्रकों में अख्यात्म-प्रधान कृतियाँ निर्मित कीं। उनका मुद्राश प्रत्यः कला की अपेक्षा परिचायकों की ओर विशेष रहा है; अतः कलागत विश्वजयता इन्हीं-जिन स्थानों में ही देखने को मिलती है। आदिन-मुनीन एवं श्रावैतिहासिक काल की संस्कृति का अतीता-जागतता चित्रण यदि भारत में आज भी जीवित है तो उसका केन्द्र मुन्देलखण्ड ही है। उस युग के चित्र ब कलाएँ आज भी मंदिरों एवं मुद्राओं में विद्यमान हैं। यहां के प्रायः जैन मंदिर और मूर्तियाँ, गढ़, गुफाएँ, चौक-गढ़, छिन्नामैख आदि हस्त भात के साक्षी हैं; कि भारतीय परम्पराओं में जन-जीवन, सामाजिक व्यवस्था और धार्मिक परम्परा कहाँ कहाँ और कितनी फलीभूत हुए प्रस्तुत हुई हैं।

ऐतिहासिक दृष्टि से हम आदिम युग से लेकर वर्तमान काल तक भारतीय संस्कृति के अन्तर्गत अथग संस्कृति का पदचिह्न इतिहास-काल के आधार पर ६ भागों में विभक्त कर सकते हैं : (१) श्रावैतिहासिक काल—ईस्वी पूर्व ६०० से भी पहले आता गया है—में मंदिरों के निर्माण होने के अथग साहित्य में उल्लिखित हैं : (२) मौर्य और शुंगकाल—ईस्वी पूर्व ५००—मंदिरों का प्रचुर मात्रा में निर्माण कार्य हुआ। इस युग की मुद्राओं पर अंकित मंदिरों के चित्र हस्त सत्य के साक्षी हैं। विधिवा, बुद्धी चन्देरी (मुन्देलखण्ड के ऐतिहासिक स्थल हैं) की खुदाई के समय प्राप्त विष्णु मंदिर, पार्वतीनाथ मंदिर, मातितनाथ मंदिर के अवशेष ६० पूर्व २००

मालवा की परमारकालीन जैन प्रतिमाएं

डॉ० (श्रीमती) मायारानी भावै

मालवा क्षेत्र में परमार-काल में जैन तथा वैष्णव धर्म के साथ ही साथ इस वैभवशाली भूमि में जैनधर्म का प्रचार-प्रसार भी अपनी विभा में निरन्तर प्रगति की ओर बढ़ता रहा। जैन मंदिरों की स्थापना कर उनमें तीर्थंकरों की प्रतिमाएं की प्रतिष्ठापित की गईं। एक जैन पट्टावली^१ के अनुसार ५६वें जैनाचार्य मध्वचन्द्र ने उज्जैन से १०८३ ई० में जैन धर्म का प्रचार किया था व पश्चिमी मालवा में उनके प्रभाव से अनेक श्रेष्ठि बर्गों ने दान देकर इन मंदिरों का निर्माण करवाया था। मालवा के जैनाचार्यों में अमृतमति, महासिम, धनपाल, जिनदत्त, परमार राजा बावपति मुज जैन धर्मों व जैन मंदिरों के निर्माण में प्रसिद्ध हैं।^१

बारहवीं शताब्दी के मध्य श्री देवधर उज्जैन के जैनसच के प्रमुख आचार्य थे जिन्होंने मालवा में जैन मंदिरों के निर्माण में योगदान दिया।^१

भोजपुर^२ में आदिनाथ की १० फीट ऊँची प्रतिमा प्राप्त हुई है जिसके बाहून व यक्षिणी चक्रेश्वरी से पहचान की गई है। भोज के समय सातिनाथ की प्रतिमा सागरनदि में स्थापित करवाई थी।^३ इसी स्थान पर मरबज्जन के शासनकाल में चिल्लन नामक व्यक्ति ने पार्ष्वनाथ की प्रतिमा स्थापित करवाई थी।^४ वैसे यह भोजपुर के जैन मंदिर में है और उसकी चौकी पर संवत् ११५७ (११०० ई०) के लेख में नेमिचन्द्र के वीर तथा श्रेष्ठिन् राम के पुत्र चिल्लन के द्वारा दो जिन तीर्थंकरों की प्रतिमा स्थापित करने का उल्लेख है।

समरांगण मूल के अनुसार तीर्थंकरों की प्रतिमा शास्त्रीय विन्यास की दृष्टि से आजानुबाहु, श्री बत्सलाञ्छन, सीम्य एव शास्त्र, नग्न रूप, तदभावस्था व विशिष्ट वृक्ष से सज्जित रहती थी।^५ वही शास्त्रीय रूप प्रकल्पित था। इसपुर से अक्षितनाथ, मुनतिनाथ, शीलनाथ, नेमिनाथ, पार्ष्वनाथ की बाह्यवस्तु प्रतिमाएं और यक्षिणी पद्मावती की प्रतिमाएं मिली हैं। महावल^६ व ऊन^७ में इन काल की तीर्थंकर प्रतिमाएं प्रतिष्ठित हैं।

उज्जैन से प्राप्त ध्यानावस्थित महावीर के प्रतिमा-कलक में ऊपर बाहक-नथ सैथीत के बाद्य लिये प्रसन्नता व्यक्त कर रहे हैं। एक आकृति नृत्य-मुद्रा में है, शेष सब बाँसुरी, तुरही व चाड़ियाल बजा रहे हैं। इन सबका अंकन रचना-विन्यास की दृष्टि से कलात्मक है। यहां विमलनाथ, अभिनवननाथ व पार्ष्वनाथ की कुछ प्रतिमाओं पर वि० स० १११३-१११६ के लेख उत्कीर्ण हैं।

करंडी से ११वीं शताब्दी की नेमिनाथ की प्रतिमा मिली है। इसी प्रकार की आदिनाथ की प्रतिमा भी इसी काल की मिली है। इसके योमुखी ध्वज व चक्रेश्वरी यक्षिणी अवकरणयुक्त हैं। यही से शान्तिनाथ की एक अन्य प्रतिमा संवत् १२५२ (११९५ ई०) की मध्य एवं सुन्दर कलायुक्त रूप में प्राप्त हुई है। उन से श्रवणनाथ की येंडा बाहून वाली प्रतिमा अभिलेखिक आधार

१. ईडि० एण्टि, भाग २० व २१, पृष्ठ-५८

२. तिलकमंजरी, पृ० १०२

३. भा० स० ड० १२७-७७, पृष्ठ-५८

४. वही, १२३५-३६, पृ० ८३

५. इपि० ईडि० भाग, ३५, पृष्ठ १८५

६. वही, भाग ३५, पृष्ठ १८६

७. समरांगण मूलभाषा, ५०, १०

८. भा० स० ड०, १२१८-१२१९ पृ० २२

९. ईडि०, एण्टि, भाग ११, पृष्ठ २५५

पर परमारकालीन है। बघनाबर से प्राप्त एक मूर्ति-फलक पर प्रमुख नेमिनाथ हैं व पद्मासन मुद्रा में अन्य चार तीर्थंकर हैं जो प्रसक्तनीय हैं।

बड़ौदा, प्यारसपुर, सुहागिया, भेलसा, गंधावल, आष्टा तथा बडवानी में अनेक जैन मन्दिर व मूर्तियां मिलती हैं। बाघम वध की ऊँचाई की विशाल महावीर प्रतिमा का निर्माण वि० सं० १२३३ में बड़वानी में हुआ। यहा परमार काल में निर्मित आदिनाथ, लक्ष्मणाथ, पद्मप्रभ, चन्द्रनाथ, वसुप्रभ, शातिनाथ, मुनिमुक्तनाथ और पाश्वनाथ की प्रतिमाएँ हैं जिन पर अभिलेख हैं।

गंधावल^१ की जैन देवियों में पद्मावती, मागवी, प्रचण्डा, अम्बिका व अशोका प्रतिष्ठ हैं। उन^२ से भी इस प्रकार की मूर्तियां मिली हैं। बघनाबर की अम्बारोही मागवी देवी, उज्जैन की अम्बिका तथा पद्मावती प्रतिमाएँ विशेष आकर्षक हैं। बघनाबर की अभिलेख युक्त चार जैन देवियां प्राप्त हुई हैं। इन पर पितालादेवी, सिद्धायािका देवी, अकुशा और प्रचण्डा लिखा है जिन पर संवत् १२३६ वैशाख बढी का अभिलेख है। झारड़ा से अष्टभुजी देवी की प्रतिमा वि० सं० १२२७ की प्राप्त हुई है। यह जैन देवी एक ब्रह्म को पकड़े हुए है, बाहिने भाग में एक बैल है जिससे अनुमान है कि आदिनाथ की पत्नि श्री चक्रेश्वरी हो। आष्टा, मक्खी, पचौर व सचेटी से पद्मावती और चक्रेश्वरी की प्रतिमाएँ मिली हैं। वसपुर की पद्मावती अपने मूर्तिमय में विशेष आकर्षक बन पड़ी है।

इन जैन देवियों में सरस्वती (पचौर से प्राप्त) और सुतरादेवी की प्रतिमाएँ भी महत्वपूर्ण कलाकृतियां हैं। अम्बुलादेवी की एक मूर्ति बघनाबर से प्राप्त हुई है। देवी अम्बाच्छ तथा चतुर्हस्ता है। बाग हस्त में डाल पकड़े हैं और एक से बल्गा बाधे हैं। इसके दो हस्त भस्म हैं। देवी के घने व कानों में जलंकरा है। ऊपर बिम्ब में तीन जिनप्रतिमाएँ हैं और चारों कोनों पर भी छोटी-छोटी जैन तीर्थंकरों की चार आकृतियां हैं। प्रतिमा ३ फुट ६ इंच ऊंची है। चरण-चौकी के नख (संवत् १२२६ वैशाखबढी) के अनुसार अम्बुला देवी को कुछ कुटुम्बों के व्यक्तियों ने बड़मानपुर के शातिनाथ वैष्णालय में प्रतिस्थापित किया था। उज्जैन की चक्रेश्वरी प्रतिमा में बिम्ब-फलक पर तीर्थंकर हैं। देवी चक्रेश्वरी पुरुषाकृति-गण पर आसीन हैं व नीचे अष्ट पुरुष आकृतियां हैं जो अष्ट दिक्पाल की हैं। नीमपुर, मोड़ी, रिगनोब, औरज, बुसई (भरसौर), सोनकण्ठ, गोवलमठ, रिसागड़, नरवर से भी परमारकालीन जैन देवियों व तीर्थंकरों की प्रतिमाएँ मिली हैं।^३

जिनप्रसफुरित "विविध-तीर्थंकरत्व" में वसपुर, कुडगेम्बर, मलानपुर में सुपाखं और भाइलस्वामीगड़ में महावीर-प्रतिमाओं के स्थल बताये गये हैं। माल में जाकर बडवानी, उज्जैन, मक्खी, बनेडिया आदि ऐसे स्थानों में जिनका जैन-तीर्थ-रूप में अष्टव अत्यधिक बढ़ गया था। इस प्रकार मालवा में परमारकालीन शासकों ने जैन व वैष्णव धर्म के साथ-साथ जैन धर्म व जैन कला का पूर्णतः विकास किया।

भारतीय इतिहास में परमार शासकों को सर्वप्रथम सद्भाव का प्रतिनिधि माना जाता है। भारतीय लोककथाओं का नायक मुज राजा सीयक का पुत्र था। राजा सीयक ने अपने जीवन के अन्तिम काल में एक जैनार्थ से मुनि दीक्षा ग्रहण की थी। महाराज भोज के युग में द्वारा नगरी विगम्बर जैनधर्म का प्रमुख केन्द्र बन गई थी। आचार्य अभिनवगुप्त, माणिक्यनन्दि, नयनन्दि, प्रभाचन्द्र आदि न भोजराज से सम्मान प्राप्त किया था। गुलामवंश के शासितवासी सन्नाह समुद्रीन अलतमश की धर्मजि एवं शक्तिशाली सेना से पराजित हो जाने के उपरान्त भी राजा देवपाल ने शक्ति-संघर्ष करके सभी धर्मों के प्रति समान भाव प्रदर्शित करके राष्ट्र को एकसूत्र में बंधने का अवलम्ब ग्रहण किया था। उस विकट काल में धर्मांग शासक भारतीय मन्दिरों को निर्दयता से गिरा रहे थे। किन्तु विजयनगर के इस महालालन में भी परमार शासकों के संरक्षण के कारण पं० आभाबर, रामोदर कवि इत्यादि अनेक महत्त्वपूर्ण व्यक्तियों का प्रचलन करते रहे।

□ सत्यावक

१. आ० सं० ६०, १६३५-३६, पृ० ८३

२. बही, १६१८-१६, पृष्ठ १०; प्रो० रि० आ० सं० ६० वें सं०, १६१६ पृष्ठ ८५

३. मालवा के जैन पुराणेोध—श्री महावीर स्मारिका, १६७६, पृष्ठ, ८२-८५

४. विविध-तीर्थंकरत्व, ३२, ५७-८५

जैनधर्म में देवियों का स्वरूप

डॉ० पुष्पेन्द्र कुमार शर्मा

जैनधर्म प्रमुखतया मन्दिरों का धर्म है अर्थात् मन्दिर में उपासना हेतु जाना जैनधर्म का एक प्रमुख अंग है। मन्दिर ही जैनधर्म के संरक्षक हैं। अतएव भारत में अत्यन्त जैन-मन्दिर उपलब्ध होते हैं। जैन साधक भूतियों को घरों में स्थापित नहीं करते, परन्तु मन्दिरों में ही आकर पूजा करते हैं। जैन-मन्दिरों में देवताओं, तीर्थंकरों, देवियों, यक्षों आदि की मूर्तियां स्थापित की जाती हैं। देवताओं की मूर्तिस्थापना सम्भवतः हिन्दूधर्म का प्रभाव हो क्योंकि हम यह देखते हैं कि सारे हिन्दू देवी-देवताओं को जैन-धर्म में स्थान मिला है।

जैनधर्म में छठी और सातवीं शताब्दी के उपरान्त देव-समुदाय एक बहुत बड़े स्तर पर विकसित हो चुका था। भूतियों की निर्वाणमूर्ति, प्रतिष्ठा आदि विषयों पर यथेष्ट भाषा में ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। पुरातन देवताओं में कुछ देवताओं की पूजा केवल श्वेताम्बर सम्प्रदाय या विशम्बर सम्प्रदाय तक ही सीमित रही है। जैनधर्म में देवियों का भी एक बहुत बड़ा वर्ग उपलब्ध होता है। इनमें से कुछ श्वेताम्बर पन्थ की हैं, उन देवियों के नाम, लक्षण, पूजाविधि मिले हैं और कुछ दिगम्बर सम्प्रदाय की देवियाँ हैं जिनकी पूजाविधि, नाम, लक्षण और स्वरूप मिले हैं।

जैनधर्म के प्राचीन ग्रन्थों में देवियों को तीन वर्गों में विभाजित किया गया—

१. प्रासाद देवियाँ—जिन देवियों की मूर्तियाँ मन्दिरों में प्रतिष्ठापित हैं तथा सर्वत्र मिलती हैं।
२. कुल देवियाँ—ये तान्त्रिक देवियाँ जिनको भक्तभाव अपने-अपने कुल देवता के रूप में पूजते हैं एवं जिनकी पूजा कुछ द्वारा प्रवत मन्त्रों द्वारा की जाती है। बप्पी, बामुष्ठा आदि कुलदेवियाँ हैं।
३. सम्प्रदाय देवियाँ—किसी सम्प्रदाय की देवियाँ या जाति-विशेष की देवी अम्बा, सरस्वती, गीरी, भिपुरा, तारा आदि देवियाँ इस वर्ग में आती हैं।

ऐसा प्रतीत होता है कि यह विभाजन सैद्धान्तिक नहीं है परन्तु इससे यह अवश्य ज्ञात होता है कि तान्त्रिक देवियाँ जैनधर्म में प्रवेश पा गई थीं और पूजा की गयी थी। ये तान्त्रिक देवियाँ—काली, बामुष्ठा, दुर्गा, ललिता, कुक्कुत्सा, कालरात्रि आदि कैवल्य श्वेताम्बर सम्प्रदाय में ही प्रचलित रहीं।

जैनधर्म में भूतिलक्षणों के आधार पर देवियों के तीन वर्ग किये जा सकते हैं—

१. शासन देवियाँ—ये देवियाँ जैनधर्म या संघ का शासन करती हैं, यक्षों के विजय नाच करती हैं एवं मन्दिरों में वे तीर्थंकरों के साथ हमकी भूतियाँ मिलती हैं। ये २४ होती हैं। चक्रेश्वरी, अम्बिका आदि इनमें प्रमुख हैं।
२. विद्या देवियाँ—ये विद्या की अधिष्ठात्री देवता हैं। इनकी संख्या सोलह बताई गई है। इन्हें भूतदेवियाँ भी कहा जाता है। इनमें सरस्वती, काली, ज्ञानात्मिका आदि प्रमुख हैं।
३. यक्षिणी देवियाँ—जैनधर्म में यक्षों एवं यक्षिणियों का देव पद स्वीकृत किया गया है। ये अधिकतर वन की देवियाँ हैं। इनमें अक्षकाली, भृकुटी, तारा आदि प्रमुख हैं।

१. तत्र देव्यास्त्रिधा प्रासाददेव्यः संप्रदायदेव्यः कुलदेव्यश्च। प्रासाददेव्यः पीठोपरीतेषु गुह्यस्थिता भूमिस्थिता प्रासादस्थिता लिपिकृता वा स्वयम्भूतकृता वा नमुज्यनिमित्तकृता वा। संप्रदायदेव्यः जम्बासरस्वती—भिपुराताराप्रभृतयो नुसुक्षिप्तमन्त्रोपासनीयाः। कुलदेव्यः बप्पीबामुष्ठाकन्देश्वरीव्याधारावीप्रभृतयः।

२. वा यदि शासनं वीर्यं संवत्स्रहृत्पात्रिणी।

साक्षिभेत्तसमुद्भवर्षं भूताच्छासनदेवता ॥ —(हिनयक)

इन देवियों की मूर्ति का निर्माण करते हुए कलाकार देवी के बर्ण का पूरा-पूरा ध्यान रखते थे। अर्थात् मासमदेवी, विद्यादेवी या वसिष्ठी के लक्षण या चिह्नों का स्पष्ट एवं सुस्पष्ट विवेचन प्रस्तुत किया जाता था। मूर्तियाँ मयुराकाल से लेकर आगतक उपलब्ध होती रही हैं। मुक्तिका की जीवित रचने का सतत प्रयास कलाकारों ने किया है। इनमें से बहुत-सी देवियाँ तो हिन्दू देवियों के समान ही हैं और कुछ देवियों ने जैनधर्म की स्पष्ट छाप रखते हुए भी हिन्दू देवियों के नाम, रूप और आशुष आदि धारण किये हैं। बहुतसी मूर्तियाँ मुक्तिका की मूर्ति से भव्यतम कलाकृतियाँ हैं।

जैन मतानुयायी तीर्थंकरों के साथ ही साथ अन्य देवी-देवताओं की भी पूजा करते हैं। इनमें प्रमुख हैं—सरस्वती, अम्बिका और वसुधावती। इसी नाम की हिन्दू देवियों से भिन्नता विद्वानों के लिए उनको विभिन्न तीर्थंकरों के साथ-साथ सम्बद्ध कर दिया गया है। देवी के मुकुट पर उसी तीर्थंकर की प्रतिमा होती है जिसके साथ वह सम्बद्ध होती है। इन मूर्तियों के निर्माण में शास्त्रीय विधियों का पालन करते हुए भी कलात्मकता का पूर्ण ध्यान रखा गया है। ये मूर्तियाँ उच्च आभात्मिक कला, भक्ति एवं अभिव्यक्ति का उदाहरण हैं। कुछ देवियाँ केवल मान्त्रिक देवियाँ हैं।

सरस्वती—सरस्वती देवी की मूर्तियाँ तीन प्रकार की उपलब्ध होती हैं—दो भुजावाली देवी, चतुर्भुजी देवी एवं चार से अधिक भुजाओं से युक्त। मुख्य रूप से सरस्वती देवी के हाथ में पुस्तक होती है एवं हस्त को उसका बाहुम विद्यमाना गया है। एक बहुत ही सुन्दर सरस्वती की मूर्ति तिरिहो स्टेट राजस्थान के एक जैन मन्दिर से प्राप्त हुई है। इसका समय लगभग आठवीं शताब्दी माना जाता है। इसमें सरस्वती देवी वसुधासन पर स्थित है तथा उसके दोनों हाथों में कमल सुशोभित हो रहे हैं।¹

राजपूताना संग्रहालय में एक पत्थर की सरस्वती मूर्ति बहुत ही सुन्दर है जो बीसवाड़ा राज्य से प्राप्त की गई है। देवी की चार भुजाएँ हैं। बायीं भुजाओं में पुस्तक एवं बीणा है तथा दायीं भुजाओं में माता एवं कमल सुशोभित हैं। मुकुट में एक छोटे आकार की त्रिभज्जि मूर्ति हुई है। एक छोटी संगमरमर की सरस्वती मूर्ति अजमेर से प्राप्त हुई है। इसमें चार भुजाओं वाली देवी के ऊपर के दोनों हाथों में बीणा और पुस्तक है तथा निचले हाथों में माला व कमण्डलु हैं। देवी इसमें मयूरवाहन हैं।²

इसी प्रकार सरस्वती की एक बहुत ही सुन्दर प्रतिमा बीकानेर से प्राप्त हुई है जिसे मध्यकालीन मुक्तिका का अव्यक्त उदाहरण कहा जा सकता है। यह सफेद संगमरमर पर बनी है एवं सीम्यस्कपा है। देवी की चार भुजाएँ हैं। इनकी ऊपर वाली भुजाओं में कमल एवं पुस्तक है और निचली भुजाओं में कमण्डलु और मुद्रा। देवी बड़ी हुई हैं। सरस्वती देवी की बहुत ही सुन्दर प्रतिमाएँ जापुर के जैन मन्दिर में भी प्राप्त होती हैं। चार भुजाओं वाली देवी के हाथों में बीणा, पुस्तक, माला और कमल अंकित हैं। इसी मन्दिर (विमान बसही) में सरस्वती की सोलह भुजा वाली प्रतिमा भीतरी छत पर अंकित की गई है। यह विद्या की देवी हैं, भद्रासन में स्थित हैं, दोनों तरफ नृत्य करते हुए परिचारक खड़े हैं। आठ भुजाओं के विषय दृष्टिगोचर होते हैं—संघ पहचान में नहीं आते हैं। सिंहासन में हाथ की प्रतिमा दिखाई दे रही है। इसी प्रकार तेजपाल द्वारा निर्मित मन्दिर में सरस्वती की सुन्दर प्रतिमा विद्यमान है। भद्रासन पर बैठी हुई देवी के हाथों में पुस्तक के स्थान पर कमण्डलु प्रदर्शित किया गया है।

मयुरा से प्राप्त जैनसूय में सरस्वती और अम्बिका की प्रतिमाएँ मिली हैं। सरस्वती की मूर्ति का गिर विद्यमान नहीं है। बहुत ही कलात्मक वस्त्र पहने हुए हैं। दोनों तरफ एक-एक परिचारिका विद्यमान है। इससे यह ज्ञात होता है कि बर्ण प्राचीन काल से जैनधर्म में सरस्वती की पूजा होती रही है। वैसे भी विद्यादेवियों की पूजा जैनधर्म की अपनी विशेषता है। १६ विद्यादेवियाँ या भुवदेवियाँ केवल जैन देव-परिचार में ही प्राप्त होती हैं।³

सरस्वती बीणापुस्तकधारिणी तथा हसवाहना है। यह हिन्दू सरस्वती देवी के समान ही है। केवल जिन मूर्ति मुकुट में होने पर जैन देवी है ऐसा प्रकट होता है।

अम्बिका देवी—इस देवी की पूजा बर्ण प्राचीन काल से जैन लोग करते रहे हैं। यह देवी जैन आम्नाय की देवी स्वीकार की गयी है, जिस प्रकार वीरों की तारादेवी हैं। यद्यपि २२वें तीर्थंकर श्री नेमिनाथ के साथ इनमें सम्बद्ध माना जाता है किन्तु सभी तीर्थंकरों के साथ इनकी प्रतिमाएँ उपलब्ध होती हैं। मयुरा में इनकी सबसे प्राचीन मूर्ति प्राप्त हुई है। यह मूर्ति सास पत्थर की है। बी विमानम-

1. Progress report of archaeological survey, West region - 1905-1906, page 48

2. Jainism in Rajasthan : K.C. Jain, p.123

3. सुतदेवता भुक्तवर्ण हसवाहना चतुर्भुजा वरदकमलान्वितपवित्रकर पुस्तकास मालान्वितवानकरी देवि।
पुस्तकासमालिकाहस्ता बीणाहस्ता सरस्वती।

सुरि अन्धे विभिन्नोत्पत्तयः । इनको मनुष्य तीर्थ की अन्धिका भी देवी मानते हैं तथा सिंहवाहिनी बताते हैं । इनके हाथ में प्रायः शम्भुनाम एवं साकल्य विद्यमान रहते हैं । एलोरा की प्रसिद्ध गुफाओं में भी अम्बिका देवी की बहुत-सी मूर्तियाँ लगी हुई हैं । अम्बिकाभी की विभाज्य मूर्ति आश्विन वृक्ष के नीचे बैठी हुई दिखलाई गई है । श्री मेमिनाथ उनके मुकुट पर विराजमान हैं । सिंह भी विद्यमान है तथा आश्विन के वृक्ष पर मयूर दृष्टिगत होता है ।

जैन आचार्यों एवं भक्तों ने समय-समय पर विभिन्न उद्देश्यों के लिए अम्बिका देवी की आराधना की है । कभी बाल्मार्क में विजय प्राप्त करने के लिए, कभी अपना सिद्धांत स्थापित करने के लिए और समाज में सकलता के लिए इनकी पूजा की जाती रही है । अम्बिका देवी की प्राचीन मूर्तियाँ नवमुनि गुफाओं, खण्डगिरि की गुफाओं एवं धाङ्ग (काठियावाड़) में प्राप्त होती हैं । डॉ० साकलिया के अनुसार इनका काल तीसरी या चौथी शताब्दी माना जा सकता है । सरस्वती और अम्बिका की इन प्राचीन मूर्तियों की विशेषता यह है कि ये दोनों देवियाँ स्वतन्त्र देवता के रूप में प्राप्त होती हैं । शासन देवता या गौण देवता के रूप में नहीं । इन दोनों देवियों की पूजा प्राचीन काल से चली आ रही है । इनका बाहुन सिंह दिखलाया गया है । बलवी शक्ती की एक छातु मूर्ति अम्बिका देवी की प्राप्त हुई है । उनकी बायीं भुजा में बष्पा है एवं दायीं में... .. है । बारहवीं शताब्दी की एक विद्याल मूर्ति मोरबाला से प्राप्त हुई है । इसमें देवी सिंहवाहिनी प्रचलित हैं । प्रतिमालाज की दृष्टि से ये निश्चित रूप से जैनदेवी कहीं जा सकती हैं । मूर्तिकला का सुन्दर नमूना है । नरना के मन्दिर में अम्बिका की तीन मूर्तियाँ सुरक्षित हैं । इनमें देवी सिंह पर बैठी हुई हैं । चौदहवीं शती की छातुमूर्ति जयपुर में सुरक्षित है । देवी सिंह पर आकृष्ट हैं एक शिल्प उनकी गोद में है । तमिलनाडु के जैन मन्दिर में विद्याल तथा मध्यभाग में स्थित देवी प्रतिमा है । शिर पर मुकुट और कानों में कुण्डल मोहित हैं । सिंह पर बैठी हुई हैं, दो भुजाएँ हैं । एक हाथ में किसी बालिका का स्पर्श कर रही हैं तथा दूसरे में पुष्पा है । धारण पर्वत पर भी अम्बिका की मूर्ति मिली है । यह एक विद्याल मूर्ति है, दो भुजाएँ, सिंह आदि सभी कुछ है । कहीं-२ इस देवी को मेमिनाथ की बलिणी भी बतलाया गया है । प्रारम्भिक काल में तमिलनाडु में इस देवी की काफी पूजा होती रही है । जैन विमलनाथ में भी अम्बिका देवी के बहुत अन्धे चित्र उपलब्ध होते हैं । पद्मावती, ज्वालामालिनी आदि देवियों के १०० वर्ष पुराने सुन्दर चित्र जैन प्राङ्गणारो में सुरक्षित हैं ।

विमलनाथ के प्रसिद्ध जैनमन्दिर में २० भुजाओं वाली अम्बिका देवी की मूर्ति भीतर छत पर विद्यमान है । ललितानाथ में देवी सिंह पर आकृष्ट हैं । उनकी भुजाओं में खड्ग, मणि, शंख, गदा, डाल, परशु, कण्ठखलु, जम्बमुद्रा और बरमुद्रा शोभ रही हैं । शेष भुजाओं के पदाथे टूट हुए होने के कारण गृहमाण में नहीं आते हैं । देवी ने शिर पर मुकुट, कानों में कुण्डल, गले में मोतियों की माला, कमर में करचनी, हाथों में कंगन, पैरों में मुरुर, अघोषस्त्र (साड़ी) और डण्डा धारण किया हुआ है ।

ज्वालामालिनी देवी—यह बलिणी है और आठवें तीर्थंकर श्री चन्द्रप्रभ के साथ रहती है । इसकी पूजा विराट्मर सम्प्रदाय में की जाती है । जैसे इसका बाहुन है, आठ भुजाएँ हैं जिनमें आयुध हैं । इनके बज्र के अनुसार यह ज्वालारूप है । दो हाथों में सपे तथा आयुध होते हैं । कर्नाटक में एक जैन मन्दिर देवगोला में चन्द्रप्रभ के साथ ज्वालामालिनी की प्रतिमा है । केवल दो भुजाएँ हैं एवं सिंह इनका भासन है ।

जैन वेदसमुदाय में ज्वालामालिनी या महाज्वाला नाम की एक देवी हैं । यह देवी भी जैसे पर बैठी हैं तथा इनकी आठों भुजाओं में आयुध होते हैं । पोन्नूर (तमिलनाडु) में एक जैन मन्दिर में इस देवी की मूर्ति है । देवी की आठ भुजाएँ हैं जिनमें से चारों हाथों में चक्र, जम्बमुद्रा, गदा एवं मूल हैं और बायीं भुजाओं में खड्ग, डाल, कपाल और पुस्तक विद्यमान हैं । मुखमण्डल ज्वालामय दिखलाया गया है । यह मूर्ति हिन्दुओं की महाकाली से काफी समानता रखती है । यज्ञास में यह प्रचलित है कि जैनमुनि हेलाचार्य (मन्वन्तरी) ने ज्वालामालिनी देवी की पूजा प्रचलित की थी । नीलगिरि पर्वत पर जनि देवी की स्थापना की गई है । इस देवी के मन्त्र और कल्प स्वतन्त्र रूप से लिखे गये हैं । इस देवी की पूजा प्रायः तात्त्विक विधि से होती रही है और यह बलिणी पूजा का प्रारम्भ कराती है । नरसिंह पुर के मन्दिर में ज्वालामालिनी की प्रतिमा अष्टभुजा आधुनकारिणी मिलती है । इस देवी की कर्नाटक में पूजा अधिक प्रचलित है ।

सिद्धाधिका देवी (बलिणी)—तमिलनाडु में प्राप्त मूर्तियों में एक स्त्री देवता को मुख करते हुए दिखलाया गया है तथा यह सिंह पर भासीन है । उसके दो हाथों में त्रिशूल बाण हैं और शेष दो में दूसरे आयुध हैं । देवी के सिंह ने शत्रु के हाथों को धराधारी किया हुआ है । यह सिद्धाधिका नाम की बलिणी है जो महावीर जी की रक्षा में तत्पर रहती है । इनकी एक मूर्ति अन्नायसार्थ स्थान से भी प्राप्त हुई है ।

पद्मावती देवी—इस देवी की पूजा प्राचीन काल से कर्नाटक में होती आ रही है । नवीं-दसवीं शताब्दी ई० के उत्तरार्धों में विमानेयों एवं प्रतिमाओं से इस तन्त्र की प्रामाणिक दृष्टि होती है । बलिनि यह पारम्परिक की बलिणी है फिर भी स्वतन्त्र रूप से भी इस

देवी की पूजा होती रही है। 'पद्मावती-देवी-सम्पन्न-विराजिता' जैसे विशेषण मिलते हैं। कुछ लोग इसकी मान्यता द्वितीय शताब्दी के मानते हैं, परन्तु इसके व्यापक प्रभाव के प्रमाण प्रायः इसवी से १५वीं सदी तक के मिलते हैं। अनेक ग्रन्थ, माहात्म्य और लोककथाएँ इस देवी का उल्लेख करते हैं। प्यारहवीं सदी में मल्लिकार्जुन द्वारा रचित 'वैरवपद्मावती कल्प' प्रसिद्ध है। मम्मविद्या और तन्त्रसमुदाय की विधि द्वारा इन देवियों की पूजा होती थी। परवर्ती काल की बहुत सारी प्रतिमाएँ इस बात को प्रमाणित करती हैं। पद्मावती देवी के स्वतन्त्र रूप में मन्दिर भी बनाये गये हैं जिनमें नागदा का प्रसिद्ध मन्दिर भी है।

प्रायः यह देवी पार्वतीनाथ जी के साथ ही पायी जाती है। बारहवीं शताब्दी की पाषाणमूर्ति जबैरा में पायी गई है। इसी प्रकार की एक धातु मूर्ति जयपुर के सिरमौरिया मन्दिर में स्थित है। इसका काल १६०० ई० मतलबा जाता है। देवी के दोनों हाथों में शिशु हैं और मुकुट पर पार्वतीनाथ की प्रसिमा बनी हुई है। जयपुर के दूसरे मन्दिर में पद्मावती की पाषाण मूर्तिस्थापित है। देवी की चार भुजाएँ हैं, मान्यमुद्रा है एवं चारों भुजाओं में चार पदार्थ हैं। तमिलनाडु में प्राप्त प्रतिमाओं में इनकी मूर्ति भी मिली है। एक बारण कनक पर स्थित, दूसरा नीचे की ओर लटका हुआ है। सिर पर सर्पफणी का मुकुट है। चार भुजाएँ हैं, एक में सर्प, दूसरे में फल, एक में गदा तथा एक के दूसरे का स्पर्श है। दो परिचारिकाएँ भी सेवारत हैं।

पद्मावती देवी के साथ सर्प का सम्बन्ध सदा से रहा है तथा वह पातासखानिनी हैं।^१ मूर्तिकला में सर्प तथा कनक दोनों ही सुस्पष्टतया अंकित किये जाते रहे हैं। बंगाल में मनसा देवी सर्पों की देवी के रूप में पूजी जाती है। पर ये दोनों देवी एक ही हैं अथवा भिन्न-२ हैं ऐसा कोई निर्णय अभी नहीं किया जा सकता है।

महाकाली—स्वेताम्बर सम्प्रदाय में यह देवी कमल पर स्थित है। चार भुजाओं वाली है तथा वरदमुद्रा, अंकुश, पाश और कनक धारण किये हुए है। यह यक्षी भी है। विद्यादेवी के रूप में प्रसिद्ध है तथा मन्दा देवी है। विद्यादेवी के रूप में पुर्ण पर बैठी हुई है तथा बज्र और कनक हाथ में लिए हुए हैं।^२

इस देवी का नाम विगम्बर सम्प्रदाय में बज्रगुंजना भी है। हंस इसका वाहन है तथा इसकी भुजाओं में सर्पपाश, पाशा एवं फल सुशोभित हैं—

यह भी यक्षिणी तथा विद्यादेवी दोनों हैं। स्वेताम्बर पन्थ में इसकी काली, महाकाली, कालिका बादि नामों से पूजा करते हैं। देवी का रंग काला है, कमल पर स्थित हैं। तन्नों की देवी काली भी इसी प्रकार की है परन्तु वह कमलासना मही है।^३

कम्बोवती—स्वेताम्बर तथा विगम्बर दोनों सम्प्रदायों में देवी की चक्रधारिणी एवं वरदबाहिनी मतलबा गवा है। स्वेताम्बर सम्प्रदाय के अनुसार देवी अष्ट-भुजा है तथा बाण, गदा, धनुष, बज्र, मूल, चक्र एवं वरद मुद्रा के चिह्न हैं। विगम्बर सम्प्रदाय में देवी की या तो चार भुजाओं वाली प्रतिमाएँ हैं या ढाढस भुजाएँ होती हैं। ढाढसभुजा देवी की आठ भुजाओं में चक्र विद्यमान है।

यह देवी पहले तीर्थंकर श्रवणदेव की शासन देवता है। गरुड एवं चक्र बादि लगभग से एवं नाम से भी यह देवी हिन्दुओं की देवी वैष्णवी से या तो पर्याप्त समानता रखती है या उससे बहुत अधिक प्रभावित है। कुछ मूर्तिकारों ने हाथों में पाश अंकित करके इस देवी को यक्षी परिवार की देवता माना है। परन्तु चक्र ही इसका मुख्य सज्जन है। बहुत सारी प्रतिमाएँ स्वतन्त्ररूप में या तीर्थंकर के साथ प्राप्त होनी हैं। यथा—देवगढ़ तथा मधुरा से प्राप्त मूर्ति दस भुजाओं वाली है। उदयगिरि (उड़ीसा) से प्राप्त प्रतिमा ढाढस भुजा है।^४

१. तथा पद्मावती देवी कुकुंदोरणवाहना।

स्वर्णवर्णा पद्मपाशामुदल्लिखकपद्मा।

कलाकुसुमदास्यां च नागवर्म्या विराजिता ॥ —हेमचन्द्र

२. ततोत्पन्ना महाकाली स्वर्णहृत् पद्माहना।

दक्षाना दक्षिणी बाहुः सदा वरददायिनी।

मातुलिङ्गाङ्कुसधरी परी बाहु च विभ्रती। —हेमचन्द्र

३. वरदा हंसमाख्डा देवता बज्रगुंजना।

नागपाशाकसूत्रकनहस्ता वतुर्गुजा ॥ (प्रतिष्ठासारसंग्रह)

४. कालिकादेवी स्वामिनी पद्मासना वतुर्गुजा।

वरदपाशाविष्णुदक्षिणभुजा नागाङ्कुशान्वितपाशकपाङ्ग ॥

(विशेषण कलिका)

५. जैन इकोनोग्राफी, पृ० ८-१४४-४५.

अनुष्ठान वर्षस पर बने तीन मन्दिरों से प्राप्त जलमयन की प्रतिमा अष्टभुजा है तथा उपर्युक्त चिह्नों से अंकित है। गिरलार 'वर्षस (गुणपति) पर बने देवपास और बलपुराण के तीन मन्दिरों में 'बलपुत्र' देवी की प्रतिमा स्थापित है। ऊपर के दोनों हाथों में बल तथा नीचे के हाथों में माता एवं संभ सुशोभित हैं। देवी का बाह्यन नरक भी दिखाई दे रहा है।

यह लेख २३ शासन देवताओं की यात्रिका है, तथा सूरिमन्त्र, पंच परमेष्ठी और सिद्धचक्र मन्त्र मन्त्रों की अष्टिष्ठा भी है। इसके मन्त्रों में श्री, ह्रीं, क्लीं, लक्ष्मी आदि देवता भी प्रतिष्ठित हैं। नैरव पद्मावती कल्प में वो सूक्तों में इस देवी की स्तुति है तथा दोनों में ही यह देवी बल तथा नरक सहित विद्यमान है।^१

लक्ष्मी—विट्ठिल म्पुलियम मन्त्रन में विहासन पर बैठी हुई यक्षी की प्रतिमा रखी हुई है। वो भुजाएँ हैं, एक वरुण नीचे की ओर है। प्रतिमा बड़ी ही सुन्दर बन पड़ी है। दूसरी प्रतिमा आठ भुजाओं वाली यक्षी की है। इस पर अंकित लेख में यक्षी का नाम सुलोचना दिया गया है। उसके नेत्र सुन्दर हैं तथा उनके ऊपर बाले हाथों में माता है। बायीं ओर एक हाथ बन्धित है, तीसरे हाथ में बल है तथा चतुर्थ हाथ वरद भूजा में है। बायीं ओर की दूसरी भुजा में वर्ण है, तीसरे में संभ तथा शीमे में एक व्याला है जो टूट गया है। दोनों ओर चैवरधारिणीय बड़ी हैं। मस्तक के ऊपर 'जिन' की प्रतिमा है।^२

श्री लक्ष्मी—धन की देवी के रूप में श्री देवी का वर्णन विष्णु-सम्प्रदाय में प्राप्त होता है। यह देवी चार भुजाओं वाली है तथा हाथों में कमल एवं पुष्प विद्यमान हैं। यह गौरवर्ण देवी है।^३

श्वेताम्बर सम्प्रदाय में यही देवी लक्ष्मी के नाम से प्रसिद्ध है। गजवाहिनी है एवं कमल भुजाओं में सुशोभित है।^४

प्राचीनकाल से ही लक्ष्मी की पूजा जैन धर्म में होती रही है। धनतेरस के दिन लक्ष्मी की विशेष पूजा सम्पन्न की जाती है। उसी दिन जैन महिलाएँ अपने आभूषणों को धारण करती हैं। लक्ष्मी का वर्णन हिन्दू लक्ष्मी देवी से बहुत भिन्न नहीं है। केवल जैन लक्ष्मी गजवाहिनी है जबकि हिन्दुओं के यहाँ कमलासन होती हैं। इस देवी की अनेक प्रतिमाएँ प्राचीनकाल से लेकर अब तक मिलती रही हैं।^५

श्रीलक्ष्मी—जैन आकर धर्मों में श्रीलक्ष्मी की संख्या ६४ बलवाही गई है। इनके अनुसार ये रौद्र देवता हैं तथा जिन की आज्ञानुसार कार्य करती हैं।—श्रीलक्ष्मी श्रीवर्णा रौद्र देवता: क्षेत्ररक्षका:।

ये देवियाँ मूलरूप से तान्त्रिक देवियाँ हैं। जमिपुराण और मन्त्रसंहोदधि में इनका वर्णन प्राप्त होता है। किन्तु जैन अनुयायी भी क्षेत्ररक्षक के रूप में इनकी पूजा करते हैं। ये अधिकतर भयकर देवियाँ हैं, कुछ इनमें से सौम्यस्वरूपा भी हैं, क्षेत्रपालों के अजीन इनको स्वीकार किया गया है। इनकी भूतिमाँ तो अधिक प्राप्त नहीं होती हैं परन्तु मन्त्र और स्तोत्र प्राप्त होते हैं तथा कुछ पाण्डुलिपियों में इनके नाम भी प्राप्त होते हैं।

शान्तिदेवी—धर्मों में इस देवी का वर्णन मिलता है। यह कमल पर बैठी हुई है तथा चार भुजाओं में माता, कमलभूष, वरदभूषा एवं वट सुशोभित है। गौरवर्ण है।^६

यह देवता जैनधर्म में बिल्कुल नवी है। बौद्धधर्म एवं हिन्दू धर्म में इस प्रकार की किसी देवी का वर्णन नहीं मिलता है। जैन लोग ऐसा विन्यास करते हैं कि यह देवी जैनसंघ की रक्षा करती है एवं संघ को उन्नत करती है।^७

१. जैन इकोनोग्राफी पृ० ३३०-३३१

२. मिथिलव इन्डियन स्काल्चर, पृ०—४२

३. श्री ह्रीं सुपर्ण बलपुत्र के पुष्पकमलधनुषहस्त, श्री देवी मन्त्रप्रतिष्ठाविज्ञाने अनामक ॥

४. वीतवर्णा सुपर्णाङ्गी पद्महस्ता गजाङ्गिताम्।

क्षीरोत्तमया देवी कामधार्मी नमाम्यहम् ॥

महालक्ष्मी नमः (जैनपांडुलिपि: रामबाट पुस्तकालय)

५. जैन इकोनोग्राफी, पृ०—१८२-१८३

६. शान्तिदेवता धवलवर्णा कमलासना बलपुत्रा, बरदाससूत्रमुक्तदत्तिकायां कुम्भिकाकमण्डलुनामकराम्।

७. श्रीबलपुत्रसंनय शासनातिष्ठापरिणी।

क्षिप्रान्तिकायां भूमात् श्रीमती शान्तिदेवता ॥ (प्रतिष्ठाकल्प)

इन देवियों के अतिरिक्त इन्द्राणी की मूर्ति बरौदा के जैन मन्दिर में मिलती है। इसी प्रकार जयपुर के कुलकर्ण की पम्ब्या जैनमन्दिर में एक देवी की प्रतिमा है जिसमें देवी महिष पर बैठी हुई दिखलाई गई है। अष्टमुखा देवी की चार भुजाओं में तलवार, मनुष्य, बाण और परशु हैं तथा दूसरी ओर बाँध, बक एवं दो और वस्तुएँ हैं। इन प्रतिमाओं पर निम्नलिखित रूप से ताम्रलिपि प्रभाव देखा जा सकता है।

हिन्दू देवी-देवता की जैन मन्दिरों में स्थान पा जाते हैं। इस प्रकार जैन-धर्म ने हिन्दू धर्म के प्रति उदारता एवं सहिष्णुता का परिचय दिया है। सीता, लक्ष्मी, दुर्गा आदि देवियों की स्थापना एवं पूजा गौण देवताओं के रूप में की गई है। देवियों की पूजा इतने अधिक परिमाण में जैनधर्म में प्रचलित थी और अभी भी चल रही है। यह इस बात का परिचायक है कि शक्तिपूजा वा मातृ मठ का प्रभाव जैनधर्म पर अपेक्ष्य पड़ा है। भारत में शक्तिपूजा या देवीपूजा जनमानस में हर प्रदेश में व्याप्त हो गई है। जैनधर्म लोकधर्म होने के कारण इस धारा को रोक नहीं सका और उसने इस आत्मसात् कर लिया। जैनधर्म की यही विशेषता उसको अभी तक मनुष्य धर्म के रूप में जीवित रख रही है। बिम्बादेवी की विशेष पूजा व्यक्त करती है कि जैन आचार्यों ने भारतीय विद्यामिति में भी अत्युच्च योगदान दिया है।

सम्बन्ध ग्रन्थ :—

१. भट्टाचार्य—जैन इकोनोग्राफी, लन्दन—१९३६
२. कलासचन्द्र जैन—जैनियम इन राजस्थान, सोलापुर—१९६३
३. मोहनलाल भगवानदास श्रवेरी—श्रीमैत्रवपधानीकल्प, अहमदाबाद—१९४४
४. रघुनन्दप्रसाद तिवारी—भारतीय चित्रकला और मूलतत्त्व, दिल्ली—१९७३
५. आचार्यनिकर (१४वीं शती)—पाण्डुलिपि
६. प्रोफेस रिपोर्ट आफ आर्कियोलोजिकल सर्वे—पश्चिम खड—१९०५-६
७. पी० बी० देसाई—जैनियम इन गाउज इन्डिया, सोलापुर—१९५७
८. एशियाटिका कर्णाटिका—खण्ड (II)
९. गुप्ते—इकोनोग्राफी आफ अजन्ता एण्ड एलोरा
१०. बेन्चमीन रोलेन्ड—आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर आफ इन्डिया
११. रामप्रसाद चन्दा—मिडीवेल इन्डियन स्कल्पचर, दिल्ली

जैनधर्म में प्रत्येक तीर्थंकर के साधन शासनदेवता के रूप में एक यश और एक यशिनी का शास्त्रीय विधान किया गया है। तिस्रोपपन्नात्कार में चौबीस तीर्थंकरों की यशिनियों की सूची इस प्रकार से दी है—

चक्रेश्वरी, रोहिणी, प्रज्ञप्ति, वज्रशृङ्खला, वज्राकृष्णा, अग्रतिचनेश्वरी, पुरषोत्तरा, मनोवेणा, काशी, ज्वालामालिनी, महाकाली, गौरी, गांधारी, वैराटी, सोलसा, अनन्तमति, मानमी, महामानमी, जया, विजया, अपराधिता, बहुवृत्तिनी, कुष्माण्डी, पद्मा और सिद्धादिनी।

तीर्थंकर की माता द्वारा देवे गए सोलह स्वयंओं में लक्ष्मी का उल्लेख जाता है। प्रथमायुधों के धर्म ग्रन्थों में सरस्वती को मेधा एवं बुद्धि की अधिष्ठात्री देवी के रूप में समाहित किया गया है। इतिहासपुराणकार ने बार्हस्पत्य ब्रह्मण्य में बिम्बादेवियों—प्रज्ञप्ति, रोहिणी इत्यादि का उल्लेख किया है। जिनायम में बाह्यी, सुन्दरी, सीता, श्रीपदी इत्यादि अनेक गुणसम्पन्न महिलाओं को सती के रूप में स्वीकार किया गया है। शिल्पकारों एवं कवियों ने उनको प्रतिष्ठा के मूर्तियों का निर्माण एवं स्तम्भों का प्रणयन किया है। आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव की यशिनी चक्रेश्वरी की मूर्ति कंकाली टीले से प्राप्त होती है। अम्बिका, सरस्वती, पद्मावती इत्यादि अनेक यशिनियों एवं देवियों की मनोक प्रतिमा भी मये उत्खननों से निराल प्राप्त हो रही हैं। किन्तु लेखपूर्वक कहना पड़ रहा है कि अनेक जैन मन्त्र-यशिनियों की मूर्तियों को शास्त्रीय जानकारी के अभाव में अन्य धर्मों के मूर्ति समूह में सम्मिलित कर लिया जाता है। जैन समाज को अपने पुरातात्विक वैभव की रक्षा के लिए जैन मूर्ति कला एवं उसके विकास से सम्बन्धित साहित्य का बड़ी मात्रा में बितरण करना चाहिए।

□ सम्पादक

आगम साहित्य का उद्भव और विद्यमान—ई० पू० छठी शताब्दी न केवल भारतवर्ष के लिये अपितु समस्त संसार के लिए अत्यन्त ही उपलब्ध-पुष्प का पुष्प रहा है। धार्मिक मत-मतान्तर, दार्शनिक विवाद, सामाजिक परिवर्तन, कठिनाय का प्राबल्य आदि-आदि तत्कालीन समाज की विशेषता रही है। साधारण जन इन उतार-चढ़ावों, मत-मतान्तरों से चिन्म और पीड़ित थे। ऐसी ही चिन्मययुगी अवस्था में धनवान् बुद्ध एवं महावीर का आविर्भाव हुआ। यद्यपि इन दोनों ने ही राज्य-वैषम्य का परिचय जालि, रोष, भोज, बुद्धावस्था एवं मृत्यु के दुःखों से झुटकार पाने के मार्ग की खोज हेतु किया था परन्तु तत्कालीन मत-मतान्तर-बाध एवं सामाजिक अस्वीकृति की उन्हीं चर स बेधर करने में कम सहायक नहीं हुए थे। अतः एक ओर दोनों का उद्देश्य जाति-जरा, मृत्यु से पीड़ित प्रजा को सदा सर्वदा पुत्र की स्थिति का भाग्य दिखाना था तो दूसरी ओर तत्कालीन समाज में व्याप्त बर्ष व्यवस्था और हिंसामय शस्त्र-यात्रा आदि से मुक्ति दिलाकर सर्वसाधारण के लिये निवृत्ति-प्रधान धर्मय सम्प्रदाय की स्थापना करना था। अतः इन दोनों ही सम्प्रदायों ने समानता का होना अत्यन्त स्वाभाविक था। विभिन्न एवं आगम के तुलनात्मक अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि इन दोनों की समानता मात्र विषयमस्तु के बर्षन तक ही सीमित नहीं है बल्कि कितनी ही भाषाएं और सम्भावितियां भी समान हैं। दोनों शास्त्रों का वैज्ञानिक एवं तुलनात्मक अध्ययन मनोरञ्जक और उपयोगी हो सकता है।

आगम धनवान् महावीर के उपदेशों का संकलन है। ज्ञान-प्राप्ति के पश्चात् लोकहित में धर्मय महावीर याचण्डीयन यच्छुद्धीय के नावा गांध, नियम, जनसद आदि में धूम-धूमकर उपदेश करते रहे। उन दिनों सुनो को कण्ठाग्र रखने की परम्परा थी। आगमों को सुम्बलित बनाये रखने हेतु समय-समय पर जैन धर्मधर्मों के सम्मेलन होते थे। उन सम्मेलनों में, उनके यणधर्मों ने धनधान् के उपदेशों का धूम रूप में निबद्ध किया। आगम साहित्य का निर्माण-काल पाँचवीं शताब्दी ई० पूर्व से लेकर पाँचवीं शताब्दी ई० तक माना जाता है। इस तरह से आगम एक हजार बर्ष का साहित्य कहा जा सकता है। ये आगम धूमय शैली में होने के कारण अत्यन्त यम्भीर एवं दुर्लभ थे। इन्हें बोधयन्त्र बनाने के लिये समय-समय पर भाषायों ने इन पर निवृत्ति, प्राप्ति, पूर्णों और टीकार्प लिखी। कथा लिखने की यह परम्परा ईस्वी सन् की प्रथम शताब्दी से लेकर ईस्वी सन् की सोलहवीं शताब्दी तक चलती रही। साहित्य समाज का वर्ण होता है अतः ये आगम साहित्य, प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से, तत्कालीन भारतीय समाज के विभिन्न पहलुओं पर प्रकाश डालते हैं। इनके सम्पन् अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि इनमें प्रचुर मात्रा में तत्कालीन सांस्कृतिक और सामाजिक विवरण प्राप्त हैं।

प्रस्तुत निबन्ध में हमारा प्रयास आगम साहित्य के आधार पर नारी का अध्ययन प्रस्तुत करना है। ग्रन्थों के अध्ययन से ऐसा प्रतीत होता है कि जैन आगम ने मनुस्मृति में आये नारी स्वरूप का ही पिच्छेपण किया है। नारी के सम्बन्ध में वहाँ कहा गया है :—

आमा विनिष्पन्ना नारी बस। नारी पतिष्पन्ना ।

विहृषा पुनबसा नारी वत्ति नारी सम्बसा ॥^१

तुलनीय— आमा पितुर्बसे तिष्ठेत्पतिष्काहस्य योषणे ।

पुत्राभां भर्तरे प्रते न अजेत्स्वी स्वसंजताम् ॥^२

अर्थात् जब स्त्री पैदा होती है तो वह पिता के अधीन रहती है, बिवाहोपरान्त पति के अधीन हो जाती है और विधवा होने पर पुनः के अधीन हो जाती है। अर्थात् नारी याचण्डीयन परतन रहती है। व्यवहार भाष्य के इस श्लोक को आगम साहित्य की नारी-सम्बन्धी

१. व्यवहार भाष्य-३, २३३

२. मनु० ५।१४५

आचार्यों का प्रतिनिधि-भाव माना जा सकता है। ज्ञान साहित्य में स्त्रियों को विश्वासपात्री, कृतज्ञ, कपटी और अविस्मरणीय बताया गया है। कमलकण्ठ इस पर कठोर निर्बंध रखने का स्पष्ट निर्देश है। 'रामचरितमानस' में संत तुलसी की नारी के सम्बन्ध में यह कथन बड़ी उत्प्रेक्षणीय है :—

विधिबुध बरि हूय पति जानी । सकल कपट अथ अनयुज जानी ॥'

एवं— गृहपुष्टि बनी वृष्टि कियारी । जिनि स्वतंत्र अथ वितरहि नारी ॥'

ज्ञान में स्त्रियों को प्रताड़ित करने के अनेक प्रबंध प्राप्त हैं। बृहत्कल्प भाष्य की यह कथा इस कथन की दृष्टि के विवेचनीय जानी जा सकती है। कथा है कि एक पुरुष के चार पत्नियां थीं। उसने चारों को अपमानित कर गृहनिष्कासन का वचन दिया। उनमें से एक दूसरे के घर बनी गई, दूसरी अपने कुलगृह में जाकर रहने लगी, तीसरी अपने पति के मित्रगृह में बनी गई। परन्तु चौथी अपमानित होकर भी अपने पतिगृह में ही रही। पति ने इस पत्नी से प्रसन्न होकर उसे गृहस्थाग्नि बना दिया।'

आचक्षेपसूरि के पाश्चात्ताप चरित्र में स्त्रियों के सम्बन्ध में जो भाव व्यक्त किया गया है, वह उनकी वयनीय स्थिति की ओर अधिक उद्योग कर देता है। वहाँ कहा गया है कि एक ज्ञानी गया की रेत की आधा का ठीक-ठीक अनुमान लगा सकता है, पंथीर ससृज के जल को वह बाह सकता है, पर्वत के सिखरी की ऊँचाई का सही-सही माप कर सकता है, परन्तु स्त्री-चरित्र की बाह वह कदाई नहीं पा सकता।' स्त्रियों को प्रकृति से विचित्र, श्रिय-वचन-वादिनी, कपट-प्रेमगिरि तटिनी, अपराध सहेल का आश्रय, शोक उत्पादक, बल-विनाशक, पुरुष का वध-स्थान, वैर की खान, शोक की काया, दुःखचरित्र का स्थान, ज्ञान की स्थलना, साधुओं की जरि, मत्तमज सद्गुण कानी, बाधिनी की भाति दुष्ट, कृष्ण सप के सद्गुण अविस्मरणीय, बानर की घाँति बंधन, दुष्ट जल की भाँति दुर्बल, अस्तिरक, कर्कशा, अनवस्थित, कृतघ्न आदि-आदि विशेषणों से सम्बोधित किया है। नारी पद की व्याख्या करते हुए कहा गया है—'नारी समान न मरानं अरजो' अर्थात् नारी के सद्गुण पुरुषों का कोई द्वार अरि नहीं, अतएव वह नारी है। अनेक प्रकार के कर्म एवं शिल्प द्वारा पुरुषों को मोहित करने के कारण महिला—'मान-विषेहि कम्मेहि सिन्धुवाएहि पुरिसे मोहति', पुरुषों को जलज बना देने के कारण प्रमदा—'पुरिसे मते करंति', महान् कलह करने के कारण महिला—'बूझैं कीलं जयवर्ति', पुरुषों को हाव-भाव द्वारा मोहित करने के कारण रमा—'पुरिसे हावभाववाइहि रंजति', नारी में राग-भाव उत्पन्न करने के कारण अंगना—'पुरिसे अंगानए करंति', अनेक युद्ध, कलह, संग्राम, भीत-उष्ण, दुःख-स्नेह आदि उत्पन्न होने पर पुरुषों का लालन करने के कारण ललना—'भावाबिहेतु बुद्धभंजनसंगामावृत्तु महारणमिच्छन्तीउत्सुकिलेसमाइएतु पुरिसे नारंति', योग-योग्य आदि द्वारा पुरुषों को बल में करने के कारण योगिन्—'पुरिसे योगनिजोपेहि बले ठाँवति' तथा पुरुषों का अनेक कर्णों द्वारा बर्णन करने के कारण बनिता—'पुरिसे नामाबिहेहि भावोहि बणिजति' कहा गया है।' इस आशय का आवश्यकपूर्ण का यह श्लोक उत्प्रेक्षणीय है :—

अल्पानैर्दृष्टवासां, यौवनस्थां विभूषया ।

वेष्टास्त्रीमुपचारेण वृद्धां कर्कशासेवया ॥'

वे स्वयं रोती हैं, दूसरों को रूताती हैं, मिथ्यावाच्य करती हैं, अपने में विश्वास पैदा कराती हैं, कपटबाज से विश्व का लालन करती हैं, वे मर जाती हैं परन्तु सद्भाव को प्राप्त नहीं होती हैं। महिलाएँ जब किसी पर आसक्त होती हैं तो वे अपने के रस के समान अथवा साक्षात् शक्कर के समान प्रतीत होती हैं लेकिन जब वे विरक्त होती हैं तो नीम से भी अधिक कटु हो जाती हैं। युवतियाँ लज भर में अनुपम और लज भर में विरक्त हो जाती हैं। हल्दी के रंग के जैसा उनका प्रेम अस्थायी होता है। हृदय से निष्ठुर होती हैं तथा नारी, बाणी और दृष्टि से रम्य जान पड़ती हैं। युवतियों को मुनहरी छुरी के समान समझना चाहिये।' उत्तरा-ध्यायन टीका में स्त्रियों को अति-कोडी, बदला लेने वाली, जोर विश्व, द्विजिह्व और शोही कहा है।' बौद्ध साहित्य के अनुत्तरनिकाय में इसी से मिलता-जुलता वर्णन मिलता है। वहाँ स्त्रियों को आठ प्रकार से पुरुष को बांधने वाली कहा गया है—रोगा, हँसना, नीलना,

१. रामचरितमानस-२३३-३

२. वही ३३३-२०

३. बृहत्कल्पभाष्य-१, १२५६, पिण्डनिवृत्ति ३२६ आदि

४. विनयविनय, हिंदू और इस्लाम विद्वत्तर, भाग २, पृ. ५७५

५. तनुवर्चकारिक, पृ. ५० आदि, इच्छा—कुशल-वातक, अलातमंत वातक आदि

६. आवश्यकपूर्ण, पृ. ४६२

७. डा० जे० सी० जैन, जैन ज्ञान साहित्य में भारतीय समाज, पृ. २५७

८. उत्तराध्यायन टीका ४, पृ. ६३ आदि

एक तरह झुटना, झुंझन करना, बंध, रस और स्वयं । स्त्री बन्, स्त्री बन्ध, स्त्री बंध, स्त्री रस और स्त्री स्वयं पुरुषों के विषय को अपनी ओर आकर्षित करता है ।'

राजा को तो विषयों से और भी बचकर रहने हेतु कहा गया है । विषयों से पुनः-पुनः निजाना उनके विषये बतारे का नियन्त्रण बताया गया है । स्त्री पुरुष में राजा के प्रवेश की तुलना सर्व विल में गम्भीर के प्रवेश से की गई है । आत्म साहिष्णु में अनेक बार यह विचारना गया है कि किस प्रकार विषयों की भाषा में पढ़ कर अनेक राजाओं ने अपना किनास बर्बाद किया ।

विषयों को बिना कुछा पृथिवी पाप बनाने के लिये बी जाय — 'मारीच स्निग्धः स्थापयामीदाः स्वभावसुखयोगिनि क्षमनोपेक्षाः ॥' विषयों का कर्तव्य एवं अधिकार अपने प्रति तथा बन्धों की सेवाभाज ही निर्धारित है । पुरुषों के कार्यक्षेत्र में उनका हस्तक्षेप सर्वथा बर्जित था । उन्हें बंधन कहा गया है । उनके आत्मिक स्तर की बंधनता की तुलना कमल-पत्र पर बिरे कम-बिम्बु से की गयी है; जो पत्तन के अन्तर्गत क्षीय ही फलित जाता है । जैसे पुरुषों की यति नदी की तेज क्षार में गिरे वृक्ष के सपुत्र बसाई गई है बिदे दीर्घकाल तक जल के बबलों को सहना पड़ता है । आत्मों का यह नित्यमत है कि स्निग्ध पुरुष के नियन्त्रण में रहकर ही रमित एवं इच्छित की प्राप्ति कर सकती है । जिस प्रकार अति पुरुष के हाथ में रहकर ही योग्यता है उसी प्रकार स्त्री भी पुरुषाध्यक्ष में ही योग्य होती है । इस कथन की पृथि 'नीतिशास्त्राभूत' के इन श्लोकों में से हो जाती है :—

अपत्योक्त्यो नृहर्षाणि क्षरीर-तत्त्वरा ।

सप्तमावसरे स्त्रीणां स्वात्मन्यं नात्यज ॥

स्त्रीभक्तपुरुषो नदीमहाहृतित्वाद्यत्र इव न चिरं मन्यति ।

पुरुषमप्युदित्वा स्त्री क्षम्यप्यदिरिच जगुस्तत्वं न क्षमयति ॥'

विषयों को बुद्धिबाध नून, महापरीक्षा सूत्र एवं अपभोगान्न नून का अध्ययन निश्चित है ।' इनके विषय का कारण इन सूत्रों में संकायप्रव विद्याविशारों का वर्णन है । इसके साथ ही विषयों की क्षारीरिक एवं मानसिक दृष्टि से कमजोर, अक्षरबहुल एवं बंधन कहा गया है । भूक्ति में नून इनकी क्षारीरिक एवं मानसिक दृष्टि से ब्राह्म नहीं हो सकते अतः नारी के लिये इनका अध्ययन निश्चित है । इतना ही नहीं, भिक्षुओं की तुलना में भिक्षुणियों के लिये अधिक कठोर नियम के विषयों का विधान जैन एवं बौद्ध सम्प्रदाय में है । इसकी पराकाष्ठा तो इस उल्लेख से होती है जिसमें तीस वर्ष की पर्याय वाला निर्धन्य तीस वर्ष की पर्याय वाली भगिनी का उपाध्याय तथा पांच वर्ष की पर्याय वाला निर्धन्य साठ वर्ष की पर्याय वाली भगिनी का आचार्य हो सकता है । इतना ही नहीं, ब्रह्मचारी को भी एक नवकुमार भिक्षु के आयमन पर अष्टापूर्वक आसन से उठ अधिनयन करने का आदेश है । बौद्ध धर्म में भी बौद्ध भूष धर्मों के अन्तर्गत बताया गया है कि यदि कोई भिक्षुणी छी बर्ष की पर्याय वाली हो तो भी बौद्ध प्रजति भिक्षु का अधिवाहन करना चाहिए और उते देखते ही सम्मान से आसन से उठ जाना चाहिये ।'

जैन सूत्रों में विषयों को नैपुण्यमूलक बताया गया है जिनके कारण अनेकानेक संश्राम हुए । इस सम्बन्ध में सीता, शोपरी, बकिमणी, पद्मावती, लारा, कंचना, रत्नसुमित्रा, अहिमिका, सुषम्भुनिया, किन्नरी, पुरुषा आदि का नाम उल्लेखनीय है ।'

विषयों के सम्बन्ध में इन हिन्दू विचारों के अतिरिक्त आराम शब्दों में कुछेक प्रशस्ति-वाक्य भी प्राप्य हैं । ये सामान्यतया शास्त्रारण्य सवाल द्वारा मान्य नहीं हैं । इससे बड़ी प्रभावित होता है कि विषयों के आकर्षक सौन्दर्य से कामुकतापूर्ण साधुओं की रक्षा के लिये, स्त्री-वर्जित को शास्त्रित करने का प्रयत्न है । विषय-विश्वास और आत्मकल्याण में आग-वानी का सा विरोध है । इसलिये अक्षिप्त जीव कोटि के कल्याण में संलग्न भवम सम्प्रदाय विषय-विश्वास की प्रज्ञान साधन रूप 'उल मारी' की धारदेद निम्ना न करते तो क्या करते ? ऐसी निम्ना से, ऐसी दोष-दृष्टि से ही तो उस और वैराग्य उत्पन्न होगा । इसके अतिरिक्त अन्य सम्प्रदायों की उल्लेखनीय रचनाओं के अध्ययन से यह प्रतीत होता है कि विषयों कीसे दुर्गिमा घर के दोषों की बाध हो गई और यह भी विशेषकर जैन और बौद्ध धर्म में । महासंहिता के रचयिता बराहमिहिर ने विषयों के अति आराम के इस पाप का विरोध करते हुए कहा है—'जो

१. अंगुत्तर निपाय-१, व. पु० १०६, बही १०, १, पु० ३

२. आचार्य सोमवेष, नीतिशास्त्राभूत, पु० २४-४६, २४-४२

३. अम्बहृदर ७.१६-१६; ७.४०७

४. पुरुषकर्ण-१०, १-२, पु० १७४-४

५. अमलाकर-१६ पु० ४६ अ, ४६ अ

बोध स्थितियों में दिखाये गये हैं वे पुरुष में भी मौजूद हैं। अन्तर इतना है कि स्त्रियाँ उनको दूर करने का प्रयत्न करती हैं जबकि पुरुष अपने बिलकुल उसीसे रहते हैं। पुरुष समाज उसे बोध ही नहीं मानते। उदाहरण देते हुए बराहमिहिर ने कहा है कि बिवाह की औचित्यपूर्ण वर-बन्धु दोनों ही ग्रहण करते हैं किन्तु पुरुष उनको साधारण मानकर चलते हैं जबकि स्त्रियाँ उन पर आचरण करती हैं। उन्होंने अलग उदाहरण है कि कामवासना से कौन अधिक पीड़ित होता है? पुरुष को कामवासना की तुलना हेतु बृद्धावस्था में भी बिवाह करता है या बहु स्त्री को बाल्यावस्था में शिवरा हो जाने पर भी सदाचरण का जीवन व्यतीत करती है? पुरुष जब तक उसकी पत्नी जीवित रहती है, तब तक उससे प्रेम-भावनाएँ प्रकट करते हैं परन्तु उसके मरते ही दूसरी स्त्री रचाने में नहीं झुकता। उसके विपरीत स्त्रियाँ अपने पति के प्रति कृतज्ञता का भाव प्रकट करती हैं। पति की मृत्योपरान्त पति के साथ बिताये भस्म हो जाती हैं। अब सुधीजन यह निर्णय कर सकते हैं कि प्रेम में कौन अधिक निष्कपट है—पुरुष या महिला ?¹

स्त्रियों के कुलपञ्च के वर्णन में भी आगम पीछे नहीं हैं। वहाँ अनेक ऐसी स्त्रियों का वर्णन मिलता है जो पतिव्रता रही हैं। तीर्थंकर आदि महापुरुषों को जन्म देने वाली भी तो स्त्रिया ही थी। अनेकानेक स्त्रियों का उल्लेख मिलता है जो वसपतिका, मृतपतिका, आतृषिपदा, परिस्मरणा, मातृरक्षिता, पित्ररक्षिता, भ्रातृरक्षिता, कुलपुत्ररक्षिता और स्वसुकुलरक्षिता कही गई हैं।² स्त्रियों को चक्रवर्ती के पीछे रहने में विनाश गथा है।³ सङ्कट काल में स्त्रियों की रक्षा सर्वप्रथम करने को कहा गया है। मल्लिकुमारी को (स्वेता०) ने तीर्थंकर कह कर सम्नोदित किया गया है। चौकट्टा उग्रसेन को कन्या राजीमती का नाम जैन आगम में आठपुर्वक उल्लिखित है।⁴ स्त्रियों के अक्सर पर बाहों में बंधे हुए पशुओं का बीरकार सुनकर अरिष्टनेमि को वैराग्य हो गया तो राजीमती ने भी उनके चरण-चिह्न का अनुगमन कर अमण दीक्षा ग्रहण की। एक बार अरिष्टनेमि, उनके भाई रत्नेमि और राजीमती तीनों गिराना पर्वत पर तपस्या कर रहे थे। वर्षा के कारण राजीमती के वस्त्र पीले हो गये। उसने अपने वस्त्रों को निचोड़कर सुखा दिया और पास की गुफा में ढकी हो गई। सयोग से रत्नेमि भी गुफा में श्वाभावस्थित थे। राजीमती को निर्बल्य अवस्था में देखकर उनका मन बलायमान हो गया। उसने राजीमती को भोग भोगने के लिए आमंत्रित किया। राजीमती ने इसका विरोध किया। उसने मधु और घृत युक्त पेय का पान कर ऊपर से वस्त्र फल खा लिया, जिससे उसे बमन हो गया। रत्नेमि को बिना देने के लिये बमन को बह प्ये रूप में प्रदान कर कुमारों से सम्मार्ग पर लाने में सहायक हुई।⁵

आगम ग्रन्थों के स्त्री के सम्बन्ध में इन इन्द्रात्मक बिचारों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि वहाँ कहीं स्त्री चरित्र के ऊन्हास का वर्णन है बहु उदासीनी सामाजिक व्यवस्था का उद्दीपन है, इसमें आगमकारों के किसी व्यक्तिगत मत का छोटान नहीं। स्त्री योगिने में उत्पन्न होने के कारण जीवन के चरमोद्देश्य की प्राप्ति में उनका स्त्रीत्व बाधक नहीं बताया गया है। आगम ग्रन्थों में अनेक ऐसे उदाहरण प्राप्त हैं जिनमें महिलाओं ने सत्कार त्यागकर परमपद की प्राप्ति की एवं जनता को सम्मार्ग पर लाने का हर समय प्रयास किया। ऐसी महिलाओं में ब्राह्मी, मुन्दरी, चन्दना, म्नावती आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। जैन संघ में आचार्य चन्दना को बहुत ऊँचा स्थान प्राप्त था। इनके नेतृत्व में अनेक साध्वियों ने सम्यक् चरित्र का पालन कर मोक्ष की प्राप्ति की।⁶ अमण महावीर के उपदेश से प्रभावित होकर अनेक राजबिराजों की स्त्रिया सासारिक ऐश्वर्य को छोड़कर साध्वी बन गईं थी। कोशाम्बी के राजा सज्जानीक की भाग्या का नाम इन मदर्य में उल्लेखनीय है।⁷ सार्वरिक एवं मानसिक गुणों में कतिपय स्थानों पर स्त्रियों के सम्बन्ध में आगम साहित्य का अत्यन्त ही व्यापक श्रुतिक एवं जनप्राप्त मत का निदर्शन आचार्य सोमदेव का नीतिवाक्यामृत का यह कथन करता है—

सर्वा. स्त्रियः शीरोरवेणा इव बिभामुत्सवान्।

न स्त्रीणां सहस्रो युगो दोषो वारितः।

किन्तु गद्याः समुद्रमिव यावत् पतित्

आत्मवन्ति तावद्व्यो अवन्ति स्त्रियः।⁸

१. बृहत्संहिता ७६.१-१२, १४, १६ तथा ९०. ९१० अनेकर व प्रोजीवन आदि विधेय इन हिन्दू सिधिसिद्धान्त, पृ० ३६७

२. औपपासिक सूत्र-३८, पृ० १६७-८

३. जम्बुद्वीप प्रज्ञप्ति ३.९७, उत्तराख्ययन टीका १८, पृ० २४७ अ

४. बृहत्कल्पशास्त्र-४.४३३४-३६।

५. वसवैकालिक सूत्र २.७-११, इत्यादि-इत्यादि

६. अन्तकहना-५, ७, ८

७. व्याख्या प्रज्ञप्ति-१२.२, पृ० ५५६

८. आचार्य सोमदेव, नीतिवाक्यामृत-२४, १० और २५

अर्थात् स्त्रियों मन्वीत के सदृश हैं जो पुस्त्योग से विवहाहक एवं सुपुत्रयोग से अनृत का बाहन करने वाली होती हैं । स्त्रियों को मदी के जल के सपुत्रा कहा गया है जो समुद्र में भिजकर अपने सम्पूर्ण अस्तित्व को समाप्त कर समुद्र का भय हो जाता है । इसी प्रकार स्त्रियाँ अपने वरि में समाहृत होकर अपने स्वान की वराकाष्ठा को ही जोतिन करती हैं ।

आयन श्रमों के स्त्रियों के प्रति इन सामान्य धारणाओं के अवलोकन से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वहाँ पुत्रों से इन्हें हीन विधान का प्रभाव नहीं, अपितु कैवल्प प्राप्त के उद्देश्य से प्रवर्धित भिक्षुओं का उनमें प्रति विकर्षण मात्र उत्पन्न करना है ।

विवाह :—आयन श्रमों में स्त्रियों के सम्बन्ध में सामान्य धारणाओं के विवेचन के उपरान्त उनकी सामाजिक स्थिति के सम्बन्ध बर्णन हेतु तत्कालीन विवाह-प्रथा की ओर हमारा ध्यान आकृष्ट होता है । विवाह का हिन्दू संस्कारों में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थान है । अधिकांश गृहयुवक का प्रारम्भ विवाह संस्कार से होता है । इसकी प्राचीनता का प्रमाण तो ऋग्वेद^१ एवं अथर्ववेद^२ में इसकी काव्यमय अभिव्यक्ति है । विवाह को ब्रह्म का स्थान प्राप्त था । अधिवाहित व्यक्ति को अयमित्य अथवा ब्रह्महीन कहा जाता था ।^३ जब तीन ऋषों के सिद्धान्त का विकास हुआ तो विवाह को अधिकाधिक महत्त्व और पवित्रता प्राप्त होने लगी ।^४ एकाकी युवक तो अधुरा है, उसकी पत्नी उसका अवस्था है, ऐसी धारणाएँ विवाह के साथ ही स्त्रियों के प्राचीन भारत में महत्त्व को भी दर्शाती हैं ।

अनेक कारणों से भारतवर्ष में विवाह को आदर की दृष्टि से देखा जाता था । निस्सन्देह, मानव विकास के पशुपालन और कृषि-युग से इस आदर या महत्त्व के मूल में अनेक जातिक और सामाजिक कारण विद्यमान थे । कालक्रम से हिन्दू धर्म में सामाजिक तथा जातिक कारणों की अपेक्षा देवताओं एवं पितरों की पूजा ही विवाह का महत्त्वपूर्ण उद्देश्य माना जाने लगा । भारत के समूह ही अन्य प्राचीन राष्ट्र, यथा इराक़, यूनान, स्पार्टा, रोम आदि में भी विवाह को एक पवित्र संस्कार माना जाता था ।^५ प्लूटार्क के अनुसार स्पार्टा में अधिवाहित व्यक्ति अनेक अधिकारों से वंचित कर दिये जाते थे और युवक अधिवाहित युवकों का सम्मान नहीं करते थे ।^६ हाँ ईसाई धर्म विवाह के सम्बन्ध में बोझा इतर विचार माना अवश्य प्रतीत होता है ।^७ जो भी हो, उपर्युक्त विवरण के आधार पर इतना तो कहा ही जा सकता है कि विवाह के मूल में सम्भवतः नवजात शिशु की पूर्ण सहायता तथा विभिन्न अवधियों के लिये जाता एवं नवजात शिशु की रक्षा एवं उनमें लिये उस अवधि में जीवन की आवश्यकता थी । इस प्रकार विवाह का मूल परिचार में निहित प्रतीत होता है, विवाह में परिवार का नहीं । स्त्री और पुत्र के स्वाधीन सम्बन्ध की जड़ ही र्गन्तु कर्त्तव्यों में निहित है । पुत्र के लिये कामना, शिशु तथा पत्नी की रक्षा, गार्हस्थ्य जीवन की आवश्यकता तथा पारिवारिक जीवन का आवर्त वैवाहिक विधि-विधानों एवं कर्मकाण्डों में वसित है । हिन्दू संस्कार पूर्ण विकसित, साङ्गोपाङ्ग, स्वाधीन तथा नियमित विवाह को ही मान्यता प्रदान करता है । स्पष्ट है कि हिन्दू धारणा के अनुसार विवाह स्त्री-पुत्र के बीच एक अस्थायी गठबन्धन नहीं, अपितु एक आध्यात्मिक एकता है । इसी एकता का वह परमपवित्र बंधन कहा जा सकता है जो दैवी विधान एवं धर्मशास्त्रों के साध्य में सम्पन्न होता है । आयन साहित्य में भी विवाह के सम्बन्ध में इसी प्रकार की सामान्य धारणा मिलती है ।

हिन्दू धारणा के अनुसार विवाह की प्राचीनता, आवश्यकता एवं उपयोगिता की कुरखेबा जानने के पश्चात् विवाह योग्य बय एवं प्रकार का ज्ञान आवश्यक प्रतीत होता है । ऋग्वेद एवं अथर्ववेद के सर्वां से यह स्पष्ट लक्षित होता है कि वैदिक काल में घर-बघू इतने प्रौढ़ होते थे कि स्वयं अपने सहयोगी का चुनाव करते थे ।^८ वर से यह अपेक्षा की जाती थी कि उसका अपना एक स्वतन्त्र घर हो और जिसकी साम्राज्य उसकी पत्नी हो, जने ही उस घर में वर के माता-पिता भी क्यों न रहते हो । गार्हस्थ्य जीवन में पत्नी को सर्वोच्च स्थान दिया जाता था ।^९ स्पष्ट है कि बाल-विवाह का प्रचसन नहीं था । जैन ग्रन्थों में विवाह योग्य बय का कोई निश्चित बर्णन नहीं

१. ऋग्वेद ६०-८५

२. अथर्ववेद-१५.१.२

३. अवधिकांश वा एव योजनीयः—तै० ब्रा० २.२.२६

४. आयनानां ह वै ब्राह्मणस्मिन्निष्कृष्टानां वाप्येत ब्रह्मयज्ञेन ऋषिभ्यो बर्धनं देवेभ्यः प्रजा पितृभ्यः—तै० सं० ६.३.१०.५

५. विशिष्टाइन गृह्यसूत्र 'ए हिन्दु आँव व कैमिनी एव ए सोशल एण्ड एजुकेसनल इस्टिड्युसन, ५-५८

६. ब्राह्मण आँव निकर्षित, बाल क्लासिकल गार्हपत्य, भा० १, पृ० ८१

७. विशिष्टाइन गृह्यसूत्र 'ए हिन्दु आँव व कैमिनी एव ए सोशल एण्ड एजुकेसनल इस्टिड्युसन पृ० ८०

८. ऋग्वेद ८.५५, ५, ८

९. अथर्ववेद १५, १-५५

मिगता। विभिन्नद्विगुणित टीका में इस सम्बन्ध में कुछ संकेत प्राप्त हैं। वहाँ एक लोकमुक्ति का उल्लेख मिलता है कि यदि कन्या रत्नसभा हो जाय तो मिलने उसके सचिद-विष्णु मिलें, उसकी ही बार उसकी माता की नरकपायी होना पड़ता है।

स्मृतियों में विवाह के षाठ प्रकारों का उल्लेख है, यथा—ब्राह्म, वैश, क्षत्रिय, प्रजापत्य, आश्रु, गार्ग्य, राजस तथा वैशाख।^१ इनमें के कुछ का मूल वैदिक काल में भी मिलता है। विभिन्न गृहसूत्रों में विवाह के विन्न-विन्न प्रकार बताये गये हैं। परन्तु ये षाठ प्रकार प्रकारान्तर से सभी गृहसूत्रों में उल्लिखित हैं।

आर्य ऋषियों में विवाह के तीन प्रकार का वर्णन है। तत्रातीय विवाह की परम्परा का ही प्राबल्य था। विवाह में जातीय समानता के साथ ही आर्थिक स्थिति एवं व्यवसाय पर भी ध्यान दिया जाता था। समान आर्थिक स्थिति एवं समान व्यवसाय वालों के साथ ही विवाह-सम्बन्ध स्थापित किया जाता था। ऐसा करने में उनका मुख्य उद्देश्य संघ परम्परा की सुविधा था। विन्न जाति एवं विन्न आर्थिक स्थिति वालों के साथ विवाह-सम्बन्ध स्थापित करने से कुल की प्रसिद्धा के भय होने का भय होता था। जातक कथाओं में भी इसी प्रकार के समान जाति, समान आर्थिक स्थिति एवं समान व्यवसाय वालों में विवाह का वर्णन मिलता है। बहुत विवाह का भी प्रचलन था। शाताश्रम कथा में मेघकुमार द्वारा समान वय, समान रूप, समान गुण, और समान राशोचित वय वाली षाठ कन्याओं से विवाह करने का उल्लेख है।^२ विवाह की इस सामान्य परम्परा का कुछ अपवाद भी आर्यों में द्रष्टव्य है। उदाहरण के लिये राजवंशी तैयसिपुत्र ने एक सुतार की कन्या से विवाह किया था।^३ अन्तःकुल में क्षत्रिय बज्रसुहृदास का ब्राह्मण कन्या से तथा राजकुमार बह्मदत्त का ब्राह्मण और बगिको की कन्याओं से विवाह हुआ था—ऐसा वर्णन प्राप्त है। उत्तराश्रमक कथा में राजा वितसन्तु का विचार कन्या से विवाह का वर्णन है। विजातीय विवाह के इस अपवाद के साथ ही विभिन्न धर्मोपनिषदों के बीच भी विवाह के कतिपय उदाहरण मिलते हैं। राजा उद्वायण को तापसों का भय था उसका विवाह प्रजापती से हुआ था जो भगवोपासिका की।^४ भगवोपासिका पुत्रका का विवाह बौद्धधर्मानुयायी से होने का प्रमाण मिलता है।^५ विवाह-सम्बन्ध का निर्धारण परिवार के बयोवृद्ध आपसी परामर्श से करते थे। बूढ़ों के निर्णय ने घर का मौन रहता स्वीकृति मानी जाती थी।^६

विवाह में घर अपना उसके पिता द्वारा, कन्या के पिता अपना उसके परिवार को मुक्त देने की परम्परा थी। शाताश्रमकथा में कानकरव राजा के मंत्री तेजसि पुत्र एवं पोट्टिसा मृषिकदारक कन्या के विवाह में मुक्त का वर्णन मिलता है। आश्रम्यकथा में एक व्यापारी का वर्णन आया है जो अपनी पत्नी से अप्रसन्न रहा करता था। उसने अपनी पत्नी को घर से निकाल दिया और बहुत-सा मुक्त लेकर दूसरा विवाह किया। इसी तरह एक कोर ने अपने चौथे कर्म से अपरिमित धन संग्रह कर, यथेच्छ मुक्त दे किसी कन्या से विवाह किया। यन्मा के कुमारजयी स्वर्णकार ने पाँच-पाँच सौ सुवर्ण मुद्रा देकर अनेक सुन्दरी कन्याओं से विवाह किया था।^७ मुक्त के अतिरिक्त विवाह-प्रसंग में आम्रम प्रीतिदान का उल्लेख करता है। मेघकुमार द्वारा षाठ राज-कन्याओं से विवाह करने के अवसर पर मेघकुमार के माता-पिता ने अपने पुत्र को विष्णु धन प्रीतिदान में दिया। मेघकुमार ने इसे अपनी माँको पत्नियों में बाँट दिया।

आज की तरह आम्रम काल में बह्वैय की विधीयिका नहीं थी। यद्यपि कन्या को माता-पिता द्वारा बह्वैय देने का वर्णन कहीं-कहीं प्राप्त होता है। उपासकवशा में राजगृह के गृहपति महापातक के देवती आदि तरह पत्नियों द्वारा बह्वैय में प्राप्त धन का विस्तार से वर्णन है।^८ प्री-मुद्रिष्ट इण्डिया में बाराणसी के राजा द्वारा अपने जमाई को १,००० गाव, १,००० हाथी, बहुत-सा मान खजाना, एक लाख सिपाही और १०,००० बोहे बह्वैय में देने का उल्लेख आया है।^९

१. विभिन्नद्विगुणित टीका—पृ० ५०६

२. ब्राह्मी वैश्वस्य आर्यः प्रजापत्यस्तथाश्रुः।

गार्ग्यो राजसवैव वैशाखपाटमोऽग्रमः ॥ मनु स्मृ० ३.२१, गार्ग्यवस्य स्मृति १.५८-६१

३. शाताश्रमकथा १, पृ० २३

४. बही १५, पृ० १५८

५. आश्रम्यकथा १, पृ० २३

६. दसवैकालिकपूर्णा—पृ० ३६६

७. शाताश्रमकथा—१६, पृ० १६८

८. आश्रम्यकथा—पृ० ८६

९. उपासक वशा ४, पृ० ६१, अल्लेकर—पृ० ८२-८४

१०. मेहता—प्री० मुद्रिष्ट इण्डिया, पृ० २८१

उपप्लुत आयमकासीन वैवाहिक परम्परा, विधि-विधान, दायोवन, आचम्यकटा, वनिता आदि विचार हिन्दू कालों के निराले-पुनर्गते हैं। कुछ छोटे-मोटे सामान्य विवेक के साथ पूर्णतया हिन्दू विवाह-प्रणाली ही आयम विवाह, प्रणाली मानी जा सकती है।

वनिता :—आयमकासीन भारतीय नारी का सम्पापिण उपस्थित करने हेतु नारी जाति की एक प्रमुख संस्था वनिता के सम्बन्ध में संक्षिप्त विवरण भी इष्ट प्रतीत होता है।

वनिता भारतीय समाज की एक अत्यन्त प्राचीन संस्था है। 'आचम्ये' में वनिता के लिए मृगु शब्द का प्रयोग मिलता है।^१ वाचस्पतीय संहिता में वेष्मपुत्रि को एक पेठा स्वीकार किया गया है। स्मृतिवा इस पेठे को सम्मानजनक नहीं बताती है।^२ बौद्ध साहित्य में वनिताओं को सम्माननीय स्थान दिया गया है। कौटिल्य अर्थशास्त्र में वनिताओं का समाज में सम्मानजनक स्थान का उल्लेख मिलता है। राजाओं द्वारा उन्हें छत्र, चमर, पुष्पों वट आदि प्रदान कर सम्मान देने की बात कही गई है। वात्स्यायन के कामधूम में वेष्मार्थों का विवरण वर्णन है। वहाँ वेष्मार्थों को कुम्भवासी, परिचारिका, कुसटा, स्वीरणी, गठी, भित्तिकाटिका, प्रकाश विनष्टा, क्वा-बीबा एवं गणिका—इन नौ शर्तों में विभक्त किया गया है। इन नौ विभागों में सर्वश्रेष्ठ राजा द्वारा पुरस्कृत को कहा गया है।^३ उद्यान की ठीका परमस्वामीनी में इसे गणरसोभिणी कहा गया है। वनिता तत्कालीन समाज का एक सचत्व मानी जाती थी। जातिक एवं राजनैतिक गणों के सम्प्रतिष्ठ व्यक्तियों की सम्प्रति मानी जाती थी।^४ मनुस्मृति में गण और वनिता द्वारा दिया हुआ भोजन ब्राह्मणों के लिए अस्वीकार्य बताया गया है।^५ मूलसर्वास्तिकारियों के विनयवस्तु में ब्राह्मणानि को वैशाती के गण द्वारा भोज्य कहा गया है।^६ आचार्य हेमचन्द्र के भव्यानुशासन-विवेक में वनिता की परिभाषा करते हुए कहा गया है—“कलाप्रागल्भ्यक्षोर्ध्वा मयवति कलवति वनिता।” अतः ऐसा प्रतीत होता है कि सामान्य लोगों के द्वारा वनिता आदरणीय मानी जाती थी। वात्स्यायन के अनुसार वह सुविभक्त और सुसंस्कृत तथा विविध कलाओं में पारंगत होती थी।^७ वनिता को गणिकाओं के आधार-अवहार की शिक्षा दी जाती थी। गणिकाओं के अधिवेक का वर्णन भी मिलता है।^८ प्रधान वनिता का बड़े ही धूम-धाम से अधिवेक किया जाता था। मूलसंस्थाध्यक्ष में किसी कन्ये की वस्तीकरण आदि द्वारा दान में करके उसे वनिता के पद पर नियुक्त करने का उल्लेख मिलता है। गणरसोभिणी का सम्बन्ध किसी क्षात्र क्षात्रानु पुत्र से होता था। जनश्रावण की उपभोग्य वस्तु वह नहीं होती थी। प्रेमी पुत्र के परलोक-गमन पर वह कुम्भवृत् की तरह बिरहिणी व्रत का पालन करती थी। मूलकटिक की वसंततना, कुट्टिनीमत की हारलता, क्वा-सरित्सार की कुम्भिका आदि इस प्रबंध में उल्लेखनीय हैं।

साक्षी सच :—धर्मन महावीर के वतुद्विज संघ में साक्षी संघ का स्थान अत्यन्त महत्वपूर्ण था। इनका जीवन विद्यापुत्रि से चलता था। इन्हे एक अनुशासित एवं निर्दिष्ट जीवन व्यतीत करना होता था। संघ के विधान के अनुसार वे साक्षिणी भिक्षुओं द्वारा आरक्षित होती थीं। कुत्सित आचरणवाले पुत्रों से इनकी रक्षा के लिये इनके निवास स्थान में किंवात्र का प्रबन्ध होता था। कपाट के अभाव में भिक्षु संघों का कार्य करते थे। किसी भी कारण से साक्षी यदि वर्गवर्ती हो जाती तो उसे संघ से निष्कासित नहीं किया जाता था, अपितु उस पुत्र का पता कर राजा द्वारा दण्ड विनयाया जाता था जिससे वनिष्ठ में इस प्रकार के दुराचरण की पुनरावृत्ति न हो। परन्तु इसके बावजूद भी साक्षिणीयों के वर्गवर्ती होने की चर्चा आयम ग्रंथों में प्राप्य है। बौद्ध साहित्य के जातक कथा के मातंग जातक में उल्लेख है कि किसी मातंग ने अपने बंभूते से अपनी पत्नी की नाभि का स्पर्श किया, और वह वर्गवर्ती हो गई।^९ इसी तरह ब्रम्हपद अष्टकथा में उप्पलवन्धा के साथ आनन्दी के अंककन में किसी बह्वधारी के द्वारा बलात्कार करने का जिक्र है।^{१०}

१. वैदिक दण्डेय—१, पृ० ४४७

२. वाचस्पत्यस्मृति १, पृ० ४४७

३. वेम्भर कपाटरित्तावर

४. चकलवार-वस्ती इन वात्स्यायन कामधूम—१६६

५. मनुस्मृति—४-२०६

६. विनय वस्तु—१७

७. काम्यानुशासन (विनयवर्त) पृ० ४१८

८. चकलवार-वस्ती इन वात्स्यायन कामधूम पृ० १६८

९. आचम्यक धूर्ति—२६७

१०. मातंग जातक, पृ० १८६

११. ब्रम्हपद अष्टकथा २, पृ० ४६-४७

साधियों के अपहरण करने का वर्णन भी आगम में मिलता है। कालकाचार्य की साध्वी अग्नि सत्यवती को उच्छ्वेदी के राजा मर्त्यमित्र द्वारा अपहरण कर अन्त-पुर में रखने का वर्णन प्राप्त है। बृहत्कल्पशास्त्र में एक कथा आई है जिसमें मनुष्यकण्ड के एक-बीडमित्र ने एक साध्वी के कल्पशास्त्र से मोहित हो, जैन आचर्य बन, कपट भाव से उन्हें अपने अज्ञान में शैत्य-मग्न करने के लिये आर्पित किया। साध्वी के अज्ञान में वैर रखते ही उसने अज्ञान मुलबा दिया।^१ साधियों को भी उच्छ्वेदी की कष्ट पहुँचाया करते थे। इस विपत्त्यावस्था में साधियों को अपने गृह स्थान की रक्षा बर्चस्व, शोक के पत्ते या अपने हाथ से करते का विधान मिलता है।^२

जैन आगमों में साधियों को शौचकर्म करते हुए भी दक्षिण गया है। ज्ञातधर्मकथा में मिथिला की चोकवा परित्राजिका का वर्णन मिलता है। उसे वेद शास्त्र तथा अन्य शास्त्रों का पठित्व कहा गया है। वह राजा, राजकुमारी आदि संभ्रात परित्राचार्यों को धानधर्म, औषधर्म तथा तीर्थाभिषेक का उपदेश करती हुई विचरन करती थी। एक दिन वह अनेक परित्राजिकाओं के साथ राजा कुम्भक की पुत्री मल्लिकुमारी को उपदेश दे रही थी। उपदेश-कर्म में राजकुमारी द्वारा पुष्पे कतिपय प्रश्नों का उत्तर न देने के कारण राजकुमारी ने उन्हें अपमानित कर अन्त-पुर से निष्कासित कर दिया। अपमानित हो, चोकवा परित्राजिका पञ्चान देश के राजा विल-जन् के पास पहुँची और मल्लिकुमारी के रूप लाभ्य का वर्णन कर राजा को उसे प्राप्त करने के लिये प्रेरित किया।^३ उत्तराध्ययन टीका में एक कथा आई है जिसमें एक परित्राजिका बुद्धि की कन्या रघुनाथी का धर्म वन ब्रह्मदत्त कुमार के पास ले आते हुए दिखाया गया है एवं ब्रह्मदत्त कुमार का उत्तर रघुनाथी को पहुँचाते बताया गया है।^४ दशवैकांतिकचूर्ण में एक परित्राजिका को एक दुष्क का जैन-सद्वेद एक सुन्दरी के पास ले आते हुए दिखाया गया है। सुन्दरी द्वारा परित्राजिका अपमानित होती है।^५

कहीं-कहीं स्त्रियों पति को प्रसन्न करने के लिए अथवा पुत्रोत्पत्ति के लिये भी परित्राजिकाओं की सहायता लेते देखी जाती हैं। देवसीयुज आत्मव्य की पत्नी पोट्टिला अपने पति को इष्ट नहीं थी। वह अपना समय साधु-साधियों की सेवा-उपासना में बिताया करती थी। एक दिन सुव्रता नाम की साध्वी पोट्टिला के पास आई। पोट्टिला ने साध्वी की उचित सत्कारोपरास मिश्रण किया—“साधु साध्वी हैं, अनुपवी हैं, बहुभूत हैं। मेरे पतिवैध मुझसे अग्रसन्न रहते हैं। इपया कोई ऐसा उपाय बतायें जिससे मेरे स्वामी मुझ से प्रसन्न रहने लगे तो मैं आपकी कृपा रक्षूँ। यह सुनकर सुव्रता कानो पर हाथ दे बहा से बनी गई। इसी तरह एक परित्राजिका किसी स्त्री को अपने पति को बर्चोभूत करने हेतु अमिमंभित तण्डुल देते दिखाई गई है।^६ सतानोत्पत्ति के लिये जैन-अयोग, विद्या-अयोग, अमय, विरोचन आदि का वर्णन भी प्राप्त होता है।^७

आगम एवं तत्कालीन अन्य ग्रन्थों के अवलोकन के पश्चात् निम्नलिखित में कहा जा सकता है कि तत्कालीन समाज में स्त्रियों की स्थिति, उनका स्थान, सम्मान कालक्रम से घटते-बढ़ते रहे हैं। कहीं तो उनकी प्रचुर प्रशंसा और कहीं उनकी शोच निन्दा की गई है। स्त्रियों के किसी कार्य विशेष के अवलोकन से उनके सम्बन्ध में मत मिश्रित किंवा जाता या एवं उसी के आधार पर उनके सम्बन्ध में सामान्य धारणायों का विकास होता था। उनके आधार-अवधार ही उनकी सामाजिक स्वतंत्रता के मापदण्ड थे।

मनु के स्वर से स्वर मिलाते हुए जैन आगम भी स्त्रियों को अविश्वसनीय, कृतघ्न, घोषाघड़ी करने वाली आदि आदि विशेषणों से विशेषित करते हैं। स्त्रियों को सदा-सर्वदा पुरुषों के नियंत्रण में रहने का परामर्श दिया गया है। उनकी स्वतंत्रता उन्हें मात्र को प्राप्त करने वाली कही गई है। स्त्री-वर्णन अनापनीय कहा गया है।

स्त्रियों के सम्बन्ध में इन हीन धारणायों के साथ ही कुछ प्रशंसा-वाक्य भी प्राप्त हैं। इन्हें चक्रवर्ती के चौबह रत्नों में एक कहा गया है। श्वे-आगम सर्वोपपन्न (तीर्थंकर) प्राप्त महिला का भी वर्णन करता है। कई स्त्रियों ने अपने पुरुषों को समर्थ पर आते

१. बृहत्कल्पशास्त्र—१, २०५४

२. वही—१, २६६६

३. ज्ञातधर्मकथा ८, पृ० १०८-१०

४. उत्तराध्ययन टीका १३, पृ० १६१

५. दशवैकांतिकचूर्ण २, पृ० ६०

६. ज्ञातधर्मकथा—१४, पृ० १५१

७. औपनिषुवित टीका—४६०, पृ० १६३

८. निर्यासवि ३, पृ० ४८

हुए विद्याया गया है। स्त्रियों को त्याग भाव से परिपूर्ण विद्याया गया है। त्याग में इनकी तुलना नदी के जल से की गई है जो नावा-घाम-विषम-जनपदों से प्रवाहित हो समुद्र में मिल कर अपना भिन्नास्तित्व बिल्कुल भुला देता है। नदी के जल की तरह पत्नी भी पति से मिलकर तात्काल्य पा लेती है। यह अपना स्वतंत्रास्तित्व समाप्त कर अर्द्धाङ्गीणी कहलाने लगती है। स्त्री का यह त्याग उसकी महानता का परिचायक है। स्त्रियों के इन गुणों के कारण ही आर्यम ग्रन्थ उन्हें सम्मान की दृष्टि से देखते हैं। यहाँ तक कि गणिका जिन्हें बाब का समाज शीन-हीन दृष्टि से देखता है जो आज भी आर्यम ग्रन्थों में एक विशिष्ट स्थान दिया गया है। इनके महत्त्व और सम्माननीय-प्राप्ति का यहाँ अत्यन्त अनोखे वर्णन प्राप्त है। आज भारतीय समाज में स्त्रियों के प्रति बिरोधकर लड़कियों के प्रति जो शीन-हीन विचार हैं उनका सर्वथा अन्तर्गत नहीं विद्यता है। कन्या तत्कालीन समाज की शार नहीं मानी जाती थी। वहाँ उसके शुभ्ररूप का ही चिन्त्यर्शन होता है।

इस प्रकार उपर्युक्त विवरण के आधार पर हम कह सकते हैं कि आर्यम ग्रन्थ स्त्रियों के प्रति सम्मान और समभाव के पक्षपाती रहे हैं। जैन आगमों में, जहाँ कहीं भी स्त्रियों की हीनावस्था का वर्णन मिलता है उसका मात्र उद्देश्य भिक्षुओं में स्त्रियों के प्रति विकर्षण पैदा करना ही है। काम-भोग और आत्मकल्याण की खोज ये दोनों दो छोर हैं। ये सिक्के के दो पहलू माने जा सकते हैं जो एक होकर भी कभी एक दूसरे से नहीं मिलते। इसलिये अखिल विश्व के प्राणियों के कल्याण हेतु रचित आर्यम ग्रन्थ काम-भोगों के प्रभाव साधन रूप उस नारी की निन्दा न करते तो क्या करते? ऐसा करने में उनका मुख उद्देश्य विषय-निर्वाह के प्रति वैराग्य उत्पन्न करना था कि मानव प्राणी में उनके प्रति भूषा का भाव पैदा करना।

आर्यम साहित्य में स्त्री का वर्णन वर्तमान भारतीय नर-नारी के लिये अनुकरणीय एवं उपयोगी प्रतीत होता है। पारम्पर्य सम्प्रदाय से प्रभावित, उनके अभिमान-करण में लीन, प्रिय विलास के लभ में बुर भारतीय नवयुवक नवयुवतियाँ भारतीय परम्पराओं एवं सामाजिक नियमों की अवगणना कर वासना के पीछे उल्लस हो रहे हैं। कश्चिरोमणि, संत तुलसीदास ने रामचरितमानस में उनका अत्यन्त ही सच्चा चित्र खींचा है। वहाँ उन्होंने उनकी प्रयत्नीय दशा का वर्णन करते हुए कहा है :—

मात्रि विपत्त नर लक्ष्मण मोसई, माचहि नर नरकट की माई।

गुनबंदिन लुम्बर पति त्यागी, अजहि मात्रि पर दुष्य अमायी।

काश ! भारतीय नवयुवक अपनी प्राचीन परिया के अनुकूल आर्यम में वर्णित आचार-संहिता का अनुपालन करते, जिनके अभाव में समाजात्मिक, कुलित विचारों का उद्भव हो रहा है, और वे भारतीय समाज को दुर्बला की ओर अभिवर्तित कर रहे हैं। काश ! नारी के सम्बन्ध में हमारी स्वस्थ धारणाएं बनती। पुनः नारी अपनी प्राचीन कोई प्रतिष्ठा को प्राप्त करती। उन्हें हम लुप्त की आधारशिला के रूप में देखते जिनके अभाव में हर रचना अधूरी और हर कला रमहीन रह जाती है। काश ! “यत्र मायस्यु पूज्यते रमन्ते तत्र देवता” का मंत्र पुनः धर-धर नुजायमान होता।

भगवान् महावीर स्वामी की जन्मश्रृंखला वैशाखी नारी जाति को सम्मान देने के लिए विश्वविख्यात रही है। सम्राट् अशोक ने के अमात्य वर्षकार की विज्ञासा का उत्तर देने के लिए भगवान् बुद्ध ने गृध्रकूट शिखर पर अपने विश्व सिध्य मानव्य से सात प्रश्न किये थे। ‘सत् अपरिहाणि अयम्’ के पाँचवें प्रश्न का रोचक समाज इस प्रकार है—

किंति ते आनन्द सुत बज्जी या ता कुलित्थियो कुलकुमारियो ता न आनकस्स पसम्ह् वासेन्ती ‘ति ?’

‘मुत्तं ते न जन्ते बज्जी या ता कुलित्थियो ...वे०... वासेन्ती ‘ति ।’

‘वाक्कीवज्ज आनन्द बज्जी या ता कुलित्थियो कुलकुमारियो ता न आनकस्स पसम्ह् वासेत्तन्ति, बुद्धि वेध आनन्द बज्जीनं पाटिकत्ता नो परिहाणि ।’

अथर्व संस्कृति के उन्मादक महापुरुष वास्तव में नारी जाति के हितों के शुभचिन्तक थे। इसीलिए उन्होंने अपनी संघ व्यवस्था में नारी को महत्त्वपूर्ण स्थान प्रदान किया था।

□ समापक

दिल्ली का ऐतिहासिक जैन सार्वबाह : नटुल साहू

आचार्य श्री कुन्दनलाल जैन

सार्वबाह जैन की व्याख्या करते हुए अमरकोष के टीकाकार शीरस्वामी ने लिखा है 'जो पूंजी के द्वारा व्यापार करनेवाले पान्यों का अनुज्ञा हो वह सार्वबाह है।' प्राचीन भारत की सार्वबाह परम्परा का शुभगान डॉ० वासुदेवचरण अग्रवाल ने इस प्रकार किया है, "कोई एक उत्साही व्यापारी सार्व बनाकर व्यापार के लिए उठता था। उसके सार्व में और लोग भी सम्मिलित हो जाते थे जिसके निश्चित नियम थे। सार्व का उन्मा व्यापारिक क्षेत्र की बड़ी घटना होती थी। श्राद्धिक तीर्थ यात्रा के लिए जैसे लोग निकलते थे और उनका नेता संघपति (संघर्षी, संघवी) होता था जैसे ही व्यापारिक क्षेत्र में सार्वबाह की स्थिति थी। भारतीय व्यापारिक व्यवस्था में जो लोग की बेटी हुईं उनके पुत्र पुत्र्य बननेवाले व्यक्ति सार्वबाह थे। बुद्धि के द्रवी, सत्य में निष्ठावान्, साहस के बंधार, व्यावहारिक वृत्त-वृत्त में पने हुए, उदार, दानी, धर्म और संस्कृति में पवि रक्षने वाले, नई स्थिति का स्थापन करने वाले, देश-विदेश की यात्राकारी के कोष... रीति-नीति के पारङ्ग—भारतीय सार्वबाह महोदधि के तट पर स्थित ताजमल्लि से सीरिया की अयासी बगरी तक, अब द्वीप और कटाह द्वीप से बोलमंडल के सामुद्रिक पत्तनों और पश्चिम में यवन बंदर देशों तक के विस्तार बल-बल-र छा गए थे।"

सार्वबाहों की गौरवशाली परम्परा का शक्तिशाली राज्यो के अभाव, केन्द्रित सत्ता के बिखराव, जीवन की असुरक्षा एवं ब्राह्मण्यता के कारण मोप होने लगा था। इन समाप्तप्रायः परम्परा में विकम्प सम्बन्ध ११८६ (ई० सन् १११२) में दिल्ली के एक प्रसिद्ध जैन ब्रह्ममुखादी आचर शिरोनिष्ठ नटुल साहू के दर्शन हो जाते हैं।

उनकी प्रशंसा में विष्णु श्रीधर नामक अपभ्रंश के श्रेष्ठ कवि ने अपनी "पासबाहू चरित" नामक सार्थककृत रचना में बड़े गौरव के साथ विभिन्न स्थानों पर उल्लेख किया है। उन्होंने उनके नाम का नटुल, नटुपु, नटुण, नटुपु, नटुपु, नटुल बाधि कर्णों में उल्लेख किया है।

अग्रवाल बंधी नटुल साहू के पिता का नाम जेजा तथा माता का नाम नैयडि बा। जेजा साहू के राखब, लोहूड और नटुल नाम से तीन पुत्र उत्पन्न हुए थे, जिनमें से तृतीय पुत्र नटुल साहू बड़ा प्रतापी एवं तत्कालीन् सर्वश्रेष्ठ समृद्ध व्यापारी एवं श्राद्धिक निष्ठा से परिपूर्ण राजनीतिज्ञ भी था। श्री हरिहर द्विषेवी ने जेजा को नटुल का माया लिखा है जो संभवतः कोई और व्यक्ति रहा होगा। इसी सत्य उन्होंने नटुल के प्रशंसक अल्लुण को उनका पिता बताया है। वह भी प्रमाणसिद्ध नहीं है क्योंकि कवि विष्णु श्रीधर जब हरियाणा से दिल्ली पधारे तो वे अल्लुण साहू के यहाँ ठहरे थे जो तत्कालीन राजमंथी थे और उन्हें अपनी प्रथम रचना 'बंघमहू चरित' सुनाई थी जिससे प्रभावित होकर अल्लुण साहू ने कवि से अनुरोध किया था कि वह नटुल साहू से अवश्य ही मिले। इस पर कवि ने कहा था कि 'इस मसारा में तुर्बनों की कमी नहीं है और जूसे कहीं अपमानित न होना पड़े इसलिए जाने के लिए शिक्षक रहा हूँ, परन्तु अब अल्लुण साहू ने नटुल साहू के शुभों की प्रशंसा की और उसें अपना मित्र बताया सब कविचर अल्लुण के अनुरोध पर नटुल साहू से मिलने गये।

जब नटुल साहू ने कविचर का उचित सम्मान और आदर किया और बड़ापसिद्धकृत उनसे अनुरोध किया कि 'पासबाहूचरित' की रचना करो तो फिर कविचर ने मार्गशीर्ष कृष्ण अष्टमी दिवस को दिल्ली में सं० ११८६ में 'पासबाहूचरित'

१. सार्वबाहू लेखक डॉ० मोतीचन्द्र में डॉ० वासुदेवचरण अग्रवाल की प्रतिका से पृ० ६
२. वही पृष्ठ २
३. दिल्ली के लोभर, पृ० ७६

की रचना समाप्त की। यह ग्रन्थ ऐतिहासिक की दृष्टि से बड़ा महत्त्वपूर्ण है। इसमें तत्कालीन तीव्रवंशी राजा अनंगपाल तथा उसके शासन का प्रामाणिक वर्णन मिलता है। इसके साथ ही उसी की सामाजिक, धार्मिक एवं आर्थिक परिस्थितियों का भी विस्तृत ऐतिहासिक विवेचन मिलता है। यह अनंगपाल की या—द्वितीय या तृतीय, इस पर विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है।

मठन साहू ने दिल्ली में बनवान् श्री आदिनाथ का प्रथम मन्दिर बनवाया था और कवि श्रीधर की प्रेरणा से चन्द्रप्रभु स्थायी की प्रतिमा प्रतिष्ठित कराई थी और मन्दिर पर पंचरंगी ध्वजा फहराई थी। मठन साहू जहाँ समूह और धनी व्यक्ति थे, वहाँ उदार, धार्मिक एवं परोपकारी भी थे। उनका व्यापार अन्न-बन्, कलिय, मोड़, केरल, कर्नाटक, पोल, प्रविड़, पांचाल, सिध, जस, मालवा, जाट, लट, नेपाळ, ध्वक, कोणक, महाराष्ट्र, क्षत्राणक, हरियाणा, मगध, पुर्व, लोराष्ट्र आदि देशों से होता था तथा वहाँ के राजा मठन साहू का बड़ा भरोसा और आदर करते थे। वे बड़े भारी सार्वबाहू थे और हो सकता है, उन्होंने महाराज अनंगपाल के संवेष्टबाहू राजसूत के रूप में भी विस्तृत ज्ञाति अति की हो।

किसी का मत है कि मठन साहू ने आदिनाथ की जगह पार्वतीनाथ का मन्दिर बनवाया था; किन्तु इसका कोई प्रामाणिक उल्लेख नहीं मिलता। जो कुछ भी हो, कामान्तर में यह मन्दिर ध्वस्त कर दिया गया जिसके अवशेष अब भी महरीली में जुजुबमीनार के पास उपलब्ध होते हैं। मठन को अनंगपाल का भ्राता भी कहा जाता है, पर ऐसा कहीं उल्लेख नहीं है। संभवतया उसके अग्रपुत्र एवं समृद्धि के कारण उसे अनंगपाल का भ्राता मान लिया गया हो। मठन के बारे में कवि ने निम्न संस्कृत श्लोक भी लिखे हैं—

आसीद्वय पुरा प्रसन्न-बनो विख्यात-वत्त-मृतिः, शुभ-बाधिवर्षैरनुष्ठमना देवे मुरी भास्वितः ॥
 सर्वतः कन-कन-मुक्त-निरतो न्यायान्वितो नित्यशो, येवाक्योऽक्षितचन्द्रोऽभिरमलसूक्तमन्त्रोऽभूतिः ॥
 अस्वांगजोऽग्नि सुधीरुह राक्षसाक्यो, व्याधामन्यवसतिप्रसन्न-सर्व-शेषः ॥
 अशोकान्य-नमोऽङ्ग-नार्वन्धुः, भीमनामक मुच-रञ्जित-वाच-वेताः ॥
 ततोऽभवत्तोऽन्न नामभेदः सुतो द्वितीयो द्विकर्मप्रभेदः ॥ धर्मार्थकामजित्ते विजयो विनाशिय-मोक्षपुत्रेण मुखाः ॥
 पञ्चाक्षरभूष सक्षिप्यत-भक्तमानः, क्यातः सिलोत्तमजानादपि लब्धमानः ॥
 सद्गुणान्तर-रत्नमय-नाममुचः, भीमदुलः शुभमना अपितारिपुत्रुः ॥
 तेनोत्तममहिषा प्रविशित्य चित्ते, स्वान्योषध अलसद्योऽनन्तरमृतः ॥
 श्रीनार्वन्धुनाचरितं कुरितापनीवि, मोक्षाय कारितमितेन मुचं व्यलेखि ॥
 येनाराध्य विगुण्य क्षीरमतिना देवाक्षिपेवं क्षिप्तं,
 सत्पुण्यं समुपाक्षिप्तं निष्कमुचैः संतोषिता मांछायाः ॥
 क्षीरं क्षैत्यमस्मिन् सुखरतरं क्षीरं प्रतिष्ठां तथा ॥
 स श्रीनाम्निवितः सर्वैव जयतापुष्पोत्तम मठनः ॥

उपपुत्र श्लोको ने श्री मठन साहू की प्रतिष्ठा और विवेचना का ज्ञान सरलता से हो जाता है। श्री मठनसाहू तत्कालीन दिल्ली के जैन समाज का एक सर्वप्रमुख श्रेष्ठ ऐतिहासिक पुरुष था जिसकी कीर्ति विद्विग्नत तक व्याप्त थी।

कविधर विदुष क्षीरधर ने अपने ग्रन्थ में मठन साहू के विषय में अप्रचक्ष में जो कुछ लिखा है, उसे भी वृत्त रूप में अक्षरबद्ध बड़ा उद्धृत करता उपयुक्त होगा जिससे पाठकों को इस श्रेष्ठ आदक के चरित्र के उदात्त गुणों और सुस्मादिसुस्म विवेचनाओं का परिचय मिल सके और वे उससे प्रेरित हो जायें।

तर्हि कुल-नयन गवेषिय पश्य, सम्मत्त विदुषण प्रसिध्नु ॥
 गुरुमति पयि तेल्लोक-भाहु, विट्ठल जह्ण नामिण साहु ॥
 तेन वि मित्रिज्य बंद्यहासु, गिरुगेवि चरित बंद्यहासु ॥
 अपिउ सिरिहू ते श्रम्यंत, कुलपुत्रि विह्वनाथ विरियवंत ॥
 जयचरउ भमई जपि बाहिं किति, वषवंती गिरि-नाथर-वरिति ॥
 सा मुमु हवेइ सुकहतनेन, बाएण सुएण सुकितनेन ॥

वा अविरत धारहि जयमय हाराहि पिण्डइ धनु बंदीयनहं ।
 सा जीव चिरंतनि भुजमज्जंतनि भ्रमई किति लुंवर जयहं ॥
 गुणेन विलम्बि-प्रविष्टएण, जय-विजय सुतीस-सिधिसएण ।
 कित्तनु बिहाइ धरणिपवि जय, सिसिरयर-सरित्तु जसु ठाइ ताम ।
 लुकइलें पुणु जा ससिल-रासि, ससि-सुर-मेर-जयजत-रासि ।
 लुकइलु वि पसरइ जवियनहं, संसमैं रंजिय जय-नगणहं ।
 गृह जेवा नामे साहु भासि, जइ निम्मसयर-मुक-रयण-दासि ।
 सिरि-अयरवास-कुल-कमल-मित्तु, सुह-धम्म-कम्म-पवियज्ज-वित्तु ।
 मेमदिय नाम तहो जय जण, सीसाहरणसंक्रिय सतज्ज ।
 बंसज-जय-मय-संसंक्रिय-सोक्ख, हंसोच उदय-सुमित्तु पक्ख ।
 तहो पडन पुणु जय जयण रामु, हुड मारविज तसजीव नामु ।
 कामिधि-मायस-विद्वज-कामु, राहुड सम्मत्त पसिद्ध नामु ।
 पुणु बीरड विमुहाण-हेड, गुह जसिए संभूज जयह-देड ।
 विजयाहरणसंक्रिय-सरौड, सोडन-नामेण सुबुद्धि जीव ।
 गुण तिज्जत जयण जयणानंदण जने मट्टु नामे जयिज ।
 जिममइ बीसकिड पुण्णासकिड जसु बुहंहि गुण गणु गणितं ॥
 जो लुंवर बीया बंडु जेय, जय-मल्लहु दुल्लहु लोय देय ।
 जो कुल-कमलायर-रामहंसु, बिहगिय-चिर-चिरदय-पाम-संसु ।
 सित्तयय पयट्टावियड जेण, पडमर को जयियइ सरित्तु तेण ।
 जो देइ धानु बंदीयनाहं, विरएण माणु सहरित्त मचाहं ।
 पर-सोस-यवासज-विहि-विउत्तु, जो ति-ररयण-महाहरण-कुत्तु ।
 जो विटु पचजिहु धानु भाइ, जहिणउ बंधु जयवरित्त चाहं ।
 जसु सगिब किति गय दस दिसासु, जो विटु य जणहं सड सहासु ।
 जसु गुण-कित्तनु कइयण कुपंति, जयवरड वंजियण जिह कुपंति ।
 जो गुण-सोसहं जामहं विचार, जो परमारी-रद निम्बियाह ।
 जो कय-विनिज्जिज-मार-बीर, पडिक्क-जयण-सुर-वरण-बीर ।
 सोमहु उबरोहें गिहय विरोहें मट्टससाहु गुणोह-गिहि ।
 बीसइ जाएण्णि पणउ करोण्णि उप्पाइय जयजयविहि ॥
 तं हृदिनि पयपिड सिरिहरेण, विज-कय-करण-विहिहायरेण ।
 सज्जड जं जंविड पुरड मज्जु, पइ सम्भाजें बुहं गइ जसज्जु ।
 परसंति एत्तु विबुहं विजक्ख, बहु कवउ-कूट-योसिय जयजय ।
 जमरिस धरणीवर सिर विलय, जर सख सज्जड बुहं कय्मसज्ज ।
 जसहिण परण गुण गयज रडि, दुज्जयण हृदिनि पर कज्ज सिद्धि ।
 कयणा सा योडण सत्त रिस्त, धूमिड डिमंति जियिय मुक्किल ।
 को सक्कज रंजण ताहं पित्त, सज्जज पयदिव सुजयस रिस्त ।
 तहि जइ गइ कि समयेण जय, जय्जय बंधु परिहरिय-जय ।
 तं सुगिणि जमिडं गुण-रयण-साधु, जल्लह नामेज जयोहिदाधु ।
 मर जमिडं काइं पइं जसज्जण, कि मुपहिज मट्टु कुरिससु ।

नो ब्रह्म-सुरेण च ब्रह्म-कोशे सुषुप्त-सहायार्थकरित ।
 बभूवुः शिष्यसमूहं जलं संभवन् कदा वयम् गेहाभिरित ।
 नो ब्रह्मनाथ पदवत् समस्तु, य कदा वि जातु भासित गिरस्तु ।
 गार्हपत्यं यवयं दुष्कृताहं, सम्मानं कदा परं सम्भवाहं ।
 संभवं सवीहृद उत्तमाहं, जिघ्रक्ष्मं विहायं गितमाहं ।
 पिब कदा मोक्षं सद्धं बुद्धयभेदं, सत्यं-विचारं हिय-अभेदं ।
 किं मनुष्या पुण्ड्रं सवासिएन, अप्यत्र अप्येन परसिएन ।
 मनु वयम् य कदाहं तो कदापि, अं वयमि कदाहं तं सवासि ।
 तं भित्तुपिबि सिद्धिं चरितं तेषु, उवविट्टं गट्टु ठाई जेषु ।
 तेपि तहो आयहो विद्धि याणु, सपयं तंबोभासणं समानु ।
 अं पुण्यं जमि पविराहं किं, इह विहिवसेण परिणवहं तं ।
 अणु एकं सिनेहे गमितं जाम, जल्हणं जमेण वडत्तु ताम ।
 नो गट्टुन पिबकं धरियं कुलकम, जममि किं पदं परमं सुद्धि ।
 परं समयं परम्भुहं जगणिहं दुष्महं परिपाणियं जिणं समयं विद्धि ।
 कारादेवि गार्हपत्यो भिकेड, पविहं पव वणं सुकेड ।
 पदं पुणु पददं पविराहं जेम, पासहो चरितुं जदं पुणवि तेम ।
 विर्यावहिं ता संभवदं सोमं, कान्तरेण पुणु कम्ममोक्खु ।
 सिखरार-विबे गिय जणयं याणु, पदं होइ चडाविडं चंद-सामु ।
 पुण्ड्रं वि पविराहं जव जलु रतत, दस विहिवं सयनं असहनं हलं ।
 तं भित्तुपिबि गट्टुनु जणदं साहु, सदासी पियं यमं तणदं पाहु ।
 जणु अं रसावणु सुहं ह्यासु, ब्रह्महं य कासु ह्यतणु पवासु ।
 एत्थंतिरि सिद्धिं सुत्तं तेण, गट्टुनु जामेण मणोहरेण ।
 नो तहं मनु पयवियं गेहाउ, पुद्धं परं मनु परिपाणियं सहाउ ।
 पुद्धं मनु जसं सरसीहं सुभाणु, पुद्धं मनु भावहिं णं पुण-विहाणु ।
 पदं होतएण पासहो चरितुं, आयज्जमि पयवहिं पावितुं ।
 तं भित्तुपिबि भित्तुजं कविबरेण, जणवरतं सद्ध-सरसद-जरेण ।
 विरजमि गयगणं पविमलं ज्ञावें पुद्धं वयं पासहो चरितुं ।
 परं पुज्जणं भिमरहिं ह्यगुणं पवरहिं वदं पुव गयरावदं चरितुं ।
 इमं सिद्धिपातचरितं रदं बुद्ध-सिद्धिरेण पुण-चरितं ।
 अणुमणियं जणोत्तं गट्टुन-जामेण जन्नेम ।
 विचयं-विमाणाओ ब्रह्मादेवीहं वदणो जाओ ।
 कययपुद्धं भविक्रमं पदमो संघो परिसमो ।
 राहं साहुहं सम्मत-साहु, संभवतं समयं संसार-दाहु ।
 सोदसं नामहो समयं वि धरिति, धवलंति जमउ जणवरतं किति ॥
 तिणिं वि भाहं सम्मत-भुत्तं, जिणमणियं ब्रह्म-विहिं करणं भुत्तं ।
 यदियेहं जतहिं ससिं सुदं जाम, सद्धं तणुवेहिं जंत्तु ताम ।
 चरविद्धं बित्तरतं विमिह-संभु, परसमयं बुद्धादेहिं कुलं ॥
 बित्तरतं सुयजत्तु भुजवि पित्तं, पुट्टं ठाईति संसार-वेत्ति ।
 विष्कमं जारिं सुपसिद्धं कासि, डिस्सो पट्टमि जणं कणं विसासि ॥
 सगवासिं एषारहं सएहि, परिवाविणं चरितं परिणएहि ।
 कसचट्टमीहिं आयहणमासि, रविचारिं सवासिं सिद्धिं भासि ॥

सिरि पासपाह जिम्मा खुरिनु, सयसामल-मुण रयनोव विनु ।
 पनवीस सवई गंधो वमाणु, जाणिज्जहि पणवीसहि वमाणु ।
 जा चन्द विचापर महिह रसायर ता कुहयणहि पडिज्जउ ।
 पविपहि भाविज्जउ गुणहि बुधिज्जउ वरलेयहि सिहिज्जउ ॥
 इव पासवरित्त रइयं, कुह-सिरिहरेण गुणपरियं ।
 अणुयणियं मणुजं गट्टस-गामेण भज्जे ॥
 पुज्ज-भयंतर-कहणो पास-जिणियसस वाद-निज्जाणो ।
 जिण-पियर-दिक्ख-गहणो बाद्धो संडी परिसम्मत्तो ॥
 अहो जय जिम्मा खुरिनु, करेवि, मितं विसएसु धर्मसु धरेवि ।
 ज्ञानेक पर्यपिउ मज्जु सुणैह, कु भावई सम्मई होतह जेह ।
 इहपि पसिज्जउ विसिहि इक्क, गल्ल मुण अवइज्जउ सक्कु ।
 समक्खमि तुमहं तासु गुणहं, सुरासुर-राय मणोहरणहं ।
 ससंक्क सुहा समकित्तिह धामु, सुरायसे किण्णर गाइय वामु ।
 मणोहर-नाणिणि-रंजण कामु, महामहिमासउ लोयहं वामु ।
 जिनेसर-पाय-सरोय-पुरेहु, विसुद्ध मणोगइ जितइ सुरेहु ।
 सया मुक्क वणु सिरिदु व धीर, सुही-मुहो जलहिज्ज गहीर ।
 अदुज्जणु सउज्जण सुक्ख-पयासु, वियाणिय मागह लोय पयासु ।
 असैहं सउज्जण मज्झि मणुज्ज, थरिहं चित्ति पयासिब चोण्डु ।
 महामइयंतेहं भावइ तेम, सरोयणराहं रसायणु जेम ।
 सवंस गहंयण भासण-सूर, सबधव-जय मणिच्छिय पूर ।
 सुहोह पयासणु धम्मय मुरु, वियाणिय जिणवर आवमसुनु ।
 बयालय वट्ठण जीवण बाहु, जलागण वव पयासण राहु ।
 पिया अइ वल्लह वानिहे शाहु ।
 बहुगुणगजुत्तहो णियपयत्तहो जो पासइ गुण नट्टलहो ।
 सो पयहि गहगणु रमिय वरणु लवइ सिरिहर हय ज्ञानहो ॥

पंचाणुज्जव धरणु स सयस सुज्जहं मुहकारणु । जिणमय पइ संवरणु विसम विसयासा वरणु ॥
 मूक-भाव परिहरणु मोहमहिहर-णिहारणु । पाव-वित्तिय पिहसणु असम सल्लहं ओसारणु ॥
 वक्कल्ल विहाण पविहाणय वित्थरणु जिण-मुणिय-गुज्जाकरणु । अहिणवउ गट्टस साहु चिक विमुहयणहं मण-अण-हरणु ॥
 दाणवंतु तकि दंति धरिय तिरथणि त कि सेणितं । क्ववतुत कि मय तिजय तावणु रह भाणित ॥
 अइयहोस त कि जलहि गस्य लहरिहि हय मुहहु । अउ धियक्क त कि मेर वण्य वय रहियउ त कि नहु ॥
 जउ दंति न सेणितं नउ मयणु न जलहि मेर ण पुण न नहु । सिज्जिनु साहु जेजा तणउं वणि नट्टणु सुपसिज इहु ॥
 अंग-वंग-कासिय-नउ-केल-कण्णाइहं । चोड-दविह-पंचाल-सिधु-जल-मालव-सावहं ॥
 अट्ट-चोट्ट-चोवाल-टक्क-कुल-मरहट्टहं । बाघाणय-हरियाण-मगह-मुज्ज-र-सो-रट्टहं ॥
 इय एवमाइ देसेणु णिउ जो जाणियइ नरिदहि । सो नट्टणु साहु न वणियइ कहि सिरिहर कइ बिचहि ॥
 महसक्खण जिण-मणिय-अम्मु घुर धरणु वियक्खणु । लक्खण उवलक्खिय सरीर परावणु व सक्खणु ॥
 सुहि सउज्जण बुहयण बिहीउ सीसालंकरियउ । कोह-नोह-मायाहि-माव-अव-परिरहियउ ॥
 मुहवेण-पियर-वय-मात्तियर अयरवाल-कुल-सिरि-तिसउ । गवउ सिरि गट्टणु साहु चिक कइ सिरिहर गुण-अण-मिसउ ॥
 गहिर-भोसु नवजलहवज्ज सु-रेणु व धीरउ । यलभर रहियउ महयलुब्ध जलपिहि व गहीरउ ॥
 वित्तियपउ वितामणिज्ज तरणि व तेहल्लउ । वियाणिय-मणहर रइक्क भज्जयण पियल्लउ ॥
 गंधीउ व गुणगणमणियउ परितिमहिइ अलक्खणु । जो सो वणियइ न केउ व जणु नट्टणु साहु सलक्खणु ॥

जैन मन्दिरों के शासकीय अधिकार

श्री लालचन्द जैन, एडवोकेट

भारतवर्ष का अल्पसंख्यक जैन समाज अपनी सम्पत्ति निष्ठा एवं धर्माचरण के लिए इतिहास में विख्यात रहा है। जैन-धर्मानुयायियों ने अपने आचरण एवं व्यवहार में एकक्यता का प्रदर्शन करते भारतीय समाज के सभी वर्गों का स्नेह अर्जित किया है। इतिहास में कुछ अवसर भी होते हैं। कभी-कभी कट्टर शासक सत्ता में आ जाते हैं और वे राजसत्ता का प्रयोग अपने धर्म प्रचार के लिए करते हैं। इस प्रकार के धर्मांध शासन में अन्य धर्मावलम्बियों की सामाजिक मान्यताओं पर प्रहार भी किया जाता है।

जैन आचार्यों एवं मुनियों ने सदा से प्राचीनत्व के कल्याण के लिए अपना पावन सम्यग् दिया है। हृदय की महारई के निकली हुई भावना समादर की दृष्टि से देखी जाती है। मुनि हीरविजय सूरि एवं उनके शिष्यों के अनुरोध पर मुगल सम्राट् जहांगीर अकबर ने मिती ७ जमादुलसानी सन् १६१२ हिजरी को एक करमान जारी कर पञ्चवष (पञ्चवष) के १२ दिनों में जीव हिंसा पर प्रतिबन्ध लगा दिया था।

मेवाड़ के शासक जैन मन्त्रियों को अत्यन्त भद्रा की दृष्टि से देखते थे। जैन समाज भी मन्त्रियों की पवित्रता को बनाए रखने के लिए निश्चित आचार संहिता का कड़ाई से पालन करता था। इस दृष्टि से महाराजा श्री राजसिंह का आज्ञा-पत्र जैन समाज के लिए एक स्वर्णिम दस्तावेज है। कर्नल टॉड कृत 'राजस्थान' नामक ग्रन्थ में आज्ञा पत्र का अधिकतम पाठ इस प्रकार है—

महाराजा श्री राजसिंह मेवाड़ के दत्त हजार ग्रामों के सरदार, मंत्री और पटेलों को आज्ञा देता है। सब अपने-अपने पद के अनुसार पढ़ें !

१. प्राचीन काल से जैनियों के मन्दिर और स्थानों को अधिकार मिला हुआ है इस कारण कोई अनुग्रह उनकी सीमा (हद) में जीववध न करे यह उनका पुराना हक है।
२. जो जीव मर हो या भावा, बध होने के अभिप्राय से इनके स्थान से गुजरता है वह अपराध हो जाता है (वर्षात् उसका जीव बध जाता है।)
३. राजकोही, जुटेरे और कारागृह से भागे हुए महामराठियों को जो जैनियों के उपासने में आकर शरण लें, राजकर्मचारी नहीं पकड़ेंगे।
४. फलत में कूँची (मुट्ठी), कराना की मुट्ठी, दान की हुई धूमि, घरती और अनेक नगरों में उनके बनाये हुए उपासने कायम रहेंगे।
५. यह करमान श्रद्धा मनु की श्रावणा करने पर जारी किया गया है जिसको ११ बीघे घाव की धूमि के और २५ मलेटी के दान किये गये हैं। नीमब और निम्बहीर के प्रत्येक परगने में भी हरएक जाति को इतनी ही पृथ्वी दी गई है वर्षात् तीनों परगनों में घाव के कुल ४५ बीघे और मलेटी के ७५ बीघे।

इस करमान के देखते ही पृथ्वी नाथ की बाय और देवी बाय और कोई अनुग्रह बसियों को कुछ नहीं है, बल्कि उनके हकों की रक्षा करे। उस अनुग्रह को भिन्नकर है जो उनके हकों को उत्पन्न करता है। हिन्दू को भी और मुसलमान को सुन्दर और सुधीर की कसब है। (आज्ञा से)

सन् १७५६ महारूब ५ बी. ईस्वी सन् १९३१।

बाहू बहाल (मकी०)

जयपुरी-कलम का एक सचित्र विज्ञप्ति लेख

—श्री भंवरलाल नाहटा

जैन धर्म में गुरुओं को अपने नगर में वातुर्मास के हेतु आमन्त्रित करने से विज्ञप्ति-पत्र प्रेषण की प्रथा बड़ी ही महत्त्वपूर्ण रही है।^१ इसी प्रसंग से काव्य-कला व चित्र-कला की भी खूब प्रोत्साहन मिला। फलतः परिवर्तनशील जगत् के तत्कालीन नगरों, कुम्हारदों, देवासनों, वनीयों तथा विशिष्ट व्यक्तियों के सुन्दर चित्र भी सुरक्षित रह गये। इनके माध्यम से हम अतीत के रीति-रिवाज, संस्कृति और रहन-सहन आदि सभी बातों का ज्ञान फिल्म की तरह बलुगोचर कर सकते हैं। इस प्रकार के विज्ञप्ति-पत्रों को विभिन्न करने में विचारकारों को यहीनों का समय लगता था, तब जाकर ती-सो फीट लम्बे टिप्पणक विज्ञप्ति-पत्र बनते। उत्पन्नात् विद्वान् जोष अपनी काव्य-प्रतिभा की चमत्कार-पूर्ण अभिव्यक्ति किया करते, विज्ञप्ति-लेख लिख कर। ये विज्ञप्ति-लेख दो प्रकार के हुआ करते, एक तो मुनिराजों के सामान्य पत्र, जिनसे वातुर्मास के समय धर्म-स्थान की विविध प्रवृत्तियों व तीर्थयात्रा आदि का विचार वर्णन होता। दूसरे प्रकार के पुष्पुष-वर्णनमय लेख रहता और यावक-संघ के द्वारा अपने नगर में पधारने का आन्त्रण लिखा हुआ रहता, जिसमें प्रधान आवाकों के हस्ताक्षर भी अवश्य रहते। सचित्र-विज्ञप्ति-पत्रों में दूसरे प्रकार के विविध चित्रमय ही अधिक मिलते हैं। ऐसे विज्ञप्ति-पत्रों का परिचय प्रकाशित करने से इतिहास के रिक्त पृष्ठों पर स्वर्ण-लेख आनीक हो जाएगा। अतः यह चित्र-समुद्भि माने पत्र जिनके भी पास या जानकारी में हो, उनका परिचय प्रकाशित करने का अनुरोध किया जाता है। उपलब्ध सचित्र-विज्ञप्ति-पत्रों में सबसे महत्त्वपूर्ण जहाँगीर कालीन विजयसिंह सूरि का है। जैन सचित्र-विज्ञप्ति-पत्रों के सम्बन्ध में बड़ोदा से प्राचीन विज्ञप्ति पत्र नामक सचित्र ग्रंथ भी प्रकाशित हो चुका है।

कलकता जैन समाज के अग्रगण्य धर्मिष्ठ श्रीयुत् स्व० गुरुपतमिह जी साहब दूनड के समूह में अजीमगंज से प्रेषित २०वीं शताब्दी का एक सचित्र-विज्ञप्ति-पत्र है जो मुनिराज श्री रत्नविजय जी की मेधा में स्वाभिवर भजा गया था। चित्रकला की दृष्टि से यह विज्ञप्ति-पत्र बड़ा सुन्दर और कला-पूर्ण है। इसमें एक विचित्रता तो यह है कि अजीमगंज से भेजा हुआ विज्ञप्ति-पत्र होते हुए भी उसमें इस स्थान का कोई नाम तक नहीं है। केवल यही करने वाले आवाकों के नाम ही, इस स्थान का प्रमाण प्रस्तुत करते हैं कि यह विज्ञप्ति पत्र बंगाल से मध्य प्रदेश—स्वाभिवर—को भेजा गया था। इस विचित्रता का कारण यही मालूम होता है कि यह चित्रमय विज्ञप्ति-पत्र राजस्थान के कला-प्रधान मुख्य नगर जयपुर से चित्रित करवाकर भगवाया गया था, जिसे बिना किसी परिवर्तन व सम्बन्ध मिति मिले, केवल आवाकों की सहाय्य करके मुनिश्री को भेज दिया गया था। यह विज्ञप्ति-पत्र १६ फुट लम्बा व ११ ३/४ इंच चौड़ा है। इसका यहाँ सविष्ट परिचय कराया जाता है।

इस विज्ञप्ति-पत्र में सर्वप्रथम संगतमय पूर्ण कलश का चित्र अंकित है जिसकी पुष्पाहार पहनाया हुआ है एवं ऊपर फूलों की टहनी लगी हुई है। इसका चित्र छत्र का है, जिसकी छाया में दो चामरधारी पुरुष व दो स्त्रियाँ हैं, जिनके हाथ में मयूर-विभिन्नाकार हैं। उत्पन्नात् बन्ध मासिक के चित्र बने हुए हैं। फिर चतुर्दश-माहात्म्यो की नवनाभिराम चित्र हैं। सूर्य के चित्र में व मालूम किसके लिये व्याघ्र चित्रित किया गया है। इन महात्म्यों की दाहिनी ओर जिसका माता नेटी हुई दिखलाई है। जिन माता के पत्रय के निकट चार परिचारिकाएँ बड़ी हुई हैं तथा एक विरहाते की ओर बैठी हुई है। चित्रकार ने उद्यान के मध्य में सिद्धार्थ राजा का महल बनाया है। जयपुर के किसी सुन्दर महल से इसकी समता की जा सकती है। तन्दुपरात एक जिनामय का चित्र है, जिसमें युवनायक श्री पार्वतीनाथ स्वामी की प्रतिमा विराजमान है, सभासंघ में सात आवाक खड़े-बड़े प्रभु-वर्णन कर रहे हैं, तीन आवाक पंचांग-नामस्कार द्वारा नैवेद्यबन्ना करते हुये दृष्टिगोचर होते हैं। एक आवाक मन्दिर की सीढ़ियों पर बैठता हुआ एवं दो व्यक्तियाँ बाहर निकलते हुए

१. श्वेताम्बर जैन समाज में सांख्यिक पर्व के अवसर पर दूरवर्ती गुरुजनों को समापत्र (ब्रह्मपत्रा) भेजने की परिपाटी रही है। कालांतर में किसी मुनि या आचार्य को वातुर्मास के लिए आमन्त्रित करने के लिए विज्ञप्ति-पत्र का उपयोग होने लगा। श्वेताम्बर जैन समाज में विज्ञप्ति पत्रों का प्रचलन नहीं है तथा मुनि एवं आचार्य को निमन्त्रित करने के लिए आवाकयण अधिकल भेंट करते हैं।

□ सम्पादक

बतलाये हैं। यह जिनाभव, एक सुन्दर वाटिका में है जो आम, केला, अनार, आम्र, आदि के फूलों तथा श्वेत लाल रंग के पुष्पों-नीलों के पुष्पों-लाल है। मंदिर की का मुखाग्रद्वार बड़ा विद्यालय व प्रतीलीद्वार दुर्गजिला है, जिसकी इमारत में गवाकों के रंग हुए फट कड़े, जाली तथा अभिलिखित ग्राम श्वेत धूमिका पर सुतहरे काम के सुन्दर चित्र बने हुए हैं। प्रतीली का द्वार बुला हुआ और दूसरा द्वार बन्द किया हुआ है। द्वार के आगे दाहिनी ओर चार व बायें तरफ आठ, कुल मिलाकर बारह संतरी पहरा दे रहे हैं। वे लोग नीले रंग की बर्फी पहिने व हाथ में संकीर्ण शिथे लैतात हैं, इसके बाद पाँच हाथियों के चित्र हैं जिनका लोचन व बल्भानरण दर्शनीय है, तीन हाथियों पर अम्बाडी व एक पर बुला हीरा प्रसरित है, जिस पर पत्राकाए हैं। दूसरे पर बड़े वाली जगनी-बम्माडी है। तीसरे पर स्वाम मुखबन्ध माहे-मुद्रातक है, जो जयपुर का माही सम्मान सूचक चिह्न है। सभी हाथियों पर महाभारत में पर एक पर दो व्यक्ति दूसरे श्री बैठे हुए हैं। इस पर पंचवर्णी ध्वजा-पताका लहरा रही है। इस चित्र में दो व्यक्ति धूमि पर बड़े हुए हैं, जो प्रहरी मान्य होते हैं। इसके बाद अश्वमजली का चित्र है, इनमें दो श्वेत और दो नीले रंग के घोड़े हैं, एक सवार बैठे हुए हैं और तीन घोड़ों की लगाम बाधे बड़े हैं। एक सवार अपने आगे धारण किए हुए बड़े पर चोट दे रहा है। दूसरे दोनों सवार छड़ीधार और पताका धारी मान्य होते हैं, बार अंटी की ओरी (सवार) बन्दूक धारण किये हुए हैं। कुल ६ अंटी है। इसके बाद बड़े चित्र में सेना दिखाई है, इसमें अम्बाडी ६ व्यक्ति फौजी बैन्ध (बाजिन) के १५ सैनिक हैं, जिनके अन्त्य रण की पोशाक पहनी हुई है। तदुपरास्त वालकी, रथ, अंटी व चतुसवार की हैं। दो व्यक्ति पालकी के आगे व चार व्यक्ति रथ के आगे-आगे चल रहे हैं। एक रथ का केवल जोत दीखता है, उसके बैल आराम से बैठे हुए दृष्टिगोचर होते हैं। इसके बाद वाले चित्र में चार बाइ-अन-धारी बड़े हैं और दो नर्तिका नृत्य कर रही हैं। इसकी पृष्ठ धूमि में वाटिका और एक कोठी है। आगे के चित्र में मुनिराज के स्वामतायें आधिका संघ गज-गामिनी नाम से जाना हुआ बताया है, जिसकी अश्वधरी आधिका के मस्तक पर संलग्न के लिए पूर्ण-कलश धारण किया हुआ है।

अब गहर की प्राचीर देखिये—इसका रंग गुलाबी है तथा प्रतीली द्वार की मुक्त ध्वज मिली पर स्वर्णमय काम बड़ा ही रमणीक है। प्रतीली द्वार के मध्य में राजसी-अन्त्य के ठाठ में एक प्रभावशाली व्यक्ति हाथ जोड़े खड़ा है। सामने मुनिराज अपनी शिष्य संजली के साथ पधार रहे हैं। श्री रत्न-चिन्मयी श्री महाराज के साथ ११ साधु हैं। वे सभी साधु पीतवस्त्रधारी हैं और रघोहरण और मुक्त-वस्त्रिका धारण किये हुए हैं। आश्चर्य यह है कि चित्रकार ने इनका चोसपटा भी श्वेत के स्थान में पीला बना दिया है। मुनि श्री के स्वामतायें आधक उपस्थित हैं। इसका बाद चित्र किसी कोठी का है, जो बनीके के मध्य में है। मुनि श्री रत्न चिन्मयी श्री महाराज आकर लक्ष पर विराजमान हुए हैं। उनके पीछे बड़ा-सा लड़का दिखाया है, जो चित्रकार की साध्याचार अनभिज्ञता का कोतक या बलि-समाज में प्रचलित प्रथा के विपरीत है। मुनि श्री के समल स्थापनाचार्य भी विराजमान हैं। आधक-आधिकाओं ने स्वर्णमय बहुमूल्य मोती-माणक आदि जवाहरात के आभूषण तथा रेशमी व जरी के वस्त्र पहने हुए हैं। कोठी की छत पर चार कन्याओं के आकृति हुए मुक्त दिखाई देते हैं। इसके बाद मुनिश्री के पृष्ठ भाग में एक लघु शिष्य खड़ा है। चौक में १५ आधक व १५ आधिकाएँ सहित व बायें तरफ बैठे हुए व्याख्यान अवग कर रहे हैं। इसके बाद के चित्र में वाटिका के मध्यस्थ फर्क का एक भाग बताया है, जिस पर आठ व्यक्ति गाले-बजाते हुए बैठे हैं, जो गधयें लोग मान्य होते हैं, दो व्यक्ति खड़े हैं। अब अन्तिम चित्र १५ दृश्य समा व १० दृश्य चौड़ा जयपुर नगर का है जिसका लक्षित परिचय कराया जाता है।

इस चित्र में जयपुर नगर की प्राचीर (बरकोटा सहस्त्रपाह) का भाग सामने दो तरफ का दिखाया है। नगर के चार दरवाजे बाबपोल, सांगारेण दरवाजा, बाट दरवाजा आदि दिखाये हैं। चौपास्ते की तीन चौपड़ होने के कारण मकानों की श्रेणियाँ आठ भागों में विभक्त हो गई हैं। मकानों की इन श्रेणियों में गुलाबी, हरे, नीले व पीले रंग दोनो दिखाये हैं। इस चित्र की सूक्ष्मता में चित्रकार ने कलात्मक चित्रकारी है। इसने दो चित्र में बुल, नर-नारी, हाथी घोड़े, इन्के आदि से जयपुर का राजभवन बड़ी कुशलता से चित्रित किया है। इसमें तीन चौपड़, सरायासूरी (इसरसाट), जलमहल, सिरेदुमोडी, भिपोल्वा, जोहरी बाजार, हजामहल आदि इमारतें देखते ही बुल आसानी से पहचानी जाती हैं। नगर का बाइल भाग भी जनघोर अंश के इतिहास वातावरण से परिपूर्ण है। सामनेरी दरवाजे के सामने वाले भाग में मंदिर, तन्दु, डेरा आदि भी दृष्टिगोचर होते हैं। सामने मोती दूसरी रानी की का महल आदि तथा नगर के पृष्ठ भाग में माहरण्ड, जयमल और आयेर महल आदि के पहाड़ी दृश्य बड़े ही मनोरम हैं। सबसे ऊँचे भाग में पूर्ण के शक्ति-प्रकार व बरकोटा तथा कुर्ण के वाणिज्यिक दिखाई दे रहे हैं। गढ़ का गणेश, सूर्य मंदिर, वनता, मोहनवाड़ी आदि दर्शनीय स्थान, वाटिका व ताबाब आदि का चित्र करने चित्रकार ने जयपुरी चित्रकला का अग्र्य परिचय दिया है।

चित्रों की समग्रता के बाद विभिन्न-शेख की भारी जाती है, जिसकी प्रारम्भिक पंक्तियाँ इस प्रकार है :

भीमस्वामि जिनने-बाद-कमल-ध्यानेकतामा: सदा
अह-ध्यान-मुनेतिरक हुहवा: बहु-काविका नेकम

मोहन-जो-दड़ो : जैन परम्परा और प्रमाण

—एलाचार्य मनिश्री विद्यानन्द जी



भारतीय जैन कल्पकला का प्रयोजन क्या है और क्यों इसका इतना विकास हुआ—यह एक ऐसा विषय है, जिस पर काफी सम्पुक्त और मुक्तिमुक्त विचार होना चाहिये। जैनधर्म और धर्मेन वैराग्ययुक्त हैं। उनका सम्बन्ध अन्तर्मुख सौन्दर्य से है; किन्तु यह विज्ञाता सहज ही मन में उठती है कि क्या अन्तर्मुख सौन्दर्य की कोई बाह्य अभिव्यक्ति संभव नहीं है? क्या कोई काष्ठ, वातु या पाषाण-खण्ड अपने आप बोल उठता है? संभव ही नहीं है; क्योंकि यदि किसी पाषाण-काष्ठ-खण्ड आदि को कल्पाकृति मेनी होती तो वह स्वयं बैसा कभी का कर चुका होता; किन्तु ऐसा है नहीं। बात कुछ और ही है। जब तक कोई लाख/तिल्ली अपनी प्रज्जसा को पाषाण में समझ/वाचबद्ध नहीं करता, तब तक किसी भी कल्पाकृति में प्राण-वसिष्ठा असंभव है। काष्ठ, मिट्टी, पत्थर, काँसा, लोहा—सामान्य जो भी हो—वेतन की तरंगों का स्पर्शकन जब तक कोई खिली उन पर नहीं करता, वे घुंघे बने रहते हैं।

मूर्ति जैनों के लिए साधना-आराधना का आलम्बन है। वह साध्य नहीं है, साधन है। उसमें स्थापना मिलने से भगवत्ता की परिकल्पना की जाती है। शिल्पी भी बड़ी करता है। मोहन-जो-दड़ो में जो सीलें (मुद्राएँ) मिली हैं, वे ही साधन हैं, साध्य नहीं हैं; मार्ग हैं, सत्यत्व नहीं हैं; किन्तु शिल्प और कला, वास्तु और स्थापत्य के माध्यम इतने सक्षम हैं कि उनके द्वारा परम्परा और इतिहास को प्रेरक, पवित्र और काशीरीत बनाया जा सकता है।

जैन स्थापत्य और मूर्ति-शिल्प का मुख्य प्रयोजन आत्मा की विभुद्धि को प्रकट करना और आत्मोत्थान के लिए एक व्यावहारिक एवं सुगमरूप भूमिका तैयार करना है, इसलिये सौन्दर्य, मनोज्ञता, प्रकुलता, स्थापत्यज्ञता, एकाग्रता, आराधना, धृष्टा आदि के इस माध्यम को हम जितना भी यथार्थमूलक तथा मध्य बना सकते हैं, बनाने का प्रयत्न करते हैं। इनमें भगवान् भला कहाँ है? कैसे हो सकते हैं? फिर भी हैं और हम उन्हें पा सकते हैं। मूर्ति की प्रत्यक्षा इस में है कि वह स्वयं साधक में उपस्थित हो और साधक की सार्वकला इसमें है कि वह मूर्ति में समुपस्थित हो। इन दोनों के तादात्म्य में ही साधना की सफलता है।

मोहन-जो-दड़ो से प्राप्त सीलों (मुद्राओं) की सब से बड़ी विशेषता है कला की दृष्टि से उनका उत्कृष्ट होना। शरीर-गठन और कला-संयोजन की सूक्ष्मताओं और सौन्दर्य की सजुजित अभिव्यक्ति ने इन सीलों को एक विशेष कला-संपूर्णता प्रदान की है। बहुत सारे विषयों का एक साथ सफलतापूर्वक संयोजन इन सीलों की विशेषता है।

उक्त दृष्टि से भारत सरकार के केन्द्रीय पुरातात्विक संग्रहालय में सुरक्षित सील क्र० ६२०/१६२८-२६ समीक्ष्य है। इसमें जैन विषय और पुरातन्त्र को एक रूपक के माध्यम से इस खूबी के साथ अंकित एवं समायोजित किया गया है कि वे जैन पुरातत्त्व और इतिहास की एक प्रतिनिधि निधि बन गये हैं। न केवल पुरातात्विक अपितु इतिहास और परम्परा की दृष्टि से भी इस सील (मुद्रा) का अपना महत्त्व है।

इसमें दाहिनी ओर नव्य कायोत्सवें मुद्रा में भगवान् ज्ञानभदेव हैं, जिनके शिरोभाग पर एक विभूषण है, जो रत्नत्रय (सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यग्चरित्र) का प्रतीक है। निकट ही नवसील है उनके ज्येष्ठ पुत्र जगन्मूर्ती भरत, जो उष्णीष धारण किये हुए राजसी डाठ में हैं। वे भगवान् के चरणों में अवलिखित अक्षि-पूर्वक नतमस्तक हैं। उनके पीछे बुध (वेम) जो ज्ञानभगवान् का भित्त (पहचान) है। अग्रभाग में सात प्रधान अमात्य हैं, जो तत्कालीन राजसी गणवेश में पदानुक्रम से पंक्तिबद्ध हैं।

जगन्मूर्ती भरत सोच रहे हैं - 'ज्ञानभगवान् का अध्यात्म-वैभव और मेरा पाषाण वैभव !! कहाँ है दोनों में कोई साम्य? वे ऐसी ऊँचाइयों पर हैं जहाँ तक मुझ अकिण्व की कोई पहुँच नहीं है।' भरत की यह निष्काम धर्षित उन्हें कमल-जल पर पड़े ओस-बिन्दु की भाँति निर्लज्ज बनाये हुए है। वे आकिण्य-बोध से सम्म हो उठे हैं।

'सर्वार्थसिद्धि' १-१ (आचार्य पूज्यवाद) में कहा है - 'सर्वार्थ मोक्षमार्गबाधितसं बभूवा निरूपयन्त्य' (वे निःशब्द ही अपनी देहाकृति मात्र से मोक्षमार्ग का निरूपण करने वाले हैं)। शब्द यहाँ घुटने टेक देता है, मूर्ति यहाँ सफल संवाह बनती है। मूर्ति भक्ति का प्राचीन साधन है। उसे अपनी इस सहज प्रकृति में किसी मध्य की आवश्यकता नहीं है। उनकी अपनी वर्णमाला है, इसीलिए मिट्टी, पाषाण आदि को आत्मसंस्कृति का प्रतीक माना गया है।

कौन नहीं जानता कि मूर्ति पाषाण आदि में नहीं होती, वह होती है वस्तुतः मूर्तिकार की चेतना में पूर्वस्थित जिते कलाकार क्रमशः उत्कीर्ण करता है अर्थात् वह कण्ट आदि के माध्यम से आत्माविश्वजन या आत्मप्रतिबिम्बन करता है। पाषाण बड़ है; किन्तु उसमें जो व्यंग्यित या मूर्तित है वह महत्त्वपूर्ण है। मूर्ति में सम्प्रेषण की अपरिमित ऊर्जा है। यही ऊर्जा या अथवा साधक को परम भगवत्ता अथवा परमात्मतत्त्व से जोड़ती है अर्थात् साधक इसके माध्यम से मूर्तिमान तक अपनी पहुँच बनाता है।

शिल्पशास्त्र प्रयमानुयोग का विषय है। विभुद्ध आत्मबोध से पूर्व हम इसी माध्यम की स्वीकृति पर विषय हैं। आशय क्या है? आशय माध्यम है सत्यत्व तक पहुँचने का। आशय केवली के बोधि-दर्शन का प्रतिबिम्ब है, जिसका अनुपमन हम अज्ञात-भक्ति द्वारा कर सकते हैं। 'आशय' शब्द की व्युत्पत्ति है - 'आशययति हिताहितं बोधयति इति आशयः' (जो हित-अहित का बोध कराते हैं, वे आशय हैं)। सीधेकर की दिव्यबाणी को इसीलिए आशय कहा गया है।

कहा जा सकता है कि अज्ञान से पुरातत्त्व एवं मूर्तिशिल्प आदि की प्राचीनता का क्या सम्बन्ध है? इस विषयसे मैं हम

कहेये कि बिल्पकला आदि के माध्यम से जीवन कोषधन्य बनता है और हम बड़ी आसानी से उस कंटकलीन मार्ग पर पथ रखने में समर्थ होते हैं ।

जैनधर्म की प्राचीनता निश्चिन्त है । प्राचीनता के इस तथ्य को हम दो साधनों से जान सकते हैं : पुरातत्त्व तथा इतिहास । जैन पुरातत्त्व का प्रथम सिरा कहाँ है, वह तय करना कठिन है; क्योंकि मोहन-जो-दड़ो के खुदाई में कुछ ऐसी सामग्री मिली है, जिससे जैनधर्म की प्राचीनता को आज से कम-से-कम ५००० वर्ष आगे धकेल दिया है ।^१ सिन्धुघाटी से प्राप्त मुद्राओं के अध्ययन से स्पष्ट हुआ है कि 'कायोत्सवं मुद्रा' जैनों की अपनी साक्ष्यिकाता है । प्राप्त मुद्राओं पर तीन विशेषताएँ हैं : कायोत्सवं मुद्रा, ध्यानावस्था और नम्रता (विगम्भरत्न) ।^२

मोहन-जो-दड़ो की सीलों पर योगियों की जो कायोत्सवं मुद्रा अंकित है उसके साथ बृषभ भी है । बृषभ ज्ञपथनाथ का चिह्न (लौछन) है । पद्मचन्द्र कोश में ज्ञपथ का व्युत्पत्तिक अर्थ दिया है : 'सम्पूर्ण विद्याओं में पार जाने वाला एक मुनि ।'^३ हिन्दू पुराणों में जो वर्णन मिलता है उसमें ज्ञपथ और भरत दोनों के विपुल उल्लेख हैं । पहले माना जाता रहा है कि दुष्यन्त-युव भरत के नाम से ही इस देश का नाम भारत हुआ, किन्तु अब यह निश्चित हो गया है कि भारत ज्ञपथ-युव 'भरत' के नाम पर ही 'भारत' कहलाया ।^४ इसका पूर्वनाम अजनाथपथ था । नाथि (अजनाथ) ज्ञपथ के पिता थे । उन्हीं के नाम पर यह अजनाथपथ कहलाया । 'बर्ष' का अर्थ है 'देश', तदनुसार 'भारतवर्ष' का अर्थ हुआ 'भारतदेश' । मोहन-जो-दड़ो की संकेतित सीम में भरत चक्रवर्ती की मूर्ति भी उकेरी गयी है । इन सारे पुरातत्त्वों की वस्तुनिष्ठ समीक्षा की जानी चाहिये ।

प्रस्तुत सील को जब हम तफसीलवार या विस्तार में देखते हैं तब इसमें हमें सात विषय दिखायी देते हैं - (१) ज्ञपथ-वेव नाम कायोत्सवंतर योगी ; (२) प्रथमा में मुद्रा में नतसीध भरत चक्रवर्ती ; (३) चिह्नल ; (४) कल्पवृक्ष पुष्पावलि ; (५) मृदु लता ; (६) बृषभ (बैल) ; (७) पक्षिबद्ध गणवेशधारी प्रधान आमात्य ।

निश्चय ही इस तरह की संरचना का आधार पीछे से बली आती कोई सुदृढ़ सांस्कृतिक परम्परा ही हो सकती है । प्रचलित लोक-परम्परा के अभाव में मात्र जैनधर्म के अनुसार इस तरह की चित्रकल्पना संभव नहीं है ।

इतिहास में ही हम अपने प्राचीन ज्ञपथ (बरोहर) को प्राथमिक रूप में सुरक्षित पाते हैं । इतिहास, ऐतिहास और आध्याय समारम्भक शब्द हैं । इतिहास शब्द की व्युत्पत्ति के अनुसार इसका आध्याय है - 'इति ह आसीत्' (निश्चय से ऐसा ही हुआ था तथा परम्परा से ऐसा ही है) । इतिहास असल में वीथक है । जिस तरह एक वीथक से हम वस्तु के वचार्थ रूप को देख पाते हैं, ठीक वैसे ही इतिहास से हमें पुरातत्त्वों की निश्चित सूचना मिलती है ।

परम्परा और इतिहास में किंचित् अन्तर है । इतिहास ठोस तथ्यों पर आधारित होता है, परम्परा लोकमानस में उभरती और आकार ग्रहण करती है । एक पीढ़ी जिन आस्थाओं, स्वीकृतियों और प्रचलनों को आमायी पीढ़ी को सौंपती है, परम्परा उन्मत्त बनती है । परम्पराओं का कोई सन्-सबत् नहीं होता । वैसे इस शब्द के नानार्थ हैं । एक अर्थ पुरासामग्री भी है । परम्परा अर्थात् एक सुदीर्घ अतीत से जो अविच्छिन्न बला आ रहा है वह । योगियों की भी एक अविच्छिन्न परम्परा रही है । योगविद्या अभियो की अपनी मौलिकता है । अभियों ने ही उसे दिव्यों की हस्तान्तरित किया ।^५ ऐसा जगता है कि सिन्धुघाटी के उत्खनन में प्राप्त सीलें एक सुदीर्घ परम्परा की प्रतिनिधि हैं । वे आकस्मिक नहीं हैं, अपितु एक स्थापित सत्य को प्रकट करती हैं ।

१. विश्व फाइनर बाउजेट ड्रमिंग एगो, रामप्रसाद चन्दा, 'मॉडर्न रिज्यू' कलकत्ता, अगस्त १९३२

२. अतीत का अनावरण, आचार्य तुलसी, मुनि नमनल, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, १९६६, पृ. १३

३. पद्मचन्द्र कोश, पृ. ४६५; ज्ञपथवेव (पु.) १. ज्ञपथ = अक्षक = जाना, दिव्य = अक्ष (सम्पूर्ण विद्याओं में पार जाने वाला एक मुनि), २. जैनो का पहला तीर्थंकर ।

४. मार्कण्डेय पुराण : सांस्कृतिक अध्ययन, डॉ० बानुदेव शरण अग्रवाल, पृ. २२-२४

५. आदिपुराण १/२५, आचार्य जिनसेन ।

६. प्रसिद्धात्मिक १८/१; नैमिचन्द्र ।

भारतीय इतिहास, संस्कृति और साहित्य ने इस तथ्य को पुष्ट किया है कि सिन्धुघाटी की सभ्यता जैन सभ्यता थी।^१ सिन्धुघाटी के संस्कार जैन संस्कार थे। इससे यह उपपत्ति बनती है कि सिन्धुघाटी में प्राप्त योगमूर्ति, श्रवणैविक वर्णन तथा भाष्यत, विष्णु आदि पुराणों में श्रवणनाथ की कथा आदि इस तथ्य के साक्ष्य हैं कि जैनधर्म प्रागैविक ही नहीं बल्कि सिन्धुघाटी सभ्यता से भी कहीं अधिक प्राचीन है।

श्री मीलकण्ठदास साहू के शब्दों में : 'जैनधर्म संसार का मूल अव्यय धर्म है। इस देश में वैदिक धर्म के आने से बहुत पहले से ही यहाँ जैनधर्म प्रचलित था। खूब संभव है कि प्रागैविकों में जायद इतिहासों में यह धर्म था।'^२

कुछ ऐसे शब्द हैं, जो जैन परम्परा में रूढ़ बन गये हैं। डॉ० मंगलदेव शास्त्री का कथन है कि 'वातरत्न' शब्द जैन मुनि के अर्थ में रूढ़ हो गया था। उनकी मान्यता है कि 'वमण' शब्द की भाँति ही 'वातरत्न' शब्द मुनि-सम्प्रदाय के लिए प्रयुक्त था। मुनि-परम्परा के प्रागैविक होने से दो मत नहीं हैं।^३

डॉ० बाबुदेवचरण अग्रवाल भारतीय इतिहास के जाने-माने विद्वान् रहे हैं। उन्होंने भी स्वीकार किया है कि भारत का नाम 'श्रवण' के ज्येष्ठपुत्र भरत के नाम पर ही भारतवर्ष हुआ। इससे पहले ज्ञातियत उन्होंने दुष्यन्त-पुत्र भरत के कारण इसे भारत अर्थात् भारत कहा था।^४

जैनों का इतिहास बहुत प्राचीन है। ऋषभानु महावीर से पूर्व तेईस और जैन तीर्थंकर हुए हैं, जिनमें सर्वप्रथम हैं श्रवण-नाथ। सर्वप्रथम होने के कारण ही उन्हें आदिनाथ भी कहा जाता है। जैन कथा में उनकी जो मुद्रा अंकित है वह एक गहन तपश्चर्यात महावीरों की है। भागवत में श्रवणनाथ का विस्तृत जीवन-वर्णन है।^५

जैन दर्शन के अनुसार यह जयन्त अनादिनिघ्न है अर्थात् इसका न कोई और है और न छोर। यह क्वाण्तरित होता है, किन्तु अपने मूल में यह यथावत् रहता है। युग बदलते हैं; किन्तु वस्तु-स्वरूप नहीं बदलता। इय्यं नित्य है। उसका क्वाण्तरण संभव है; किन्तु प्रीत्य अर्थात् अविनाश है।

आज जो युग चल रहा है वह कर्मयुग है। माना जाता है कि यह युग करोड़ों वर्ष पूर्व आरम्भ हुआ था। उस समय ऋषभानु श्रवणनाथ युग-प्रधान थे। अग्नि (रक्षा), मणि (व्यापार), कृषि (जेती) और अग्नात्म (आत्मविद्या) की शिक्षा उन्होंने दी। उन्होंने प्रजाजनों को, जो कर्मपथ से अनभिज्ञ थे; बीज, चक्र, जक और जसर दिये। कर्मयुग की यह परम्परा नभ से अविच्छिन्न बनी आ रही है।

श्रवणमनुष्य दीर्घकाल तक वासन करते रहे। उन्होंने उन कठिन दिनों में जनता को सुनिश्चित किया और उनकी बाधाओं, व्यवधानों और दुविधाओं का अन्त किया। अन्त में आत्ममुक्ति के निमित्त उन्होंने श्रमणत्व ग्रहण कर लिया और दुर्द्धर तपश्चर्या में निमग्न हो गये। स्वर्ग द्वारा स्थापित परम्पराओं और प्रवर्तनों के अनुसार उन्होंने ज्येष्ठ पुत्र भरत को अपना सम्पूर्ण राजपाट सौंपा और परिग्रह को जड़मूल से छोड़ कर वे वीराग्योन्मुख हो गये, फलतः वे परम ज्ञाता-बुद्धा बने। उन्होंने अपनी समस्त इन्द्रियों को जीत लिया, अतः वे 'जिन' कहलाये। 'जिन' की व्युत्पत्ति है 'जयति इति जिन।' (जो स्वयं को जीतता है, वह जिन है)।

कैलस्य-प्राप्ति के बाद उन्होंने जनता को अव्याप्त का उपदेश दिया और बताया कि आत्मोपशान्ति के उपाय क्या हैं? ब्रूँकि उनका उपनाम जिन था, अतः उनके डांग प्रवर्तित धर्म जैनधर्म कहलाया। इस तरह जैन धर्म विश्व का सर्वप्रथम धर्म बना।

१. भारतीय दर्शन, पृ० ६३; बाणस्पति बीरोला।

२. उड़ोसा में जैनधर्म; डॉ० लक्ष्मीनारायण साहू; श्री अक्षय जैन मिशन, एटा, प्र० प्र०, उ०, १९५६

३. 'नबनीड', हिन्दी मासिक, बम्बई, डॉ० मंगलदेव शास्त्री; जून १९७४; पृ० ९६

४. दे० टि० पृ० ४

५. जैन साहित्य का इतिहास, पूर्व पीठिका; पं० लीलाधरचन्द शास्त्री; भूमिका—डॉ० बाबुदेवचरण अग्रवाल; पृ० ८

प्रभवान् ऋषयः कर्मणो वेदो मे नामा तन्वयो मे विवता है। कई मन्त्रों में उनका नाम आया है। मोहन-जो-बड़ो (सिन्धुवाटी) में पाँच हजार वर्ष पूर्व के जो पुरावतेव मिले हैं उनसे भी यही सिद्ध होता है कि उनके द्वारा प्रवर्तित धर्म हजारों साल पुराना है। हिन्दी की जो सीमें वहाँ मिली हैं; उनमें ऋषयनाम की मन्त्र योगिनी है। उन्हें कायोत्सवं मुद्रा में उकेरा गया है। उनकी इस विमल्य खड्गनामकी मुद्रा के साथ उनका चिह्न जैन की किसी-न-किसी रूप में अंकित हुआ है। इन सारे तथ्यों से यह सिद्ध होता है कि जैनों का अस्तित्व मोहन-जो-बड़ो की सभ्यता से अधिक प्राचीन है।

श्री रामप्रसाद चन्दा ने अगस्त १९३२ के 'मासर्न रिब्यू' के 'सिन्धु फाइव बाउन्ड्ड इजर्व एचो' नामक लेख (पृ० १५८-५९) में कायोत्सवं मुद्रा के सम्बन्ध में विस्तार से लिखते हुए इसे जैनों की विशिष्ट ध्यान-मुद्रा कहा है और माना है कि जैनधर्म प्राग्बैदिक है, उसका सिन्धुवाटी की सभ्यता पर व्यापक प्रभाव था :-

"सिन्धु वाटी की अनेक सीलों में उत्कीर्णित देवमूर्तियाँ न केवल बैठी हुई योगमुद्रा में हैं और सुदूर अतीत में सिन्धुवाटी में योग के प्रचलन की साक्षी हैं अपितु जहाँ जहाँ देवमूर्तियाँ भी हैं जो कायोत्सवं मुद्रा की प्रदर्शित करती हैं।"

"कायोत्सवं (देह-विवर्जन) मुद्रा विशेषतया जैन मुद्रा है। वह बैठी हुई नहीं, खड़ी हुई है। 'आदिपुराण' के अठारहवें अध्याय में जितों-पद्मपत्र जिन ऋषय या बृषभ की तपश्चर्या के मिलखिले में कायोत्सवं मुद्रा का वर्णन हुआ है।"

"कर्मण व्युत्थित आर्षाचार्योऽपि, मधुरा मे सुरक्षित एक प्रसार-मृदु पर उत्कीर्णित चार मूर्तियों में से एक ऋषभ जिन की जहाँ जहाँ मूर्ति कायोत्सवं मुद्रा में है। यह ईसा की द्वितीय सताब्दी की है। विश्व के आरम्भिक राजवंशों के समय की विस्प-मूर्तियों में भी दोनों ओर हाथ लटकाने वाली कुछ मूर्तियाँ प्राप्त हैं। वरुण इन प्राचीन विश्वी मूर्तियों और यूनान की कुराई मूर्तियों की मुद्राएँ भी वैसी ही हैं, तथापि यह देहोत्सवंजलित निःसंयता, जो सिन्धुवाटी की सीलों पर अंकित मूर्तियों तथा कायोत्सवं ध्यान-मुद्रा में चीन जिन-मन्त्रों में पायी जाती है, इनसे अनुपम्वित है। बृषभ का अर्थ जैन है, और यह जैन बृषभ या ऋषभ जिन का चिह्न (पहचान) है।"

मोहन-जो-बड़ो की कुहार्ड में उपलब्ध मृन्मुद्राओं (सीलों) में योगियों की जो ध्यानस्थ मुद्राएँ हैं, वे जैनधर्म की प्राचीनता की सिद्ध करती हैं। वैदिक युग में शालों और शयनों की परम्परा का होना भी जैनों के प्राग्बैदिक होने की प्रमाणित करता है। शाल का अर्थ महावती है। इस शब्द का वाच्यार्थ है : 'वह व्यक्ति जिसने स्वेच्छया आप्तमानुषासन को स्वीकार किया है।' इस अनुमान की भी स्पष्ट पुष्टि हुई है कि ऋषभ-प्रवर्तित परम्परा, जो आगे चल कर विश्व में जा मिली, वेदवर्णित होने के साथ ही वेदपूर्व भी है। जिस तरह मोहन-जो-बड़ो में प्राप्त सीलों की कायोत्सवं मुद्रा आरम्भिक नहीं है, उसी तरह वेद-वर्णित ऋषभ नाम की आरम्भिक नहीं हैं, वह भी एक सुवीर्य परम्परा का चोतक है, विकास है। ऋषभ के दसम मण्डल में जिन अतीन्द्रियदर्शी 'वातराज' मुनियों की चर्चा है, वे जैन मुनि ही हैं।

श्री रामप्रसाद चन्दा ने अपने लेख में जिस तीव्र का वर्णन किया है, उसमें उत्कीर्णित ऋषभ-मूर्ति को ऋषभ-मूर्तियों का पुरखा कहा जा सकता है। ध्यानस्थ ऋषभनाम, विज्ञान, कल्पवृक्ष-गुप्ताखनि, बृषभ, मृदु सता, वरुण और सात मन्त्री आदि महत्त्वपूर्ण तथ्य हैं। जैन काव्य में इन तथ्यों की पुष्टि होती है। 'इतिहासवेत्ता श्री रामाकुमुद मुकर्जी ने भी इस तथ्य को माना है।' मधुरा-खड्गनाम में भी ऋषभ की इसी तरह की मूर्ति सुरक्षित है। पी० सी० राय ने माना है कि मण्डल में पाषाणयुग के बाद छवि-युग का प्रवर्तन ऋषभयुग में हुआ।

१. भारतीय बौद्ध; बाबस्पति गीरोला पृ० ६३

२. संस्कृति के चार अध्याय, रामधारीसिंह विनकर; पृ० ३९

३. आदि तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव; डॉ० कामताप्रसाद जैन; पृ० १३८

४. हिन्दू सभ्यता; डॉ० रामाकुमुद मुकर्जी, (हिन्दी अनु० बाबुदेवभारत अग्रवाल); दिल्ली; १९७५; पृ० ३९

५. वही; पृ० २३

६. वैदिक इय विहार; पी० सी० राय बीबरी; पृ० ७

भी जान्ना मे जिस सील का विस्तृत विवरण दिया है, वह परम्परा जैन साहित्य में आश्चर्यजनक रूप से सुरक्षित है।^१ आचार्य वीरसेन (अथवा के रचनाकार),^२ विमलसूरि-रचित प्राकृत ग्रन्थ 'पउमचरिय'^३ एवं जिनसेनकृत 'आदिपुराण'^४ में भी वर्णन मिलते हैं उनमे तथा उक्त सील में दिग्ब-प्रतिबिम्ब भाव देखा जा सकता है। इन वर्णनों के नुक्रमतर अध्ययन से पता चलता है कि इस तरह की कोई मुद्रा अवश्य ही व्यापक प्रचलन मे रही होगी क्योंकि मोहन-जो-दड़ो की सील में अंकित आकृतियों तथा जैन साहित्य में उपलब्ध वर्णनों का यह साम्य आकस्मिक नहीं हो सकता। निश्चय ही यह एक अभिष्टान्तर परम्परा की ओर परिणत है। यदि हम पूर्वोक्त ग्रन्थों के विवरणों को सील के विवरणों से सम्बन्धित करें तो सम्पूर्ण स्थिति की स्पष्ट व्याख्या इस प्रकार सम्भव है:

पुण्ड्रेव (अक्षमदेव) नाम खड़वाखन कायोत्तमं मुद्रा मे अवस्थित हैं। उनके शीर्षोपरि भाग पर विभूत अभिमुखित है, यह रत्नत्रय की शिल्पाकृति है। कोमलविद्यमयिने के प्रतीक रूप एक लता-मयं मुष्कमण्डल के पास सुशोभित है।^५ वो ऊर्ध्वव कल्पवृक्ष-आकार है पुष्प-फलपुष्प, महायोगी उससे परिवेष्टित हैं। यह अभिन-श्राव्य फल की ओतक है। चक्रवर्ती वरत भवमान् के चरणों मे अंजलिबद्ध प्रणाम-मुद्रा मे नतशील हैं।^६ भारत के पीछे वृषभ हैं, जो भववान् अक्षमनाथ का चिह्न (लाङ्घन) हैं। अश्वोभाग में अपने राजकीय वस्त्रों में सात मन्त्री हैं, जिनके पवनान् हैं—माण्डलिक राजा, धामाधिपति, जनपद-अधिकारी, दुर्वाधिकारी (मृहमंजी), मण्डारी (कृषिपति मन्त्री), बडंग बलाधिकारी (रसा-मन्त्री), मित्र (परराष्ट्र मन्त्री)।

मोहन-जो-दड़ो की मुद्राओ मे उल्लेखित इन तथ्यों का स्वरूप साम्य सम्भव नहीं है; क्योंकि परम्पराओं और लोकानुभव को छोड़ कर यदि हम इन सीलों की व्याख्या करते हैं तो यह व्याख्या न तो यथार्थपरक होगी और न ही वैज्ञानिक। जब तक हम इस तथ्य को ठीक से आत्मसात नहीं करेंगे कि मोहन-जो-दड़ो की सम्प्रदा पर योगियों की आत्मविश्वास की स्पष्ट प्रतिच्छाया है, तब तक इन तथ्यों के साथ न्याय कर पाना सम्भव नहीं होगा; अतः इतिहासविदों और पुरातत्त्ववेत्ताओं को चाहिये कि वे प्राप्त तथ्यों को परवर्ती साहित्य की छाया मे देखे और तब कोई निष्कर्ष नें। वास्तव मे इसी तरह के तुलनात्मक और व्यापक, वस्तुनिष्ठ और महान् विमर्शमे से ही यह सम्भव हो पायेगा कि हमारे सामने कोई वस्तुस्थिति आये।

अब हम उन प्रतीकों की चर्चा करेंगे, जो मोहन-जो-दड़ो के अवशेषों से मिले हैं और जैन साहित्य मे भी जिनका उपयोग हुआ है। यहाँ तक कि इनमे से कुछ प्रतीक तो आज तक जैन जीवन मे प्रतिष्ठित हैं।

सब से पहले हम 'स्वस्तिक' को लेते हैं। सिन्धुवाटी से प्राप्त कुछ सीलों मे स्वस्तिक (सौमिया) भी उपलब्ध है।^१ इससे यह निष्कर्ष प्राप्त होता है कि सिन्धुवाटी मे लोकजीवन मे स्वस्तिक एक मापनिक प्रतीक था। सौमिया जैनो मे व्यापक रूप मे पूज्य और प्रचलित है। इसे जैन ग्रन्थों, जैन मन्दिरों और जैन ध्वजाओं पर अंकित देखा जा सकता है। व्यापारियों मे इसका व्यापक प्रचलन है। दीपावली पर अब नये खाते-बहियों का आरम्भ किया जाना है, तब सौमिया माँडा जाता है।

स्वस्तिक जैन जीव-मिथान्त का भी प्रतीक है। इसे चतुर्गति का लूचक माना गया है। जीव की चार गतियां बणित है मरक तिर्यक, मनुष्य तथा देव। स्वस्तिक के चिह्न-भाग पर तीन बिन्दु रखे जाते हैं, जो रत्नत्रय के प्रतीक है। इन तीन बिन्दुओं के ऊपर एक चन्द्रबिन्दु होता है जो ऊमश लोकधर और निर्वाण का परिचायक है। 'स्वन्ति' का एक अर्थ कल्याण भी है।

१. छम्बडा—मंगलावरण, १/१/२५ आचार्य वीरसेन, (निरूपण निम्न खारिय)।

२. पउमचरिय, विमलसूरि, ४/६८-६९

३. आदिपुराण; आचार्य जिनसेन २४/७३-७४

४. पुण्ड्रेवप्रपञ्च १/१, श्रीमद् अर्जुनदास (दिव्यध्वनि मूलतान्त्रिकमुद्रा)।

५. पउमचरिय; विमलसूरि, ४/६८-६९

६. भारत मे संस्कृति एवं धर्म, डॉ० एम० एल० शर्मा, पृ० १९

‘विष्णु’ दूसरा महत्त्वपूर्ण प्रतीक है, जो सिन्धुवाटी की सीलों पर तो अंकित है ही, जैन स्म्थों में भी जिसकी चर्चा मिलती है। विष्णु आद्य भी लोकजीवन में कुछ जैव साधुओं द्वारा रखा जाता है। जैन परम्परा में विष्णु को रत्नत्रय का प्रतिनिधि माना गया है। विष्णु है: सम्प्रवर्त्तन, सम्प्रज्ञान, सम्प्रकारिण। इसकी चर्चा ‘ब्रह्मता’, ‘आदिपुराण’, ‘पुण्यवैशम्प’ में मिलती है। विष्णु को जैनों का ‘जैव’ अर्थ कहा गया है।

तीसरा है कल्पवृक्ष। यह कायोत्सर्ग मुद्रा में बड़ी ऋषभमूर्ति के परिवेष्टन के रूप में उल्लिखित है। ‘आदिपुराण’ तथा ‘संतीत समय सार’ में इसके विवरण मिलते हैं।^१

महेंद्रास ने ‘मुद्रा लतालकृतमुद्रा’ कह कर मुद्रालता-पल्लव का आधार उपलब्ध करा दिया है।^२

घरत चक्रवर्ती मण्डाप्रतिपूर्वक ऋषभमूर्ति के सम्मुख अर्वाग्न बाधे नमन-मुद्रा में उपस्थित हैं। आचार्य जिनसेन, विमलसूरि आदि ने घरत की इस मुद्रा का तथा उनके द्वारा ऋषभार्चन का वर्णन किया है।^३ तुलनात्मक अध्ययन और व्यापक अनुसंधान से हम सहज ही इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मोहन-जो-दड़ों की सील पर जो रूपक अंकित है वह जन-जीवन के लिए सुपरिचित, प्रौढ़, प्रचलित रूपक है अथवा वह वहाँ से छन कर कवि परम्परा में इस तरह क्यों कर स्थापित होता ?

एक तथ्य और ध्यान देने योग्य है कि ब्राह्मणों को अध्यात्मविद्या शक्तियों से पूर्ण प्राप्त नहीं थी। उन्हें यह शक्तियाँ से मिली, जिनका वे ठीक से पल्लवन नहीं कर पाये। ‘छान्दोग्य उपनिषद्’ में इसकी प्रशंसा मिलती है।^४

इससे पहले कि हम इस चर्चा को समाप्त करें कुछ ऐश तथ्यों को और जाने जिनका जैनधर्म और जैन समाज की मौलिकताओं से सम्बन्ध है।

जैनधर्म आत्मस्वातन्त्र्यमूलक धर्म है। उसने न सिर्फ मनुष्य बल्कि प्राणिमात्र की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया है। जीव तो स्वाधीन है ही, यहाँ तक कि परमात्मा-मात्र भी स्वाधीन है। कुल ६ इन्द्र्य हैं। प्रत्येक स्वाधीन है। कोई किसी पर निर्भर नहीं है। न कोई इन्द्र्य किसी की सत्ता में हस्तक्षेप करता है और न ही होने देता है। वस्तुतः लोकस्वरूप ही ऐसा है कि यहाँ सम्पूर्ण यातायात अत्यन्त स्वाधीन चलता है। जैनो का कर्म-सिद्धान्त भी इसी स्वातन्त्र्य पर आधारित है। श्री जुगमन्दरलाल जैनी ने आत्मस्वातन्त्र्य के इस सिद्धान्त को बहुत ही सरल शब्दों में विवेचित किया है।^५

इस धर्म को भी हमें दूर कर लेना चाहिये कि जैन और बौद्ध धर्म समकालीन प्रवर्तन हैं। वास्तविकता यह है कि बौद्धधर्म जैनधर्म का परवर्ती है। स्वयं गौतम बुद्ध ने आरम्भ में जैनधर्म को स्वीकार किया था; किन्तु वे उसकी कठोरताओं का पालन नहीं कर सके, अतः मध्यम मार्ग की ओर चले आये।^६ इससे यह सिद्ध होता है कि बौद्धधर्म भले ही वेदों के खिलाफ रहा हो, किन्तु जैनधर्म जो प्रागैविक है कभी किसी धर्म के विरुद्ध नहीं उठा, या प्रवर्तित हुआ। उसका अपना स्वतन्त्र विकास है। सम्पूर्ण जैन बाह्य मय के कही किसी का विरोध नहीं है। जैनधर्म समन्वयमूलक धर्म है, विवादमूलक नहीं—उसके इस व्यक्तित्व से भी उसके प्राचीन होने का तथ्य पुष्ट होता है।

१. ३० डि० क्र० १८

२. आदिपुराण; आचार्य जिनसेन १/४, (रत्नत्रय जैन जैनमस्य जयसदः)।

३. पुण्यवैशम्पब्रह्म; श्रीमहेंद्रास ५, (रत्नत्रय राजति जैनमस्यम्)।

४. आदिपुराण; आचार्य जिनसेन; १५/३६; संतीतसमयसार; आचार्य पार्ष्णवैश ७/६६

५. ३० डि० क्र० २१

६. आदिपुराण; २४/७७-७८, आचार्य जिनसेन; पञ्चमपरिचय ४/६८-६९; विमलसूरि।

७. छान्दोग्य उपनिषद्, शंकर भाष्य ५/७

८. आठमाहन्स ऑफ जैनियम, जुगमन्दरलाल जैनी; पृ० ३४४

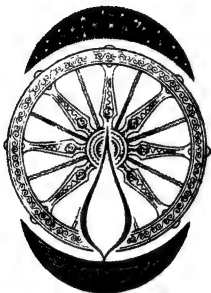
९. मण्डविमलिकाय (पारि) १२ महासिंहमाय घुल; पृ० ६०५

यहाँ श्री पी० आर० वेसमुच के ग्रन्थ 'इंडस सिविलाइजेशन एंड हिन्दू कल्चर' के कुछ निष्कर्षों की भी चर्चा करेंगे। श्री वेसमुच ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि 'जैनों के पहले तीर्थंकर सिन्धु सभ्यता से ही थे। सिन्धुजनों के देव नग्न होते थे। जैन लोगों ने उस सभ्यता/संस्कृति को बनाये रखा और नग्न तीर्थंकरों की पूजा की।'^१

इसी तरह उन्होंने सिन्धुवादी की भाषिक संरचना का भी उल्लेख किया है। लिखा है : 'सिन्धुजनों की भाषा प्राकृत थी। प्राकृत जन-सामान्य की भाषा है। जैनों और हिन्दुओं ने भारी भाषिक भेद है। जैनों के समस्त प्राचीन धार्मिक ग्रन्थ प्राकृत में हैं; विशेषतया बौद्धाभाषी में; जबकि हिन्दुओं के समस्त ग्रन्थ संस्कृत में हैं। प्राकृत भाषा के प्रयोग से भी यह सिद्ध होता है कि जैन प्राचीनिक हैं और उनका सिन्धुवादी सभ्यता से सम्बन्ध था।'^२

उनका यह भी निष्कर्ष है कि जैन कथा-साहित्य में वाणिज्य कथाएँ अधिक हैं। उनकी वहाँ परमार है, जबकि हिन्दू ग्रन्थों में इस तरह की कथाओं का अभाव है। सिन्धुवादी की सभ्यता ने एक वाणिज्यिक कॉमनवेल्थ (राष्ट्रकुल) का अनुमान लगता है। तथ्यों के विश्लेषण से पता लगता है कि जैनों का व्यापार समुद्र-पार तक फैला हुआ था। उनकी दुनियाँ चमती/सिंहरती थी। व्यापारिक दृष्टि से वे मोड़ी लिपि का उपयोग करते थे। यदि लिपि-बोध के बाद कुछ तथ्य सामने आये तो हम जान पायेंगे कि किस तरह जैनों ने पाँच सहस्र पूर्व एक सुविकसित व्यापार-राज्य का विकास कर लिया था।^३

इन सारे तथ्यों से जैनधर्म की प्राचीनता प्रमाणित होती है। प्रस्तुत विचार मात्र एक आरम्भ है; अभी इस सन्दर्भ में पर्याप्त अनुसंधान किया जाना चाहिये।



१. इंडस सिविलाइजेशन, क्लेवेल एंड हिन्दू कल्चर; पी० आर० वेसमुच; पृ० ३६४.

२. वही; पृ० ३६७.

३. वही, पृ० ३६४.

गोम्मटेश दिग्दर्शन





दिव्य साधक
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज

भगवान् बाहुबली अथवा गोमटेष्ट के स्मरण मान से तीर्थ-क्षेत्र अरुणबेलगोल का गौरवमय अतीत अनायास ही सजीव हो उठता है। इस महान् आध्यात्मिक केन्द्र की सरचना में जिनायम के सूत्र, चौदहपुर्वधारी, अष्टांग महानिर्मित के ज्ञाता, अन्तिम श्रुतकेवली आचार्य भद्रबाहु से लेकर श्री देशभूषण जी तक की आचार्य परम्परा का अनवरत योग रहा है। इसी कारण प्रस्तुत ग्रथ में 'गोमटेष्ट दिग्दर्शन' की संयोजना सकारण की गई है।

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी की साधना के कमिक विकास में अरुणबेलगोल का अप्रतिम योग रहा है। संयोगवश प्रस्तुत अजिनम्दन ग्रंथ की योजना का प्रारम्भिक स्वरूप निधारित करते समय जैन समाज में अरुणबेलगोल स्थित भगवान् बाहुबली की एकल पाषाण निर्मित बिम्बप्रसिद्ध प्रतिमा के सहस्राब्दी प्रतिष्ठा समारोह एवं महाभस्मकाष्ठिके महोत्सव की योजना पर विचार-विनिमय हो रहा था।

उत्तरभारत में ढाढसवर्षीय पीषण अकाल का पूर्वाभास पाकर आचार्य भद्रबाहु अपने बारह हजार शिष्यों के साथ कटवप्र पर्वत (कलबपु) पधारे थे। आचार्य भद्रबाहु ने अपने अन्त समय का अनुमान कर संवस्य मुनियों की धर्म प्रचार के निमित्त बौल, पाण्ड्य आदि प्रदेशों की ओर जाने का आदेश दिया और स्वयं अपने शिष्य मुनि चन्द्रगुप्त (मुनि दीक्षा से पूर्व मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त) के साथ यहाँ रह गए। आचार्य भद्रबाहु ने इसी क्षेत्र पर समाधिमरण किया। चन्द्रगिरि पर स्थित भद्रबाहु गुफा में उनके चरण आज भी विद्यमान हैं और यद्वातु आरुण-आविकाएँ कलाशिल्पी से उनका पूजन करते चले आए हैं। गुफा में पाषाण पर उत्कीर्ण लेख 'श्री भद्रबाहु स्वामिन् पादं जितचन्द्र प्रणमता' अब उपलब्ध नहीं है।

सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य की तपस्या, समाधिमरण अथवा उनके बसोवो द्वारा कराए गए निर्माण के कारण कटवप्रपर्वत का नाम चन्द्रगिरि पड़ गया है। आचार्य भद्रबाहु एवं मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त के समाधिपूर्वक आत्मोत्सर्ग के संबन्ध में अनेक साहित्यिक एवं अभिलेखीय साक्ष्य प्राप्त होते हैं। लेखिपट्टम से प्राप्त दो शिलालेखों में उल्लेख है कि कलबपु शिखर (चन्द्रगिरि) पर महामुनि भद्रबाहु और चन्द्रगुप्त के चरण चिह्न हैं। ये शिलालेख लगभग शक सं० ८२२ के हैं। अरुणबेलगोल से प्राप्त एक अभिलेख शक सं० ४७२ (६४० ई०) में कहा गया है कि जो जैनधर्म भद्रबाहु और चन्द्रगुप्त मुनीन्द्र के तेज से भारी समृद्धि को प्राप्त हुआ था उसके किचित् क्षेत्र हो जाने पर शान्तिसेन मुनि ने उसे पुनः स्थापित किया।

जैन इतिहास में अरुणबेलगोल को सत्सेखना व्रत से श्री-अंजित भूमि के रूप में अद्वा की दृष्टि से देखा जाता है। आचार्य भद्रबाहु के समाधिमरण के उपरान्त जैन साधुओं में सत्सेखना की पद्धति अत्यधिक लोकप्रिय रही होगी। अरुणबेलगोल से प्राप्त अभिलेखों में से लगभग १०० अभिलेख समाधिमरण से सम्बन्धित हैं जिनमें से अधिकांश भगवान् गोमटेष्टस्वर की प्रतिमा के निर्माणसे पूर्व के हैं। अरुणबेलगोल स्थित चन्द्रगिरि, इन्द्रगिरि एवं निकटवर्ती क्षेत्र में मन्दिरों की बहुलता को दृष्टिगत करते हुए इस क्षेत्र को मन्दिरों की नगरी ही कहा जा सकता है। इतिहासकों का अनुमान है कि मौर्य सम्राट् बिन्दुसार ने दक्षिण विजय अधियान के अन्तर्गत अपने कुल-गुरु भद्रबाहु के समाधिस्थान एवं अपने पिता मुनि चन्द्रगुप्त की तपोभूमि के वर्णन किए थे और अद्वास्वरूप जैन मन्दिरों का निर्माण भी करवाया था।

अरुणबेलगोल के प्रारम्भिक जैन मन्दिर इन्डि लैनी में बने हुए हैं। परवर्ती काल में अन्य शैलियों के अनुकरण पर भी मन्दिरों का निर्माण हुआ है। महान् सेनापति गंधराज द्वारा निर्मित शान्तिनाथ बस्ति की बाहरी दीवारों पर तीर्थकर, यक्ष, यक्षिणी, सरस्वती, गम्भय, मोहिनी, नृत्यांगना, नायक, नायिका आदि के समग्रोहक चित्र हैं। अरुणबेलगोल के श्रृंगार में प्रायः दक्षिण भारत के सभी प्रमुख राजवंशों एवं जनसामान्य की रुचि रही है। इसीलिए यहाँ के मन्दिरों में वैविध्यपूर्ण शैलियों के वर्णन होते हैं। विद्वानों की धारणा है कि अरुणबेलगोल कर्नाटक के बिजिल ज़ातों में पायी जाने वाली विभिन्न शैलियों का अग्रुर्ब संग्रहालय है। वास्तुकला की पानुक्त, विजयनगर, और होयसल शैली वाली श्रुतिकला का यहाँ अद्भुत संयोग है।

प्रकृति की रम्य शोभ में स्थापित अरुणबेलगोल की तपोभूमि समर्थ आचार्यों, सद्गुरुओं एवं विद्वानों के कृपाप्रसाद से ज्ञानाराधना का प्रमुख केन्द्र बन गई। इतिहासमयी शो० श्रुतिप्रसाद ने इस क्षेत्र की विविधताओं का निरूपण करते हुए कहा है—“जैन साहित्य एवं शिलालेखों

मे प्राप्त विवरणों से प्रकट है कि जो कभी एक निर्वर्ण प्रदेश में स्थित नयी पहाड़ी माघ थी, समय पाकर भवत यात्रियों के लिए पवित्र तीर्थस्नान बन गयी। शिक्षा एवं बीजा का कार्यक्षेत्र बन गयी। धर्म और संस्कृति का विश्वविद्यालय बन गयी, एक धर्म-राज्य या संस्थान बन गयी। सर्वश्रेष्ठ नामक एक विदेशी पर्यटक ने १६०४ ई० में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'घु टाउन एण्ड जगल' में अवलोकनगोचर के दर्शन करने के लिये जा कि "इस सुन्दर मैसूर राज्य के सम्पूर्ण क्षेत्र में इत जैसा अन्य कोई स्थान बड़े नहीं मिलेगा, जहाँ इतिहास और प्राकृतिक सौन्दर्य इस प्रकार दृष्टता के साथ परस्पर लक्षित होते हैं।" एक विद्वान् ने श्रवणबेलगोल के ज्ञान-केन्द्र की तत्कालीन सुप्रसिद्ध नालम्बा विश्वविद्यालय से तुलना करते हुए लिखा है कि "व्याकरण, काव्य, छन्द, अलंकार, सिद्धान्त, चिकित्साशास्त्र तथा न्याय के प्रमुख विषय थे जिनमें निष्णात होने एवं विशेषज्ञता प्राप्त करने के लिए श्रवणबेलगोल के मुनिजन अपना शालत जीवन समर्पित करते थे।"

इन्द्रगिरि स्थित भगवान् गोम्मटेश्वर की एकल पाषाण से निर्मित विम्ब की सर्वाधिक विकास एवं कलात्मक प्रतिमा के निर्माण की पृष्ठभूमि का विश्लेषण करने के लिए तत्कालीन जैन इतिहास एवं साहित्य का गम्भीर अनुशीलन अपेक्षित है। इस प्रकार की आश्चर्यजनक और मन्त्र-मूष कर देने वाली पौराणिक मूर्ति का निर्माण वास्तव में शताब्दियों की सतत् साधना का फल है।

जैन मूर्तिकला में भगवान् बाहुबली का स्वतन्त्र एवं प्रभावशाली विशिष्टान् ८वीं-९वीं शताब्दी में आरम्भ हो गया था। सुप्रसिद्ध प्राच्य विद्या विश्वेश्वरी श्री १०० शिवराम मूर्ति की अतिम कृत 'पिनोरमा भाऊ जैन आर्ट' में बिम्ब सं० ४८-ए, ८७, ९६, १२०, १४३, १४४, १४५, १४६, १४७ से विहित होता है कि श्रवणबेलगोल स्थित भगवान् गोम्मटेश्वर की प्रतिमा के निर्माण से पूर्व ही भगवान् बाहुबली की प्रतिमाओं का बलिण भारत में बड़ी संख्या में निर्माण होये सगा था। विद्वान् लेखक ने सभी चित्रों का ज्ञानोपयोगी विश्लेषण किया है। भगवान् बाहुबली की प्रतिमाओं के अन्तर्गत होने वाले कर्मिक विकास की जानकारी के लिए प्रयुक्त टिप्पणियाँ उपादेय हैं। भारतीय ज्ञानपीठ द्वारा प्रकाशित 'जैन कला एवं स्थापत्य' में बिम्ब सं० ११४ (बदामी, ८वीं शती), ११८-ख (एनोरा, १०वीं शती), १२४ (चित्तानूर, दक्षिण अर्काट, ९वीं-१०वीं शती), २१५ (तिरुमल, १०वीं शती), ३५२ (प्रिस आफ वेल्स संग्रहालय, ८वीं-९वीं शती), श्रीमती २० चम्पकलमयी द्वारा तिरुपूरकुरम की गुफा में उत्कीर्ण ८वीं-९वीं शती की गोम्मत प्रतिमा, डा० प्रियतोष बनर्जी द्वारा पोशासिमयी एवं चरपा से प्राप्त गोम्मतेश्वर की प्राचीन मूर्तियों के विश्लेषण से यह अनुमान लगता है कि ८वीं-९वीं शताब्दी के आरम्भ में भगवान् बाहुबली की प्रतिमाओं के निर्माण का दक्षिण भारत में प्रचलन हो गया था।

जैन साहित्य में भावपाटुह, बिमलसूरिकृत पञ्चमचरित्र, तिस्रोमपण्णित, बसुदेवहिण्डी, उपदेशमाला, आचार्य रविचरण कृत पद्यपुराण आदि में भगवान् बाहुबली का लक्षित कथानक प्राप्त होता है। ९वीं शताब्दी के आरम्भ अथवा मध्य में जिनान्त में प्रतिमान आचार्य बीरसेन के यशस्वी शिष्य श्री जिनसेन ने महापुराण की रचना में प्रथम कामदेव बाहुबली स्वामी के कथानक को सदा-सदा के लिए अमर कर दिया। भगवान् श्रृंगभदेव के उदात्त चरित्र के महान् गायक श्री जिनसेन की प्रशस्ति में आचार्य गुणधर ने कहा है कि जिस प्रकार हिमालय से गंगा का प्रवाह, सर्वत्र के मुख से सर्वभारत रूप विष्णुस्वनि और उद्यवाचल के तट से देवीप्यमान सूर्य का उदय होता है उसी प्रकार बीरसेन स्वामी से जिनसेन का उदय हुआ। आचार्य लोकसेन के अनुसार श्री जिनसेन कवियों के स्वामी एवं तत्कालीन राजाधिराजाओं द्वारा बल्लवीय थे।

विद्यापुराणी राष्ट्रकूट नरेश अमोघवर्ष आचार्य जिनसेन के अगाध पांडित्य एवं कवित्व शक्ति के प्रति असीम धृष्टा भाव रखते थे। आचार्य जिनसेन के चरणों में धूलिपूर्वक नमन करते उन्हें असीम मतीय प्राप्त होता था। धर्मचरायण सम्राट् अमोघवर्ष ने अपनी विपदा के मापी अक्षीनस्व राजा बकेय की समर्पित सेवाओं के फलस्वरूप ८६० ई० में चम्पूरग्रहण के अवसर पर बकेय द्वारा निमित्त जैन मन्दिर के लिए तल्लेमूर गाँव एवं अन्य गाँवों की भूमि दान में दी थी। इसी बकेय के नाम पर बंकापुर राजधानी बनाई गई। कालान्तर में यह स्थान जैन धर्म एवं संस्कृति का महान् केन्द्र बन गया। राष्ट्रकूट नरेश अकालवर्ष के राज्य में वेल्सेकेतन (बकेय) के पुत्र लोकारिय की सारी में बंकापुर के जिनमन्दिर के श० सं० ८२० में उत्तरपुराण के पूर्ण हो जाने पर महापुराण की विशेष पूजा का आयोजन हुआ।

बंकापुर की साहित्यिक एवं आध्यात्मिक गतिविधियों के संरक्षण में तत्कालीन युग के सर्वाधिक प्रभावशाली आचार्य श्री अक्षितसेन का स्वीकृत योग रहा है। इस महान् आचार्य के सांस्कृतिक अवदान की स्तुति करते हुए आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती ने उन्हें 'श्रद्धाप्रान्त गणधर देवादि के ममान गुणी नया भुवन गुप्त बालाया है—

अमोघजलेष युगलय समूह संचारि-अक्षितसेन गुप्त।

भूषणयुक्त अस्त गुप्त तो राज्ञो गोम्मतो ज्येष्ठ ॥ (कर्मकाण्ड भाषा ७३३)

आचार्य अक्षितसेन तत्कालीन सभी प्रमुख राजाओं द्वारा सम्मानित थे। गणवर्धनीय राजा मारसिंह, राजा राघवसल (चतुर्थ), सेनापति चामुण्डराय उनके प्रमुख शिष्य थे। आचार्यश्री के कुपा-प्रसाद से ही महाकावि रत्न एवं भाग्यदेव ने काव्यसाधना आरम्भ की थी। ऐसे प्रतापी गुरु की प्रेरणा के कर्माटक राज्य के जन-मन में आचार्य अक्षितसेन द्वारा उत्प्रेरित भगवान् बाहुबली की विशाल एवं उत्तुंग प्रतिमा के निर्माण का विचार

आमा स्वाभाविक ही है।

जैनधर्म के प्रतिपालक राजा मारसिंह ने सन् १७४ ई० में भट्टारक अभितसेन के समीप तीव्र दिवस तक सत्केरणा व्रत का पावन कर बंकापुर में समाधिमारण किया था। अपने पराक्रमी शासनाधिपति राजा मारसिंह के देहोत्सर्ग को देखकर सेनापति चामुण्डराय और उनकी माता का मन संसार की असारता की भावना से भर गया होगा। ऐसी स्थिति में माता कालसवेनी एवं सेनापति चामुण्डराय का तीर्थाटन करते हुए अवधबेलगोल पहुंच आना अप्रत्याशित नहीं है। आचार्य अभितसेन की प्रेरणा से अनेक दुर्बलों के विजेता अजय सेनापति चामुण्डराय के मन में परम-पूज्य आचार्य जिनसेन द्वारा परिकल्पित भगवान् बाहुबली की शब्द-मूर्ति को साकार रूप देने का विचार निश्चित रूप से आया होगा और साहित्य-नुरागी चामुण्डराय ने महापुराण में अप्रतिम अपराधो योद्धा प्रथम कामदेव बाहुबली की प्रबल बैराग्यमुद्रापूर्तियों एवं कठोर तपश्चर्या को सीखी रूप देने के लिए कायोत्सर्ग मुद्रा में विद्याल मूर्ति के निर्माण का सकल्प किया होगा।

आचार्य जिनसेन की काव्यात्मक परिकल्पना का कठोर पाषाण पर प्रस्थापन करने के लिए हीरे की छेनी और मोती के हथौड़े का प्रयोग किया गया। सेनाईट के प्रबल पाषाण पर सिद्धहस्त कलाकारों ने जिस निष्ठा एवं कोशल से अपनी छेनी का प्रयोग किया है उससे भारतीय मूर्तिकारों का मस्तक सबैव के लिए कंचा हो गया है।

पहाड़ी की चट्टान को काटकर एक शिला खंड में उत्कीर्ण इस लोकोत्तर प्रतिमा की गणना विश्व के आश्चर्यों में की जाती है। इस प्रतिमा का सिंहासन प्रकल्प कमल के आकार का है। इस कमल के बनाये चरण के नीचे ३ x ४ इंच का नाप खुदा हुआ है। इस नाप को १८ से गुणा कर देने पर मूर्ति का नाप निकल आता है। समय-समय पर हुए सर्वेक्षणों में मूर्ति की लम्बाई का विवादास्पद उल्लेख मिलता है। फरवरी १९८१ ई० में सहजवादी प्रतिष्ठा समारोह के अवसर पर विवेकश्री द्वारा मूर्ति की लम्बाई ५८ फुट = इंच (१७.६ मीटर) निश्चित कर दी गयी है।

तपोसत भगवान् गोम्मेदेव भारतीय चेतना के प्रतीक पुरुष रहे हैं। इसी कारण किष्कहुनसीधे (मैसूर) से प्राप्त १०वीं सदी के प्रारम्भ के एक अभिलेख में गोम्मेदेव को स्वाधर तीर्थ कहा गया है। इस तीर्थ के विकास एवं सरक्षण में जैन एवं जैनतर राजाओं एवं जन सामान्य का सहयोग रहा है। विजयनगर नरेश बुक्काराय ने इस तीर्थ की प्रतिष्ठा में पारस्परिक सातंज्य का एक अनुकरणीय निर्णय देकर सर्वधर्म सद्भाव की भावना को अनुप्राणित किया और देश के ईश्वर एवं जैन समाज में अदृष्ट भातृत्व की बुनियाद डाली। मैसूर नरेश चामराज ओडेवर ने अवधबेलगोल के मन्दिर की भूमि को रहन से मुक्त कराया। उनके सद्प्रयासों से अवधबेलगोल के तत्कालीन सट्टारक (जी बिषदा के समकक्ष्य चले गए थे) को पुनः मठ में प्रतिष्ठित किया गया। इस तीर्थ क्षेत्र के भव्य एवं विराट् स्वरूप को परिलभित करते हुए रैननरायन के कुछ की चट्टान में उत्कीर्ण अभिलेख काव्यात्मक शैली में 'सन्देह' अलंकार के माध्यम से निम्नलिखित चित्रण कर रहा है—

पट्टसामि-सट्टर-जी-देवीरश्मन मग बैल्लण्णम मट्टुप भावि-तीर्सेर कौलविडु हासु-गोलनोविडु अमुत्तं-गोलनोविडु गणे नयियो। सुं-अविड्योविडु मंगला गीरेयो विडु कण्णमकोविडु अंगार-गोदो। अयि अयिया अयि अयिये बने तीर्से बने तीर्से जया जया जया जय॥

अर्थात् यह पट्टसामि और देवीरश्म के पुत्र चण्णन का मण्डप है या आदितीर्थ है? यह दुग्धकुण्ड है या कि अमृतकुण्ड? यह गंगा नदी है या तुंगभद्रा या गंगसगरी? यह न्यायन है कि विहारोपवन? ओहो! क्या ही उत्तम तीर्थ है!

अवधबेलगोल भारतीय समाज का एक आध्यात्मिक तीर्थ है। सन् १९२५ में आयोजित महामस्तकाभिषेक के अवसर पर मैसूर नरेश स्व० श्री कृष्णराज ने अपने अन्ध-मुग्ध अज्ञित करते हुए कहा था—“जिस प्रकार भारतवर्ष बाहुबलि के बन्धु भारत के साम्राज्य के रूप में विद्यमान है उसी प्रकार यह मैसूर की भूमि गोम्मेदेव के आध्यात्मिक साम्राज्य के प्रतीक रूप में है।” इस तीर्थ की परम्परा में सम्पूर्ण राष्ट्र का ध्यान आकर्षित है। मुद्रसिद्ध वात्सलिवी एवं कलाविशेषज्ञ मिर्जा इम्माईल महोदय की यह धारणा रही है कि अवधबेलगोल किसी धर्म विशेष की दृष्टि का प्रतीक न होकर समस्त राष्ट्र की काव्यात्मक निधि का परिचायक है।

भगवान् बाहुबली सहजवादी प्रतिष्ठा समारोह के अवसर पर केन्द्रीय सचार मन्त्री श्री वी० एम० स्टीफन ने महामस्तकाभिषेक को क्षांतिक महोत्सव की अपेक्षा अन्तराष्ट्रीय मेला कहना उपयुक्त समझा था। उन्होंने अवधबेलगोल की ऐतिहासिक परम्परा की जयन करते हुए स्वीकार किया था—“अवधबेलगोल पूरे देश की अनुपम निधि है। यह वह महान् स्थल है जहां उत्तरावर्त के सम्राट् ने अन्तिम शरण प्राप्त की और इस स्थान की ही उन्मूर्ति अपनी साधना के लिए भूना। इस चटना से अवधबेलगोल उत्तर एवं दक्षिण भारत के बीच भावात्मक सम्बन्धों की सिद्ध करने वाला, राष्ट्रीय महत्त्व का स्थान बनकर हमेशा के लिए महान् हो गया।” इस अवसर पर एक और सत्य का उद्घाटन करते हुए उन्मूर्ति स्मृष्ट रूप से स्वीकार किया जा कि भारतीय जाक व तार विभाग को यह टिकट इसलिये भी निकालना पड़ा है, क्योंकि गोम्मेदेव की इस कलात्मक प्रतिमा ने पूरे देश का ही नहीं, विदेशों का भी ध्यान आकर्षित किया है। वास्तव में भगवान् गोम्मेदेव की प्रतिमा आज की

सन्तप्त मानवता के लिए एक बरदान है। पृथ्वी और आकाश के मध्य राग-रस के बन्धनों से मुक्त होकर विचरण करने वाली यह वैशेष्य प्रतिमा अतिशयता से वस्तु संसारी प्राणियों को जीवन की निलजता का अमर स्मरण दे रही है।

भारतीय कला एवं संस्कृति की उपासिका श्रीमती इन्दिरा गांधी ने अपने इतिहास प्रेमी पिता श्री जवाहरलाल नेहरू के साथ ७ सितम्बर, १९५१ को इस अलौकिक मूर्ति के सर्वप्रथम दर्शन किए। इस नवमाभिराम प्रतिमा ने अन्तर्निहित मूर्तियों ने उन्हें विशेष रूप से प्रभावित किया। भगवान् गोम्स्टेड के महायन्त्रकाभिषेक के अवसर पर जनमगस कक्षा का प्रत्यावर्तन करते हुए २६ सितम्बर, १९८० को एक विकास जनसभा को सम्बोधित करते हुए उन्होंने भगवान् गोम्स्टेड के विषय को 'मानवार्थ' एवं 'सुन्दर मूर्ति' का उपमान दिया। उन्होंने अपने भाषण में कहा—“उस मूर्ति को देखकर एक रोशनी दिल से आती है, एक ज्ञानित आती है। एक नई प्रकार की भावना हृदय में उत्पन्न होती है।” भगवान् बाहुबली की कलात्मक मूर्ति के सौन्दर्य का विवेचन करते हुए वह भावविह्वल हो गई थीं। कल्पनासोक में विचरण करते हुए उन्होंने दार्शनिक सत्याश्वसी ने कहा था—“उस मूर्ति की प्रशंसा बहुत लोगों ने की है। कवियों ने की है। मैं उसके लिए कहा से शब्द ढूँढ़ें? मेरी तो यह आशा है कि किसी दिन आप सब वा सकेंगे, उसके दर्शन करेंगे।”

एक दिगम्बर मुनि के रूप में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी अपने सीसा गुह तपोनिधि श्री जयसागर जी के साथ सन् १९५७ में अश्वन-बेलगोल पधारे थे। भगवान् बाहुबली की विमाल एवं मनोह्र प्रतिमा ने आपको अत्यधिक प्रभावित किया था। निकटवर्ती पहाड़ियों के जैन वैशेष्य तथा समर्थ आचार्यों एवं मुनियों की सान्द्राश्वसी (समाधियों) ने आपके मानस को आन्दोलित कर दिया। आचार्यजी जयसागर जी की प्रेरणा से श्री देशभूषण जी ने अश्वनबेलगोल की अपनी साधनात्मकी बना लिया।

आचार्यजी पर्यंत की शिक्षा पर स्थित भगवान् बाहुबली की कलात्मक प्रतिमा के अलौकिक सौन्दर्य का घटी तक नियमित अवलोकन किया करते थे। उस समय दूर-दूर तक फीले हुए मीने आकाश के पर्व में आचार्यजी की बहुदिक भगवान् के चरणों का शुभ्र प्रसार ही दिखलाई पड़ता था। अपनी साधना में प्रारम्भिक वर्षों में आपने इसी तीर्थ पर भारतीय भाषाओं का गहन अध्ययन किया। इसलिए इङ्ग्लिश पर स्थित भगवान् गोम्स्टेड की लोकोत्तर प्रतिमा के चरणों में जन-जन की भावनाओं का महामय समर्पित करने की भावना से प्रस्तुत ग्रन्थ में 'गोम्स्टेड दिव्यर्त्त' खंड का विशेष प्रावधान किया गया है। एक दिगम्बर मुनि के रूप में आचार्यजी अश्वनबेलगोल में आयोजित तीन महामस्तकाभिषेक समारोहों—२६ फरवरी, १९५०, ३० मार्च, १९६७ एवं २२ फरवरी, १९८१ के प्रत्यक्ष साक्षी रहे हैं। बिना एक क्षण के इतिहास में किसी भी जैन आचार्य के लिए यह गौरवपूर्ण उपलब्धि है। ३० मार्च, १९६७ के महामस्तकाभिषेक के अवसर पर आचार्यजी की भावबला का अंकन एक पत्रकार ने इन शब्दों में प्रस्तुत किया है—“आचार्यजी आठ घण्टों तक एकाग्र होकर महामस्तकाभिषेक का कार्यक्रम देखते रहे। हिलना-डुलना तो दूर की बात है, उनके तो पसल तक झपकते नहीं दिखाई देते थे।”

आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी का वयोवृद्ध एवं अस्वस्थ होते हुए भी २६ जनवरी, १९८१ को अश्वनबेलगोल पहुँच जाना वास्तव में उनकी जीवदक्षिण एवं भगवान् गोम्स्टेड के प्रति असीम शक्ति का परिचायक है। इसीलिए २० फरवरी, १९८१ को अश्वनबेलगोल के भट्टारक कर्मयोगी श्री चाक्रीति जी ने आचार्यजी के प्रति श्रद्धा उद्गार व्यक्त करते हुए कहा—“आचार्य महाराज के प्रति हम क्या कहें? इस अमलक वृद्धाश्रम में कोयली से बनकर यहा तक आने का उन्होंने कष्ट उठाया, यह गोम्स्टेड स्वामी के चरणों में उनकी शक्ति और हृदय पर उनके स्नेह का प्रतीक है। मेने मे उनका दर्शन प्राप्त हुआ यह लाख-लाख लोगों का लोभाग्र ही कहना चाहिए।”

इस महामस्तकाभिषेक की पूर्व संध्या पर देश की लोकप्रिय तत्कालीन प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के दर्शन करना चाहती थी। यश की ओर जाते हुए उन्होंने महोत्सव के आयोजकों से विज्ञासावक यह प्रश्न किया था—“आचार्य देशभूषण जी कहाँ निरावृत्त हैं?” उस समय संगमगवत सुरक्षा की दृष्टि से इन दोनों महान् बिभूतियों की भेंट नहीं हो पाई किन्तु महोत्सव के अवसर पर विराट् जनसभा को सम्बोधित करते हुए उन्होंने सर्वप्रथम आचार्यरत्न को स्मरण करते उन्हें ‘मुनिवर्ध’ के गौरवपूर्ण अलंकरण से सम्बोधित कर उनकी साधना के प्रति राष्ट्र की श्रद्धा व्यक्त की थी। इसी अवसर पर सत्ताधियों के उपरास आचार्यजी की अग्र्यता से सम्पादित अर्थों, दिगम्बर जैन आचार्यों, मुनियों, आदिमाओं एवं अन्य त्यागीजनों की एक धर्मसभा भी आयोजित हुई। इस सभा में दिसम्बर जैन मुनि परिवर्त्त का निधिवत् वन्दन किया गया। इस प्रकार अश्वनबेलगोल मुनिश्री देशभूषण जी महाराज की आध्यात्मिक यात्रा का साधना केन्द्र है, और इसी सन्धर्भ में प्रस्तुत अभिनन्दन ग्रन्थ में इससे सम्बन्धित ‘गोम्स्टेड दिव्यर्त्त’ खंड की संयोजना की गई है। इस खंड के सम्पादन का दायित्व श्री जगदीर कौशिक का रहा है।

१६१७, बरीदा कला,
दिसम्-११०००६

मुमुत प्रसाद जैन
(प्रकाश सम्पादक)

Spiritual Magnificence of Bhagawan Gommateshwara and Foreign Writers

Justice T. K. Tukol

Ancient Indian Art has been religious in Character. The temples were built with sculptural decorations and paintings to serve the aesthetic and spiritual needs of the devotees visiting them. Jain temples are sermons in stones speaking the doctrines of renunciation, peace and meditation. The images themselves are simple, either sitting or standing in deep meditation, often amidst the serenity of a hill or a lonely forest quite away from the turmoil of worldly life. They are beautiful in their simplicity; the grandeur is only to be discerned from the serenity of their facial expressions, of sound and quite proportionate parts of their bodies. They are almost uniform without any variety unless it be the idol of a *yaksha* or *yakshini*.

The images of *Yakshas* and *Yakshinis* are carved at some distance from the main image; they appear as if they have flown down to earth from their heavenly abode with all their crowns and ornaments, eager to render service to the Tirthankara seated or standing on the central platform or other ornamental seat. They are indisputably handsome. The well-built bodies of the Tirthankaras are mistaken by European art critics as well-fed, according little credit for their yogic poses and deep continuous meditation. The simplicity of the images normally stands in contrast with decorative pillars, attractive designs on the ceiling and the outer walls of beautiful temples to satisfy the tastes of the dignitaries who undertake to construct them.

The statue of Gommateshwara at Sravanabelgola was sculptured at the behest of Chamundaraya, the Minister and Military General of Rachamalla, the Ganga king. Gommata means 'beautiful' and that was the nickname of Chamundaraya; so Gommateshwara means "Lord, the beautiful", though the statue represents Bhagavan Bāhubali, who attained salvation even before his father, Adināth or Vrashabhadra, the first Tirthankara, to whom references are found in the Rgveda, Yajurveda, Śrīmad Bhāgavat and Dhammapada.

Every image which is worshipped by followers of different faiths has its own religious history and background; or else, it might represent some principles which form the very core of a religion. Gommateshwara or Bāhubali is son of the first Tirthankara. When Rshabhadeva decided to renounce his kingdom prior to his acceptance of asceticism, he divided his territory between all his sons including Bharat and Bāhubali. After his father had become a Tirthankara, Bharat desired that he should become an Emperor by gaining suzerainty over the entire kingdom of his father. So he first sent his royal messengers to all his younger brothers to inform them of his intentions and call upon them to surrender their territories to him. The brothers were all surprised at his greed but they did not want war. So they surrendered their respective portions of the empire of their father, accepted asceticism from their father who was by then a Tirthankara and wended their way to solitary places for meditation on the Self. Bharat was quite happy over the success of his mission and was thus encouraged to send the same messengers to Bāhubali.

On hearing that his elder brother had entertained the ambition of becoming an emperor like his father, he told the messengers to inform his brother that it was the duty of a son to obey his father and be satisfied with the portion of the kingdom allotted to his share. Bharat was not happy with Bāhubali's answer and invited him for a war. Bāhubali told him that he was prepared for it, that the fight should be between them-

selves only and that no innocent soldier should be involved in their fight consistently with the principle of Ahimsā practised by Rāhabhadev. It was agreed that they should fight among themselves by *dṛṣṭi-yuddha* (looking at each other without winking the eyelids as long as possible), *Malla-yuddha* (fight to test their mutual physical strength) and *Jala-yuddha* (splashing of water at each other with force from a well or tank) and that whoever won in all, should be declared the victor. Bāhubali was superior to Bharat in physique, height and strength. He won the battle in all the three events and became victorious. Bharat had no alternative but to surrender to his younger brother all his kingdom and accept his sovereignty. So, out of sheer desperation, he wielded his *Chakra* (wheel) which would cut the head or any other part of the body of Bāhubali; to his great disillusionment, the wheel flashed towards Bāhubali, flew towards him but stood by his side without harming him in any manner. Thus, truth and justice triumphed; Bharat stood crest-fallen.

Bāhubali was a hero not only on the battle-field but also in the conquest of his soul. He felt grieved for making his elder brother bend down his head in shame for the sake of perishable and impermanent glory or kingship so, he told his brother that he had surrendered all his kingdom to him and would accept asceticism. He was thus a unique hero who found satisfaction in renunciation even in his victory. He became a *muni*, became deeply engrossed in meditating over the infinite qualities of the soul and attained liberation. Though kukkuta-serpents built their ant-hills around the lower portion of his body and the mādavi creepers encircled his thighs and arms, he remained undisturbed, calm and engrossed in meditation. Bharat was astonished at the spiritual achievements of Bāhubali and fell at his feet. After Bāhubali attained liberation, he erected a colossus in gold measuring 525 arrows in height at Paudanapur where Bāhubali ruled. It became a great spiritual centre for worship and meditation.

This is the back-ground history of erection of the colossus of Bāhubali of Gommateshwara. Madhura was the capital of Ganga kings; Chamundaraya was an eminent Prime Minister, a brave General of the army, learned in religious lore, a literateur in Kannada and a devoted pious house-holder. Āchārya Nemichandra and Ajitajinasenāchārya were his preceptors; in fact the former wrote two renowned works in Jaina philosophy; *Dravyasaṅgraha* and *Gommatasāra* which have immortalized the Āchārya in the history of Jaina philosophy. During the course of their talk, Kālādevī, the mother of Chamundarāya, came to know of the colossus at Paudanapurā and vowed not to take milk until she had a visit to that holy place and offered her prayers. When Chamundaraya came to know of his mother's vow, he started with his family and the two *gurus* to go to Paudanapur. During the course of their journey, they halted at Śravanabelgola which had already become famous as a holy place, hallowed by the visit and death by *Sallekhana* of Śrutakevalin Bhadrabāhu in 272 B.C. and of his disciple Chandragupta Maurya who had accompanied him with 12000 other monks as the Śrutakevalin had predicted of a severe famine for 12 years in the north. The details of this event are to be found in an inscription (No. 1, 600 A.D. E.C. Vol. II). Though the historicity of this event was first doubted by some scholars, Vincent Smith who has written on Ancient Indian History, has supported the event to be true. Prof. S.R. Sharma, the author of "*Karnataka and Jain Culture*" and Dr. Saletore, the author of "*Medieval Jainism*" are in agreement with Smith. These events find support from "*Bṛhat-kathākosa*" by Harishepa written in 981 and by *Bāhubalīcharītre* in Sanskrit written by Ratnananda.

Chamundaraya and his party paid their homage to the foot-prints of Bhadrabāhu and to the idol of Bhagavan Pārśvanāth in the temple built in the name of Chandragupta by his grandson on the small-hill (vindhya-giri), and rested for the night. It is believed that both Chamundaraya and his mother dreamt identical dreams in which Padmāvatī and Kūshmāndinī, both *yakṣinis* told them that Paudānapurā was far distant, that the colossus of Bāhubali had become wholly covered with the ant-hills built by the kukkuta serpents which surrounded it and that he would see the image of Bāhubali on the summit of the opposite hill (indragiri), if he were to aim his golden arrow at the top. The next morning, Chamundaraya took his bath, paid his homage to the foot-prints of Bhadrabāhu and to Bhagavan Pārśvanāth. Then he shot his arrow at the top of summit on the hill opposite. There, to the joy of all, appeared the head of Bāhubali, Chamundarāya secured the services

of eminent sculptors and had the colossus measuring 57½ ft. in height made after considerable labour. Lewis Rice who first prepared the volume of "*Mysore Gazetteer*" stated that the magnificent image of unequalled beauty with a serene and contemplative face with a mild smile was prepared by Arishtanemi, which is a prakrit form of Arishtanemi. History makes no reference to such a sculptor, though there was one Acharya Arishtanemi who lived in about 650 A.D. as testified to by inscription No. 11 (E.C. Vol. II). Mention is made in inscription No. 458 of one Arishtanemi-panditara, the destroyer of other philosophes. There is no other Arishtanemi mentioned in any of the inscriptions. It appears to me that as was usual with the ancient artists, they preferred to remain anonymous rather than carve their names somewhere. Chamundaraya must have employed a large number of workmen, though some Jaina Acharya might have supervised the work, since the image is identical in description with that given by Jinasena Acharya in his *Mahapurana*.

This colossus of incomparable beauty, serenity and engrossed in contemplation of the self, has received encomiums from numerous foreign artists and historians who visited India. None can dispute that the colossal image of Gommateshwara is an memorable contribution of Chāmundaraya to Indian art and a tribute to the workmanship of the sculptors of the time, who have chosen to remain anonymous. It may be of interest to students of history to know that a similar small bronze image is to be found in the Prince of Wales Museum in Bombay.

The image is standing erect facing the North. It is, as already stated, serene in facial expression and the head is attractive "with curled hair in short spiral ringlets" as described in the *Mahapurana*. Up to the thighs, the figure is supported by ant-hills up to the thighs. Thereafter, the upper portion of the image stands erect without any support standing on an open lotus whose petals are proportionately carved to spread out accommodating the big feet. A plant of *Madhavi* creeper has been carved to show as if it has grown encircling the thighs and the arms. It has been cut out of a solid granite rock standing on the top of the hill Indragiri. Even though it has been standing in the open overlooking the whole world, it has braved the vagaries of the sunshine, cold and rains.

Gommateshwara has watched over India for 1000 years preaching his message of Ahimsa and peace, of the perishable nature of worldly wealth and glory, of the need for renunciation of worldly pleasures, and meditation with concentration on the infinite qualities of the soul to attain imperishable bliss in heaven, never to return to the worries and angushes of worldly life.

Behind the statue is a closed corridor with small uniform cells containing small images of the Twenty-four Tirthankaras and of some *Yakshas* and *yakshinis*.

"The statues of this Jain Saint (Gommata)" says Fergusson in his book : *History of Indian and Eastern Architecture, Vol. II* "are among the most remarkable works of native art in the south of India. Three of them are wellknown and have long been known to Europeans. That at Sravanabelgola attracted the attention of the Duke of Wellington, when as Sir Wellesley, he commanded a division at the siege of Seringapatam. He, like all those who followed him, was astonished at the amount of labour such a work must have entailed, and puzzled to know whether it was a part of the hill or had been moved to the spot where it now stands. The former is the more probable theory. The hill is one mass of granite about 400 feet in height, and probably had a mass or Tor standing on the summit, either as a part of the subadjacent mass or lying on it. This, the Jains undertook to fashion into a statue 58 feet in height, and have achieved marvellous success Whether, however, the rock was found in situ, or was moved, nothing grander and more imposing exists anywhere out of Egypt, and even there no known statue surpasses in height, though it must be confessed that, they do excel it in perfection of art they exhibit". (Page 72). But it is certain, that the Rameses in Egypt do not exhibit the same saintly expression on the face which is artistically most perfect and absorbing as in the case of Gommateshwara.

Mrs. N.R. Gusheva, who is a Russian author has written a book on "Jainism." She merely refers to Sravanabelgola being the centre of Jainism in the South and to the image of Gomateshwara as of "tremendous size" carved from a rock in 980-999 A.D.

Workman in his "Town and Jungles" has been more realistic and impartial. He has stated that "the image is majestic and has impressive grandeur". "The monolithic Indian saint is thousands of years younger than the prostrate Rameses or the guardians of Abu Simbal; but he is more impressive, both on account of his commanding position on the brow of the hill overlooking the wide stretch of plain and his size." He has also appreciated "the wondrous contemplative expression touched with a faint smile" (Pages 82-4).

The main purpose of art is to assist human beings in mastering their environment with a view to liberate themselves. Zimmer has referred to the characteristics of Jain sculpture in "The Art of Indian Asia, Vol. I" and has stated: "The Jain sculpture is the only art in India in which absolutely unclothed figures are foundthe nakedness of statues, like that of the monks of the archaic period, represents a condition of absolute detachment from the world, from the social order, and the common values of earthly life. For, the Jaina gospel of release from the bondage of life and rebirth was unremitting in its disciplines of renunciation." (Page 15). He has also referred to the absolute perfection of Jain saints, purging themselves "of all the idiosyncrasies ... that make for the movement and variety of life". He speaks of "rigid symmetry and utter immobility of their stance and of their spiritual aloofness." Referring the Jain images he observes that they are generally "rigid, erect, immobile, with arms held stiffly down, knees straight and the toes directly forward. The ideal physique of the Tirthankara is compared to the body of a lion, powerful chest and shoulders..." He further refers to the supreme triumph achieved by them by yoga and meditation (Page - 133). These are the observations of the author with reference to all Jain images in general. I have no doubt that they do apply with equal force to the statue of Gommateshwar which speaks of the "spiritual aloofness" of Jain saints.

This description applies to all Jain images whether sitting in *padmasana* or standing in *kayotsarga*. Sound health and well-built body are the result of numerous restrictions in food, high ethical thoughts and meditation. A Tirthankara stands far supreme above all the run of common ascetics: there is therefore no surprise in his well-built body.

Dr. Anand K. Coomaraswamy is an eminent writer from Ceylon whose book on *Indian and Indonesian Art* expresses his views on Gommateshwar. He speaks of "the most remarkable ... great image of Gommateshwar" as being "one of the largest free standing images in the world" representing the "serenity of one practising *Kayotsarga* austerity, undisturbed by the serpents about his feet, the ant-hill rising to the thighs or the growing creeper that has already reached his shoulders." This is indeed a graphic description of one who is fully immersed in deep in meditation, being oblivious to all things worldly and his liberated soul enjoying the heavenly bliss of an abode from which there is no return. Even when his victory over Bharat had placed emperors at his feet, he spurned the glories and pleasures of the throne as his father had earlier and followed the path of renunciation to become the first *Siddha* in the Jain tradition. The facial expression impresses the onlooker with detachment, austerity and harmony of one who has attained bliss in heaven.

It would not be out of place to refer to an experience which I had with some two American academics who had come to visit Gommateshwar. They were sitting gazing at the monolith for a couple of hours; I gave them the religious background of the image. Words like "oh marvellous, magnificent, unimaginable" came from their mouths. They told me that they were feeling elated at the sight of Bhagavan, never experienced before.

Havell studied the entire field of Indian art of different religions. His critical impressions are contained in his book "The Art Heritage of India." He was attracted by the Hindu art where there are "divine incarnations of heroes, like Krishna who laboured for the material prosperity of humanity." He therefore feels that the Jaina artists were limited "to a very small range of ideas" without the help of a mythology which allows free scope both for imagination and variety of picturesque colours. According to him, the Jain art suffers from "poverty of intellect". It must be remembered that life undoubtedly offers a

variety of colours, scenes which are either glamorous or austere according as people seek for what is beautiful to the eyes or satisfying to them in their search for the real. Divine philosophy comes from within and whatever helps to realise it, is spiritual. Real beauty is ennobling and is the outcome of careful, intelligent and victorious struggle against the innumerable obstacles that beset the path of harmonious living. Even Krishna whose external appearance has provided material for painting of numerous pictures of excellent art pleasing to the eyes, yet the philosophy which he has preached in the Bhagwadgita is one of inner satisfaction, being "divine philosophy." It is undoubtedly true that even among the art-lovers there are those who seek what is satisfying to the eye and others who seek for what is elevating to the soul. Since Jainism has not valued material prosperity, their art and architecture have an inner appeal. For one who finds satisfaction from external appearance, Jain art has little to offer except by their temples; it ministers to the inner grace, holiness, goodness and purity that help for liberation of the soul from the shackles of worldly life.

Prof. A.L. Basham, who is a learned and widely read scholar, has written a fine book: *The Wonder that was India*. It deals with almost all aspects of life, history, philosophy, literature and art. He admits that "nearly all the artistic remains of ancient India are of a religious nature or were at least made for religious purposes". According to him, "the artistic remains are expressions of deep religious experiences" and "sermons in stone". Writing about Gommateshwara, he says: "Asceticism and self denial in various forms are praised in much Indian religious literatures, but the ascetics who appear in sculpture are usually well-fed and cheerful. As an example, we may cite the colossal rock-cut medieval image of Jain saint Gommateshwara at Sravana Belgola in Mysore. He stands bolt-upright in the posture of meditation known as *Kayotsarga*, with feet firm on the earth, and arms held downwards but not touching the body, and he smiles faintly. The artist must have tried to express the soul almost set free from the trammels of matter, and about to leave for its final resting place of ever-lasting bliss at the top-of the universe. Whatever the intentions of the artist, however, Gommateshwara is still an ordinary young man of his time, full of vitality. The saint is said to have stood so long in meditation that creepers twined around his motionless legs, and they are shown in the sculpture; but though intended to portray his sanctity, they do but emphasise that he is a creature of the earth whom the earth pulls back".

I am unable to understand the last part of the remarks quoted above. It must be remembered that interpretation of work of art depends upon the knowledge of the religious, ethical or material background which a work of art is prepared to represent, absence of such knowledge will make us miss the spirit and know only what appeals to the eye. "Beauty is the virtue of the body, as virtue is beauty of the soul," said Emerson. While the former is visible to the naked eyes, the latter is not; the depth of understanding of the virtue of a soul necessarily depends upon the extent of knowledge of the principles which a work of art represents. Reading a work of art is itself an art depending upon depth of knowledge of the subject which it represents. As they say rightly, "heard melodies are sweet but those unheard are sweeter still". We have already seen that one of the critics has rightly said that Gommateshwara was quite unmindful of the anthills and creepers that had grown round his feet as he was deeply engrossed in meditation; the reading of Prof. Basham that the creepers which had entwined around his legs appeared to pull him back as he is a creature of the earth, appears to be superficial and contrary to the religious conception. If the creepers showed that he was a man of the earth, then Bāhubali would have removed them. The author has said, "Gommateshwara is still an ordinary young man of his time"; but this cannot be accepted by those who have read the life-story of Bāhubali, whether real or mythological. This observation of the author is inconsistent with his earlier observation that the artist must have tried to express that the soul was almost set free from the trammels of matter and about to leave for the final resting place of ever-lasting bliss. To my mind, there is a certain amount of self-contradiction.

Another foreign writer who has referred to Gommateshwara is Jack Finegan, the author of "*Archaeology of World Religions*". He has studied all the religions mentioned in his book including Jainism and its principles. He refers to the image as "a colossal statue of a great man of the Jaina faith". Then he

goes on to describe the image : "A remarkable example of the latter type of sanctuary may be seen on the summit of Vindhyagiri Hill at Sravana Belgola. In the centre of the open court surrounded by corridors adorned with Jinas and other figures, stands the enormous statue pictured in Fig. 75. The huge image measuring fifty-seven feet in height and standing erect and unclothed facing north, represents Gommat (Gommateshwara). Although the figure is treated in conventional form, there is a calm and serene expression upon the face. The anthills rise on either side and, as in the relief in the Indra Sabha, creeping plants spring from the ground and twine around the thighs and arms of the saint. Thus is symbolized the profound abstraction of the great ascetic who stands in his place of seclusion, neither moving nor noticing while ants build and plants climb around him. Inscriptions (No. 175, 176, 179) at the side of the statue, "Chamunda Raja caused (this image) to be made" and thus we learn that it was none other than the famous minister of Rajamalla who was responsible for the making of this monument. The date must have been about 983." The author then quotes the prose translation of Boppana's poem fully (as reproduced in Ephigraphia Carnatica Vol. II at pages 97-101).

This year, the Mahamastakabhisheka of Bhagavan Bahubali is being celebrated by the Jainas with the active co-operation of the Government of Karnataka to mark the thousandth year of installation of the statue. There is however a difference of opinion amongst scholars as to the date of installation.

The celebration should not end merely like a mass congregation gathering to perform certain ritualistic ceremonies. Every one who participates in the celebration and even those who do not attend, must imbibe something of the renunciation of Bahubali. What is most needed today in the world is his stoppage of bloodshed by not involving the armies of both sides in his war with his brother. The principles of Ahimsa, love, austerity, aparigraha and meditation which form the core doctrines of Jainism should be understood and practised in daily life by every one according to his capacity. The Jain concept of Puja or anointment is that it should not end with rituals. But those who are engaged in the acts and who observe the ceremonies, must meditate upon the infinite qualities of religion which Bahubali symbolises. The end of a Puja is self-purification and sincere effort towards perfection of ethical conduct a spiritual qualities of the soul. All expenditure would be waste of money if the devotees fail to aim at perfection.

अरे, ये छन्द है गोमटेश्वर ! दसों दिशाएँ मानो चिन्त हो कर उम विशाल चरण-सुगम तले नील कमल बन कर बिछ गई हैं । अन्तर्लोकों की गहन, अनेक नीविमा के भानर से यह कीन उन्मृगकाय व्यक्तित्वमा अनायास रूप से कर प्रकट हो गई है ? आकाश ने इसके बाहु-मूलों से मुँह दुबका लिया है । मनामरा पुच्छी इसके चरणों में लिपटी पड़ी है । कोमल और कराल ने समान रूप से इसका प्यार पाया है । यदि इसकी बाहुओं और जंभाओं में कोमल लताओं के परिस्पन्ध स्वीकार किये हैं, तो इसकी रानों पर भूजय विपचरो ने अपने चुम्बन से अंकित किये हैं । प्रकृति की परम वत्सला गोद में शिशु की तरह अभय आश्रयण करके, जहाँ पृथ्वी ने उसके हृदय पर प्रभुत्वा प्राप्त की है । निरञ्जन, निराकार असौमता ने यहाँ सीमा का चरण किया है । क्या मानवीय कल्पना ने कभी इससे अधिक भव्य-विश्व सपना देखा है ? युक्त अलकावलि ने मोहित उम कोटि लुभो-अं प्रचंड प्रतापी मुख-मण्डल पर जयतु के सारे दुःख-द्वन्द्व, श्लेश-विपाद की सारभूत छाया पड़ रही है । पर तामास पर स्थिर वह दृष्टि, एक निर्बाध विजेश की समता और बीतरागता लिए एकदम निर्विकार और भावमूल्य है, ओं उन सुदृढ़ फिर भी कमनीय ओठों के बीच जो अस्पृष्ट सुस्मान दीपित है, उसमें सर्वज्ञ-वत्सल का सम्पूर्ण प्यार बह रहा है । मानो निरञ्जन, निराकार मच्चिदानन्द ने निर्वन्धन होते हुए भी, ईप्सु मुकुटा का काया-मया के कवच को स्वीकार कर लिया है ।

ओ बीरेन्द्र कुमार जैन की एक स्वल्प कलाती कथा 'बब गोमटेश्वर ने जल मरा' से सावर उद्धृत

Colossal Image of Bahubali : The Sublime Sculpture

Dr. Vilas A. Sangave

Shravana-Belagola, the most ancient and prominent spiritual centre of the Jainas in South India, has been famous in the world for the last many centuries for its lasting contributions to the culture of the world through its ideal saints, classic philosophical works, exquisite sacred monuments like temples, caves, pillars, etc., and especially the impressive colossal image of Gommateshvara. Shravana-Belagola is the well-known temple-city of the Jainas in India as it contains innumerable shrines situated on the Vindhyagiri hill, on the Chandragiri hill, in the village proper and in the adjacent villages like Jinanathapura and Kambada-halli. These shrines, as per the established practice in South India, have been divided broadly into two categories, viz., 'Bastis' and 'Bettas'. This division of the southern Jaina shrines into two classes, called Bastis and Bettas, is the major peculiarity that distinguishes the Jaina architecture of the south India from that of the north India. The term 'Basti', properly 'Basadi' signifies a Jaina temple, and it is the Kannada form of the Sanskrit word 'Vasati' having the same meaning. Hence 'Bastis' are temples, in the usual acceptance of the word in north India, containing image of one or more of the twenty-four Tirthankaras which are the usual objects of worship. On the other hand, the term 'Betta', in Kannada language, literally means a hill; but it is used in a specific sense by the Jainas in South India. Here the term 'Betta' is applied to a special form of shrine consisting of a courtyard open to the sky, with cloisters round about and in the centre a colossal image, not of a Tirthankara, but of a saint and usually of the saint Bahubali, the son of the first Tirthankara Lord Rishabhadeva. Hence the colossal image of Bahubali on the Vindhyagiri hill belongs to the category of 'Bettas' and provides the best example and the most ancient example of such 'Bettas'. This colossal and dignified image of Bahubali, which is one the largest free-standing images in the world, is the most distinctive contribution of Shravana-Belagola to the culture of the world both from the sculptural point of view as the magnificent creation of art in the world and from the philosophical point of view through the message of eternal values it gives to the world.

The colossal image of Gommateshvara is the most impressive and wonderful image in the world because of its huge size of 57 feet in height and of its location on the crest of the Vindhyagiri hill which rises over 450 feet above the level of the ground. Due to its unique size and location this image, unlike other images, is visible from distances of about 10 miles all round. It is carved out of a tall granitobrick which was originally on the hill top and which amply satisfied the sculpture by its homogeneity and fine grained texture. The sculpture is finished in the round from the head down to the region of the thighs by the removal of the unwanted rock from behind, front and sides. Below the thighs, the knees and the feet are cut in very high relief with the parent rock-mass still left on the flanks and rear, as if to support it. The flanking rock masses depict ant-hills and 'Kukkuta-sarpas', i.e., cockatrices emerging out and from among them, and on either side emerges a 'madhavi' creeper climbing up to entwine the legs and thighs and ascending almost to the arms, near the shoulders, with their leaves spaced out and terminating in a cluster of flowers or berries. The pedestal on which stand the feet of Gommatas, each measuring 9 feet, is a full-blown lotus. Broad-chested and majestic, Gommatas stand erect in the 'Ichadhasana'—pose with his arms dangling on either side reaching to the knees and with thumbs facing

in. The carving of the almost rounded head, 7.6 feet high, erect, facing the north, with a sublime composure, is a most marvellous composition of any age. The half-closed and contemplative eyes with gaze turned towards the tip of the sharp and sensitive nose, the well-shaped pouting lips wearing a benign and serene smile, that could be discerned by a view from any direction, the slightly-projected chin with a dimple above, an imperceptibly high cheek, lobed ears and subdued and voluted curls of locks on the head invading the broad forehead—all make for a charming face, yet quite serene. The broad shoulders, 26 feet across, of sturdy appearance and the lack of well-modulated elbow and knee joints, the broad and slightly heaved up chest, the narrow hip, about 10 feet wide in front, the wider pelvis, about 13 feet across in front, and rounded gluteal bulges, as if to balance the erect stance, the incurved and channelled midline of the back, the firmly-planted pair of feet, in brief all the 'mahapurusha-lakshanas' in good proportion, accentuate the beauty of the modelling and the grace of the stance, while at the same time they indicate the conventions of Jaina iconography adopted in respect of the Tirthankara forms that had to eschew undue emphasis on corporeal graces tending to the worldly and voluptuous. The sculptor has very effectively brought into existence in stone the concept of a *mahapurusha* with all the 'angalakshanas'. The nudity of the figure, indicating absolute renunciation of a 'Kevalin', i. e., omniscient, the stiff erectness of the stance suggesting firm determination and self-control of a Jina and the beaming smile yet contemplative gaze—all blend together to bring out the greatness of conception and the mastery of the sculptor. The deft skill with which, besides the head and its mien, the crease lines on the neck and the palm lines, the hands, the fingers and even the nails or the feet with their toes and nails are delineated in this hard intractable 'in situ' rock is something to be marvelled at.

Further, as a masterpiece of monoliths the image of Gommateshvara is unrivalled in the world. The Egyptian colossi, including that of Ramses, as also the great Buddha on the faces of the cliffs of Bamian in Afghanistan, are at best reliefs, while the Gommateshvara is in the round for most of its height above the knees, with a rear side as perfectly shaped modelled as the front side. Further, this sculpture is cut out and is wrought out by the hardest stone as compared to the above reliefs carved in much softer sand stone or lime stone.

Added to this is the mirror-like smooth and shining polish of the entire body that brings out the rich fine grains of this grayish white granite, an art that had been lost or forgotten for more than a millennium since the workmen of Asoka had polished the extensive interiors of the Ajivika caves in the hills near Gaya in north India. For a hypaethral statue on a high hill-top exposed to Sun, rain, heat, cold and abrasive dust and rain-carrying winds the polish acts as a great refractory—a fact which the makers seem to have understood. Unlike the earlier examples of Gommata at Ellora and other places, the creepers entwining round the body have been shown here with great control with their distinctive foliage well-spaced apart and in a way that would not detract from the majesty of the main figure itself.

Thus this colossal image of Bahubali is known as a marvellous creation of art, unsurpassed so far, in the world. But this image is still more significant in the world for the message of eternal values which it gives to the entire humanity. The image, though huge, is so expressive that apart from its total effect of awe and senenity, its different features also invariably convey certain profound meanings which create a deep impact on the visitors even within a very short period of their visit. For instance, the stiff erectness of the image in the 'Kayotsarga' posture indicates perfect self control and firm self-confidence, the faint and benign smile of the face indicates complete inward bliss and utmost sympathy for the suffering world, the nudity of the figure suggests absolute renunciation and full detachment from the world, and the huge size of the figure reveals the greatness of the saint and at the same time it creates the feelings of hope in man that he also can achieve similar greatness by following the path of penance laid down by him. Its 'bhavya', i. e., grand, pose, its 'vitaraga', i. e., impassive, face, its exquisite appearance and its meditative mood are really exemplary. Even though it is one thousand years old, it looks extremely beautiful and bright, as though quite fresh from the

chisel of the artist. It creates such a deep impact of superb feelings on the mind which even the reading of scriptures would not be in a position to do. Naturally, this image evokes in the minds of the visitors utmost admiration for the unknown artist, who carved it, and for the commander-in-chief Chamunda-Raya, who installed it.

Further, the very sight of the image gives a kind of profound spiritual bliss and mental satisfaction to us. If ever and anywhere stone can speak, it certainly speaks here for all the time. Nay; it does more. It instils in us feelings of devotion, piety and humility. It makes us bold to shun all forms of hypocrisy and sin, and strengthens us to walk on the path of righteousness. Obviously, the sublime statue creates at once deep feelings of compelling reverence and complete submission. For example, there have been many instances when the fierce iconoclasts who rushed up the hill to mutilate the image, had, on seeing it, to throw their axes aside and stand ashamed in mute reverence. That is why during the long period of Muslim domination in the South India, this image, unlike images at Hampi, Koppal, Lakkundi and other sacred places in Karnataka, remained throughout unharmed and un mutilated. Similarly, this image did evoke pious feelings in the minds of foreign dignitaries also. The great general Sir Arthur Wellesley who was commanding the British troops at Srirangapatam heard about this image and went to see it. On entering the enclosure and on seeing the image the impression created in his mind was such that he took off his hat and exclaimed, "O! My God!". Further, in this connection the recent incidence of the visit of Prime Minister Jawaharlal Nehru, along with his daughter Smt. Indira Gandhi, to Shravana-Belagola on the 7th September 1951 only for the purpose of seeing the image of Gommateshwara can be cited. On entering the enclosure when Pandit Nehru perceived the full view of the image, he was so much impressed by the sublime and imposing figure that he was struck with awe and wonder, continued to look at it for several minutes with concentration of mind, stood before the image in prayerful mood and ultimately exclaimed to Smt. Indira Gandhi standing nearby: "Am I standing on this earth or am I in the environment of the heaven? I am seeing for the first time in my life such an unparalleled and pleasing image."

Moreover, a number of eminent philosophers, historians, art critics and archaeologists, both Indian and foreign, have expressed their expert opinions about the sublimity of the sculpture and the specific features of the image.

बहुधा मूर्तिकार मरुप्पू मूर्ति को तो सुन्दर बना देते हैं, परन्तु जिसके द्वारा व्यक्तित्व का उभार दिखाया जाता है उस बेमरु को नहीं बना पाते। इसलिए किसी मूर्ति को देखते समय, मैं उसकी मूकमुद्रा की ओर निराशा की अपेक्षा लेकर ही इतने-इतने देखता हूँ। अच्छी से अच्छी मूर्तियों में भी कुछ न कुछ खटि रह जाती है। बूझ-बाझकर मे नमक की कंकड़ी भिन्न ही जाती है। इस मूर्ति का सहज आगे आया हुआ अचरोष्ठ देख कर मन में झंका हुई कि अब मेरा उम्माह नष्ट होन वाला है। इसनिष् विसंग ध्यानपूर्वक देखने लगा। आगे मे देखा, बगल से देखा, किसी न किसी निर्णय पर तो आखिर पहुँचना ही था। जब तक मैं मूर्ति के सौन्दर्य को देखता रहा, तब तक कुछ निश्चय न कर सका। चित्त मे अनिश्चितता की अस्वस्थता फैलने लगी। परन्तु कोश्र हो मैं सचेत हो गया और मैंने पागल मन से कहा—“सौन्दर्य का तो यहाँ डेर है, लेकिन यह स्वान सौन्दर्य खोजने का नहीं है। यदि मूकमण्डल पर स्प-सावभ्य हो, पर भाव न हो, तो वह मूर्ति पूजनीय नहीं हो सकती। वह कुछ प्रेरणा ही नहीं दे सकती। यह मूर्ति यहाँ दुनियावारी की संज्ञा देने नहीं खड़ी है। इस मूर्ति मे पूछो, यह स्वयं उसमे तब कुछ कह देगी।”

दृष्टि बचनी और उस मूर्ति की आचर्धमिया की ओर ध्यान गया। फिर तो कहना ही क्या था, जय भर में ही दीर्घाय और कारुण्य का स्रोत बहने लगा। नहीं-नहीं, दीर्घाय और कारुण्य का झरना झरने लगा और मन उसके प्रवाह मे नहा कर अश्रुता के सिंघर पर बहने लगा। एक आभास में ऐसी ही किसी मूर्ति के दर्शन करते समय कहा है—“आत्मलब्धकाश काशितमहरी प्रकाशमल्लभाय” अर्थात् जिसकी कारुण्यपूर्ण कृपादृष्टि के जलप्रवाह से हृदय के वायु ध्रुव कर स्वच्छ हो जाते हैं। इस यावर्षता का पूरा-पूरा अनुभव हमें यहीं हुआ। मूर्ति के मुख पर सहज कारुण्य है। दीर्घकाल तक मनुष्य की दुर्दशाता, उसकी नीचता, निस्तार जीवन के प्रति उसका मोह आदि देखकर मानव जाति के प्रति अपार दुःख, मूर्ति की आँखों और होठों मे लगा गया है। इसना होने पर भी निराशा और खीन का कहीं आभास तक नहीं मिलता। बुनिया तो ऐसी ही होती है, ऐसी ही है, इसीलिए तो उसके उद्धार का प्रयत्न बड़ा होता है। मनुष्य की पापमयप्रवीणता अधिक बलिष्ठ है अथवा महापुरुष, बोधिसत्त्वों, तीर्थंकरों तथा अवतारों की आत्मा तथा कल्याणमूर्ति? इस प्रश्न का उत्तर मनुष्य को तब एक ही तरीके से जो मिलता है, वही उत्तर हमें इस मूर्ति की मूक-मुद्रा से मिलता है।

स्व० श्री काका कालेलकर के वाता संस्मरण ‘मेरी अचर्यवैभवोत्तम-आत्मा’ के सावर अङ्कृत।

Gommateswara Mahamastakabhishek : A Unique 1000th Year Event

Sh. Satish Kumar Jain

The 58 feet and 8 inches (17.9 metres) high Gommateswara colossus of Lord Bahubali atop the Indragiri hill in tiny town of Sravanbelgola in Chennayapatna taluka of Hassan district of Karnataka is the poem in stone. A masterpiece of craftsmanship, it has become symbolic of the best of iconography.

The Imperial Gazetteer praised the colossus as a 'wonder of the world'. Duke of Wellington (later Sir Arthur Wellesley and Governor General of India) who passed through southern parts of Mysore during his conquest in the south was greatly impressed by this gigantic and artistic statue. The distinguished archaeologist Fergusson had all praises for this lofty monolith beautiful piece of sculpture.

One and all of the thousands of Indian and foreign visitors who come to visit daily this lofty statue of great serenity invariably express at its sight "Marvellous!", "Magnificent!", "Unimaginable!".

Carved out of a single rock on the summit of Vindhyagiri hill, locally known as Indragiri or Dodda Betta in Kannada i.e. the larger hill, the statue is in fine grained light grey granite stone, which is known for its hardness and durability. The hill is 3347 feet high from main sea level and 470 feet high above the plain at its feet. It is the highest monolith statue of this beauty and great serenity in the world. Even though the Buddha images at Bamyan in Afghanistan are 120 to 175 feet high and there is yet another 84 feet high statue of Lord Rishabhadeva, father of Bahubali and first Jain Tirthankar among the 24 of the present cycle, known as Bawangaja at Chuligiri hill in Satpura range, 8 kms. from a place called Barwani in West Nimar district of Madhya Pradesh, and the image of Rameses II in Egypt is probably near to the height of Gommateswara statue, they all lack in that fineness of chiselling and divinity. They are supported too. The free-standing Gommateswara statue is unique for its divine smile on the face, highly impressive body figure and height.

Dr. Anand K. Coomaraswamy, an eminent painter, art critic and writer from Sri Lanka has referred to the Gommateswara statue in his book on Indian and Indonesian Art as 'one of the largest free-standing images in the world in the serenity of Kayotsarga undisturbed by the serpents about his feet, the ant-hills rising to the thighs and the growing creepers reaching the shoulders'.

Another foreign writer Jack Firegan speaks of the image as "a colossus statue of a great man of the Jain faith", and "a remarkable example of the latter type of sanctuary at Vindhyagiri".

Appreciating the statue, Boppana, a great Kannada poet of 12th century A.D. wrote in his verse, which has been inscribed in epigraph of the same century (cir 1180 A.D.) near the entrance of Suttajaya at Indragiri, "when an image is very lofty it may not have beauty; when possessed of loftiness and real beauty it may not have supernatural power; but loftiness, real beauty and mighty supernatural power have very well united in this image of Lord Bahubali making it worthy of worship in its glorious form".

According to Jain scriptures Rishabhadeva or Adinath ruled over Ayodhya. He gave to the people the art of *asi* (swordsmanship for defence), *krishi* (agriculture), *vanijya*, (barter and commerce), *vidya* (literature and arts), and *shilpa* (crafts). He also evolved a social order for organized and better living of the

people. From his first queen Yashaswati, he had the eldest son Bharat and other sons and a daughter Brahmi and from the second queen Sunanda, the son Bahubali and a daughter Sundari. Daughters Brahmi and Sundari are said to have been educated by Rishabhadeva for imparting to the people the scriptology, and numerology and fine arts respectively.

Rishabhadeva, before becoming the Jain ascetic to attain *nirvana*, made Bharat the ruler of Ayodhya and Bahubali of Podanpur. The remaining sons were given other territories for independent rule.

Being the first Chakravarti emperor, Bharat had to move for conquests along with his great army and the Chakra, which was capable of killing opposing enemies. After returning from conquests the Chakra, which was at the forefront, did not enter Ayodhya also stopping the army to enter the capital. The reason ascribed to this was that brother Bahubali and the remaining brothers had not yet accepted Bharat's sovereignty and thus making the great conquest incomplete. Whereas the other brothers preferred to become ascetics and thus making possible their territories coming under control of Bharat, the mighty Bahubali chose to be in war with the elder brother to maintain his independence.

Great armies of the two brothers took positions against each other. However, on the sane advice of able and aged ministers, the war and unwanted bloodshed was avoided. Instead, the two brothers agreed to three different duals, *drishti-yuddha*, the fight of staring each other down, *jala-yuddha*, a fight in water and finally *malla-yuddha*, a wrestling bout, among themselves alone to determine the superiority over the other. By virtue of his being taller and stronger, Bahubali had a win over Bharat in all the duals. But having developed much respect for the elder brother and renunciation towards the world by them, he became a Jain ascetic inspite of strong persuasion by Bharat.

Bahubali did severe penance for over a year in the standing posture (Kayotsarga) for attaining *nirvana*. So much absorbed he was in meditation that the ants made chambers near his feet and creepers grew and entwined his legs and arms. This did not stir him at all. He, however, did not attain *keval-jnan*, which precedes *nirvana*, because of doubt flickering in his mind that he was standing on the land which belonged to Bharat and was thus like one of his subjects and secondly he caused humiliation to his elder brother in defeating him. On satisfactory explanation having been given by Bharat and the sisters to his doubts, Bahubali instantly attained *keval-jnan*. He left the earthly body and attained *nirvana* even before his father Rishabhadeva and became the first *mokshagami*.

Jain sources tell that chivalrous Chamundraya, able commander and minister of Ganga king Rachamalla IV, who ruled over Talkaddu in 10th century A.D., and his mother Kalala Devi having heard the story of Bahubali decided to get sculptured a colossus of great beauty of ascetic Bahubali at the summit of Doddas Batta, i.e. the Indragiri hill.

The grand statue was completed at great expenses and labour. The inscriptions in Kannada, Tamil and Marathi languages, in 10th century characters, on ant-chambers at the feet of the image, state that Gommateswara was caused by Chamundraya. It was consecrated on March 12, 981 A.D. by Chamundraya's preceptor, Sidhantachakravarti Nemichandra. Since, out of affection he used to call Chamundraya as Gommatte, i.e. the cupid, he named the colossus after his name as Gommateswara. It also means the handsome and the excellent deity, as Bahubali was considered very handsome—the cupid. By looking at the Gommateswara statue, it appears as if the spirit hidden in rocks for centuries suddenly revealed itself wholly and in all its greatness and simplicity." According to Shri T.K. Tukol, retired Justice of the Karnataka High Court, two American academicians sat and dazed at the monolith for nearly two hours as the religious background of the image was narrated to them.

The statue stands in Kayotsarga posture facing north. Selection of location by Chamundraya is really excellent and unparalleled in whole of Karnataka. When carved, it must have provided a splendid view to the viewers from far and near as there were no enclosures on the hill then. These were constructed later

by Gangaraja, Jain minister of Hoysala king Vishnuvardhana. Even now the portion above the chest is visible to the viewers from all directions from a distance of 20-25 kilometres.

The broad shoulders with large chest, long and muscular arms stretched straight downwards, long ear lobes, straight and intricately chiselled nose, half-open lovely eyes, curly hair, well-modulated lips and above all the faint divine smile are the most noteworthy features of the image. The smile indicates the state of bliss having been attained by detachment, renunciation and penancing.

The madhavi creeper is shown winding itself round both legs and arms upto shoulders to indicate the complete absorption of Bahubali in meditation and detachment with the physical body. On the anti-hills on both sides, which give support to this huge statue upto thighs, is inscribed that the image was made by Chaumundraya. The pedestal of the image is designed to represent an open lotus.

On 1st January, 1865, Bowring who was chief-commissioner of Mysore had the statue measured a 57 feet high. A platform was specially erected to ascertain the exact height of the statue. It was recorded in his book 'Eastern Experiences'. The Public Works Department of the princely state of Mysore measured the colossus at Mahamastakabhisekha in 1871 as 56 feet and 6 inches high. The measurement of various parts of the body has been recorded in Indian Antiquary Part II. Late Shri Narasimchar, who was Director of Archaeology, Mysore and did stupendous task of compiling the large number of stone epigraphs of Sravanbelgola and Mysore State, considered its height in 1923 as 57 feet. The Mysore Archaeological Department reported in 1957 that the height was 58 feet. In view of varying estimates the Institute of Indian Art History of Karnataka University recently measured the statue scientifically with a survey instrument called "theodolite" and came to the conclusion that its exact height is 58 feet and 8 inches and not 57 feet as was being believed till now.

Few places in Karnataka have such an antiquity and continuity as Sravanbelgola has as a holy town of Jains and centre of art and learning. It provides at one place, the best that is in sculpture, epigraphy, poetry and scenic beauty. The small town which has been bestowed by nature two lovely hills, several ponds, most notable being Kalyani Sarovar and lush green fields allround with tall coconut and palm trees, has its history from about 297 B.C. When Jain Acharya saint Bhadrabahu reached there from Ujjaini along with his saint disciple emperor Chandragupta Maurya, the great ruler of the empire of Magadha and a large number of other Jain saints, anticipating a severe famine of 12 years in upper India. He passed away quietly at a cave in Chandragiri hill, then known as Katvapra or Kalvappu, after about a year of penances there by following the religious practice of *sallekhna* and attained *nirvana*, while Chandragupta Maurya was attending on him. His footprints in the Bhadrabahu cave, named after him are still worshipped by hundreds of visitors and devotees daily. Chandragupta and many other Jain Munis who did penance at that hill later made their heavenly journey from there.

Chandragiri hill, named after Chandragupta Maurya, also known as Chikka Betta, i.e. smaller hill, is 3052 feet above sea level and 175 feet above the plain from its foot. It is infested with several old Jain temples, 14 in number, and mantambhas which are fine examples of craftsmanship. Important of these temples are Chandragupta Basadi—which is the oldest and is said to have been set up by saint Chandragupta himself on his grandson emperor Ashoka in memory of his grand-father, who did penances there for over 12 years; Chaumundraya Basadi—built by the same Chaumundraya who installed the Gommateswara colossus and which is the largest there and a superb piece of architecture in Ganga and Dravida style, and Paraswanath Basadi. The temples other than Chandragupta Basadi were built during 7th to 12th century A.D.

Inragiri hill came into prominence after installation of Gommateswara statue in 981 A. D., whereafter several Jain temples were built there and centre of devotion shifted from Chandragiri to that. There are 5 temples on the hill, 4 of which were built during the 17th century. But to serious students of religion and history Chandragiri is no less important still for its ancient history, the old epigraphs and the temples.

Sravanbelgola means white pond of the Jain ascetics. It has derived its name from the words **Shraman** (which later became **Sravana**), referring to the status of saint Bahubali or the other Jain ascetics, who did penances there, and Kannad words **Bel** (white) + **Kola** (pond). The white pond refers to the clear watered beautiful **Kalyani Sarovar** which is between the two hills. The town itself has 7 temples, including **Akkanasa Basadi** which is a fine specimen of Hoysala architecture. The temples were built during 10th to 15th century A.D. The **Bhandari Basadi**, which is the largest temple in the town, is known all over the country for finely chiselled 24 **Tirthankaras** of the same size, made of fine black stone, and installed on a straight and large **vedica** (pedestal).

Sravanbelgola is conveniently accessible by fine motor roads from Bangalore which is 145 kms., from Hassan which is 50 kms., from Arsekere which is 65 kms., and from Mysore which is 89 kms.

The 600 stone epigraphs, largest in number at one place, which have been discovered so far on the two hills, the town and the suburban villages, oldest of which being one of the 6th century A.D. at **Chandragiri hill**, speak of the many many centuries old religious and cultural heritage of **Sravanbelgola**—the sacred **Tirthakshetra**—and of the association the various dynastic rules of the south had with the place and the grand holy **Gommateswara** colossus.

Mahamastakabhisheka

The first **Mahamastakabhisheka** i.e. head-anointment of the statue was performed in March 931 A.D. at the above consecration ceremony. During the 1000 years of installation of this statue, 981 A.D. to 1981 A.D., presumably 72 head anointments have presumably been performed so far after the interval of 10, 12 and 15 years or so. The first being in 931 A.D., and the 72nd on February, 22, 1981. As the head anointment of this high statue is possible at a fixed **Graha-yoga** at great expense and with special preparations, it is called **Mahamastakabhisheka** i.e. great head-anointment event.

The year and details of all the probable 72 head anointments are yet not available. The earliest source of information about the head anointment of the statue is the stone scripture of 1398 A.D. at a pillar of **Siddhar Basadi** (temple) of **Indragiri hill** which tells that before the head anointment of statue having been conducted by **Panditacharya** in that year seven head anointments had been performed in the past. A poet **Panchbana** has mentioned about another head anointment in 1612 A.D. by a religious head **Shantivarni**. According to poet **Anantakavi** the head anointment of 1677 A.D. was arranged at the expense of **Vishalaksha**, Jain minister of Mysore ruler **Chikka Devraj Vodeyar**. According to poet **Shantiraja-pandit Krishnaraj Vodeyar III** got the head-anointment performed near about 1825 A.D.

The rulers of Mysore have always been impressed by the divinity and uniqueness of this statue. It was an age old tradition for the **Vodeyar** rulers of Mysore to be present at the head anointment ceremony and participate in the poojah. They as a matter of fact had the traditional right to be the first worshippers at the occasion.

Awe-inspiring accounts have been given of the head anointment ceremonies held in 1887, 1900, 1910, 1925, 1940, 1953 and 1967 which were held at much expense and had several days of colourful celebrations.

The long awaited head anointment on 22nd February 1981, presumably 72nd in order, came as a captivating climax to the month long 1000th year anniversary celebrations of installation of the colossus. Between 3 to 4 lakh people, from all parts of India and also from various other countries, who witnessed the grand spectacle were in ecstatic delight and a near realm of religious fantasy. The people came to the small town of **Sravanbelgola** like flood by every conceivable means of transport and even on foot. They started occupying vantage points at the opposite **chandragiri hill**, roads and squares and the fields around from the night of 21st February itself. By about 7.00 A.M. of 22nd February it was an ocean of people to be seen all round.

Several participants danced and sang fully drenched with emotions. In fantasy, devotees rushed to the base of the image to be drenched in the streaming showers of colour. To many it was a most pleasant and even unforgettable experience of the life to be all wet in sandal, saffron and the like liquids which touched the body of their Lord. Many devotees spread their dhotees, which they were wearing, in drains and squeezed the liquid into flasks and glasses and even the plastic covers of their invitation cards as holy substance to take home. For some it was an even deeper experience, a moment of some psychic revelation or simple spiritual therapy. Several young women devotees who stood in a corner of the temple courtyard, had their arms out-stretched and mouths open as if yearning for more of these blissful moments. Others bowed and moaned in ecstasy at the foot of the Lord. The visual splendour of the event would have its unique importance for ages to come, both as a religious pilgrimage and a tourist extravaganza.

As the Abhisheka was in progress a hovering helicopter showered flower petals on the sacred statue. The nine hour poojah and head anointment ceremonies came to an end around 3 00 P.M. The whole affair was conducted under the direction of erudite Ailacharya Vidyanaandji and under the personal supervision of Bhattarak Charukirti Swamiji.

A day earlier, on 21st February 1981, the Prime Minister of India, Smt. Indira Gandhi, showered flower petals on the colossus from a helicopter and offered a silver plated coconut to be placed at the feet of the deity. She also addressed a mammoth gathering of over a lakh of devotees appreciating the colossus of Lord Bahubali as a symbol of country's rich heritage and the contribution of Bhagwan Bahubali and Mahavir to propagation of non-violence and peace, and the great contribution of Jainism to Indian literature. She released a number of cultural magazines brought out on the occasion.

Smt. Indira Gandhi had set the wheel of Mahamastakabhisheka ceremonies move by inaugurating the "Jana Mangal Kalash", a huge copper vessel of 8 feet height and 7 feet diameter installed on a vehicle, at a large public meeting held outside the Red Fort at Delhi on September 29, 1980. After passing through a large number of towns and cities of the country, the Kalasha reached Sravanbelgola on February 20, 1981.

The ceremonies in the chain of five week long head anointment programme were started at Sravanbelgola on February 9, 1981 by mangal poojah, and inauguration and flag hoisting by Karnataka Chief Minister, Shri Gundu Rao and release of one rupee commemorative postage stamp of Lord Bahubali by the Union Communication Minister, Shri C. M. Stephen in the spacious Chamundraya pavilion. The functions which continued upto February, 25, 1981 in a particular and March 15, 1981 in general included Pancha Kalyanik Mahotsava on five days, ballet on Bahubali and other cultural programmes. Sarva Dharma Sammelan on February 19, Jana Mangal Kalash Abhisheka of the statue and felicitation of some selected literary and social figures on Feb. 23, and Jalyatra in Kalyani Sarovar on Feb. 24.

भारत और बाहुबली दोनों को ही जनों के दोनों सम्प्रदायों ने विशेष स्थान प्राप्त हुआ है। आनंदन श्री श्वेताम्बर भ्यापारी बारदा-पूजन के समय अपने बहीबालों के आरम्भ में 'भारत चक्रवर्ती की क्षुधि होखे' 'बाहुबली का बल होखे' लिखते हैं। विपक्ष सम्प्रदाय ने बाहुबली का कन्दन कर व्यावय की शिखा प्रारम्भ की जाती है, तथा बाहुबली के नाम पर आनन और जीषासनन आदि बनाये जाते हैं। ईसा की ११वीं सताब्दी में निर्मित लखू की चिमन बसही की कल्पकला ने भारत और बाहुबली के युद्ध के दुष्प अंकित हैं। इसी प्रकार लखूजय तीर्थ का एक लिखर बाहुबली के नाम से सुप्रसिद्ध हैं। मैसूर से १०० किलो मीटर दूर अननबेलगोल में गंगवली राज्यन के गङ्गागण बाहुबली (गोम्मेटराव) द्वारा १०वीं सताब्दी में ५७ फुट उन्नतकाय गोम्मेटेवर बाहुबली की दिव्य प्रतिमा पुनिया की शिल्पकला ने अपनी सानी नहीं रखती। बारो और पहाड़ियों तथा बल-उपवन राजि ने बिरी हुई यह विमान नृति हृदय में दिव्य मनोभावो का सवार करती हुई जान पड़ती है।

हां० अनवीरचरण जैन के लेख 'भारत बाहुबली राज' से सारर उद्धृत

श्रवणबेलगोला के अभिलेखों में दान परम्परा

श्री जगदीश कौशिक

सुद्ध धर्म का अवकाश न होने से धर्म में दान की प्रधानता है। दान देना मंगल माना जाता था। दानक की दान देकर दाता विभिन्न प्रकार के सुखों की अनुभूति करता था। अभिलेखों के बर्णन-विषय की देवतें हुए यह माना जा सकता है कि दान देने के कई प्रयोजन होते थे। कभी मुनि राजा या साधारण व्यक्ति को समाज के कल्याण हेतु दान देने के लिए कहता था तथा कभी लोग अपने पुर्बजों की स्मृति में अस्ति में निषद्या का निर्माण कराते थे। किन्तु प्रसन्न मन से दान देना विशेष महत्त्वपूर्ण माना जाता है।

साधारण रूप से स्वयं अपने और दूसरे के उपकार के लिए अपनी वस्तु का त्याग करना दान है। राजवास्तव में श्री हरी दात की कहा गया है।^१ किन्तु छबला के अनुसार रत्नत्रय से युक्त जीवों के लिए अपने विल का त्याग करने या रत्नत्रय के योग्य साधनों को प्रदत्त करने की इच्छा का नाम दान है।^२ आचार्यों ने अपनी कृतियों में दान के विभिन्न भेदों की चर्चा की है। छर्वाचरसिद्धि में आहारदान, अभयदान तथा ज्ञानदान नामक तीन दानों की चर्चा की है। जबकि साधारणमूल्य के अनुसार सात्विक, राजस, तामस आदि तीन प्रकार के दान होते हैं। किन्तु मुख्य रूप से दान को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है—अलौकिक व लौकिक। अलौकिक दान साधुओं को दिया जाता है, जो चार प्रकार का है—आहार, औषध, ज्ञान व अमय तथा लौकिक दान साधारण व्यक्तियों को दिया जाता है। जैने-समदन्ति, कणादन्ति, औपधान्य, स्कूल, प्याऊ आदि कुलबाना।

श्रवणबेलगोला के लगभग दो सौ अभिलेखों में दान परम्परा के उल्लेख मिलते हैं। इनमें मुख्य रूप से ग्रामदान, भूमिदान, ब्रह्मदान, दन्ति व मन्दिरों का निर्माण व जीर्णोद्धार, मृत्ति दान, निषद्या निर्माण, आहार दान, तालाब, उद्यान, पट्टशाला (वाचनालय), चैत्यालय, स्तम्भ तथा परकोटा आदि का निर्माण जैसे दान वर्णित हैं। इन दानों को अलौकिक व लौकिक नामक दो भागों में विभक्त किया जाता है—

अलौकिक दान—जैसा कि पहले कहा जा चुका है कि अलौकिक दान साधुओं को दिया जाता है। क्योंकि लौकिक दान में जिन वस्तुओं की गणना की गई है, जनावार में उन वस्तुओं का मनियों के घटन करने योग्य नहीं बतलाया गया है। श्रवण-बेलगोला के अभिलेखों में अलौकिक दान में से केवल आहार दान का उल्लेख मिलता है।

आहार दान—आहार दान का अर्थम महत्त्व है। इसके महत्त्व का उल्लेख करते हुए 'पञ्चविंशतिका' में बतलाया गया है कि जैसे जल निश्चय करके कछि की धो देना है, वैसे ही गृहगृह अनिष्टियों या प्रणिपूजन करना अर्थात् लवधामभितपूर्वक आहारदान करना भी निश्चय करके गृहकार्यों से तत्पिन हुए पाप को नष्ट करना है। श्रवणबेलगोला के अभिलेखों में भूमि रत्न से युक्त कान्ते पर तथा कष्टों के परहार होने पर आहारदान की घोषणा करने का वर्णन मिलता है। एक अभिलेख के अनुसार^३ कश्मिन्ने ने घोषणा की

१. परामुहमुद्वया स्वस्यादितर्जनं दानम् । (राजवास्तव—१/१२/४/२२२)

२. छबला—१३/५, ५-१३/१८६/१२।

३. तर्वाचरसिद्धि—४/२/३३८/११।

४. साधारणमूल्य—५/४०

५. जैन विशालेख संग्रह, भाग एक, लेख संख्या—८६-१०१, ४८४।

६. पञ्चविंशतिका—७/११।

७. बी० सि० नं० ६०, भाग एक, पं० ६० ६६।

है कि चतुर्विध सेट्टि ने मेरी भूमि रहन से मुक्त कर दी, इसलिए मैं सर्वत्र एक संघ का माहुर हूँ। अष्टाविंशत्यक्ष मन्त्र के एक स्तम्भ पर उत्कीर्ण चिह्न' में कहा है कि चौकी सेट्टि ने हमारे कष्ट का परिहार किया है, इस उपलक्ष्य में मैं सर्वत्र एक संघ को माहुर हूँ। अष्टविंशती स्तम्भ पर उत्कीर्ण चिह्न के अन्तिम में आपद् परिहार करने पर बर्ष में छह मास तक एक संघ को माहुर देने की योजना की है। इस प्रकार आलोच्य अभिलेखों के समय में माहुर दान की परम्परा विद्यमान थी।

भौतिक दान—जो दान साधारण व्यक्ति के उपकार के लिए दिया जाता है, उसे भौतिक दान कहते हैं। इसके अन्तर्गत औषधदान, द्रव्य, धातु, वस्त्र, मणिरत्न, भूतिया, भूतिया व भौतिक दान तथा दान, भूमि, द्रव्य आदि के दान सम्मिलित किए जाते हैं। आलोच्य अभिलेखों में इस दान के उल्लेख पर्याप्त मात्रा में विद्यमान हैं, जिनका वर्णन इस प्रकार है—

(i) **द्रव्य दान**—यक्षपवैद्योत्तम के अभिलेखों में दान दान सम्बन्धी उल्लेख प्रचुर मात्रा में मिलते हैं। दानों का दान अभिलेखों में पुत्र, माहुरदान या भौतिक दान के लिए किया जाता था। इन दानों की मात्रा से वे सभी कार्य किए जाते थे। शास्त्र देवी द्वारा वनवास गए मन्त्र के लिए प्रमाण्य सिद्धान्तदेवी को एक दान का दान दिया गया।¹ वैष्णव नरेश कुम्भराज कोटेश्वर ने श्री जैन धर्म के प्रमाण्य वैष्णव सहित लक्ष्मी दानों को दान में दिया।² कभी-कभी राजा अपनी विधिवर्गों से लौटते हुए भूमि के दान करने के उपरान्त दान दान की योजना करते थे। गोम्पटेश्वर भूमि के पास ही पाषाण स्तम्भ पर उत्कीर्ण एक अभिलेख के अनुसार राजा नरसिंह अथ वल्लभ नृप, सोरथ राजाओं तथा उम्पट्टिका का किया जोतकर वापिस लौट रहे थे वो वार्ध में उन्होंने गोम्पटेश्वर के सर्वत्र भिक्षु तथा पुत्रार्थ तीन दानों का दान दिया।³ चन्द्रवीरिणी मन्त्री की पत्नी आचलदेवी द्वारा निर्मित अक्षय वस्त्रि में स्थित जैन मन्त्र के चन्द्रवीरिणी की श्रवणा से होयसल नरेश वीर वल्लभ ने चम्पेयनहल्लि नामक दान का दान दिया।⁴ मन्त्री हुल्लराज ने भी नयकीलि सिद्धान्तदेवी और मायुकीर्ति को लक्ष्मी दान का दान दिया। चम्पेयनहल्लि नामक दान के सम्मुख एक पाषाण पर उत्कीर्ण एक लेख के अनुसार आचल देवी ने चम्पेयनहल्लि नामक दान का दान दिया।

इसी प्रकार कई अभिलेखों में आजीविका, माहुर, पुत्रदान के लिए दान दान के भी उल्लेख मिलते हैं। शासन वस्त्रि के समय में एक सिद्धान्त देवी उत्कीर्ण अभिलेख के अनुसार⁵ विष्णुवर्द्धन नरेश से पारितोषिक स्वरूप प्राप्त हुए, 'वरव' नामक दान को गङ्गा राज ने अपनी माता पोचलदेवी तथा माया लक्ष्मी देवी द्वारा निर्मित जैन मन्त्रियों की आजीविका के लिए अर्पण किया। महाराज्यन हुल्लभ ने भी अपने स्वामी होयसल नरेश नरसिंहदेव से पारितोषिक में प्राप्त लक्ष्मी दान को गोम्पट स्वामी की अष्टविंश पुत्रा तथा भूमियों के माहुर के लिए दान दिया।⁶ वीर वल्लभ राजा ने श्री 'वैष्णव' नामक दान का दान गोम्पटेश्वर की पुत्रा के लिए ही किया था।⁷ कच्छीराज्यपुत्र दान के लक्ष्मीराज⁸ गङ्गा राज ने पार्वति वीर कुम्भटेश्वर की पुत्रा के लिए भौतिकमात्र नामक दान का दान दिया। चतुर्विधित्त शीर्षक पुत्रा के लिए वल्लभ देव ने माहुरल्लि तथा वैष्णव दान का दान दिया।⁹ वास्य नामक दान का दान वस्त्रियों के भौतिक दान तथा भूमियों को माहुर व्यवस्था के लिए किया गया था।¹⁰ किन्तु आलोच्य अभिलेख में दो अभिलेख¹¹ ऐसे हैं

१. श्री. वि. १०. भाग एक, पृ. १००।

२. —पृ. १०. पृ. १०१।

३. —पृ. १०. पृ. २१।

४. —पृ. १०. पृ. २२।

५. —पृ. १०. पृ. २०।

६. —पृ. १०. पृ. १२४।

७. —पृ. १०. पृ. ११९।

८. —पृ. १०. पृ. १३४।

९. —पृ. १०. पृ. १४५।

१०. —पृ. १०. पृ. २४।

११. —पृ. १०. पृ. २०।

१२. —पृ. १०. पृ. १०४।

१३. —पृ. १०. पृ. १०५।

१४. —पृ. १०. पृ. १४१।

१५. —पृ. १०. पृ. १४१।

१६. —पृ. १०. पृ. १४१ एवं १४०।

बिमल के अनुसार राम राम रामपाला, कुछ, उपवन तथा मण्डप जादि की रक्षा के लिए किया गया। इस प्रकार हम अभिलेखों से यह जानते हैं कि धार्मिक कार्यों की सिद्धि के लिए राम राम की महत्त्वपूर्ण भूमिका रही थी।

(ii) भूमिदान—मासीक काल में राम राम के साथ-साथ भूमिदान की भी परम्परा थी। अथनबेलगोला के अभिलेखों में ऐसे अनेक उल्लेख मिलते हैं जिनमें भूमिदान के प्रयोजन का वर्णन मिलता है। मुख्यतः भूमिदान का प्रयोजन अष्टविध पूजन, माह्वार दान, मन्थिरी का वर्ष चलाया जाता था। भुम्मेनहस्ति दान के एक अभिलेख के अनुसार माह्वार दान देव के अष्टविध पूजन तथा माह्वार दान के लिए कुछ भूमि का दान किया। इसी प्रकार के उल्लेख अन्य अभिलेखों में भी मिलते हैं। अथन बेलगोला के ही कुछ अभिलेखों में ऐसे उल्लेख मिलते हैं जिनमें दान की हुई भूमि के बदले प्रतिदिन पूजा के लिए पुष्पमाला प्राप्त करने का वर्णन है। गोम्मतेश्वर द्वार के दायाँ ओर पाषाण खण्ड पर उत्कीर्ण एक अभिलेख के अनुसार 'हेल्लुन के व्यापारियों ने गङ्गा सङ्गम और गोम्मतपुर की कुछ भूमि खरीदकर उसे गोम्मतेश्वर की पूजा हेतु पुष्प देने के लिए एक माली को सदा के लिए प्रदान की। इसी प्रकार के वर्णन अन्य अभिलेखों में भी मिलते हैं। कुछ ऐसे भी अभिलेख हैं जिनमें बस्ति या जिनालय के लिए भूमिदान के प्रसंग मिलते हैं। गंगावि बस्ति के प्रवेष्ट द्वार के साथ ही उत्कीर्ण एक लेख में वर्णन मिलता है कि पण्डितदेव के विधियों ने गंगावि बस्ति के लिए दोषद्वय कट्टे की कुछ भूमि दान की। नागदेव मन्त्री द्वारा कपठनाम्बदेव बस्ति के सम्मुख सिलाकुट्टम और रङ्गापाला का निर्माण करवाने तथा नगर विनालय के लिए कुछ भूमिदान करने का उल्लेख एक अभिलेख में मिलता है। उस समय में भूमि का दान रोगमुक्त होने या कष्ट मुक्त तथा इच्छा पूर्ति होने पर भी किया जाता था। महासामन्ताधिपति रत्नाबलो ओ कम्बयन् के राज्य में मन्त्रिज की रानी के रोगमुक्त होने के पश्चात् मीनवत समान होने पर भूमि का दान किया। लेख में भूमि दान की शर्तों में लिखा है कि जो अपने द्वारा या दूसरे द्वारा दान की गई भूमि का हर्षण करेगा, वह साठ हजार वर्ष तक कीट योगि में रहेगा। गम्भारण बस्ति के द्वितीय मण्डप पर उत्कीर्ण लेख में पट्टपाला (बाबनालय) चलाते के लिए भूमि दान का उल्लेख है। भूमिदान में सम्मन्वित अनेक उल्लेख अन्य अभिलेखों में भी मिलते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि तत्कालीन दान परम्परा में भूमि दान का महत्त्वपूर्ण स्थान था, जिससे प्रायः सभी प्रयोजन सिद्ध किए जाते थे।

(iii) द्रव्य (धन) दान—अथनबेलगोला के अभिलेखों में नगद राशि को दान स्वरूप भेंट करने के उल्लेख मिलते हैं। उस वन से पूजा, दुर्गाभिषेक इत्यादि का आयोजन किया जाता था। गोम्मतेश्वर द्वार के पूर्वी मुख पर उत्कीर्ण एक लेख के अनुसार कुछ धन का दान तीर्थंकरों के अष्टविध पूजन के लिए किया गया था। चन्द्रकीर्ति भट्टारकदेव के शिष्य कल्लस्य ने भी कम से कम एक मासाएँ नित्य चढ़ाने के लिए कुछ धन का दान किया। राजा भी धन का दान किया करते थे। जिस दान में निर्मित मन्दिर इत्यादि के लिए दान करना होता था, उस दान के समस्त कर इस धार्मिक कार्य के लिए दान कर देते थे। राजा नारासिंह देव ने भी गोम्मतपुर के टीनकों का दान चतुर्विंशति तीर्थंकर बस्ति के लिए किया था। द्रव्य दान की एक विधि चन्दा देने की परम्परा भी होती थी। चन्दा मासिक या वार्षिक दिया जाता था। मोसले के बहू अम्बहारी बसवदेवि द्वारा प्रतिष्ठापित चौबोस तीर्थंकरों के अष्टविध पूजन के लिए मोसले के महाजनो ने मासिक चन्दा देने की प्रतिज्ञा की। मासिक के अतिरिक्त वार्षिक चन्दा देने के उल्लेख भी मिलते

१. वैन वि० स भाग एक नं० ८० पृ६४.

२. वही—नं० ८० पृ६९ एम पृ६६

३. —वही—नं० ८० पृ६९.

४. —वही—नं० ८० पृ६८-६९.

५. —वही—नं० ८० पृ९१.

६. —वही—नं० ८० पृ९१०.

७. —वही—नं० ८० पृ९२.

८. —वही—नं० ८० पृ९१.

९. —वही—नं० ८० पृ९४, ९९, ११६, १४४, १०४, ४४४, ४०९-४०९, ४८४, ४६०, ४६८, ४००.

१०. —वही—नं० ८० पृ९३.

११. —वही—नं० ८१

१२. —वही—नं० ८० पृ९८.

१३. —वही—नं० ८० पृ९९.

हैं। प्रसिद्धि शीर्षकों के आधुनिक पुनर्जन के लिए मोरवे के कुछ सज्जनों ने भाषिक बन्धा देने की प्रतिज्ञा की।¹ गोम्पटेश्वर द्वार पर उनकी एक लेख के अनुसार² वेल्मुन के समस्त जीहुरियों ने गोम्पटेश्वर और पार्वतेश्वर के पुण्य पुनर्जन के लिए भाषिक बन्धा देने का संकल्प किया था।

प्रतिज्ञा के पुनर्जापिक के लिए द्रव्य का दान करना अत्यन्त श्रेष्ठ माना जाता था। कोई भी व्यक्ति कुछ सीमित धन का दान करता था। उस धन के ब्याज से जितना द्रव्य प्रतिदिन मिलता था, उससे पुनर्जापिक कराया जाता था। आदिशम्भु ने गोम्पटेश्वर के निर्यापिक के लिए बार गद्यान का दान किया, जिसके ब्याज से प्रतिदिन एक 'बल्स' द्रव्य मिलता था।³ हुसिचरे के सोवण ने पाँच गद्यान का दान दिया, जिसके ब्याज से प्रतिदिन एक 'बल्स' द्रव्य मिलता था।⁴ इसी प्रकार बुधदान के लिए अन्य उदाहरण भी आशीष्य अभिलेखों में देखे जा सकते हैं। अष्टादिक्पालक मण्डप के स्तम्भ पर खुदे एक लेख के अनुसार⁵ पुट देवराज धरमु ने गोम्पटेश्वरी की भाषिक पाद पूजा के लिए एक सौ बरह का दान दिया तथा गोम्पट सेट्टि ने बारह गद्यान का दान दिया।⁶ इसके अतिरिक्त भीमती अम्मे ने⁷ बार गद्यान का तथा ऐरैयङ्ग ने बारह गद्यान का दान दिया।

(iv) बस्ति (बनम) निर्माण—आलोच्य अभिलेखों के अध्ययन से ज्ञात होता है कि उस समय बस्ति निर्माण भी दान परम्परा का एक अंग था। वे बस्तियाँ पूर्वोक्त की स्मृति में जन साधारण के कल्याणार्थ बनवाई जाती थी। श्राव भी पार्वतनाथ, कल्ले, बाम्बुपुन, भातिनाथ, सुपाखनाथ, बभ्रप्रभ, बाम्बुबारा, शासन, मन्जिबगम्भ, एरबुकट्टे, खविगम्भबारा, तेरिन, शास्तीश्वर, वेल्गम्भ, मोवेदन, श्रीवीर श्रीचक्र, भण्डारि, बबकन, तिडाना, दामनाथे, मङ्गायि आदि बस्तियों को अष्टितामस्त्रा में देखा जा सकता है। वे बस्तियाँ गर्भगृह, सुवर्णाति, नवरङ्ग, मानस्तम्भ, मुक्तमण्डप आदि से युक्त होती थी।

इसी उपरोक्त बस्तियों के निर्माण की गाथा ये अभिलेख कहते हैं। दम्बनायक मङ्गुरम्भ ने कल्ले बस्ति अपनी माता पोषम्मे के लिए निर्माण करवाई की।⁸ गम्भबारा बस्ति में प्रतिष्ठापित शास्तीश्वर की पारपीठ पर उनकी लेख के अनुसार⁹ शास्त्रसेवी ने इस बस्ति का निर्माण कराया था तथा अभिलेखार्थ एक तालाब की बनवाया था।¹⁰ इसी प्रकार भरतम्भ ने भी एक शीर्षस्थान पर बस्ति का निर्माण कराया, गोम्पटेश्वर की रङ्गाकाला निमित्त कराई तथा दो सौ बस्तियों का जीर्णोद्धार कराया।¹¹ इसके अतिरिक्त समय-समय पर दानकर्ताओं ने परकीट्टे इत्यादि का निर्माण करवाया था।

(v) मन्दिर निर्माण—भारतवर्ष में मन्दिर निर्माण की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। आलोच्य अभिलेखों में भी मन्दिर निर्माण के अनेक उल्लेख प्राप्त होते हैं। मन्दिरों का निर्माण प्रायः बस्तियों में होता था। रायबुकट्ट नरेश मारसिह ने अनेक राजाओं को परास्त किया तथा अनेक जिन मन्दिरों का निर्माण करवाकर अन्त में संस्नेहना व्रत का पालन कर बंकापुर में देहोत्सव किया।¹² अभिलेखों के अध्ययन से इतना तो ज्ञात हो ही जाता है कि मन्दिरों का निर्माण प्रायः वेल्गोम नगर में ही किया जाता था क्योंकि यह नगर उस समय में जैन धर्म का प्रमुख केन्द्र था। शासन बस्ति ने पार्वतनाथ की पारपीठ पर उनकी लेख के अनुसार¹³ बाम्बुच के

१. ले० वि० प० भाग एक, पं० प० १६१.

२. —वही— पं० प० ६१

३. —वही— पं० प० ६७.

४. —वही— पं० प० १११.

५. —वही— पं० प० २४-२५.

६. —वही— पं० प० २८.

७. —वही— पं० प० ८१.

८. —वही— पं० प० ११४.

९. —वही— पं० प० ४२३.

१०. —वही— पं० प० ६४.

११. —वही— पं० प० ६३.

१२. —वही— पं० प० ४६.

१३. —वही— पं० प० ११४.

१४. —वही— पं० प० १८१.

१५. —वही— पं० प० १७०.

पुष्प और अतिरिक्त मृत्ति के विषय विनयेन वे बेल्गोस नगर में जिन मन्दिर का निर्माण करवाया। अन्धकार एक ने भी कोषक, बेल्गोस बांधि स्वामी पर अनेक जिन मन्दिरों का निर्माण करवाया।^१ आसन्नदेवी ने पार्श्वनाथ मन्दिर का निर्माण भी बेल्गोस तीर्थ पर ही करवाया।^२ मन्दिर निर्माण के वन साधारण के अतिरिक्त राजा भी अपना पूर्ण सहयोग देते थे। गङ्गा नदी में वे स्वयम्भूरे में एक विशाल जिन मन्दिर व अन्य वर्ष जिन मन्दिरों का निर्माण करवाया तथा बेल्गोस नगर में परकोटा, रङ्गनाथ व दो नामों सहित बहुविध तीर्थकर मन्दिर का निर्माण करवाया।^३ राजाओं के अतिरिक्त उनकी पत्नियों द्वारा करवाने गए मन्दिर निर्माण के उल्लेख भी मिलते हैं।^४ मल्लकेरे (मल्लकेरे) ग्राम में ईश्वर मन्दिर के समुच्च एक परवर पर स्थित एक लेख में वर्णन मिलता है कि सातव्य के मल्लकेरे में शास्त्रिणाथ मन्दिर का पुनर्निर्माण तथा उस पर सुवर्ण कलश की स्थापना कराई।

(vi) मृत्ति निर्माण—आलोच्य अभिलेखों के अध्ययन से तत्कालीन मृत्ति निर्माण की परम्परा का भी हमें ज्ञान होता है। भारतवर्ष में अथर्ववेत्तोलम्ब बाहुबलि की प्रतिमा सुप्रसिद्ध है। एक अभिलेख के अनुसार^१ इस मृत्ति की प्रतिष्ठापना चामुण्डराज के करवाई थी। अक्षयवागिन्नु की शिला पर उत्कीर्ण एक लेख में वर्णन जाता है कि अतममय में बाहुबलि की मृत्ति का निर्माण कराया।^२ किन्तु बाहुबलि की मृत्तियों के अतिरिक्त अन्य तीर्थकरों आदि की मृत्तियों के निर्माण के उल्लेख भी अभिलेखों में उपलब्ध होते हैं। तम्बनगर के अतिरङ्ग अण्णर आशक ने प्रथम चतुर्थ तीर्थकरों की मृत्तियों निर्माण कराकर अर्पित की।^३ एक अन्य अभिलेख में भी आशक द्वारा चम्बपरमेष्ठो की मृत्ति निर्मित कराकर अर्पण करने का उल्लेख मिलता है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि उस समय मृत्तियों का निर्माण वामार्थ अर्पण के लिए भी करवाया जाता था।

(vii) जीर्णोद्धार—दुराज मन्दिरों व बस्तियों आदि का जीर्णोद्धार करवाना भी उसका ही पुष्प का काम समझा जाता था, जितना कि नए मन्दिरों को बनवाना। अथर्ववेत्तोलम्ब के अभिलेखों में भी जीर्णोद्धार सम्बन्धी उल्लेख पर्याप्त मात्रा में देखे जा सकते हैं। शासन बस्ति के एक लेख के अनुसार^४ गङ्गा राज ने गङ्गावाहि परमने के समस्त जिन मन्दिरों का जीर्णोद्धार कराया। महागङ्गावासी देवकीति पण्डितने ने प्रतापपुर की रूपनारायण बस्ति का जीर्णोद्धार व जिननाथपुर ने एक राजशासक का निर्माण करवाया।^५ इसके अतिरिक्त पालेव पदुमवण ने एक बस्ति का^६ तथा मम्भो हुल्लराज ने इकापुर के दो भारी और प्राचीन मन्दिरों का जीर्णोद्धार करवाया।^७ इसके अतिरिक्त अन्य अभिलेखों में भी बस्तियों और मन्दिरों का जीर्णोद्धार करवाने के उल्लेख मिलते हैं।

(viii) निष्ठा निर्माण—गृहवारिकों व मृत्तियों के समाधिस्थान को निष्ठा कहते हैं। अथर्ववेत्तोलम्ब के अभिलेखों में निष्ठा निर्माण से सम्बन्धित अनेक उल्लेख प्राप्त होते हैं। इसका निर्माण प्रकाशयुक्त व एकाग्र स्थान पर किया जाता था। वह बस्ति से न तो अधिक दूर तथा न ही अधिक समीप होता था। इसका निर्माण समतल मृत्ति तथा अपक बस्ति की दक्षिण अथवा पश्चिम दिशा में होता था। अभिलेखों के अध्ययन से यह ज्ञात होता है कि निष्ठा मुद्र, पति, भ्राता, माता आदि की स्मृति में बनवाई जाती

१. बी० सि० ड० पाग एक ले० ड० १४४

२. —वही— ले० ड० ४२४.

३. —वही— ले० ड० ११५

४. —वही— ले० ड० ४४-५१

५. —वही— ले० ड० ४६६.

६. बी० चामुण्डे राजे के अभिलेखों। (बी० सि० ड० पाग एक ले० ड० ७३).

७. —वही— ले० ड० ११६.

८. —वही— ले० ड० ४४१.

९. —वही— ले० ड० ४३७.

१०. —वही— ले० ड० ४६.

११. —वही— ले० ड० ४०.

१२. —वही— ले० ड० ४७०.

१३. —वही— ले० ड० ११७.

१४. —वही— ले० ड० ११४, १०१ तथा ४६६.

की। चट्टिकम्बे ने अपने पति की निषद्या का निर्माण करवाया था।¹ इतिवम्बे व नागिवन्क ने विज्जिवन्क के समाधिचरण करने पर निषद्या का निर्माण करवाया।² महाजनकी मण्डप में उत्कीर्ण अभिलेख के अनुसार³ मुनि का स्वर्णवास होने पर उनके शिष्य पञ्चमनिर दण्डितदेव और माधवचन्द्र ने उसकी निषद्या निर्मित करवाई। लक्ष्मणनिर, माधवेन्द्र और विमुचनन ने भी अपने पुत्र के स्मारक रूप में निषद्या की प्रतिष्ठापना करवाई की।⁴ मुनि समाज के अतिरिक्त राजा या उनके मन्त्री भी अपने पुत्र आदि की स्मृति में निषद्या का निर्माण करवाते थे। पोद्दस महाराज वनवरेण विष्णुवर्द्धन ने अपने पुत्र लुचनन देव की निषद्या निर्मित करवाई की।⁵ मन्त्री रामदेव ने भी अपने पुत्र की नयनकीर्ति योगीन्द्र की निषद्या निर्मित करवाई।⁶ मेघचन्द्र बंशिक के प्रमुख शिष्य प्रधाचन्द्र शिवाग्रदेव ने महाप्रधान वण्णमायक वंगराज से अपने पुत्र की निषद्या का निर्माण करवाया था।⁷ इनके अतिरिक्त अन्य अभिलेखों में भी निषद्या निर्माण के उल्लेख मिलते हैं।

(ix) अन्य दान—पूरे दण्डित दानों के अतिरिक्त परकीटा निर्माण, तालाब निर्माण, पट्टशाला निर्माण, वैद्यालय निर्माण तथा स्तम्भ प्रतिष्ठा जैसे अन्य दानों के उल्लेख भी आम्बोव्य अभिलेखों में उपलब्ध होते हैं। वज्जराज ने वज्जुबादि में प्रतिष्ठापित गोम्पदेववर की प्रतिमा का परकीटा तथा अनेक अन्य दस्तियों का कीर्णोद्धार करवाया।¹ गोम्पदेववर द्वार की बायीं ओर एक पाषाण खण्ड पर उत्कीर्ण एक लेख² में वर्णन जाता है कि वासचन्द्र ने अपने पुत्र के स्मारक स्वरूप अनेक वासन रचे तथा तालाब आदि का निर्माण करवाया। इत्यन के संग्रहाल धिति से शरीर स्थान करने पर उसकी माता व बहन ने उसकी स्मृति में एक पट्टशाला (वाचपाठशाला) स्थापित करवाई।³ इनके अतिरिक्त वैद्यालय निर्माण⁴ और स्तम्भ प्रतिष्ठापना⁵ के वर्णन भी अथनवेस्वोला के अभिलेखों में मिलते हैं।

इन प्रकार निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि जालोन्धकाल में दान परम्परा का अत्यन्त गहनत्व था। दान प्रायः अपने पूर्वजों की स्मृति में तथा जन साधारण के उपकार के लिए दिया जाता था। उस समय दस्ति निर्माण, मन्दिर निर्माण तथा कीर्णोद्धार, जन दान, भूति दान, निषद्या निर्माण, तालाब, पट्टशाला, वैद्यालय, परकीटा निर्माण आदि के अतिरिक्त निर्माण व कीर्णोद्धार सम्बन्धी दानों के लिए दान व भूमि का दान दिया जाता था। दान व भूमि से प्राप्त होने वाली आय से जाह्जार आदि की व्यवस्था भी की जाती थी।

१. बी० वि० सं० पृ० ६५, सं० १५.
२. —सही— सं० पृ० ११.
३. —सही— सं० पृ० ११.
४. —सही— सं० पृ० १३.
५. —सही— सं० पृ० १३.
६. —सही— सं० पृ० १३.
७. —सही— सं० पृ० १३.
८. —सही— सं० पृ० १३.
९. —सही— सं० पृ० १३.
१०. —सही— सं० पृ० १३.
११. —सही— सं० पृ० १३.
१२. —सही— सं० पृ० १३.
१३. —सही— सं० पृ० १३.

युगों-युगों में बाहुबल (ऐतिहासिक सर्वेक्षण, कथा-विकास एवं समीक्षा)

डॉ० (श्रीमती) विद्यावती जैन

बाहुबली प्राच्य भारतीय वाङ्मय का अत्यन्त लोकप्रिय नायक रहा है। संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंस, हिन्दी, कन्नड़, तमिल एवं तेलुगु भाषाओं में विविध कालों की विविध शैलियों में उसका सरस एवं काव्यात्मक चित्रण मिलता है। इन ग्रन्थों में उपलब्ध चरित के अनुसार वे युवाविदेव मधुमधेव के द्वितीय पुत्र थे जो अपने बलकर पौदनपुर नरेश के रूप में प्रसिद्ध हुए। उनकी राजधानी तलसिला थी। उनके सौतेले भाई भरत चक्रवर्ती जब विमिवजय के बाद अपनी पैतृक राजधानी अयोध्या लौटे तब उनका चक्रवर्त्त अयोध्या में प्रविष्ट न होकर नगर के बाहर ही अटक गया। उनके प्रधानमंत्री ने इसका कारण बतलाते हुए उनसे कहा कि "भरत की विमिवजय यात्रा अभी समाप्त नहीं हो सकी है, क्योंकि बाहुबली ने अभी तक उसका अधिपतित्व स्वीकार नहीं किया है। उस बहुकारी को पराजित करना अभी लेष ही है।" महाबली भरत यह सुनकर आग-बबूला हो उठते हैं तथा वे तुरन्त ही अपने ब्रूत के माध्यम से बाहुबली को अपना अधिपतित्व स्वीकार करने अथवा युद्ध भूमि में मिलने का संदेश भेजते हैं।

२१ में कामधेय के रूप में प्रसिद्ध बाहुबली जितने सुन्दर थे उतने ही बलिष्ठ, कुशल, पराक्रमी एवं स्वाभिमानी भी। वे भरत की बुनीती स्वीकार कर संज्ञा-भूमि में उनसे मिलते हैं और अनावश्यक नर-संहार से बचने के लिए वे भरत के सम्मुख दृष्टि मुद्ध, जल मुद्ध एवं मलमुद्ध का प्रस्ताव रखते हैं। भरत के स्वीकार कर लेने पर उसी क्रम से युद्ध होता है और उनमें भरत हार जाते हैं। अपनी पराजय से क्रोधित होकर भरत बाहुबली की प्राण-हत्या के निमित्त उन पर अपना बल रत्न छोड़ते हैं, किन्तु चक्रवर्त्त नियमतः प्रक्षेपक के बल्लों की किसी भी प्रकार की हानि नहीं करता, अतः वह वापिस लौट जाता है। बाहुबली अपने भाई के इन अवयोधित एवं अनैतिक क्रूर्य से ग्लानि से भर उठते हैं और सांसारिक व्यामोह का त्याग कर दीक्षित हो जाते हैं। उपलब्ध बाहुबली-चरितों की यही संक्षिप्त रूपरेखा है। इसी कथानक का चित्रण विविध कवियों ने अपनी-अपनी अभिरूचियों एवं शैलियों के अनुसार किया है। इस विषय पर श्लाघिक कृतियों का प्रणयन किया गया है, उनमें से जो ज्ञात एवं प्रकाशित अथवा अप्रकाशित कुछ प्रमुख कृतियाँ उपलब्ध हैं, उनका संक्षिप्त परिचय यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

श्रीसेनी-आगम-साहित्य में अष्टाष्टादश साहित्य अपना प्रमुख स्थान रखता है। इनके प्रणेता आचार्य कुम्भकुम्भ विगम्बर जैन परम्परा के आद्य आचार्य एवं कवि माने गए हैं। उन्होंने दर्शन सिद्धान्त, अस्त्रार एवं अस्त्रायाम सम्बन्धी साहित्य का सर्वप्रथम प्रणयन कर परवर्ती आचार्यों के लिए विद्यादान किया। कुन्दकुन्द कृत पट्टपाट्ट के टीकाकार भूतमाग्यसूरि ने उनके पद्मनन्दी, कुम्भकुम्भ-आचार्य, वक्रभीवाचार्य, जलाचार्य एवं मुद्धपिच्छाचार्य नाम भी बतलाए हैं।^१ नन्दिसध में सम्बद्ध विजयनगर के एक शिलालेख में भी कुम्भ-कुन्द के उक्त पौत्र अपर नामों के उल्लेख हैं।^२ उक्त शिलालेख वि० सं० १४४३ का है। भूतमाग्यसूरि ने इनके विद्याआचार्य का परम्परा-शिष्य माना है।^३ प्रोफेसर हॉर्नले ने उन्हें नन्दिसध की पट्टावधियों के आधार पर विक्रम की प्रथम सदी का आचार्य स्वीकार किया है।^४ उनके अनुसार कुम्भकुन्द वि० सं० ४६ में आचार्य पद पर प्रतिष्ठित हुए। ४४ वर्ष की आयु में उन्हें आचार्य पद मिला, ५१ वर्ष १० माह तक वे इस पद पर बने रहे और उनकी कुल आयु ६५ वर्ष १० माह १५ दिन की थी।^५ प्रो० ए० चक्रवर्ती ने भी इस मत का समर्थन किया है।^६ इस प्रकार सिद्ध होता है कि जैन परम्परा में आचार्य कुम्भकुन्द का साहित्य सर्वप्रथम लिखित साहित्य के रूप में उपलब्ध है। उनकी रचनाओं में से निम्नकृतियाँ प्रसिद्ध एवं प्रकाशित हैं —

१-२. वे० सुबुल्लुभास्वती (कलम, १९००), प्रस्तावना पृ० ४,

३. वही पृ० २.

४-६. वही पृ० १.

पद्मपातिकाय, समपसार, प्रथमपसार नियमसार, अष्टपादुह (संक्षेपादुह चरितपादुह, सुतपादुह, बोधपादुह, भावपादुह, शेषपादुह, लीलपादुह, एवं लिङ्गपादुह) वारत्तामुच्यन्ता और भक्त संग हो। इनमें से आचार्य कुम्भकुम्भ ने अपने भावपादुह की भाषा सं० ४४ में सर्वप्रथम बाहुबली की चर्चा की और लिखा कि—“हे धीर-वीर, देहादि के सम्पन्न से रहित किन्तु मान-कषाय से कलुषित बाहुबली स्वामी कितने काल तक आत्तापन योग से रिक्त रहे ?” प्रस्तुतः बाहुबली चरित का यही आद्यरूप उपलब्ध होता है। यह कह सकना कठिन है कि कुम्भकुम्भ ने किस आधार पर बाहुबली को बहुकारी कहा तथा उससे पूर्व वे क्या थे तथा आत्तापन योग में क्यों स्थित रहे ? प्रतीत होता है कि कुम्भकुम्भ के पूर्व कोई ऐसा कथाकार प्रचलित अब्ध वा, जिसमें बाहुबली का इतिवृत्त लोक-विश्रुत था और आचार्य कुम्भकुम्भ ने उसे मान-कषाय के प्रतिफलके एक उदाहरण के रूप में यहाँ प्रस्तुत किया। परवर्ती बाहुबली चरितों के लेखन के लिए उक्त उक्ति ही प्रेरणा स्रोत प्रतीत होती है।

आचार्य विमलसूरि इत पञ्चमचरित के प्रत्युर् उद्देशक में “भोकाद्विह उतममहापाहियारो” नामक प्रकरण में भरत-बाहुबली संबंध की चर्चा हुई है। कवि ने उसकी भाषा सं० २६ से ३५ तक कुल २० गायार्थों में उक्त आख्यायन संक्षिप्त किया है। उसके अनुसार बाहुबली भरत का विरोधी था और वह उसको आत्ता का पालन नहीं करता था। अतः भरत अपनी सेना लेकर बाहुबली से युद्ध हेतु तत्प्राप्ति जा पहुँचा। वहाँ दोनों की सेनाएँ जल जाती हैं। नरसंहार के बचने के लिए बाहुबली दृष्टि एवं मूर्ध्ति युद्ध का प्रस्ताव रखते हैं। भरत उसे स्वीकार कर इन आध्यर्थों से युद्ध करता है, किन्तु उनमें वह हार जाता है। इस कारण क्रुद्ध होकर वह बाहुबली पर अपना चक्र फेंकता है। किन्तु वह भी उनका कुछ बिगाड़ नहीं पाता। भरत के इस व्यवहार से बाहुबली का मन विराम से भर जाता है और कथामयुद्ध के स्थान पर संयमयुद्ध अपना परीवर्तन-युद्ध के लिए वह सन्तुष्ट हो जाता है।

आचार्य विमलसूरि का जीवन-नृत्तान्त अनुपलब्ध है। सुप्रसिद्ध जर्मन विद्वान हर्मन याकोबी ने विविध सन्दर्भों के आधार पर उनका समय २५४ ई० माना है।^१ यहाँ भी अनुमान किया जाता है कि उन्होंने ‘पूर्व साहित्य’ की घटनाओं को सुनकर ‘राजमचरित’ नाम का भी एक ग्रन्थ लिखा था, जो अद्यावधि अनुपलब्ध है।

उक्त पञ्चमचरित जैन परम्परा की आद्य रामायण मानी जाती है। इसकी भाषा प्राकृत है। उसमें कुल ११८ पर्व (सर्ग) एवं उनमें कुल ८२६६ गायार्थ हैं। उक्त ग्रन्थ को आधार मानकर आचार्य रविचन्द्र ने अपने संस्कृत पद्यपुराण की रचना की थी।

‘तिलोत्पलपत्नी’ शीरमेगी आगम का एक प्रमुख ग्रन्थ माना जाता है। उसमें बाहुबली का केवल नामोल्लेख ही मिलता है और उसमें उन्हें २५ कामदेवों में से एक कहा गया है।^२ उसमें यह भी बताया गया है कि वे कामदेव २५ लींखरों के समयों में ही होते हैं और अनुपम आकृति के धारक होते हैं।^३

तिलोत्पलपत्नी के कर्त्ता जटिवत्सह (यतिवृत्त) का समय निश्चित नहीं हो सका है किन्तु विभिन्न तर्क-वितर्कों के आधार पर उनका समय ई० की १ वीं ६ वीं सदी के मध्य अनुमानित किया गया है।^४

प्रस्तुत तिलोत्पलपत्नी ग्रन्थ विमलचर जैन परम्परानुमोदित विश्व के भूगोल तथा ज्योतिष-विद्या और अन्य पौराणिक एवं ऐतिहासिक सत्त्वों का अद्भुत विश्वकोष माना गया है। इस ग्रन्थ का महत्त्व इसलिए भी अधिक है कि ग्रन्थकार ने पुरातन परम्परा के विश्वों की ही उसमें व्यवस्था की है, किन्हीं नवीन विषयों की नहीं।^५ अतः प्राचीन भारतीय साहित्य इतिहास एवं पुरातत्त्व की दृष्टि से यह ग्रन्थ मूल्यवान् है। इसमें कुल ६ अधिकार तथा ५६५४ गायार्थ हैं। इसका सर्वप्रथम आधिक प्रकाशन जैन चिन्तालय भवन आरार १० तथा तत्पश्चात् जीवराज ग्रन्थमाला सोलापुर से सर्वप्रथम अनुनातम सम्पादकीय पद्धति से हुआ है।

१. हे० कुम्भकुम्भ नाथी, भावपादुह भाषा ४४ पृ० २१२.

२. पञ्चमचरित (वाराणसी, १९१२) ४/११-१२ पृ० ११-१२.

३-४. हे० पञ्चमचरित स' की दृष्टि पृ० ११.

५. जीवराज ग्रन्थमाला (सोलापुर, १९११ १९१६) वे की चर्चा में प्रकाशित।

६-७. तिलोत्पलपत्नी ४/४४ पृ० ११०.

८. भारतीय संस्कृति के विकास में वैद्यवर्त का योगदान (डॉ० होराकाज जैन) प्रकाशक—वन्द्यवर्धन ज्ञान साहित्य परिषद् सोलाप १९६१ पृ० ६९.

९. Tilogya-Pannatti of yativarsabha के नाम से प्रकाशित (१९११ ई०)

अर्धराज्यीय राज्य साहित्य एवं उनकी टीकाओं के अनुसार बाहुबली ज्योत्स्नदेव की द्वितीय पत्नी सुलभा के पुत्र थे, वे एवं सुन्दरी (पुत्री) युवक के रूप में जन्मे थे। उन्हें बहली का राज्य प्रदान किया गया था। उनकी राजधानी तलमिला थी। जब उन्होंने अपने भाई भरत का प्रपत्य स्वीकार नहीं किया तब भरत ने उन पर आक्रमण कर दिया था। बाहुबली ने स्वयं के नरसंहार से अपने हेतु व्यभिचारीत मुक्त करने के लिए भरत को तैयार कर लिया। उन दोनों ने नेत्रयुद्ध, वायुयुद्ध एवं बल्लयुद्ध हुए। उनमें पराजित होकर भरत ने बाहुबली पर चक्रवर्त्तन से आक्रमण कर दिया। बाहुबली यद्यपि बीर-वराकमी थे, फिर भी भाई के इस कार्य से उन्हें संसार के प्रति बुद्धा उत्पन्न हो गई और उन्होंने वीरता लेकर कायोत्सर्ग मुद्रा में कठोर तपस्या की। उसमें वे इतने ध्यानमग्न थे कि पहाड़ी भीटियों ने बांधी बनाकर उनके पैरों को उसमें डूँक लिया। इतना होने पर भी उन्हें जब कैवल्य की प्राप्ति नहीं हुई, तब उनकी बहिन बाह्ली और सुन्दरी ने उनका ध्यान उनके भीतर ही छिपे हुए महंकार की ओर दिताया। बाहुबली ने उसका अनुभव कर उसका सर्वथा परित्याग कर दिया और फलस्वरूप उन्हें कैवल्य की प्राप्ति हुई। बाहुबली के संसार त्याग करते समय भरत ने उनके पुत्र को तलमिला का राज्य प्रदान कर दिया। बाहुबली के मरीर की ऊँचाई ५०० अंगुल थी। उनकी कुल आयु ८४ लाख वर्ष वर्ष थी।^१

संघराजसर्ग ने अपनी **बसुदेवहिण्डी** में "बाहुबलिस्त भरहेण सह जुञ्ज विस्सागामुप्पसीय" नामक प्रकरण में बाहुबली के चरित का अंकन किया है। उसका सारास इस प्रकार है—

दिविजय से सौटकर भरत अपने दूत को बाहुबली के पास उनकी राजधानी तलमिला में भेजकर उन्हें अपनी सेवा में उपस्थित रहने का संदेश भेजते हैं। बाहुबली भरत के इस दुर्ध्वजहार पूर्ण सन्देश को सुनकर आगबबूला हो उठते हैं। उनके महंकार पूर्ण इस व्यवहार से ऊँझ होकर भरत सत्सव तलमिला पर चढ़ाई कर देते हैं। बाहुबली और भरत बड़ा यह निर्णय करते हैं कि उनमें बुध्दियुद्ध एवं युध्दियुद्ध हो। उन दोनों युद्धों में हारकर भरत बाहुबली पर चक्र से आक्रमण करते हैं। उसे देखकर बाहुबली कहते हैं कि मुझसे पराजित होकर मुझ पर चक्र से आक्रमण करते हो? यह सुनकर भरत कहते हैं कि मैंने चक्र नहीं मारा है। वेब ने उस मन्त्र को मेरे हाथ से फिकवाया है। इसके उत्तर में बाहुबली कहते हैं कि तुम लोकोत्तम पुत्र होकर भी यदि मर्त्या का अतिक्रमण करोगे तो फिर सामान्य व्यक्ति कहाँ जायेंगे? अथवा इतने मुन्हारा क्या बोध, क्योंकि विषय लोभुपी होने पर ही तुम ऐसा अनर्थ कर रहे हो। ऐसा विषय लोभुपी होकर मैं इस राज्य को लेकर क्या कहूँगा? यह कहकर वे समस्त आरम्भों को त्यागकर योगमुद्रा धारण कर लेते हैं और तपस्या कर कैवल्य-प्राप्ति करते हैं।^२

बसुदेवहिण्डी का अष्टावधि प्रथम खण्ड ही दो जिल्दों में प्रकाशित हैं। इनमें मे प्रथम जिल्द से ७ सम्पक (अध्याय) हैं। द्वितीय जिल्द में ८ से २८ वें सम्पक हैं किन्तु उनमें से १६—२० वें सम्पक अनुपलब्ध थे।^३ किन्तु अभी हाल में डा० जयवीर चन्न जैन (बम्बई) के प्रयत्नों से वे भी मिल चुके हैं।^४ उसके रचयिता श्री सचदामर्षि है। इनका समय विवादास्पद है किन्तु कुछ विद्वानों का अनुमान है कि उनका समय ६ वीं सदी के पूर्व का रहा होगा।^५

अर्धराजसर्ग ने अपनी **उपदेवमाला** में "बाहुबली दुध्दान्त" प्रकरण में बाहुबली एवं भरत की बही कथा निबद्ध की है, जो संघराजसर्ग ने बसुदेवहिण्डी में। यद्यपि बसुदेवहिण्डी की अपेक्षा उपदेवमाला के कथानक में अपेक्षाकृत कुछ विस्तार अधिक है, फिर भी कथानक में कोई अन्तर नहीं। यदि कुछ अन्तर है भी तो वह यही कि उपदेवमाला का कथानक अवलोकित सौरी में है जब कि बसुदेवहिण्डी

१. २० Agmic Index Vol. I [Prakrit proper Names] Part II Ahmedabad 1970-72 p. 507-8

२. जैनशास्त्रालम्बिता साधनपर (१९३०-३१ ई०) से प्रकाशित।

३. २० बसुदेवहिण्डी पञ्चसम्पक पृ० १८७.

४. २० बसुदेवहिण्डी पृ० १८८.

५. २० Proceedings of the A.I.O.C 28th session Karnataka University Nov. 1976 Page 104

६. २० भारतीय हस्तलिखित में संस्करण का योगदान पृ० १४३

७. निर्दिष्ट साहित्य प्रकाशन एवं विलो (१९८१ ई०) से प्रकाशित

८. २० उपदेवमाला पृ० ८०—८३

का कथानक संश्लिष्ट एवं केवल विवरणात्मक। कुछ विद्वान्, वर्णवासवर्णिकों के संघवासवर्णिकों के समान ही महावीर का समाप्त शिष्य मानते हैं, किन्तु यह इतिहास स्थापित नहीं है। सम्भावना यह है कि वे संघवास के समकालीन अथवा किञ्चित् पश्चात्कालीन हैं। यमुनेवाहिनी का उत्तरार्द्ध संघवासवर्णिकों की मृत्यु के बाद उन्होंने ही पूरा किया था।¹

महाकवि रविचन्द्र ने अपने संस्कृत पद्यपुराण² के चतुर्थ पर्व में बाहुबली का संश्लिष्ट वर्णन किया है। उन्होंने बाहुबली को भरत का सौतेला भाई कहा है। उनके अनुसार बाहुबली अहकारी था, अतः उसे बचनाचुर करने के लिए भरत अपनी चतुरसिखी सेना लेकर मोहनपुर जाता है और बाहुबली से युद्ध करता है। युद्ध में अनेक प्राणियों के मारे जाने से दुखी होकर बाहुबली ने भरत से वृष्टियुद्ध, जलयुद्ध एवं वायुयुद्ध करने की प्रेरणा की जिसे भरत ने स्वीकार कर लिया किन्तु पराजित होकर उसने बाहुबली पर चक्ररत्न छोड़ दिया। चरमसरीरी होने के कारण वह चक्र बाहुबली का कुछ भी न बिगाड़ सका। किन्तु भरत के इस अनर्थापित कृत्य ने बाहुबली को सांसारिक धर्मों से विरक्त बना दिया। उन्होंने तत्काश ही दीक्षा लेकर कठोर तपस्या की और मोक्ष प्राप्त किया।³

आचार्य रविचन्द्र का रचनाकाल उनकी एक प्रस्तावित अनुसार वि० सं० ७३४ लिख होता है।⁴ इनके व्यक्तित्व जीवन परिचय की जानकारी के लिए सामग्री अनुपलब्ध है। इनके नाम के साथ सेन सम्बन्धित रहने से ऐसा प्रतीत होता है कि वे सेनवंश-परम्परा के आचार्य रहे होंगे।⁵

रविचन्द्र की एकमात्र कृति पद्यपुराण ही उपलब्ध है। इसका मूलाधार विनयसूत्रिकृत पञ्चमखण्ड है।⁶ पद्यपुराण जैन संस्कृत साहित्य का आद्य महाकाव्य तो है ही साथ ही वह संस्कृत में दिगम्बर जैन परम्परा की रामकथा का भी सर्वप्रथम लिखित ग्रन्थरत्न है।

आचार्य विनयेन (सक संवत् ७३०) कृत संस्कृत आदिपुराण⁷ के १६-१७ वें पर्व में बाहुबली का वर्णन मिलता है। कथा के आरम्भ में बताया गया है कि बाहुबली का जन्म ऋषभदेव की दूसरी रानी सुनन्दा से हुआ। वे कामदेव होने के कारण अत्यन्त सुन्दर एवं पराकामी थे। योग्य होने पर उनका राजसिक्त कर दिया गया। इसके बाद पुनः ३३ वें एवं ३६ वें पर्व के ४९१ श्लोकों में भरत एवं बाहुबली के ऐश्वर्य तथा वैभव का वर्णन है। बाहुबली द्वारा भरत की अधीनता स्वीकार नहीं किए जाने पर भरत अपनी विषय को अपूर्ण समझते हैं। अतः वे बाहुबली के पास अपने दूत के द्वारा प्रभुत्व स्वीकार कर लेने सम्बन्धी सन्देश भेजते हैं। किन्तु वे उसे अस्वीकार कर युद्धमूर्ति में निरट गये को ललकारते हैं। भरत एवं बाहुबली युद्ध में भिड़ने की तैयारी करते हैं और निरपराध मनुष्यों का संहार बचाने के लिए वे धर्मयुद्ध आरम्भ करते हैं। उनके बीच जलयुद्ध, वृष्टियुद्ध एवं वायुयुद्ध होता है। इन तीनों युद्धों में जब भरत पराजित हो जाता है तब वह बाहुबली पर चक्ररत्न का बार करता है। इस अनैतिक एवं अनर्थापित कार्य से बाहुबली को बड़ा दुःख होता है। उन्हें ऐश्वर्य एवं मोक्षसिन्धु के प्रति पूर्ण उत्पन्न हो जाती है। अतः वे वैराग्यधारण कर कठोर तपस्या करते हैं और वैराग्य की प्राप्ति करते हैं।

आदिपुराण में चित्रित बाहुबली का उक्त चरित ही सर्वप्रथम विस्तृत, सरल एवं काव्य शैली में लिखित बाहुबली चरित माना जा सकता है। कवि ने परम्परा-ग्राम सन्धियों को विस्तार देकर कथानक को अलंकृत एवं सरल बनाया है।

महाकवि विनयेन का समय विवादास्पद है किन्तु कुछ विद्वानों के अनुसार उनका काल ई० सन् ९६२ के आसपास माना जा सकता है।⁸ विनयेन की अन्य कृतियों में पाश्चात्त्ययुग, वर्धमानपुराण एवं जयधवना टीका प्रसिद्ध हैं। कृतियों के कम में आदिपुराण उनकी अन्तिम रचना थी। इसमें कुल ४७ पर्व हैं जिनमें आरम्भ के ४२ एवं ४३ वें पर्व के प्रथम ३ श्लोकों की रचना करने के बाद उनका स्वर्णवास हो गया। अतः उसके बाद के शेष पर्वों के १६२० श्लोकों की रचना उनके शिष्य युगधर ने की थी।⁹

१. डॉ० यमुनेवाहिनी—प्रस्ताविक पृ० ५.

२. भारतीय ज्ञानपीठ (आग्री १९५८-५९) के लोग मानते हैं प्रकाशित

३. डॉ० पद्मपुराण पर्व ४६७-७७.

४. डॉ० वही १२१/१८९, तथा भूमिका पृ० १६-१७.

५. डॉ० पद्मपुराण—प्रस्तावना—पृ० १६

६. डॉ० वही प्रस्तावना पृ० २२.

७. भारतीय ज्ञानपीठ (आग्री १९६१-६२) से प्रकाशित

८. डॉ० पद्मपुराण—प्रस्तावना पृ० २१.

९. वही.

महाकवि पुष्पदन्त ने अपने अप्रभु बह्मपुराण^१ में “नाभेय चरित प्रकरण” में बाहुबली के चरित का बर्णन मर्मस्पर्शी शैली में किया है। उसकी पाँचवीं सन्धि में जन्म बर्णन करते कवि ने १६वीं से १८वीं सन्धि तक बाहुबली का बर्णन जिनसेन के बाणपुराण के अनुसार ही किया है। पुष्पदन्त की बर्णनशैली जिनसेन की बर्णनशैली से अधिक सजीव एवं सरस बन पड़ी है। पुष्पदन्त ने भरत दूत एवं बाहुबली के माध्यम से जो मर्मस्पर्शी संवाद प्रस्तुत किए हैं तथा सैन्य संगठन, सैन्य संभावना तथा उनके पारम्परिक युद्धों के समय जिन कल्पनाओं एवं मनोभावों के चित्रण किए गए हैं वे उनके बाहुबली चरित को निश्चय ही एक विशिष्ट काव्य-कांति में प्रतिष्ठित कर देते हैं।^२

महाकवि पुष्पदन्त कहा के निवासी थे, इस विषय में विद्वान् अभी खोज कर रहे हैं। बहुत संभव है कि वे बिदर्भ अथवा कुन्तलदेश के निवासी रहे हों। उनके पिता का नाम केशवचट्ट एवं माता का नाम मुख्यादेवी था। उनका योग कश्यप था। वे ब्राह्मण थे किन्तु जैन सिद्धान्तों से प्रभावित होकर बाद में जैन धर्मानुयायी हो गए। वे जन्मजात प्रचुर प्रतिभा के धनी थे। वे स्वभाव से अत्यन्त स्वाभिमानी थे और काव्य के क्षेत्र में तो उन्होंने अपने को काव्यपिशाच, अविमानमेघ, कविकुलतिलक जैसे विशेषणों से भविष्यत किया है। उनके स्वाभिमान का एक ही उदाहरण पर्याप्त है कि बीर-बीर राजा के दरबार में जब उनका कुछ अपमान हो गया तो वे अपनी गृहस्थी की धैर्य से डालकर चूपचाप चले आए थे और जंगल में विष्णुधाम करते समय जब-जब किसी ने उनके ज्वर में चलने का आग्रह किया तब उन्होंने उत्तर दिया था कि—“पर्वत की कन्दरा में बात-कूट आ लेना अच्छा, किन्तु दुर्बलों के बीच में रहना अच्छा नहीं। मैं की कोख से जन्म लेते ही मर जाना अच्छा किन्तु सबेरे-सबेरे दुष्ट राजा का मुख देखना अच्छा नहीं।”^३

कवि की कुल मिलाकर तीन रचनाएँ उपलब्ध हैं—पायकुमारचरित, जसहूरचरित, एवं महापुराण अथवा तिस्रहमहापुराण सृणालकाश। वे तीनों ही अप्रभु का भावी अमृत्यु कृतियाँ मानी जाती हैं। कवि पुष्पदन्त का समय सन् ६१५ ई० के लगभग माना गया है।^४

जिनेश्वर सूरि ने अपने कथाकोशप्रकरण^५ की ७वीं भाषा की व्याख्या के रूप में “भरतकथानकम्” प्रसंग में बाहुबली के चरित का अंकन किया है। उनमें ऋषभदेव की दूसरी पत्नी सुनन्दा से बाहुबली एवं सुन्दरी की युगल रूप में बताया गया है।^६ शेष कथानक पूर्व प्रयोग के अनुसार ही लिखा गया है। किन्तु शैली कवि की अपनी है। उसमें मरमता एवं जीवन्मता विद्यमान है।

आचार्य जिनेश्वरसूरि प्रधानमन्त्रि के शिष्य थे।^७ उन्होंने वि० स० ११०८ में उक्त ग्रन्थ की रचना की थी। लेखक अपने समय का एक अत्यन्त क्रांतिकारी कवि के रूप में प्रसिद्ध था। जिनेश्वरसूरि की अन्य प्रधान कृतियाँ हैं—प्रमालक्ष्म, लीलाचतुकोषाष्टमयानक प्रकरण एवं पर्वाण्वीप्रकरण।^८ उक्त कथाकोशप्रकरण, भारतीय कथा साहित्य के विकास की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है।

आचार्य लोमप्रभ कृत कुमारपालस्तवितोष^९ के “राजपिण्डे भरतचक्रिकाया” नामक प्रकरण की लगभग २० भाषाओं में बाहुबली का प्रसंग आया है।^{१०} इसका कथानक उम घटना से प्रारम्भ होता है जब भरतचक्रि दिग्विजय के बाद अयोध्या लौटते हैं तथा चक्रवर्त्तन के नगर में प्रवेश करते पर वे इसका कारण अमात्य में पूछते हैं तब अमात्य उन्हें कहता है—

‘किन्तु कणिद्धो भाया मुष्क लुणटाइ नदणो अत्थि ।

बाहुबलित पसिद्धो विषकच्च-अल-दणण बाहुबलो ॥’

बाहुबली-कथानक उक्त भाषा से ही प्रारम्भ होता है और भरत उनसे वृद्धि, गिरा, बाहु, मुट्टी एवं लट्टी से युद्ध में पराजित होकर बाहुबली के वध हेतु अपना चक्र छोड़ देते हैं। किन्तु सगोत्री होने से चक्र उन्हें क्षतिग्रस्त किए बिना ही बाण्डित लौट आता है। बाहुबली भरत की अपेक्षा अधिक समय होने पर भी चक्र का प्रत्युत्तर न देकर समार की विचित्र गति से निराश होकर दीक्षित हो जाते हैं और यही पर बाहुबली-कथा समाप्त हो जाती है।^{११}

१ भारतीय ज्ञानपीठ (विसन् १९७६ ई०) से प्रकाशित,

२. दे० महापुराण १६-१८ सन्धियाँ

३. दे० जैन माहिष्य बीर इतिहास—भायूरामशंभो (बम्बई, १९४६) पृ० २२४-२२५.

४. भारतीय ज्ञानपीठ (विसन् १९७२) से प्रकाशित

५. भारतीय ज्ञानपीठ (विसन् १९७२) से प्रकाशित,

६. दे० पायकुमार चरित की प्रस्तावना—पृ० १८.

७-८. विभीर्त्त सरीसृप (ग्रन्थक ११) (बम्बई १९४६) से प्रकाशित—दे० भरत कथानकम् पृ० ४०-४५

९-१०. दे० वही प्रस्तावना पृ० २

११. दे० कथाकोशप्रकरण—प्रस्तावना पृ० ४४.

१२ Govt Central Library, Baroda (1920 A.D.) से प्रकाशित,

१३-१४. दे० कुमारपाल स्तवितोष—मूलोक्त प्रस्ताव पृ० २१६-१७.

आचार्य सोमप्रभ का रचनाकाल ई० सन् ११६५ माना गया है।^१ वे गुजरात के चालुक्य सम्राट कुमारपाल एवं आचार्य हेमचन्द्र के समकालीन थे।^२ सोमप्रभ ने प्रस्तुत रचना का प्रणयन उस समय किया था जब वह प्राचाट्यकी कविराजा श्रीपाल के पुत्र कवि शिष्टपाल के यहाँ निवास कर रहा था।^३ कवि ने इस ग्रन्थ की रचना नेमिनाथ के पुत्र सेठ अथयकुमार के हरिश्चन्द्र एवं श्रीदेवी नामक पुत्र एवं पुत्री के धर्मसामर्थ्य की थी।^४ इस ग्रन्थ के निर्माण के समय आचार्य हेमचन्द्र ने भी अपने तीन शिष्यों द्वारा इसे सुना था।^५ कवि सोमप्रभ की अन्य रचनाओं में सुप्रतिनाथचरित, सुक्तिमुक्तावलि (अपरनाम मिश्रप्रकर) एवं शतामिकाव्य उपलब्ध एवं प्रकाशित हैं। इनमें से कुमारपाल प्रतीबोध प्रस्ताव शैली में लिखा गया है। इसमें कुल ५ प्रस्ताव (अध्याय) हैं तथा कुल लगभग ६७ कथानक लिखे गए हैं जो विविध नैतिक आदर्शों से सम्बन्धित हैं।

रम परम्परा के साहित्य में जितनी रचनाएँ उपलब्ध हैं उनमें भरतेश्वर बाहुबली रास^६ सर्वप्रथम एवं अति विस्तृत रचना मानी गई है। इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यह सन्धिकाजीन हिन्दी जैन साहित्य की कृति है तथा लगभग १३वीं सदी से १५ वीं सदी के मध्य लिखे गए रास-साहित्य की एक प्रतिनिधि रचना है।

प्रस्तुत रास-काव्य की बाहुबली कथा का प्रारम्भ अयोध्यानगरी के सम्राट श्रेष्ठम के युग वर्णनों से होता है। उनकी सुमंगला एवं सुनन्दा नामक राणियों से कमश भरत एवं बाहुबली का जन्म होता है। योग्य होने पर भरत को अयोध्या तथा बाहुबली को तलजिना का राज्य मिलता है। श्रेष्ठम की जिस दिन कैवल्या की प्राप्ति होती है उसी दिन भरत को उनकी आयुधमाला में दिव्य चक्ररत्न की उपलब्धि होती है। उसके बल से वे दिग्विजय करन हैं। बापिन लौटते समय जब वह अयोध्या के बाहर रुक जाता है तभी उन्हें विदित होता है कि बाहुबली को जीते बिना उनकी मकनता अपूर्ण है। यह देखकर वे अपने दूत को भेजकर बाहुबली को अपनी अधीनता स्वीकार करने का सन्देश भेजते हैं। बाहुबली के द्वारा अस्वीकार किए जाने पर दोनों भाइयों में युद्ध हो जाता है और वह लगातार १३ दिनों तक चलता है। दोनों पक्षों का अपार सेना की अति देखकर दंभा अवशिष्ट सैन्य क्षति-ग्रस्त न हो इस अहंसे से वे नेत्रयुद्ध, जलयुद्ध और मल्लयुद्ध करते हैं। भरत इन युद्धों में बाहुबली से पराजित होकर उनपर चक्र चला देते हैं। इस मर्यादा बिहीन कार्य से भी धर्षण बाहुबली का कुछ बिगड़ता नहीं फिर भी उन्हें भरत के इस अनैतिक कार्य पर बड़ा दुःख हुआ और वे वैराग्य से भरकर वीरजित हो गए। भरत ने शासन समूहता और धर्माजेंन किया। यही पर कथा का अन्त हुआ होता है।

यह रचना बोर रस प्रधान है किन्तु उसका अवसान शान्त रस में हुआ है। भयानक वरसंहार के बाद जब दोनों भाइयों में नेत्रयुद्ध, जलयुद्ध एवं मल्लयुद्ध होता है तब उसमें भरत की पराजय होती है और वह आगबबूला होकर बाहुबली पर चक्ररत्न लूटे आगमन कर देने हैं। भौतिक सम्पदा प्राप्ति के लिए भरत के इस अनैतिक और अमर्यादित कार्य को देखकर बाहुबली को वैराग्य हो जाता है और वे कहते हैं—

“धिक् धिक् ए एय संसार धिक् धि रागिण राज रिद्धि ।

एवमु ए जीव महार की छळ कुण बिरोध बसि ॥”

बीर रस प्रधान उक्त काव्य के उक्त प्रथम में समस्त आत्मबल शान्ति में परिवर्तित हो जाते हैं। इस सहसा परिवर्तन की निर्वर्ण अभिव्यक्ति कवि की अपनी विशेषता है। स्वपराजय जन्य तिरस्कार के कारण भरत का अपने सहार पर धर्मयुद्ध के स्थान पर चक्र का प्रहार बोर अनैतिक कार्य था। इसी अनैतिक कार्य ने बाहुबली के हृदय में क्षम की सृष्टि की और फलस्वरूप वे वीरजित हो जाते हैं। यह देख भरत के नेत्र डबडबा उठते हैं और वे उनके वरणों में गिर जाते हैं। यथा—

“सिरिबिरि गु गोच करेउ कासगि रहीउ बाहुबले ।

अनूह भीति भरेउ तस जणमए भरहो भडो ॥”

प्रस्तुत काव्य में प्रयुक्त विविध अलंकारों की छटा प्रसंगानुसृत विविध छन्द योजना, कथोपकथन एवं मार्मिक उक्तियों ने इसे एक आदर्श काव्य की कोटि में ला खड़ा किया है। तत्कालीन प्रचलित भाषाओं का तो इसे संग्रहालय माना जा सकता है। इस ।

१-१. ई० बही संकेत—प्रस्तावना पृ० १.

१-२. ई० कुमारपाल प्रतीबोध—पृष्ठ-३ की प्रस्तावना पृ० १.

३. ई० कासिका के बहाल हिन्दी रास-काव्य—पृ० १७-१४.

१-४. ई० भरतेश्वर बाहुबलीरास—तम ४ १११, ११३.

उत्तर अपभ्रंश (यथा-रितय, भरह, चक आदि) राजस्थानी, बूनी, गुजराती (यथा-काल, परवेज, कुमर, मार्गव, शमी, जिणसई आदि) के साथ-साथ अनेक प्राचीन (यथा-मणि, गरिहू आदि), नवीन (यथा—बार, वरित, फागुन) आदि एवं तत्सम (यथा—चरित्र, मुनि, गुणगणसंभार आदि) शब्दों के भी प्रयोग हुए हैं।

प्रस्तुत रचना के संक्षेप कालिकावत सूरि हैं। रचना में कवि ने उसके रचना स्वयं की सूचना नहीं दी किन्तु भाषा एवं वर्णन प्रसंगों से यह स्पष्ट विहित होता है कि वे गुजरात अथवा राजस्थान के निवासी थे तथा वहीं कहीं पर उन्होंने इसकी रचना की होगी। कवि ने इसका रचना काल स्वयं ही वि० स० १२४१ कहा है। यथा—

“बो पडइ ए बसह बहीत सो नरो निनु नव तिहि लहइ ए।

सबत् ए बार एकतालि फागुन पचमिह एउ कोउ ए।”

महाकवि अमरचन्द्र कृत यथानन्द महाकाव्य^१ में बाहुबली के चरित्र का चित्रण काव्यात्मक शैली में हुआ है। उसके तीर्थें सर्व में भरत—बाहुबली जन्म एवं १७वें वर्ष में बलिष्ठ कथा के आरम्भ के अनुसार विविधय से लौटने पर भरत का चकरल जब अयोध्या नगरी में प्रविष्ट नहीं होता तब उसका कारण जानकर भरत अपनी पूरी शक्ति के साथ बाहुबली पर आक्रमण करने हैं और सैन्य युद्ध के पश्चात् दुष्टि, वन एवं मुष्टियुद्ध में पराजित होकर भरत अपना चकरल छोड़ता है किन्तु उसमें भी वह विफल मिष्ट होता है। बाहुबली भरत के इस अनैतिक कृत्य पर दुखी होकर ससार के प्रति उदासीन होकर दीक्षा ग्रहण कर तपस्या हेतु वन में चले जाते हैं।

यथानन्द महाकाव्य में नवीन कल्पनाओं का समावेश नहीं मिलता। बाहुबली की विरक्ति आदि सम्बन्धी अनेक घटनाएँ विहित की गई हैं। उनका आधार पूर्वोक्त पद्यमंचरिय एवं पद्यपुराण ही हैं। कवि की अन्य उपन्यास रचनाओं में बालभारत, काव्य-कल्पलता, न्यादिनाम्न समुच्चय एवं छन्दरत्नावली प्रमुख हैं।^२

कवि अमरचन्द्र का काल वि० स० की १४ वीं सदी निश्चित है।^३ वे गुर्जरेश्वर वीरसदेव की राजसभा में वि० स० १३०० से १३२० के मध्य एक सम्मानित राजकवि के रूप में प्रतिष्ठित थे।^४ बालभारत के मगनाचरण में कवि ने व्यास की स्तुति की है। इससे प्रतीत होता है कि कवि पूर्व में ब्राह्मण था किन्तु बाद में जैन धर्माभिग्राही हो गया।^५ जिस प्रकार कानिवास की ‘वीणसीक्षा’ एवं माध की ‘षण्ढामाष’ की उपाधियाँ मिली थी उसी प्रकार अमरचन्द्र को भी ‘वीणीकृपाण’ की उपाधि से अनकृत किया गया था। कवि का उक्त यथानन्द महाकाव्य १७ सर्गों में विभक्त है।

बाहुबल्य महाकाव्य में अनेकसूरि में भरत बाहुबली की चर्चा की है। उसके चतुर्थ-सर्ग में बाहुबली एवं भरत के युद्ध संघर्ष तथा उसमें पराजित होकर भरत द्वारा बाहुबली पर चकरल छोड़ जाने तथा चकरल के विफल होकर बापिस लौट आने की चर्चा की गई है। बाहुबली भरत के इस अनैतिक कृत्य पर ससार के प्रति उदासीन होकर दीक्षा ले लेते हैं। प्रस्तुत काव्य में कुल १५ सर्ग हैं तथा बाहुबल्य तीर्थ से सम्बन्ध रखने वाले प्रायः सभी महापुरुषों की उसमें चर्चा की गई है।

एक प्रसक्ति से ज्ञात होता है कि धनेश्वरसूरि ने वि० स० ४७७ में प्रस्तुत काव्य को बलभी नरेज शिवाचित्य को सुनाया था।^६ किन्तु अधिकांश विद्वानों ने उसे इतिहास सम्मत न मानकर उनका समय ई० स० की १३ वीं सदी माना है।^७ वे अमरचन्द्र के चन्द्रप्रभसूरि के सिद्ध थे।^८

१. दे० जयदेवर बाहुबलीरास—पृष्ठ स० १०३।

२. लयाजीराज माधवराज बोदिवन्दन इन्स्टीट्यूट (बनोवा १९३२ ई०) के प्रकाशित।

३. विशेष के लिए दे० संस्कृत-काव्य के विकास में जैन कवियों का योगदान (दिल्ली १९७१) पृ० १२१।

४. बही पृ० १५२।

५. बही पृ० १५१।

६. बही पृ० १५२।

७. बालभारत—प्राथमिक १११६।

८. श्री गोपदत्तस्य प्रभुदास (महमदाबाद वि० स० १९२५) द्वारा प्रकाशित।

९. अमरचन्द्र महाकाव्य—१५/१८७।

१०-११. दे० संस्कृत काव्य के विकास में जैन कवियों का योगदान पृ० ४४१।

अथवास्तु कृत बाहुबलिवेधचरित^१ का अपरनाम कायचरित भी है। इसकी १८ सन्धियों में महाकाव्यात्मक शैली में बाहुबली के चरित का सुन्दर अंकन किया गया है। कवि ने सज्जन-सुर्जन का स्मरण करते हुए कहा है कि "यदि नीम को दूध से सींचा जाय, ईश को यदि शल्य से काटा जाय, तो भी जिस प्रकार वे अपनी मधुरता नहीं छोड़ते, उसी प्रकार सज्जन-सुर्जन भी अपने स्वभाव को नहीं बदल सकते। तत्त्ववात् कवि ने इन्द्रियवशी श्लेष का वर्णन कर बाहुबली के जीवन का सुन्दर चित्रांकन किया है। इसका कथानक यही है, जो आदिपुराण का, किन्तु पुष्पा की दृष्टि से उक्त बाहुबली चरित अपूर्व है।

इस ग्रन्थ की प्रमुख विशेषता यह है कि इसकी आद्य-अन्तिम में ऐसे अनेक पूर्ववर्ती साहित्यकारों एवं उनकी रचनाओं के उल्लेख मिलते हैं, जो साहित्य जगत के लिए सर्वथा अज्ञात एवं अपरिचित थे। उनमें से कुछ के नाम इस प्रकार हैं :—कवि चक्रवर्ती धीरसेन, बख्शीर एवं उनका वट्टदत्तनप्रमाण ग्रन्थ, महासेन एवं उनका सुलोचना चरित; दिनकरसेन एवं उनका कन्दर्पचरित (अर्थात् बाहुबली चरित); पद्मसेन और उनका पार्ष्णाथचरित, अमृतारघना (कर्त्ता के नाम का उल्लेख नहीं), गणि अम्बसेन और उनका चन्द्रप्रथमचरित तथा धनदत्तचरित; कवि विष्णुसेन (इनकी रचनाओं का उल्लेख नहीं); मृगि सिंहनाथ और उनका अनुप्रेक्षाशास्त्र एवं लघुकारमन्त्र, कवि नरदेव (रचना का उल्लेख नहीं); कवि गोविन्द और उनका जयधवल आर शाश्वतप्रभ चतुर्मुख, द्रोण, एवं तैलु^२ (इनकी रचनाओं के उल्लेख नहीं)। जैन-साहित्य के इतिहासकारों के लिए ये सूचनाएँ अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं।

इस रचना के रचयिता महाकवि धनपाल हैं, जो गुजरात के पट्टणपुर या पालनपुर के निवासी थे। उस समय बह्म वीरलदेव राजा का राज्य था। उन्होंने चन्द्रबाह नगर के राज्य-श्रेष्ठी और राज्यमन्त्री, वैमलयाजुलाल्यन साहू बासाधर की प्रेरणा से उक्त बाहुबलीवेधचरित की रचना की थी। बासाधर के पिता—सोमदेव सम्प्रती (शाकम्भरी ?) के राजा कर्णदेव के मन्त्री थे।

अपने व्यक्तित्व परिरचय में कवि ने बताया है कि पालनपुर के पुरबाङ्गभीय बोर्ह नाम के नगर से ही उसके (कवि के) पितामह थे। उनके पुत्र सुहृदप्रभ तथा उसकी पत्नी सुहृदादेवी से कवि धनपाल का जन्म हुआ था। कवि के अन्य दो भाई संतोष एवं हरिराज थे।

कवि धनपाल के गुरु का नाम प्रभाचन्द्र था। उनके आशीर्वाद से कवि को कवित्वमूर्ति प्राप्त हुई थी। ये प्रभाचन्द्र गणि ही आगे चलकर योगिनीपुर (दिल्ली) के एक महोत्सव में अष्टारक रत्नकीर्ति के पट्ट पर प्रतिष्ठित किए गए थे। इन्होंने अनेक वादियों को शास्त्रार्थ में पराजित किया था। दिल्ली के तत्कालीन मन्नाट मुहम्मदसाह तुगलक इनकी प्रतिभा से अत्यन्त प्रसन्न रहते थे। बाहुबलिवेधचरित की अन्य-प्रशस्ति के अनुसार कवि का समय वि० स० १४४४ की बैशाख शुक्ल त्रयोदशी सोमवार है।

एताकारचर्चा कृत अन्तेसर्गवर्ष^३ भारतीय बाङ्गमय की अपूर्व रचना है। इसकी २७ शी सन्धियों में प्रसंग प्राप्त कायदेव आत्मान सन्धि में बाहुबली के जल शीर्ष पुष्पश्रीयं एवं वराक्रम के साथ-साथ उनकी स्वाभिमानी एवं दर्पिणी दृष्टि एवं विचार दृढ़ता का ब्रह्मवादात्मक चित्रण किया गया है। जैसे ही वह समस्त ग्रन्थ गन्ते की पोरों के समान सर्व प्रसंगों में मधुर है किन्तु भरत एवं बाहुबली का संघर्ष इस ग्रन्थ की अन्तरात्मा है। बार्ह-नार्ह में अहंकारवश भावों में विषमता आ सकती है। किन्तु तत्पश्चात् मोक्षप्राप्ति परपथारी तीर्थंकर पुनर्ने में प्राधान्यक वैषम्य हो, यह कवि की दृष्टि से युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता। अतः कवि ने दृष्टिदुष्ट, जलदुष्ट, मलदुष्ट के माध्यम से भरतेश्वर की पराजित करारक भी भरतेश्वर के शीर्ष की सुरक्षा की है। भरतेश्वर-वैषम्य के अनुसार भूजबली (बाहुबली) पर चक्रारण का प्रयोग उसके वक्ष के लिए नहीं अपितु उनकी सेवा के लिए प्रेषित किया गया है। इस रूप में कवि ने कथानक के शीर्ष को निरवग्रह ही एक मात्र शीर्ष प्रदान किया है। इस प्रसंग में कवि की सुख-दुःख अत्यन्त सराहनीय एवं तर्कसंगत है। अन्य कवियों के कथन की प्राथमिकता की रक्षा करते हुए भी कवि ने निजी भावना को अतिव्यक्त कर अपने कवि वाचुयं का सुन्दर परिचय दिया है।

भरतेश्वर-वैषम्य ग्रन्थ पाँच कथाओं में (तयों में) विभक्त है—योगविजय कल्याण, दिग्विजय कल्याण, योगविजय कल्याण, मोक्षविजय कल्याण एवं अर्धकीर्ति विजय कल्याण। इनमें ८० सन्धियाँ एवं ६६६० श्लोक संख्या है। देवचन्द्रकृत राजमलिकका के अनुसार इस ग्रन्थ में ८४ सन्धियाँ होनी चाहिए। इससे प्रतीत होता है कि प्रस्तुत उपलब्ध कृति में ४ सन्धियाँ अनुपलब्ध हैं।^४

१. मानेव आत्म भगवत्पुत्र में दूरभित एवं अन्तर्गत आत्मविश्रुति प्रदि के आकार पर वस्तुतः विवरण.

२. ई० शी बाध प्रशस्ति.

३. वर्तकीर वैमल्यमन्त्रा कल्याण-मन्त्र (मोतापुर १२७ २ ई०) के दो विधों में प्रकाशित.

४. ई० भरतेश्वर-वैषम्य-ग्रन्थमात्र १००१

इसके रचितया रत्नाकरवर्णी क्षत्रियवध के थे। उनके पिता का नाम श्रीमन्वरत्नामी, वीष्णुधरा का नाम चाक्रीति तथा श्रीकाशपुत्र का नाम हंसनाथ (परमात्मा) था। कवि देवचन्द्र के अनुसार भरतेश-भैरव का रचितया कर्णाटक के सुप्रसिद्ध जैन तीर्थ—दृष्टवित्री के सूर्यवंशी राजा देवराज का पुत्र था, जिसका नाम 'रत्ना' रखा गया। रत्नाकर के विषय में कहा जाता है कि वह अत्यन्त स्वाभिमानी किन्तु अहंकारी कवि था। अपने गुरु से अनमन हो जाने के कारण उमने जैन धर्म का त्याग कर विवाह धर्म स्वीकार कर लिया था और उसी स्थिति में उसने वीरवीरपुरुषाण, वासवपुरुषाण, सोमेश्वर क्षत्रक आदि रचनाएँ की थी। कवि को भरतेश वैभव के अतिरिक्त अन्य जैन रचनाओं में रत्नाकरज्ञातक, अपराजितजनक, त्रिनांकाजनक प्रमुख हैं। इसके अतिरिक्त लगभग २००० श्लोक प्रमाण अध्यात्म गीतों की रचना की थी।^१

कवि ने अपनी त्रिलोकशक्त की प्रशंसा में उसका रचनाकाल जामिनाहन शक वर्ष १८७६ (मणिमैल गति इंदुशासितक) वर्षात् सन् १५५७ कहा है। इससे यह स्पष्ट है कि रत्नाकर का रचनाकाल ई० को १५ वीं मदी का मध्यकाल रहा है।^२

ग्रन्थ की मूल-भाषा कन्नड है। अपनी विशिष्ट गुणवत्ता के कारण यह ग्रन्थ भारतीय बाङ्गमय का गौरव ग्रन्थ कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

१५ वीं सदी हिन्दी के विकास एवं प्रसार का युग था। राम साहित्य के साथ-साथ सत्य कवि कबीर, मूर एव जायसी, द्विपी के शेर में धार्मिक साहित्य का प्रचलन कर चुके थे। उसने जन-मानस पर अमिट प्रभाव छोड़ा था। जैन कवियों का भी ध्यान इस ओर गया और उन्होंने भी युग की माग को ध्यान में रखकर बाहुबली चरित का लोक प्रचलित हिन्दी में अंकन किया।

इस दिशा में कवि कुमुदचन्द्र कृत बाहुबली छन्द' नामकी आदिकालीन हिन्दी रचना महत्वपूर्ण है। उसमें परम्परागत कथानक को छन्द-शैली में निबद्ध किया गया है। इसकी कुल पद्य संख्या २११ है। इसके आदि एवं अन्त के पद्य निम्न प्रकार हैं—

भरत श्रीपति कृत गहरी रत्न बाहुबलि अलखल विचक्षण ।
तेह धनो करतु नचछंड सांभलत अजता जाम्ह ।।
करना केसकी कभरख केसी मब-नारंगी मापर बेसी ।
अपर मापर सव तुहुक तातर सरल सुपागी तरल सवाला ।।
संसार सारिध्यामं गमं बिभूड भंड बंशित अरन ।
कहे कुमुदचन्द्र मुकुदचन्द्र जयो सकल सत सयल करन ॥

इस ग्रन्थ का रचनाकाल वि० स० १४६७ है। यह ग्रन्थ अद्यावधि अप्रकाशित है।

भट्टारक सत्सलकीति कृत भूषभवेचरित (आदिपुराण) संस्कृत का पौराणिक काव्य है, जिसमें जिनसेन की परम्परा के बाहुबली कथानक का चित्रण किया गया है। सकलकीति का समय विक्रम की १६ वीं सदी का प्रारम्भ माना गया है।

'कार्त्तलक्ष गोम्भटेश्वर चरिते' मागव छन्द में लिखित कन्नड भाषा का महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें १७ सर्गध्या (प्रकरण) एवं २२२५ पद्य हैं। इस ग्रन्थ में गोम्भटेश्वर अथवा बाहुबली का जीवन चरित तथा सन् १४३२ ई० में कारकल में राजावीरभास्वय द्वारा प्रतिष्ठापित बाहुबली-मूर्तिमा का इतिवृत्त वर्णित है। ऐतिहासिक दृष्टि से यह ग्रन्थ बड़ा महत्वपूर्ण है। प्रस्तुत रचना के लेखक कवि अज्ञात हैं। इनका समय १६ वीं मदी के लगभग माना गया है।^३

पुष्पकुञ्जलमण (रचनाकाल वि० स० १६४१—१६६६) विरचित भरतकुमुदकी महाकाव्य संस्कृत भाषा में लिखित बाहुबली सम्बन्धी एक असकृत रचना है जिसके १८ सर्गों के ५३५ विविध शैली के श्लोकों में बाहुबली के जीवन का धार्मिक चित्रण किया गया है।

इसके सम्पादक मुनि नयन जी हैं, जिन्होंने तैरापन्थी शासन सग्रहालय में सुरक्षित हस्तप्रति एवं आगरा के विजयनरसिंहपुर शासनमन्दिर में सुरक्षित हस्तप्रति उपलब्ध करके उन दोनों के आधार पर इनका सम्पादन किया है। अनेक दृष्टि श्रमों की प्रति

१. दे० गही—पृ० १-०.

२. दे० गही पृ० २-४.

३. दे० राजमान्य के जैन वास्तव धर्मचर की सूची—भाग ५ पृ० १०५६.

४. वी० वि० भा० ५१३-६२-१००.

मुनिराज नयनल जी ने की है तथा समय ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद मुनिजी हुलहराज जी ने किया है। इसका सर्वप्रथम प्रकाशन सन् १९७४ में जैन विश्वभारती लाहौर से हुआ।

इसका कथानक भरत चक्रवर्ती के छह खण्डों पर विजय प्राप्त करने के बाद उनके अयोध्यानगरी में प्रवेश के साथ होता है। उस समय बाहुबली बहुली प्रवेश के शासक थे। बाहुबली के अपने अनुशासन में न आने से भरत चक्रवर्ती अपनी विजय को अपूर्ण मान रहे थे, अतः वे बाहुबली के पास सुवेग मायक दूत को भेजकर बाहुबली को संकेत करते हैं कि वे भरत का अनुशासन स्वीकार करें। बाहुबली इसे अस्वीकार कर देते हैं और अन्त में दोनों में १२ बर्षों तक भयानक युद्ध होता है। युद्ध की समाप्ति पर बाहुबली भयवान मृगप्रदैव के पास दीक्षा ले लेते हैं और भरत चक्रवर्ती शासन का काम करते हैं। अन्त में दीक्षा ग्रहण कर लेते हैं।^१

साप्ताश्रय नन्दी तट गच्छ के अट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति के विषय पाणों में सवत् १७५६ में भरतपुत्रबलीचरित्र की रचना की। इस रचना की पद्य संख्या २१६ है।

अन्तिम पद्य का एक अज्ञ निम्न प्रकार है—

बारको विनयन इन्द्रवर्धन ननि स्थायें।
संजयी भोजनी प्रीत तेहना पठनायें॥
ननि सक्ल कीसंज में मेधि सह प्रकलित कने॥
सकिपाम माने करो दाकी कहूँ सुखत कने॥

कनक घावा में बाहुबली सम्बन्धी अनेक रचनाएँ लिखी गईं। इनमें से देवचन्द्रकृत “राजाबलिकथे” अत्यन्त प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इसे जैन इतिहास का प्रासांगिक ग्रन्थ माना गया है। इस ग्रन्थ की प्राचीन ताड़पयीय प्रति सैसूर के राजकीय ग्रन्थ ग्रन्थालय में सुरक्षित है जिसमें कुल २६० पृष्ठ हैं। इसका वर्ण-विषय १३ प्रकरणों में विभक्त है। उसके प्रथम प्रकरण में (पृष्ठ ४-५) भरत चक्रवर्ती की दिग्विजय, बाहुबलि युद्ध एवं उनके द्वारा दीक्षा ग्रहण सम्बन्धी प्रसंग संक्षिप्त रूप में वर्णित हैं।^२

बाहुबलिगतक^३—बाहुबली सम्बन्धी एक स्तुति परक हिन्दी रचना है जिसके लेखक श्री महेशचन्द्र प्रसाद हैं। इन्होंने सन् १९३५ में भवण बंनगोला की यात्रा की थी तथा गोम्मटेश की मूर्ति से प्रभावित होकर उक्त रचना लिखी थी। इसमें कुल १०५ पद्य हैं। नमूने के कुछ पद्य इस प्रकार हैं—

जग ते पाहुत होत जब, जग में पाहुत होत।
जगते पाहुन होत जब, जग में पाहुन होत॥
हास नहीं बपहास यह, कली बली का भाग।
कली कलेश की कली, लोड़ी, कली समान॥
नहीं धरा पर किछु धरा, अरा कलेश निहसेस।
और धराधर ये कड़े, यहै देव उपदेश॥
मासदु लय अद्यान दुष, प्रया प्रया प्रकाशित।
अनहित अनु कोउ बिषय रहि रहि रेंडियन-दास॥
बना सदा ही रहे तब स्नेह वैशेष।
जाते पहुँचे मोक्ष की अस्तम-मोटर पोस॥

वर्तमान में भी बाहुबली चरित्र सम्बन्धी साहित्य का प्रचलन हो रहा है। इस रचनाओं में मूल विषय के साथ-साथ आधुनिक सैलियों एवं नवीन वादों के प्रयोग भी दृष्टगोचर होते हैं। रचनाएँ गद्य एवं पद्य दोनों में हैं। ऐसी रचनाओं में ‘अन्तर्द्वन्द्वों के वार’ (श्री लक्ष्मीचन्द्र जैन) गोम्मटेश यात्रा’ (नीरज), जय गोम्मटेश्वर’ (श्री अक्षय कुमार जैन), भगवान् आदिनाथ’ (श्री बसन्त कुमार शारदा), बाहुबली जैन’ (श्री प्रोपाचार्य) प्रमुख हैं।

उक्त ग्रन्थ तो प्रकाशित अथवा अप्रकाशित होने पर भी अध्ययनार्थ उपलब्ध है, अतः उनकी विशेषताएँ इस निम्नरूप में प्रस्तुत की गई हैं। किन्तु अभी अनेक सम्प्रचारन ऐसे भी हैं, जिनकी केवल संक्षिप्त सूचनाएँ तो उपलब्ध हैं किन्तु अध्ययनार्थ उन्हें उपलब्ध नहीं किया जा सका। क्योंकि वे दूरदेशी विभिन्न शास्त्र ग्रन्थों में बन्द हैं। इनके प्रकाश में आने से बाहुबली कथानक पर नया प्रकाश पड़ेगा, इसमें तथ्येष्ट नहीं। ऐसे ग्रन्थों का विवरण इस प्रकार है—

१. जैन विश्वभारती, लाहौर, के प्रकाशित.
२. जैन विद्यालय कास्कर २०७१५४.
३. जैन विद्यालय कास्कर २०७१५६-६०.
४. भारतीय शास्त्रीय (विमल, १९७६) से प्रकाशित.
५. लक्ष्मीचन्द्र (विमल, १९७६) से प्रकाशित.
६. अक्षय कुमार (विमल, १९७६) से प्रकाशित.
७. भवण बंनगोला (विमल, १९७६) से प्रकाशित.
८. भवण बंनगोला (विमल, १९७६) से प्रकाशित.

[illegible]

| क्र.सं. | पुस्तक का नाम | प्रकाशक | वर्ष | पृष्ठ | मूल्य | विवरण |
|---------|-------------------------|---------|------|-------|-------|---|
| २४. | महाभारत | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| २५. | महाभारत का प्रथम सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| २६. | महाभारत का द्वितीय सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| २७. | महाभारत का तृतीय सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| २८. | महाभारत का चतुर्थ सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| २९. | महाभारत का पंचम सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| ३०. | महाभारत का षष्ठ सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| ३१. | महाभारत का सप्तम सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| ३२. | महाभारत का अष्टम सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| ३३. | महाभारत का नवम सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |
| ३४. | महाभारत का दशम सर्ग | — | — | — | — | महाभारत हि. सं. १ अष्टादश सर्गों में पुन- लिखित है। |

महाभारत के अष्टादश सर्गों का प्रथम सर्ग

विस प्रकार बाहुबली के चरित्र से प्रभावित होकर विभिन्न कवियों ने विविध कालों एवं भाषाओं में तद्विषयक साहित्य प्रचलन किया उसी प्रकार आधुनिक काल के अनेक शोध प्रबन्धों एवं कलाकारों ने बाहुबली चरित्र तथा तत्सम्बन्धी इतिहास, कला, संस्कृति, साहित्य, भूगोल, पुरातत्त्व, सिक्काशास्त्र आदि विषयों पर शोध, निबन्ध भी लिखे हैं। इनके अध्ययन से बाहुबली के जीवन के विविध क्षणों पर प्रकाश पड़ता है। ऐसे निबन्धों की संख्या खराबिक है। उनमें से कुछ प्रमुख निबन्ध निम्न प्रकार हैं—

| क्रम संख्या | शोध विषय की शीर्षक | भाषा | लेखक | कालकारी के शीर्षक | विशेष |
|-------------|--|--------|---|---|--|
| १ | २ | ३ | ४ | ५ | ६ |
| १. | जैनधर्म की अष्टांग मार्ग- शोध | हिन्दी | डॉ० श्रीरामान जैन | जैन सिद्धान्त शास्त्र आरा (बिहार) ६/४/२०१-२०४ | इस निबन्ध के अनुसार अथवा- बेलगोल का अर्थ है जैनधर्मियों का अवलम्बरोवर। इस लेख में लेखक ने अथवाबेल गोल के प्राचीन इतिहास तथा चन्द्रगुप्त-मौर्यकाल आदि के जैन होने सम्बन्धी अनेक प्रमाण प्रस्तुत किए हैं। गोममत शब्द की व्युत्पत्ति पर विशेष विचार। कला मन्मथ > कम्मह > गम्मट > गोममत |
| २. | अथवाबेलगोल एवं यहाँ की की गोममत मूर्ति | हिन्दी | पं० के० मुनबलि शास्त्री | जैन सि० भा० ६/४/२०१-२१२ | |
| ३. | बाहुबली की मूर्ति गोममत क्यों कहलाती है ? | हिन्दी | श्री श्रीराम व | जैन सि० भा० ४/२ | |
| ४. | गोममत शब्द की व्याख्या | हिन्दी | डॉ० ए० एन० उपाध्ये | जैन सि० भा० ८/२/८- ६० | गोममत शब्द की कई दृष्टियों से व्युत्पत्ति एवं विकास का अध्ययन। |
| ५. | अथवाबेलगोल के सिक्काशास्त्र | हिन्दी | डॉ० कामतामसाद जैन | जैन सि० भा० ६/४/ २१३-२५१ | अथवाबेलगोल के सिक्काशास्त्रों का ऐतिहासिक अध्ययन |
| ६. | अथवाबेलगोल के सिक्काशास्त्रों में जीवोन्मिक नाम | हिन्दी | " " | जैन सि० भा० ८/१/ १०-१६ तथा ८/२/ ८१-८४. | |
| ७. | अथवाबेलगोल के सिक्काशास्त्रों में कतिपय जैनधर्म | हिन्दी | श्री० आर० रामचन्द्र श्रीराम | जैन सि० भा० ८/१/ ३२-४३. | |
| ८. | गोममत मूर्ति की प्रतिष्ठाकारी मुम्बई का कला | हिन्दी | पं० नैमिचन्द्र जैन (डॉ० नैमिचन्द्र श्रीराम) | जैन सि० भा० ६/४/ २११-२१६. | |
| ९. | गोममत स्वामी की सम्पत्ति का विराट रक्षा भाषा | हिन्दी | पं० मुन्ना किशोर मुन्ना | जैन सि० भा० ६/४/ २४३-२४४. | अथवाबेलगोल के शासक- शेखर १४० तथा मुन्ना के सिक्का- शास्त्रों के आधार पर लिखित भाष्यवर्णन कर देने वाला निबन्ध। इसमें अनेक लेखक कला भाषा में लिखित हैं। |

| १ | २ | ३ | ४ | ५ | ६ |
|---|--------------------------|--------------------------------------|---|---|---|
| २०. सेणुष | हिन्दी | पं० के० गुजबली शास्त्री | जैन० सि० भा० ५/४/ २३४-२३६. | | इस शिखर में बताया गया है कि कारकस के शैलरत्नस्य के तत्कालीन जालक ने इन्मकि-शैलराय शैलर सिम्भन अर्थात् (चतुर्थ) को कारकस के गोम्माटेस की कीर्ति को बनाए रखने हेतु बादेस दिया कि यह सेणुष में गोम्माटेस की स्थापना न करके उसे कारकस देव है। किन्तु शैलर सिम्भन ने उसका बादेस नहीं माना। |
| 11. The Mastakabhisheka of Gommataswara at Sravabelgola | English (Research Paper) | Prof. M. H. Krishna | Jaina Antiquary Vol. V No. IV prp. 101-106. | | |
| 12. The Date of the Consecration of the Image of the Gommataswara | English | S. Srikantha Shastri | Jaina Antiquary Vol. V No. IV pp. 107-114 | | |
| 13. Sravabelgola its secular importance | English | Dr. B. A. Saletore | Jaina Antiquary Vol V No. IV p.p. 115-122 | | |
| 14. Monastic life in Sravabelgola | English | R. N. Saletore | Jaina Antiquary Vol. V No. IV p.p. 123-132 | | |
| 15. Belgola and Bahubali | " | Prof. A. N. Upadhye | Jaina Antiquary Vol. V No. IV p.p. 137-140. | | |
| 16. Sravabelgola. Its meaning and message | " | Prof. S. R. Sharma | " " pp. 141-143 | | |
| 17. Bahubali story in Kannada literature | " | Prof K. G. Karndangar | " " pp. 144-146 | | |
| 18. New studies in south Indian Jainism - Sravabelgola culture | " | Prof. B. Sheshgiri Rao. | " " pp. 147-162 | | |
| १९. शैलर मार्तण्ड बाबुशराय | हिन्दी | पं० के० गुजबली शास्त्री | जैन० सि० भा० ६/४/ २२६-२३२ | | अवगवेलगोल में १५ कीट डॉकी बाहुबली की मूर्ति के विस्तार का आभासिक जीवन वृत्त. |
| २०. दक्षिण भारत के जैन शैलर | हिन्दी | श्री प्रियेजीप्रसाद आर० लालाचार्य | मही पृ० २४६-२५७ | | |
| २१. दक्षिणात्य जैनधर्म | हिन्दी | [हिन्दी अनु०— महं मान हेंगवे] | मही पृ० १०२-१०६ | | |
| २२. जैनधर्म (अवगवेलगोल) | हिन्दी | डॉ० कामताप्रसाद | जैन सि० भा० ५/१/११-५४ | | रत्नमयी मूर्तियों का विवरण |
| २३. मुद्रविद्वे में स्थित रत्नमयी प्रतिमाओं का विवरण | हिन्दी | पं० के० गुजबली शास्त्री | विजयनर जैन २५/१-२ | | " " |
| २४. महाबाहुबलिवर्णन | संस्कृत ४४ पङ्क्त | " " | जैन० सि० भा० ६/४/२४५-२४८ | | विजयनरचार्य द्वारा बाहुबली के अनुसार भारत बाहुबली काव्यक |

संक्षेप में, बाहुबली कथा विकास की दृष्टि से यदि विचार किया जाय तो बाहुबलीचरित का मूल रूप आचार्य मुमुक्षुभु के पूर्वलिखित अमलागुड में मिलता है, जो अत्यन्त संक्षिप्त है एवं जिसका दृष्टिकोण बुद्ध आध्यात्मिक है। किन्तु उसी सूत्र को लेकर परवर्ती साहित्यकारों ने अपनी-अपनी रचियों एवं कल्पनाओं के आधार पर क्रमशः उसे विकसित किया। इसी तरी के आसपास विमलसूरि ने इसे कुछ विस्तार देकर बार्ह-बार्ह (भरत—बाहुबली) के युद्ध के रूप में चित्रण कर क्या जो सरस एवं रोचक बनाने का प्रयत्न किया। साहित्यक दृष्टिकोण के दृष्टी अर्थ के बाद बह्मर को बनाने हेतु दृष्टि एवं-दृष्टि बुद्ध को भी सम्माना की गई। इसी प्रकार बाहुबली के चरित्र को सम्पूर्णतया बनाने हेतु ही भरत के चरित्र में कुछ दृष्टम माने का भी प्रयत्न किया गया। यह दृष्टम और कुछ नहीं, केवल यही कि वराचिह्न होने पर ये चारम्परिक वर्णना को संघ कर बाहुबली पर बनने तक का प्रहार कर देते हैं।

११-१२ वीं सदी में विदेहिनों ने भारत पर आक्रमण कर भारतीय जन जीवन को पर्याप्त अज्ञात बना दिया था। विदेहिनों से जोड़ा देने के लिए अनेक प्रकार के हथियारों के आधिष्ठातृ हुए, उनमें से माडी एवं माडी के संयुक्त हथियार सार्वजनिक एवं प्रमाण रूप से थे। बाहुबलीचरित में भी दृष्टि, दृष्टि एवं विरा-मुद्ध के साथ उभर माडी-मुद्ध ने भी अपना स्थान बना लिया था।

१२ वीं सदी तक के साहित्य से यह ज्ञात नहीं होता कि भरत-बाहुबली का युद्ध कितने दिनों तक चला। किन्तु १३ वीं सदी में उस अवधि की भी दृष्टि कर दी गई और बताया जाने लगा कि यह युद्ध १३ दिनों तक चला था। यद्यपि १७ वीं सदी के रचियों को यह युद्ध काल मान्य नहीं था। उनकी दृष्टि में यह युद्ध १९ वर्षों तक चला था। १३ वीं सदी की एक विवेचना यह भी है कि जब तक बाहुबलीचरित सम्पन्नी स्वतन्त्र रचना सेकन नहीं हो पाया था। किन्तु १३ वीं सदी में बाहुबली कथा बगमावस में पर्याप्त सम्पन्न स्थान बना चुकी थी। अतः लोक रचि को प्रमाण में रखकर अनेक रचियों ने लोक भाषा एवं लोक जीवन में भी इस चरित्र का स्वच्छ-रूपों अंकन प्रारम्भ किया, यद्यपि संस्कृत, प्राकृत एवं अन्य भाषाओं में भी उनका छिटपुट चित्रण होता रहा।

राजा बीवी में संक्षिप्त रचना 'भरतेश्वर-बाहुबली रात' मिली गई। अपनी विद्या में यह सर्वप्रथम स्वतन्त्र रचना कही जा सकती है।

१४ वीं सदी के महाकवि जयराज द्वारा 'बाहुबलीचरित' नामक महाकाव्य अपभ्रंस-भाषा में सर्वप्रथम स्वतन्त्र महाकाव्य लिखा गया। इसका कथानक यद्यपि विमलसूरि के आधार पर लिखा गया। किन्तु विभिन्न घटनाओं के विस्तार के बाद कवि ने उसे अनेककाल काव्य की कोटि में प्रतिष्ठित किया है। परंपराओं काव्यों में भरतेश्वर-भंगम (रत्नाकरवर्णी) एवं 'भरत-बाहुबली महाकाव्य' (पुष्पकलपाय) भी बनने लगे एवं उल्लेख काव्य सौन्दर्य के लिए प्रसिद्ध हैं।

वैदिक पद्धति कहा जा चुका है कि प्रायः समस्त कवियों ने बाहुबली के चरित्र को सम्पूर्णतया बनाने हेतु भरत के चरित्र को सर्वोच्च मान्यता प्रदान किया है तथा पर्याप्त होकर तक प्रहार करने पर कई वर्षाभिहित, विवेक सिद्धि होने का बोधोपपन्न किया गया है। किन्तु एक ऐसा विशिष्ट कवि भी हुआ, जिसने कथानक की पूर्ण परम्परा का निर्यात ही किया ही, साथ ही भरत के चरित्र को सर्वोच्च होने से भी बचा लिया। इसका ही नहीं, बाहुबली के साथ भरत के आदर्श स्नेह को प्रथमकारी बनाकर पाठकों के मन में भरत के प्रति असीम आस्था भी उत्पन्न कर दी। उस कवि का नाम है रत्नाकरवर्णी। यह कहते हैं कि विभिन्न युद्धों में वराचिह्न होने पर भरत को बनाने बार्ह-बार्ह की पीठ पर अत्यन्त रोचक का सम्पूर्ण हुआ। अतः उन्होंने बाहुबली की सेवा के निमित्त अपना चक्रावली भी वेच दिया। निरवय ही कवि की यह कल्पना साहित्य क्षेत्र में अनुपम है।

इस प्रकार बाहुबली के साहित्य के अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि उनके नामक बाहुबली का चरित्र उत्तरोत्तर विकसित होता गया। विविधकाल एवं उल्लेख साहित्य की भाषा यद्यपि सभी वर्णना अपूर्ण ही कही जायगी क्योंकि अनेक अज्ञात व्यक्तित्व एवं अन्वेषित ज्ञान अकारणों में अनेक हस्तलिखित ग्रन्थ पड़े हुए हैं, उनमें अनेक ग्रन्थ बाहुबलीचरित सम्पन्नी थीं होने, किन्तु भी नहीं कहा जा सकता। फिर भी जो ज्ञात हैं, उनका समय केन्द्र-केन्द्र की एक समुचित विषय में समग्र नहीं हो पा रहा है। अतः यहाँ मात्र ऐसी सामग्री का ही उपयोग किया गया है, जिससे कथानक-विकास पर प्रकाश पड़े सके तथा बाहुबली सम्पन्नी रूपों एवं नाम लक्ष्यों का वर्णन, इतिहास, संस्कृति, पुरातन, समाज, साहित्य एवं दर्शन की दृष्टि से भी सम्पूर्ण किया जा सके।

मानव-मन की विभिन्न कोटियों को उद्घाटित करने में सतत और कवियों की काव्य प्रतिभा को मान्य करने में अग्रणी बाहुबली का जीवन अनुपम ही प्रमाण है। उस महापुरुष को सम्यक् रूप विज्ञात साहित्य का प्रथम किया गया है। किन्तु यह आवश्यक है कि जब वर अभी तक न तो कोई समीक्षात्मक ग्रन्थ ही लिखा गया और न उन्मत्तरीय कोई शोध कार्य ही हो सका है। इस प्रकार की शोध समीक्षा न होने के कारण ही एवं ताम्रपत्र-प्रमाण एक विज्ञात साहित्य सभी तक उपेक्षित एवं अपरिचित कोटि में ही निरुद्ध प्रकार की रहा है यह निमित्त कोषनीय है।

श्रवणबेलगोला के अभिलेखों में वर्णित बैंकिंग प्रणाली

श्री विमानस्वरूप वस्तुनी

बैंकिंग प्रणाली प्राचीन भारत में अज्ञात नहीं थी। बैंकिंग प्रणाली की स्थापना भारतवर्ष में प्राचीन काल में ही हो गई थी किन्तु यह प्रणाली वर्तमान पाश्चात्य प्रणामियों से भिन्न थी। प्राचीन समय में खेती तथा नियम बैंक का कार्य करते थे। देव की आधिक नीति खेती के हाथों में थी। वर्तमान काल के 'भारतीय बैंकर आफ कामर्स' से इसकी तुलना कर सकते हैं। पश्चिम भारत के कन्नड़ महामान के दशमश श्रवणबेलगोला में आधिक कार्यों के लिए संतुषाव यन्त्री के पास तीन हजार कारवाण यन्त्रा किए थे। जिनमें से दो हजार कारवाण एक कारवाण प्रति सैकड़ा आधिक व्याज की दर से जमा किए तथा एक हजार कारवाण पर व्याज की दर तीन सौगई पण (कारवाण का अठ्ठासतिवर्ष भाग) थी। इसी प्रकार के सन्दर्भ अन्य जगहों, जैसे तैलिक खेती आदि के वर्षों में भी मिलते हैं। जमाकर्ता कुछ धन जमा करने के लिये व्याज के बचते वस्तु प्राप्त करता रहता था।

इसी प्रकार के उल्लेख श्रवणबेलगोला के अभिलेखों में भी मिलते हैं। वाता कुछ धन वा भूमि आदि का दान कर देता था, जिसके व्याज स्वरूप प्राप्त होने वाली आय से अष्टविध पूजन, आधिक पाव पूजा, पुण्य पूजा, गोम्यटेश्वर-प्रतिमा के स्नान हेतु द्रुष्ट की प्राप्ति, मन्दिरों का जीर्णोद्धार, भूमि संघों के लिए आहार का प्रबन्ध आदि प्रयोजनों की सिद्धि होती थी। इस प्रकार इन अभिलेखों के अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि दसवीं शताब्दी के जातपात बैंकिंग प्रणाली पूर्ण विकसित हो चुकी थी। आलोच्य अभिलेखों में जमा करने की विभिन्न पद्धतियाँ परिचित होती हैं। गोम्यटेश्वर द्वार के दायीं ओर एक पाषाण चम्बर पर उत्कीर्ण एक अभिलेख के अनुसार^१ कलस्य ने कुछ धन इस प्रयोजन से जमा करवाया था कि इसके व्याज से छह पुण्य मालाएँ प्रतिदिन प्राप्त होती रहें। इसके अतिरिक्त आलोच्य अभिलेखों में धन की चार इकाइयाँ—बरह, गद्याण, होन, ह्य के उल्लेख मिलते हैं। एक संवत् १७४६ के एक अभिलेख^२ में वर्णन जाता है कि देवराई अरसु ने गोम्यटेश्वरी की पावपूजा के लिए एक सौ बरह का दान दिया। यह धन किसी महाजन या खेती के पास जमा करवा दिया जाता था तथा इसके व्याज से पाद पूजा के निमित्त उपयोग में आने वाली वस्तुएँ खरीदी जाती थीं। तीर्थंकर सुलायन ने उत्कीर्ण एक लेख^३ में वर्णन जाता है कि गोम्यटेश्वरी ने गोम्यटेश्वर की पूजा के लिए बारह गद्याण का दान दिया। पूजा के अतिरिक्त अभिलेखादि के प्रयोजन से भी धन जमा करवाया जाता था। इस धन पर मिलने वाले व्याज से निर्यान्त्रिक के लिए दूध दिया जाता था। एक प्रतिज्ञा-पत्र^४ में वर्णन मिलता कि सोमण ने आदिदेव के निर्यान्त्रिक के लिए पाँच गद्याण का दान दिया, जिसके व्याज से प्रतिदिन एक 'बल्ल' (सम्भवतः दो सेर से बड़ी माप की इकाई होती थी) दूध दिया जा सके। शिवभूमिदि गवैत एक अभिलेख^५ के अनुसार आदिदेव ने गोम्यटेश्वर के निर्यान्त्रिक के लिए बार गद्याण का दान दिया। इस दान के एक 'होन' (गद्याण से छोटा कोई अचमित त्रिकण) पर एक 'गाम' आधिक व्याज की दर से एक 'बल्ल' दूध प्रतिदिन दिया जाता था। यहाँ के एक अन्य अभिलेख के अनुसार^६ गोम्यटेश्वर देव के अभिलेखादि तीन मान (अर्थात्, छह सेर) दूध प्रतिदिन देने के लिए बार गद्याण का दान दिया गया। अन्य अभिलेख^७ में वर्णन मिलता है कि केति शेट्टि ने गोम्यटेश्वर के निर्यान्त्रिक के लिए तीन गद्याण का दान दिया, जिसके

१. ए० ई० भाग ५, आधिक पृष्ठ १।
२. बी० डि० ४० भाग एक, पृष्ठ ४३।
३. बी० डि० ४०, भाग एक, पृष्ठ ४८।
४. —ही०—पृष्ठ ४० पृष्ठ १।
५. —ही०—पृष्ठ ४० पृष्ठ ११।
६. —ही०—पृष्ठ ४० पृष्ठ २७।
७. —ही०—पृष्ठ ४० पृष्ठ २५।
८. —ही०—पृष्ठ ४० पृष्ठ २५।

आज के तीन नाम कुछ नया बाबा था। उपर्युक्त के तीनों ही व्यक्तिगत तत्वाधीन व्यापक प्रतिपत्तिता जानने के आध्यात्मिक साधन हैं किन्तु एक व्यक्तिगत के व्यक्तित्व के अंतर्गत होता है कि वह सब तत्त्व व्यापक प्रतिपत्तिता कोई लिखित नहीं थी। क्योंकि वे तीनों एक एक ही स्थान (सिन्धुनाथी पर्यटन) तथा एक ही वर्ष (वसंत संवत् १९४७) के हैं किन्तु एक व्यक्तिगत के आधार पर व्यापक प्रतिपत्तिता तीन नाम नूतन तथा क्षुब्ध हैं तीन-पचास के व्यापक के तीनों बंगाल तथा प्रतिपत्तिता नहीं था। किन्तु इनका विस्तृत विवेचन करने किछा चाहिये।

नूतना एवं लिखावटि-व्यक्ति के अतिरिक्त प्रतीकधर्म के लिए ही अनेक का राग दिया बाबा था। बागकर्म, कुतुब की बंग

[illegible][illegible]

१. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
२. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
३. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
४. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
५. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
६. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
७. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
८. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
९. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं
१०. ————— श्रुं श्रुं श्रुं श्रुं

से बड़ा कोई माप रहा होगा, जो अब अज्ञात है। गोमटेस्वर द्वार के बायीं ओर एक पाषाण पर 'उल्कीर्ण' लेख के अनुसार 'गोमटेदेव के अभिलेख'में तीन भाग कुछ प्रतिबिम्ब देने के लिए चार गद्यांश का दाव किया। अतः यह सम्भव हो सकता है कि चार गद्यांश का अभाव इतना होता था जिससे तीन भाग अर्थात् लगभग छह सेर कुछ प्रतिबिम्ब जारीदा जा सकता था। किन्तु अन्य अभिलेखों के अनुसार केसि लेख में गोमटेदेव के निर्याताभिलेख के लिए तीन गद्यांश का दाव किया, जिसके अभाव से प्रतिबिम्ब तीन भाग कुछ किया जा सके। यैसा कि पहले कहा जा चुका है कि उस समय की व्याज की प्रतिशतता कोई निश्चित नहीं थी। क्योंकि उपरोक्त दोनों अभिलेख एक ही स्थान तथा एक ही वर्ष के हैं। तब भी जमा की गई राशि भिन्न-भिन्न है। व्याज की प्रतिशतता के किसी निष्कर्ष पर पहुँचने से पहले तत्कालीन धन की इकाइयों को जान लेना आवश्यक है।

| | | |
|---------------|---|----------------|
| एक गद्यांश | = | ६० पै० के समान |
| एक हुण | = | ५ पै० " " |
| एक बरह | = | ३० पै० " " |
| एक होन वा होण | = | २५ पै० " " |
| एक ह्यम | = | ३ पै० " " |

इस प्रकार धन की इकाइयों का जान होने के पश्चात् अभिलेखों में आए व्याज सम्बन्धी उल्लेखों को समझना सुगम हो जाता है। १२७५ ई० के अभिलेख में वर्णन जाता है कि आदिशम्वर ने गोमटेदेव के निर्याताभिलेख के लिए चार गद्यांश का दाव किया। इस रकम के एक 'होण' पर एक 'ह्यम' मासिक व्याज की दर से एक 'वस्तु' कुछ प्रतिबिम्ब दिया जाए। अतः उस समय २५ पैते वस्तु १ पैते प्रतिमास दिया जाता था। जिससे व्याज की प्रतिशतता १२% निकलती है। जबकि १२०६ ई० अभिलेख के अनुसार नगर के व्यापारियों को यह जाता दी गई कि वे सबैव जाठ हज का टैक्स दिया करेंगे, जिससे एक हुण व्याज में आ सकता है अर्थात् ५० पैते पर १ पैते व्याज मिलने से यह सिद्ध होता है कि व्याज की माथा १२ १/२% प्रतिमास थी। उपरोक्त दोनों अभिलेखों के अध्ययन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि बारहवीं—तेरहवीं सताब्दी में व्याज की मासिक प्रतिशतता १२% के आस-पास थी।

प्राचीन ऋणधनः आधुनिक सन्धर्भ में :—आलोच्य अभिलेखों के अध्ययन से यह ज्ञात होता है कि उस समय भी आज की भाँति विभिन्न वैयक्तिक योजनाएँ प्रचलित थी, जिनमें निक्षेप, ऋण, औपनिधिक, अनिश्चित, याचितक, विलिप्यता, प्रतिमास आदि प्रमुख थी। वे अभिलेख उस समय की आर्थिक व्यवस्था का विश्लेषण करते हैं जबकि कर्म-वस्तु विनिमय के माध्यम से होता था। व्यवसायी कुछ धन का वस्तु जमा करवाकर उसके बदले व्याज में नगद राशि लेकर वस्तु ही लेता था। इसी प्रकार के उद्धरण, जो आलोच्य अभिलेखों में आते हैं, का विश्लेषण पहले किया जा चुका है। धन जमा करवाकर उसके व्याज के रूप में कुछ या पुण्य आदि लेना व भूमि देकर उसके अन्य अनौपचारिक वस्तुओं की प्राप्ति करना।

उपरोक्त प्राचीन योजनाओं में से अणववैलोला के अभिलेखों में दो योजनाओं के उल्लेख प्राप्त होते हैं, जिनमें आधुनिक सन्धर्भ में स्थायी ऋण योजना (Fixed Deposit) और आवृत्ति जमा योजना (Recurring Deposit Scheme) कहा जा सकता है। स्थायी ऋण योजना की समानता प्राचीन काल में प्रचलित 'औपनिधिक' नामक योजना से कर सकते हैं। इसके उपरान्त के रूप में हम उन अभिलेखों को देख सकते हैं जिनमें कुछ धन जमा करवाकर उसके व्याज के रूप में कोई वस्तु (दूध, पूजा सामग्री आदि) सबैव सेते रहते थे। आवृत्ति जमा योजना के अन्तर्गत हम उन उदाहरणों को देख सकते हैं जिनमें कुछ धन की इकाई प्रतिमास अतिथि के बजाय कराई जाती थी। इन दो योजनाओं के अतिरिक्त अग्रिम ऋण योजना (Advance Loan Scheme) की तलाक भी इन अभिलेखों में मिलती है। इनसे ज्ञात होता है कि सम्पत्ति बचा करने पर कुछ धन कुछ स्वकम मिल जाता था और जब वह कम बचा न करसके जा सका तो उसका वृत्तान्त करने की इच्छा महाराजा यागराज जीवेवर ने रहनुदारों के समक्ष व्यक्त की।

इस प्रकार उपरोक्त विश्लेषण के आधार पर निष्कर्ष रूप से यह कहा जा सकता है कि भारत वर्ष में वैयक्तिक प्रणाली ईसा की दूसरी-तीसरी सताब्दी से पहले विद्यमान थी। आलोच्य काल में बैंक से सम्बन्धित विभिन्न प्रकार की वृद्धियाँ विद्यमान थीं तथा जमा राशि पर लगभग १२% व्याज दिया जाता था।

१. श्री वि० ई० दास एफ, ए० ई० १५।
२. —वही—ए० ई० १७।
३. —वही—ए० ई० १२८।
४. —वही—ए० ई० १२९, १२८, १२६ आदि।
५. —वही—ए० ई० १२९, १५०।

जन-जन की श्रद्धा के प्रतीक भगवान् गोम्मटेश

—सुमत्प्रसाद जैन

जैन धर्म के आद्य तीर्थंकर ऋषभदेव के परमपराक्रमी पुत्र, पौवनपुर नरेश, प्रथम कामदेव, तद्भव मंसगामी बाहुबली की दक्षिण भारत में गोम्मटेश के रूप में बन्धना की जाती है। भगवान् श्री ऋषभदेव की रानी यशस्वती ने भरत आदि ती श्रेष्ठ पुत्र एवं कन्यारत्न ब्राह्मी को जन्म दिया। दूसरी रानी सुनन्दा से सुन्दरी नामक कन्या एवं पुत्र बाहुबली का जन्म हुआ। सुन्दरी और बाहुबली को पाकर रानी सुनन्दा ऐसी सुखीभूत हुई जैसे पूर्ण विद्या प्रभा के साथ-साथ सूर्य को पाकर सुखीभूत होती है। सुन्दर एवं हृष्ट-मुष्ट बालक बाहुबली को देखकर नगर-जन खुश हो जाते थे। नगर की स्त्रियाँ उसे मनोष्य, मनोज मनोषु, मन्मथ, अगज, यदन आदि नामों से पुकारती थी। अष्टमी के चन्द्रमा के समान बाहुबली के सुन्दर एवं विस्तृत ललाट को देखकर ऐसा लगता था मानो ब्रह्मा ने राज्यपट्ट को बाँधने के लिए ही उसे इतना विस्तृत बनाया है। बाहुबली के अलक्ष्य पर पाँच सौ बार लाड़ियों से शुम्फित विजयछन्द हार इस प्रकार शोभायमान होता था जैसे विशाल मरकत मणि पर्वत पर अमर्य निहार प्रभावित हो रहे हों।

भगवान् ऋषभदेव ने स्वयं अपने सभी पुत्र-पुत्रियों को सभी प्रकार की विद्याओं का अभ्यास एवं कलाओं का परिचय कराया। कुमार बाहुबली को उन्होंने विशेष कामनीति, स्त्री-पुरुषों के लक्षण, आधुर्बेद, छत्रुर्बेद, बोझा-हथौड़ी आदि के लक्षण जानने के तन्त्र और रत्न परीक्षा आदि के शास्त्रों में निपुण बनाया। सुन्दर वस्त्राभूषणों से सज्जित, विद्याभ्ययन में तल्लीन ऋषभ-सन्तति को देखकर पुरज्जन पुलकित हो उठते थे। आचार्य जिनसे ने इन पुत्र-पुत्रियों से शोभायमान भगवान् ऋषभदेव की तुलना ज्योतिषी देवों के समूह से बिदे हुए ऊँचे मेरुपर्वत से की है।

उस सब राजकुमारों में तेजस्वी भरत सूर्य के समान सुखीभूत होते थे और बाहुबली चन्द्रमा के समान शेष राजपुत्र ग्रह, लक्षण तथा तारागण के समान शोभायमान होते थे। ब्राह्मी दीप्ति के समान और सुन्दरी बाँवनी के समान कान्ति बिखेरती थी।

भगवान् ऋषभदेव को कान्तान्तर में नीलाजना अप्सरा का नृत्य देखते-देखते संसार से बेराग्य हो गया। उन्होंने महाभिनिर्गमण के समय अपने ज्येष्ठ पुत्र भरत का राज्यभिक्षेक कराकर मुखार पद पर बाहुबली को प्रतिष्ठित किया। शेष पुत्रों के लिए भी उन्होंने विशाल पुष्पी का विभाजन कर दिया। राजा भरत ने समूची पृथ्वीमण्डल को एकछत्र शासन के अन्तर्गत संगठित करने की भावना से दिग्बिजय का अभियान किया। उन्होंने अपने परम पौरुष में हिमवान् पर्वत से लेकर पूर्व दिशा के समुद्र तक और दक्षिण समुद्र से लेकर पश्चिम समुद्र तक समस्त पृथ्वी को बस में कर चक्रवर्ती राज्य की प्रस्थापना की।

साठ हजार वर्षों की विजय यात्रा के उपरान्त सम्राट् भरत ने जब अपनी राजधानी अयोध्या नगरी में प्रवेश किया, उस समय सेना की अग्रिम पंक्ति में निर्वाध रूप में गतिशील चक्ररत्न महत्ता रुक गया। सम्राट् भरत इस घटना से विस्मित हो गए। उन्होंने अपने पुरोहित एवं मन्त्रियों से प्रश्न किया कि अब क्या भीतना शेष रह गया है? निमित्तज्ञानी पुरोहित ने युक्तिपूर्वक निवेदन किया कि आपके भाइयों ने अभी तक आपकी आधीनता स्वीकार नहीं की है।

चक्रवर्ती साम्राज्य की स्थापना में संलग्न महाबाहु भरत को यह विश्वास था कि उनके सहोदर उनकी आधीनता को स्वीकार कर देंगे। किन्तु स्वतन्त्रता प्रेमी सहोदरों द्वारा भरत को इस भूतल का एकमात्र अधिपति न मान पाने के कारण सम्राट् भरत को क्रोध हो आया। उनके मन में यह विश्वास हो गया कि यद्यपि उनके सौ भाई हैं, किन्तु वे सभी स्वयं को अवश्य मानकर प्रणाम करने और मेरी आधीनता मानने से विमुख हो रहे हैं। निमित्तज्ञानी पुरोहित की मन्त्रणा से अनुज बन्धुओं को अनुकूल बनाने के लिए विशेष दूत भेजे गए। बाहुबली के अतिरिक्त सम्राट् भरत के शेष अन्य सहोदरों ने पिता के न होने पर बड़ा भाई हो छोटे भाइयों के द्वारा पूज्य होता है, ऐसा मानकर अपने पिताश्री से मार्गदर्शन लेने का निर्णय किया। उन्होंने कैलास पर्वत पर स्थित जगतबन्धनीय भगवान् ऋषभदेव के पावन चरणों की बन्दना के पश्चात् उनसे निवेदन किया—

त्वत्प्रभामापुरस्ताम त्वत्प्रसादाधिकारं क्षिणाम् । त्वद्वचःकिंकराणां नो यदा लब्धास्तु नापरम् ॥ (आदिपुराण, पर्व ३४/१०२)

अर्थात् आपको प्रणाम करने में तत्पर, हम लोग अन्य किसी की उपासना नहीं करना चाहते ।
तीर्थंकर ऋषभदेव ने अपने धर्मवरायण पुत्रों का मार्गदर्शन करते हुए कहा—

अविना किमु राज्येन जीवितेन चलेन किम् । किं च भो धीवन्मोनादैरस्मयैवसंपूर्णैः ॥
किं च भो विद्यास्वाद कोष्यनास्वादितोऽस्ति चः । स एव पुनरास्वादः किं तेनास्वासात्तत्रयः ॥
यत्र शास्त्राणि विनाशि सत्रयः पुत्रबान्धवाः । कलत्रं सर्वभोगीणा धरा राज्यं धिमीदृशम् ॥
तदत्वं स्पन्देया दृक् च युव धर्ममहागता । दयाकुसुममन्तानि मयन्मुक्तिफलप्रदम् ॥
पराराधनदैव्योर्न परैरागध्यमेव यत् । तद्वो महाभिमानानां तपो मानाभिरक्षणम् ॥
दीक्षा रक्षा गुणा भूत्वा दवेय प्रायवल्गनाः । ऽति ज्याय स्तपोराज्यमिदं श्लाघ्यपरिच्छदम् ॥ (आदिपुराण, पर्व ३४)

अर्थात् हे पुत्रों, इस विनासी राज्य से क्या प्रयोजन निम्न हो सकता है ? इस राज्य के लिए ही सस्त्र मित्र हो जाते हैं, पुत्र और भाई शत्रु हो जाते हैं तथा सबके भोगों में योग्य पृथ्वी ही स्त्री हो जाती है । ऐसे राज्य को धिक्कार दो । तुम लोग धर्म बुद्ध के दयास्फुट पुष्प को धारण करो जो कभी भी म्लान नहीं होता और जिन पर मुक्तिरूपी महाफल लगता है । उसमें तपश्चरण ही मान की रक्षा करने वाला है । दीक्षा ही रक्षा करने वाली है, गुण ही सेवक है, और यह दया ही प्राणप्यारी स्त्री है । इस प्रकार जिसकी सब सामग्री प्रशंसनीय है ऐसा यह तपस्वी राज्य ही उत्कृष्ट राज्य है । भगवान् ऋषभदेव के मुखारविन्द से सासारिक सुखों की नवम्बरा और मुक्ति लक्ष्मी के शाश्वत सुख के उपदेशासूत का अवन कर भरत के सभी अनुजों ने दिगम्बरी दीक्षा ग्रहण कर ली । स्वतन्त्रता प्रेमी पौदनपुर नरेश बाहुबली अब सम्राट् भरत के लिए एक-मात्र विन्ता का कारण रह गये ।

सम्राट् भरत अपने अनुज बाहुबली के बुद्धिमानुर्गम एवं रक्षकीयान से अवगत थे । आदिपुराण के वीतीसवें पर्व (पृष्ठ १-७) में वह बाहुबली को तत्पक्ष बुद्धिमान्, परिपाटी विज्ञ, विनयी, चतुर और सज्जन मानते हैं । पक्ष = मेरे बाहुबली की अप्रतिम शक्ति, स्वाभिमान, वृजबल की प्रशंसा करते हैं । बाहुबली के सम्बन्ध में विचार करते हुए सम्राट् भरत का मन यह स्वीकार करता है कि वह नीति में चतुर होने से अभेद्य है, अपरिमित शक्ति का स्वामी होने के कारण युद्ध में अजेय है, उसका आश्रय मेरे अनुरूप नहीं है, इसलिए शान्ति का प्रयोग भी नहीं किया जा सकता । अर्थात् बाहुबली के सम्बन्ध में भय, दण्ड और साम तीनों ही प्रकार के उपायों से काम नहीं लिया जा सकता । अप्रजसं कवि स्वयम्भूदेव एवं पुण्यवन्त ने महाबली बाहुबली की अपरिमित शक्ति से सम्राट् भरत को अवगत कराने के लिए कमना : यन्त्री एवं पुरोहित का विधान किया है । महाकवि स्वयम्भू के पदमन्त्रित का मन्त्री राजाधिराज भरत से कहता है—

पौत्रण-परमेसह चरम-वेदु । अक्षयि-मरदुदु अयतच्छिन्नेदु ॥
दुष्कार-वदरि-वीर्य-कालु । गायेण बाहुबलि बल-बिजालु ॥
सौहृ जेम पक्षरियउ अलिर् छरियउ उद सो कः वि बियदुह ।
तो सहू खण्डावारे एकः पत्रारें पट मि देव दलचदुह ॥ (पदमन्त्रित, चौथी सङ्घ २/६-६)

अर्थात् पौदनपुर का राजा और चरमशरीरी, अखण्डितमान और विजय लक्ष्मी का घर, दुर्बल शत्रुओं के लिए यम, बल से महान्, नाम से बाहुबली, सिद्ध की तरह समष्टि परम अभागीन वह यदि किसी तरह विघटित होता है तो हे देव, वह रक्तधातु महीन आपको भी एक ही प्रहार में चूर-चूर कर देगा ।

महाकवि पुण्यवन्त ने 'महापुराण' (सङ्घ १६/११) में चतुर पुरोहित के द्वारा बाहुबली की साधन सम्पन्नता एवं भीयं से राजा भरत को परिचित कराते हुए कहा है कि बाहुबली के पास कोण, देश, पदमन्त्र, परिजन, मुन्दर अनुरक्त अन्न पत्र, कुल, छल-बल, सामर्थ्य, विभक्ता, मिथिलजनों का अनुगम, वसकीर्तन, विनय, विचारशील बुध संगम, पौरुष, बुद्धि, श्रद्धा, दशोद्यम, वज्र, राजा, अवम महीधर, रथ, करण और मुरगम हैं ।

इस प्रकार की अकल्पित शक्ति के निवारण के लिए बाहुबली के पास दूत मन्त्री भेजने का निर्णय लिया गया । महाकवि स्वयम्भू के अनुसार राजा भरत ने अपने मन्त्रियों को परामर्श दिया कि वे बाहुबली को उनकी आत्मा स्वीकार करने का आदेश दें और यदि वह मेरे प्रभुत्व को स्वीकार न करे तो इस प्रकार की युक्ति निकाली जाए जिसमें हम दोनों का युद्ध अनिवार्य हो जाए । महाकवि पुण्यवन्त के पुरोहित ने सम्राट् भरत को परामर्श दिया कि आप उसके पास दूत भेजें । यदि वह आपको नमन करता है तो उसका पासन किया जाए अन्यथा बाहुबली को पकड़ लिया जाए और उसे बाधकर कारागार में डाल दिया जाए ।

आविपुराण का सत्राद् भरत बाहुबली द्वारा आधीनता न स्वीकार करने पर दुःखी है और उसकी समझ में यह नहीं आ रहा है कि येरे अनुम बाहुबली ने ऐसा क्यों किया ? उतने बाहुबली की अपने अनुकूल बनाने के लिए निःसृष्टार्थ राजदूत की विशेष रूप से नियुक्ति की। आचार्य पुण्यवन्त के अनुसार भरत के दूत को राजद्वार पर देखकर प्रतिहार ने बाहुबली को सूचित किया कि द्वार पर राजा भरत का दूत खड़ा है। हे स्वामी ! जयसर है, आप 'है-ना' कुछ भी कहें । किन्तु महाप्राण बाहुबली ने अधिव्योमित गरिमा के अनुकूल प्रतिहार से कहा —“मना मत करो ! भार्गव के अनुकर को भीषण प्रवेष्टो दो ।” आविपुराण का निःसृष्टार्थ राजदूत सरस्वती एवं सक्ती से मंडित परमसुन्दर बाहुबली की अपूर्व कान्ति को देखकर पुरुष हो गया। बाहुबली के सीमर्थ्य में उसे तेज रूप परमाणुओं का दर्शन हुआ। बचुर राजदूत की कूटनीति को विफल करते हुए युवा बाहुबली ने आक्षेप सहित कहा—

प्रेम और विनय ये दोनों परस्पर मिले हुए कूटनीति सीधों में ही सम्भव हो सकते हैं। बड़ा भार्गव नमस्कार करने योग्य है यह बात अन्य समय में अच्छी तरह हमें साक्षात् हो सकती है परन्तु जिसने मस्तक पर तलवार रख छोड़ी है उसको प्रणाम करना यह कीन-सी रीति है ? तेजस्वी मनुष्यों के लिए जो कुछ थोड़ा-बहुत अपनी भुजावली बल का फल प्राप्त होता है वही प्रशंसनीय है, उनके लिए दूसरे की भीषणता लता का फल अर्थात् भीषण के इनामे से प्राप्त हुआ बार समुत्पत्यन्त पृथ्वी का ऐश्वर्य भी प्रशंसनीय नहीं है। जो पुरुष राजा होकर भी दूसरे के अपमान से मलिन हुई विभूति को धारण करता है निश्चय से उस मनुष्यवली पशु के लिए उस राज्य की समस्त सामग्री भार के समान है। वन में निवास करना और प्राणी को छोड़ देना अच्छा है किन्तु अपने कुल का अधिमान रखने वाले पुरुष को दूसरे की आज्ञा के अधीन रहना अच्छा नहीं है। धीर-धीर पुरुषों को चाहिए कि वे इन नम्र प्रान्णों के द्वारा अपने अधिमान की रक्षा करें क्योंकि अधिमान के साथ कमाया हुआ धन इस ससार को सदा सुयोमित करता है।

सत्राद् भरत की राज्यमिक्षा का विरोध करते हुए बाहुबली स्पष्ट शब्दों में कहते हैं —

दूत तातवित्तीर्णां मोहीमेनां कुलोचिताम् । आतुजायामिवाऽऽदिसोनास्य लज्जा प्रवत्यते ।

द्वेषमभ्यात् स्वतन्त्रेण यथाकाम जिगं पुत्रा । मुक्त्वा कुलकर्म च क्मातलं च भुजाजितम् ।

पुण्यस्त दलमालय स वा धृष्टस्तं महीतसम् । चिरमेकातपथाङ्कमहं वा भुजविक्रमी । (आविपुराण पर्व ३५)

हे दूत, पिताजी के द्वारा दी हुई यह हमारे ही कुल की पृथ्वी भरत के लिए भार्गव की स्त्री के समान है। अब वह उसे ही लेना चाहता है ! तेरे ऐसे स्वामी को क्या लज्जा नहीं आती ? जो मनुष्य स्वतन्त्र है और इच्छानुसार शत्रुओं को जीतने की इच्छा रखते हैं वे अपने कुल की विजय और भुजाओं से कमाई हुई पृथ्वी को छोड़कर बाकी सब कुछ दे सकते हैं। इसलिए बार-बार कहना व्यर्थ है, एक छत्र से चित्रित इस पृथ्वी को वह भरत ही चिरकाल तक उपयोग करे अथवा भुजाओं में पराक्रम रखने वाला मैं ही उपयोग करूँ। मुझे पराजित किये बिना वह इस पृथ्वी का उपयोग नहीं कर सकता। महाकवि स्वयम्भू के 'पञ्चमण्डित' का मन्त्री राजा बाहुबली को उत्तेजित करने के लिए कहता है कि जिस प्रकार अन्य भार्गव सत्राद् भरत की आज्ञा मानकर रहते हैं, उसी प्रकार आप भी रहिए। स्वाभिमानी बाहुबली उत्तर देते हैं कि यह धरती तो पिताजी की देन है। मैं किसी अन्य की सेवा नहीं कर सकता। बाहुबली द्वारा अपने पक्ष का औचित्य सिद्ध करने और सत्राद् भरत की आधीनता न स्वीकार करने पर भरत के अभियो ने क्रोध के बलीभूत होकर बाहुबली के स्वाभिमानी को लतकारते हुए कहा—

'वद वि तुज्जु दमु मण्डल बहु-चिन्तित-फलु आसि समण्डित वण्णं ।

यामु सीमु जलु केत्तु वि सरिसव-येत्तु वि तो वि पाहि' विणु कण्णे । (पञ्चमण्डित)

अर्थात् यदि तूने समझते हो कि यह धरती-मण्डल तुम्हें पिताजी ने बहुत सोच-विचार कर दिया है, तो याद रखो नांभ, सीमा, आसिहान और केत, एक सरसी भर भी, बिना कर दिये तुम्हारे नहीं हो सकते।

महाभारत में भगवान् कृष्ण से कीरवराज युधिष्ठिर ने इसी प्रकार की वर्षपूर्ण भाषा का प्रयोग किया था। मन्त्री के प्रत्युत्तर में महा-पराक्रमी बाहुबली ने शीरोचित उत्तर देते हुए कहा—वह एक चक्र के बलपर घबरे कर रहा है। वह नहीं जानता कि चक्र से उसका मनोरथ सिद्ध नहीं होगा। मैं उसे युधिष्ठिर ने ऐसा कर दूँगा जिससे उसका मान सदा के लिए बुर हो जाए।

महाकवि पुण्यवन्त के महाकाव्य का राजदूत सत्राद् भरत की अपरिमित क्षांति का विवेचन कर बाहुबली को युद्ध में पराजित होने का घय विस्माकर भरत को कर देने का प्रस्ताव देता है। स्वाभिमानी बाहुबली अपने आन्तरिक गुणों के अनुरूप राजदूत को गायत्रि से गायत्रि जैसा उत्तर देते हुए कहते हैं—

कंठेषु अवण्णु व होमि हृदं वृष्यकरड पिचारिड ॥

संकर्षं सो भु केरएण पणु वण्णिहह विचारिड ॥ (महापुराण)

अर्थात् मैं कन्यारं (कामदेव) हूँ, अथर्वं (वर्तहीन) नहीं हो सकता। मैंने दूत समक्षकर अपना किया है। मेरे संकल्प से यह राजा निश्चित रूप से दग्ध होगा।

प्रागवत्सल बाहुबली को भारत की सनातन सस्कृति का प्रतीक पुरुष माना जाता है। एक सिद्धान्तप्रिय राजा के रूप में यह राज्य के बर्चस्व को बनाए रखने के लिए अपने पराक्रमी अग्रज छात्रा से भी युद्ध करने की सन्नद्ध हो जाते हैं। एक ऐतिहासिक सत्य यह भी है कि महाकवि स्वयम्भू, आचार्य जिनसेन एवं महाकवि पुण्डित के युग में पराक्रमी राजा अपने-अपने राज्यों की संस्कृति की रक्षा के लिए तत्पर रहते थे। भाव्य इसी कारण कन्नड भाषा के महाकवि पम्प (सन् ९४१ ई०) ने 'आदिपुराण' (कन्नड) में यश की ही राजा की एकमात्र सम्पत्ति घोषित किया है। इसीलिए भगवान् बाहुबली के विराट् व्यक्तित्व में ८वीं-९वीं शताब्दी के भारतीय इतिहास के प्रागवान् मुख्य स्वयं-मेघ समाहित हो गए हैं। राष्ट्रीय चेतना से अनुप्राणित अपराधिय बाहुबली राज्यसंरक्षी के मंत्र से पीकित राजा भारत के राजदूत के अनतिपूर्व प्रस्ताव की अवहेलना करके पोदनपुर के नगरजनों को अपने परिवार का अभिन्न अंग मानते हुए ओजपूर्ण बाणी में कहते हैं—

ज दिष्णं महेशिणा दुरियथाशिणा नयारवेसमेत् ।

तं मह सिद्धिंसाद्य कुलविहस्य हरह को पवुत्तं ॥

केसरिकेसर वरसद्वयणयु

सुहृद्द सरणु मञ्जु धरणीयु ।

ओ हृत्सेण छिवह सो केहउ

कि कयनु कालाणु जेहउ ॥ (महापुराण)

अर्थात् पापी को नाश करने वाले महर्षि ऋषभ ने जो सीमिन नगर देस दिये हैं वह मेरे कुलविभूषित सिद्धि प्राप्त हैं, उस प्रभुत्व का कीन अपहरण करता है ? सिंह की अयात, उत्तम सती के स्तन तल, सुभट की शरण और मेरे धरणी तल को जो अपने हाथ में छूता है, मैं उसके लिए यय और कालान्त के समान हूँ ?

पोदनपुर के सुखी नागरिक भी अपने राजा बाहुबली की लोककल्याणकारी नीतियों के अनुगामी थे। युद्ध का अवसर उपस्थित होने पर पोदनपुर के निवासियों ने उत्साह का बातावरण बन गया। पोदनपुर की जनता के दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हुए आचार्य जिनसेन ने कहा है, "जो युद्ध अवसर उठने पर स्वामी का साथ नहीं देते वे बास-कूल के बने हुए पुरुषों के समान सारहीन हैं।"

चक्रवर्ती साम्राज्य की स्थापना में सज्जन सम्राट् भारत में राजदूतों के विकल हो जाने पर स्वतन्त्रता-प्रेमी राजा बाहुबली के राज्य पोदनपुर पर बहुदिविनी सेना के द्वारा चर्रा साज दिया।

महाकवि स्वयम्भू के अनुसार राजा बाहुबली के दूतों ने उसे भरत के युद्धाभियान की सूचना देते हुए कहा—नीग्र ही निगभिण देव ! प्रतिपक्ष समुद्र की भांति बेगवान गति से बढ़ रहा है। अपने राज्य पर जानू-नक्ष के प्रबल आक्रमण को देखकर मुरहीर बाहुबली ने रणक्षेत्र में विशेष सज्जा की। महाकवि स्वयम्भू के अनुसार बाहुबली की एक ही सेना ने भरत की सात असीहियों सेना को लुब्ध कर दिया। रणक्षेत्र में एकत्रित सम्राट् भरत एवं पोदनपुर नरेश बाहुबली की सेनाओं में युद्ध हुआ अथवा नहीं, इस सम्बन्ध में जैन पुराणकारों में मतभेद है। आचार्य रविचंघ (पद्मपुराण पर्व ४/६६) के अनुसार दोनों पक्षों में हाथियों के समूह की टक्कर से उत्पन्न हुए शब्द से युद्ध प्रारम्भ हुआ। उस युद्ध में अनेक प्राणी मारे गए। आचार्य जिनसेन ने हरिवंश पुराण (सर्ग ११/७६) में दोनों सेनाओं के मध्य बिन्ना नदी के पश्चिमी भाग में हुई मुठ-भेड़ का उल्लेख किया है। महाकवि स्वयम्भू के पञ्चमचरित (मधि ४/८/८) के अनुसार रक्तरंजित तीनों से दोनों गेनाएँ ऐसी धक्कर हो जा गईं थी किन्तु दोनों ने युद्ध नहीं हुआ। उनके अनुसार युद्ध का शीर्गणेश होने से पहले ही दोनों पक्षों के मन्त्रियों ने आवश्यक मन्त्रणा के उपरान्त दोनों राजाओं की परस्पर तीन प्रकार के युद्ध—जलमुद्र, दृष्टियुद्ध और बाहुमुद्र के लिए तैयार कर लिया था। स्वयम्भू के 'पञ्चमचरित', आचार्य जिनसेन के 'हरिवंश पुराण', पुण्डित के 'महापुराण' के अनुसार दोनों पक्षों के मन्त्रियों ने वेशवासियों के व्यापक हित और परिस्थितियों का आकलन करते हुए दोनों राजाओं से परस्पर तीन प्रकार के युद्ध करने का प्रस्ताव रखा था। युद्ध में पराक्रम एवं पौरव्य के प्रदर्शन के लिए उत्सुक सेना को युद्ध-विराम का आदेश देने के लिए महाकवि पुण्डित ने एक नाटकीय सुक्ति का प्रयोग किया है—

सिंहि वसह मज्जिओ मुयइ बाण । तहु होसइ रिसहह तणिय बाण ॥

अर्थात् दोनों सेनाओं के बीच जो बाण छोड़ता है, उसे श्री ऋषभनाथ की मृत्यु ।

प्रारम्भिक जैन साहित्य का अवलोकन करने से ज्ञात होता है कि युद्धक्षेत्र में दोनों पक्षों के निरपराध योद्धाओं को मृत्यु के भुख का आनिर्णय करते हुए देखकर उबारचेता बाहुबली ने स्वयं सम्राट् भरत के सम्मुख दृष्टि युद्ध का प्रस्ताव रखा था। आचार्य रविचंघ के अनुसार

सम्राट् भरत के बुद्धोपासकत्व परित्याग को दृष्टिगत करते हुए बुजाओं के बस से सुशोभित बाहुबली ने हँसकर राजा भरत से कहा कि इस प्रकार से निरपराध प्राप्तिर्धन के बस से ह्वारा और थापका क्या प्रयोजन दिख हो सकता है। उसने स्वयं एक महायोद्धा की भाँति सामयिक समस्याओं के निदान के लिए अहिंसक युद्ध का प्रस्ताव राजा भरत के सम्मुख रखा—

अधोबाध विह्वल्यैव भरतं बाहुबलिकी॥ किं वराकेन लोकैः विहतेनामुनाधयोः॥

यदि निःस्पन्द्या दृष्ट्या प्रवताहं पराजितः। ततो निजित एवास्मि दृष्टियुद्धे प्रवत्संताम्॥ (पद्मपुराण, संधि४/७०-७१)

जैन संस्कृति के पोषक राजा बाहुबली द्वारा युद्धोत्थन में निरपराध मनुष्यों के अनाश्रयक संहार से बचने के लिए अहिंसात्मक युद्ध का प्रस्ताव तर्कसंगत लगता है। जलजती राज्य की स्थापना में सत्यन आग्रहवादी सम्राट् भरत के लिए विभिन्न अत्यावश्यक थी। इसीलिए उसे अपने प्राणमित्र अनुभू पर आक्रमण करना पड़ा। इसके विपरीत राजा बाहुबली का उद्देश्य अपने राज्य की प्रभुसत्ता को बनाए रखना था। राजा बाहुबली ने अपने दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हुए कहा था—

पवत्सोऽप्यम-विजयेसरेण॥ अं किं पि विह्वल्यैवि विष्णु तेण॥

तं सम्मूर्ह्य सासपु सुह-विहाय॥ किञ्च चिन्पिउ जउ केम वि सवानु॥

सोपिहिमिहै हउं पोयणहोँ सामि॥ जउ देमि व लेमि व पावु आमि॥

विहूँ न तेण किर कवणु कज्जु।

(पद्मचरित, संधि ४/४)

अर्थात् वीणा लेते समय पिताजी के बँटवारे में जितनी खरती मुझे बीची थी, उस पर मेरा सुख लासन है, किसी के साथ मैंने कुछ बुरा भी नहीं किया। वह भरत तो सारी खरती का स्वामी है, मैं तो केवल पोदनपुर का अधिपति हूँ, मैं तो मैं कुछ देता हूँ और मैं लेता हूँ और मैं उसके पास जाता हूँ। उससे बँट कर लेने में मेरा कौन-सा काम बनेगा ?

अन-आत्मविश्वास से ग्रहित पराक्रमी बाहुबली द्वारा पोदनपुर की अस्थिता की रक्षा के लिए स्वयं को दाब पर लगा देना अव्यवहार नहीं है। भैसे भी बाहुबली को जैन पुराण साधन में प्रथम कामदेव माना गया है। शीर्षकसाधन के रससिद्ध महापुरुष के लिए अपनी सम्पन्न अयोध्या और अपने राज्योत्थन पोदनपुर के निवासियों का बुद्धोपरागत शासन दुःख देखा जाना सम्भव नहीं था। इसीलिए उन्होंने सम्राट् भरत से विजयी होने के लिए तीन प्रकार के युद्धों का प्रस्ताव स्वयं रखा था। आचार्य विमलसूरिकृत 'पद्मचरित' और 'आत्मसूक्तम्' की भाषाओं के अनुसार भी राजा बाहुबली ने लोकस्थान की भावना से अहिंसक युद्ध का प्रस्ताव रखा—

पणमो य बाहुबलिणा, चककहरो कि बहेण सायेस्स।

दोहं पि होउ पुज्जं, विहोमुदीहि रणमज्जे॥ (पद्मचरित, ४, ४१)

ताहे से सम्बन्धलेण थो कि देसते मिसिया, ताहे

बाहुबलिणा पणियं—कि अणवरारिणा सोयेण

मारिएण ? तुम अहं च दुपया जुज्जामो। (आत्मसूक्तम्, पृ० २१०)

सम्राट् भरत एवं राजा बाहुबली दोनों को अपने अप्रतिम शौर्य पर अगाध विश्वास था। इसीलिए दोनों चरमकारी महायोद्धा तीन प्रकार के प्रस्तावित युद्ध में अपनी शक्ति के परीक्षण के लिए सोलाह मैदान में उतर गए। तीर्थंकर ऋषभदेव के इन दोनों बलशाली पुत्रों की युद्धोत्थन में देखकर आचार्य विमलसे को ऐसा प्रतीत हुआ जैसे निचब और नोसपवंत पास-पास आ गए हों। उन्होंने मुद्दोत्सुक बाहुबली एवं भरत की तुलना कन्या ऊँचे अम्बुकुश एवं पुत्रिकासहित गिरिराज मुखर से की है। विजयलक्ष्मी के आकाशी सम्राट् भरत एवं बाहुबली के मध्य पूर्व मिश्रित तीनों युद्ध हुए। जैन पुराणकारों ने इन दोनों महापुरुषों के पराक्रम का अद्भुत वर्णन किया है। इनके युद्ध के प्रसंग में जैन काव्यकारों ने शौकिक एवं अलौकिक अनेक उपमाओं का सुन्दर संयोजन किया है। सम्राट् भरत एवं राजा बाहुबली के दृष्टियुद्ध का विवरण देते हुए महाकवि स्वयम्भू ने लिखा है—

अमनोइउ भरहं पवजु माई। कइसाँ कज्जण-सइजु माई॥

अमिय-सियावम्भ विहाइ विद्धि। न कुवल-कमल-रविम-विद्धि॥

पणु कोइउ बाहुबलीसरेण। सर कुमुद-मण्ड अं चिणवरेण॥

अवरामुह-वेदामुह-मुहाई। नं वर-अनु-अवण-सरोख्खाई॥

उपरसियवई विसावई पिउवि-करावई हेहिण विद्धि परविजय।

नं नव-ओज्जवइती चञ्चल-चिती कुलवहु इज्जई तज्जय॥ (पद्मचरित, संधि ४/६)

अर्थात् उन्होंने (मन्वा और सुनन्वा के पुत्रों ने) दृष्टियुद्ध प्रारम्भ किया, सबसे पहले भरत ने अपने भाई को देखा, मामो कैलाश पर्वत ने सुनेर पर्वत को देखा हो। कासे और संकेद बादलों के समान उसकी दृष्टि उस समय ऐसी घोषित हो रही थी मामो नीले और सकेद कमलों की कर्षा हो रही हो। उसके बाव बाहुबली ने भरत पर दृष्टिपात किया मामो सूर्य ने सरोवर में क्रुमुद-समूह को देखा हो। पराजित भरत का मुख उसम कुल-वधू की तरह सहसा नीचे झुक गया। बाहुबली की बिकाल भोहोडासी दृष्टि स भरत की दृष्टि ऐसी नीची हो गयी जैसे सास से साहित चक्कलचित्त नवमीबनग कुल-वधू नष्ट हो जाती है।

दृष्टियुद्ध में पराजित होने पर भरत एवं बाहुबली में जल-युद्ध एवं बाहु-युद्ध भी हुए और इन दोनों युद्धों में भरत पराजित हो गए। राजा बाहुबली के मन में अपने अग्रज भाता के लिए असीम सम्मान भाव था। इसीलिए उन्होंने बाहु-युद्ध में गिजयी होने पर पृथ्वी मंथन के बिजेता राजा भरत को हाथों पर इस प्रकार से उठा लिया जैसे जन्म के समय बालजिन को इन्द्रराज ने थड़ा से बाहुओं पर उठा लिया था—

उच्चाइउ उभय-करोंहि गरिन्दु। सन्नेण व जम्मेणं जिण-वरिन्दु ॥

एत्यन्तरे बाहुबलीसरासु। आयेस्सिउ देवेहि कुसुम-वासु ॥ (पउमचरित, सन्धि ४/११)

राजा बाहुबली के ज्योत्सव पर स्वर्ग के देवों ने हर्षातिरेकपूर्ण पुष्प वृष्टि की। सम्राट् भरत इस पराजय से हतप्रभ हो गये। लोक-नीति का त्याग करते उन्होंने अपने अनुज बाहुबली के पराभव के लिए अमीय शास्त्र 'चक्ररत्न' का स्मरण किया। उदार बाहुबली पर 'चक्र-रत्न' के प्रयोग को देखकर दोनों पक्षों के न्यायप्रिय योद्धाओं ने सम्राट् भरत के आचरण की निन्दा की। राजा बाहुबली चरमसरीरे थे। फलतः चक्ररत्न उनकी परिक्रमा करते सम्राट् भरत के पास निष्कल होकर लौट आया।

अपने अग्रज भरत की साम्राज्य लिप्ता एवं राज्यसक्ती को हस्तगत करने के लिए स्वयम्भु पर चक्ररत्न के कजित प्रयोग को दृष्टिगत करते हुए परमकारणिक अपरिग्रह भूति बाहुबली में इस असार संसार के प्रति चिरकन भाव उत्पन्न हो गया। नीतिपरायण अर्मेष्ठ सम्राट् भरत के इस अग्रज आचरण को देखकर बाहुबली सोचने लगे—

अक्षितयम्भ किन्नाम कृते राज्यस्य संगिनः। सज्जाकरो विधिभिर्त्रायेष्टेनायमनुष्ठितः ॥

विपाककटुसाम्राज्यं क्षणवति श्रियस्त्विदम्। दुस्त्वज म्बवत्पेतदिग्भिर्दुष्कलमवत् ॥

कासव्यासमजनेदमायुरासालोकं बसात। चात्यते यद्धाशाम् जीवितालम्बनं नृणाम् ॥

शरीरवसन्तम्भ गजकर्णवदस्त्विहम्। रोगा बहू पहतं चेद जरहेहुकुटीरकम् ॥

इत्यभासवसन्त्येतद् राज्यादि भरतेष्वरम्। साहस्रं मन्यते कथं मोक्षोपहतचेतनम् ॥

(आदिपुराण, पर्व ३६/७०-७१, ८८-९०)

अर्थात् हमारे बड़े भाई ने इस नश्वर राज्य के लिए यह कैसा लज्जाजनक कार्य किया है। यह साम्राज्य फलकाल से बहुत दुःख देने वाला है, और क्षणभंगुर है इसलिए इसे शिक्कार हो। यह व्याभिवारिणी स्त्री के समान है क्योंकि जिस प्रकार व्याभिवारिणी स्त्री एक पति को छोड़कर अन्य पति के पास चली जाती है उसी प्रकार यह साम्राज्य भी एक पति को छोड़कर अन्य पति के पास चला जाता है। जिसके बल का सहारा मनुष्यों के जीवन का आलम्बन है ऐसा यह आमुक्षी क्षमा कालक्षी दुष्ट हाथों के द्वारा जबरदस्ती उखाड़ दिया जाता है। यह शरीर का बल हाथों के कान के समान चंचल है और यह जीर्ण-शीर्ण शरीरक्षी क्षोपठा रोगक्षी बूढ़ों के द्वारा नष्ट किया हुआ है। इस प्रकार यह राज्यादि सब विनश्वर है। फिर भी, मोक्ष के उदय से तिमकी चेतना नष्ट हो गयी है ऐसा भरत उन्हें नित्य मालता है यह कितने दुःख की बात है?

चिन्तन की इसी प्रक्रिया में उन्होंने राज्य के त्याग का निर्णय ले लिया। अपने निर्णय से सम्राट् भरत को अवगत कराते हुए उन्होंने कहा—

देव मज्झु खमभाव करेज्जसु। जं पडिक्खित्त म कसेज्जसु।

अण्ड सल्लिखिसासे रंजहि। लड महि तुहु जि गराहिब भुजहि।

गहणिवडिपणीसुणवविट्ठिहि। हज पुणु मरणु जामि पग्गेट्ठिहि। (महापुराण, सन्धि १८/२)

अर्थात् हे देव, मुझ पर क्षमाभाव कीजिए और जो मैंने प्रतिकूल आचरण किया है उस पर क्षुब्ध मत होइए। अपने को लक्ष्मीविलास से रजित कीजिए। यह धरती आप ही हैं, और इसका भोग करें। मैं, जिन पर आकाश से नीलकमलों की वृष्टि हुई है, ऐसे परमेष्ठी आदिनाथ की शरण में जाता हूँ।

अनुज के मुखारविन्द से निकली हुई बाणी से भरत के सन्तप्त मन की शान्ति मिली। बाहुबली के विनय एवं शांति व्यवहार को देखकर सम्राट् भरत विरममग्न हो गये और उनके उदात्त चरित्र का शुभगान करते हुए कहने लगे—

यह जिह्वा सेयवत् न विनायव । गज मभीष होइ रमयायव ।
पद् दुज्जसकलकु पक्खाभिउ । आहिबरिखंबु उज्जसिउ ।
पुरितरयणु मुहु जमि एक्कसउ । जेण वयउ महु बणु येयस्तउ ।
को समत्त उवसमु पडिबज्जइ । जमि जसदक्क कासु किर वज्जइ ।
पद् मुएवि तिहुयमि को वगउ । अण्णु कवणु पक्कवणु अणंगउ ।
अण्णु कवणु जिणपयकपेसणु । अण्णु कवणु रक्खिअणिबसातणु । (महापुराण, सन्धि १८/३)

तुम जितने तेजस्वी हो, उनना दिवाकर भी तेजस्वी नहीं है। तुम्हारे समान समुद्र भी गम्भीर नहीं है। तुमने अपयश के कलंक को धो लिया है और नाभिराज के कुल को उज्ज्वल कर लिया है। तुम विश्व में अकेले पुण्यरत्न हो जिसने मेरे बल को भी बिकल कर दिया। कौन समय व्यक्ति शान्ति को स्वीकार करता है। विश्व में किसके यश का डंका बजता है। तुम्हें छोड़कर विमलवन में कौन भला है? दूसरा कौन प्रत्यक्ष कामदेव है। दूसरा कौन जिनपदों की सेवा करनेवाला है और दूसरा कौन नृपशासन रखा करनेवाला है।

दीक्षाधी बाहुबली ने मासारिक सुखों का त्याग करते हुए अपने पुत्र को राज्य भार देकर तपस्या के लिए वन में प्रवेश किया। उन्होंने ममस्त भोगों को त्याग कर वस्त्राभूषण उत्तारकर फेंक दिए और एक वर्ष तक मेघ पर्वत के समान निष्कम्प खड़े रहकर प्रतिमा योग धारण कर लिया।

दीक्षा कपी मना से आर्त्तलिङ्ग। बाहुबली भगवान् निवृत्तिप्रधान साधुओं के लिए शताब्दियों से प्रेरणा-पूज रहे हैं। महाकवि स्वयम्भू ने 'पद्मचरित' में भगवान् बाहुबली की तपश्चर्या का मण्डित किन्तु प्रभावशाली चित्रांकन इस प्रकार किया है—

वहिद्वउ सुट्ठु बिसानेहि बेस्सी-नालेहि अहि-विच्छिअ-वम्भीयहि ।

अणु वि न मुक्कु भङ्गारउ मयम-विमारउ न ससारहो भोयहि । (पद्मचरित, संधि ४/१२)

अर्थात् पर्वत की तरह अचल और शान्त चित होकर खड़े रहे। बड़ी-बड़ी सत्ताओं के जालों, साप-बिच्छुओं और बाघियों से वे अच्छी तरह बच गये, कामनासक भट्टारक बाहुबलि एक क्षण भी उनसे मुक्त नहीं हुए। मानो संसार की भीतियों ही ने उन्हें न छोड़ा हो!

महाकवि पुण्यवन्त ने भगवान् बाहुबली की अकान्त-साधना को विश्व की सर्वोपरि उपलब्धि मानते हुए चक्रवर्ती भरत के मुखारविन्द से कहलवाया है—

“बुणइ गराहिउ पयपडियस्तउ पद् मुएवि जमि को विण मस्तउ ।

पद् कामे अकामु पारद्वउ पद् राए अराउ कउ णिद्वउ ।

पद् बाने अबालगइ ओइय पद् अपरेण वि परि मइ ओइय ।

पद् जेहा जगमुक्खा जेहा एक्कु दोण्णि जइ तिहुयमि तेहा ।” (महापुराण, ८/६)

अर्थात् आपको छोड़कर बग में दूसरा अच्छा नहीं है, आपन कामदेव होकर भी अकामसाधना आरम्भ की है। तब राजा होकर भी अराग (विराग) से स्नेह किया है, बालक होते हुए भी आपने पण्डितों की गति को देख लिया है। आप और विश्वपुत्र ऋषभनाथ जैसे मनुष्य इस दुनिया में एक वा दो होते हैं।

भगवान् बाहुबली की कठोर एवं निमृष्ट साधना ने जिनायम के सूर्य आचार्य जिनसेन के मानस पटल को भावान्दोलित कर दिया था। इसीलिए उन्होंने अपने जीवन की माध्य वेसा में तपोरत भगवान् बाहुबली की शताधिक पद्यों द्वारा भक्तिपूर्वक अर्वा की है। ‘आविपुराण’ के पर्व ३६:१०४ में योगीश्वर बाहुबली के नयस्त्री परिवेश को देखकर उनके भक्तिपरायण मन में पत्तों के गिर जाने से कृत्य लतायुक्त वृक्ष का चित्र छपचिन्न हो गया। साधना काल में भयकर नागों और बनसतालों से वेष्टित महामुनि बाहुबली के आत्मवैभव का उन्होंने आविपुराण पर्व ३६:१०६-११३ में इस प्रकार दिग्दर्शन कराया है—

बहानः स्फुब्ध पर्वततन्मितीः केशवल्लीः । सोम्भवान्द्रुडकुण्याहिमपशं हरिचन्दनम् ॥

माध्वलीसया गार्धमुपवृक्षः प्रकुलया । साक्षाद्गिरिबाधेभ्यः सत्रीभ्येव सहस्रया ॥

विद्याधरी करालान् पल्लवाः सा किंतायुष्म् । पाषाणैः कामिनीबाध्य सानि मन्त्राभ्युनेष्यती ॥

रेके से तबबस्मोपि तपो दुस्वरमाचरन् । कामीय भुक्तिकामिनां स्पृहयान् कुशीलवन् ॥

तपस्तनूनपासप संततस्यास्य केवलम् । शरीरमशुचमोर्ध्वोर्ध्वं कर्माव्यहर्षम् ॥

अर्थात् कर्मों पर्यन्त सटकती हुई केवलकी लताओं को धारण करने वाले वे बाहुबली मुनिराज अनेक काले वर्षों के सगृह को धारण करने वाले हरिष्यन्त वृक्ष का अनुकरण कर रहे थे । कुली हुई वास्तवीलता अपनी झाडाझुपी भुजाओं के द्वारा उनका गाड़ आसिग्न कर रही थी और उससे वे ऐसे जान पड़ते थे मानो हार लिये हुए कोई सखी ही अपनी भुजाओं से उनका आसिग्न कर रही हो । जिसके कोमल पत्ते शिवाघटों ने अपने हाथ से तोड़ लिये हैं ऐसी वह वास्तवी लता उनके चरणों पर पड़कर सूख गयी थी और ऐसी मासूम होती थी मानो कुछ नम्र होकर अनुनय करती हुई कोई स्त्री ही पैरों पर पड़ी हो । ऐसी अवस्था होने पर भी वे कठिन तपस्वरण करते थे जिससे उनका शरीर कृष्ण हो गया था और उससे ऐसे जान पड़ते थे मानो भुक्तिकामी स्त्री की इच्छा करता हुआ कोई कामी ही हो । तपकीर्ण अग्नि के सन्ताप से सन्तप्त हुए बाहुबली का केवल शरीर ही खड़े-खड़े नहीं सूख गया था किन्तु दुःख देनेवाले कर्म भी सूख गये थे अर्थात् नष्ट हो गये थे ।

उष और महाउष तप से भगवान् गोम्मटेक्ष अत्यन्त क्रुध हो गए थे । उन्होंने सीप, तप्तचोर, महाचोर नाम के तपस्वरण किए थे । इन तपो से मुनिराज बाहुबली ऐसे सुशोभित हो रहे थे जैसे मेघों के आवरण से निकला हुआ सूर्य अपनी किरणों से अमृत को प्रकाशमान कर देता है । उनको तपश्चर्या के प्रभाव से परस्पर विरोध प्राप्त करने वाले जगत के प्राणिमो मे भी सद्भाव बन गया था । आचार्य जिनसेन के शब्दों में—

विरोधिनीभ्यमी भुक्तविरोध स्तैरमासिताः । तत्पोषापीभसिहाहाः शसतुर्वैभवं मुनेः ।

अरज्यन्मूकमाधाय यस्तके व्याघ्रधनुका । स्वभावनिविशेषं तामपीयत् तस्यमात्मनः ॥

करिणो हरिभारतीनन्वीयुः सह धृषये । स्तनपातोत्सुका भेषुः करिणीः सिधुपतका ॥

कलमान् कलभाकारमुच्चरान् नखरैः खरैः । कण्ठीरवः स्पृगन् कण्ठे नाभ्यन्त्रि न दूषये ॥

(आधिराज, पर्व २६/१६५-१६८)

अर्थात् उनके चरणों के समीप हाथी, सिंह आदि विरोधी जीव भी परस्पर का वैर-भाव छोड़कर इच्छानुसार उठते-बैठते थे और इस प्रकार वे मुनिराज के ऐश्वर्य को सूचित करते थे । हाल की व्याधी हुई सिन्धुनी जैसे के बच्चे का मस्तक सूँधकर उसे अपने बच्चे के समान अपना सूख पिला रही थी । हाथी अपने हाथ के मुठियों के साथ-साथ सिंहों के पीछे-पीछे जा रहे थे और स्तन के पीने में उत्सुक हुए सिंह के बच्चे हाथियों के समीप पहुँच रहे थे । शासकपन के कारण मधुर-सख करते हुए हाथियों के बच्चों को सिंह अपने पैने नाखूनों से उनकी गवदन पर स्पर्श कर रहा था और ऐसा करते हुए उस सिंह को हाथियों के सरदार बहुत ही अच्छा समझ रहे थे—उसका अभिमान कर रहे थे ।

भगवान् बाहुबली के लोकोत्तर तप के पुण्य स्वरूप सिरिष जीवों के हृदय में व्यपन्न अज्ञानान्धकार नष्ट हो गया था । जंगल के भूत जीव शान्ति सुधा का अमृतपान कर अहिसक हो गए थे । भगवान् गोम्मटेक्ष के चरणों के समीप के छिद्रों में म कानं फल बाने नागराजों की सपलपाती हुई जिह्वाओं को देखकर प्रातःस्मरणीय आचार्य जिनसेन को भगवान् की पूजा के निमित्त नील कमलो से परिपूरित पूजा की बाली की सहसा स्मृति हो आई—

उपाङ्घ्रि भोगिनां शीर्षेविनीलैर्व्यलम्बमुनि । विन्त्यरेखंनयेव नीलैरुपलदामकैः ।

(आधिराज, पर्व ३६/१७१)

दिव्य तपोमूर्ति गोम्मटेक्ष स्वामी की सतत साधना जल-जन की आस्था का केन्द्र रही है । भगवान् बाहुबली के तपोरत्न रूप से अभिभूत कन्यङ्ग कवि गोविन्द वै भाव-विह्वल अवस्था में प्रस्थ कर बैठते हैं—'तुम धूप में मरझाते नहीं, ठण्ड में ठिठुरत नहीं, वर्षा से टपकते नहीं, तुम्हारे बिवाह में दिशाङ्गी मुहागिनी ने तुम्हारे ऊपर नक्षत्र-अक्षत बरसाए, चन्द्र और सूर्य का सहारा तुम्हारे सिर पर रखा, मेघ-दुग्धुनि के भाव बिजली से तुम्हारी आरती उतारी, नित्यता-वधू आतुरता से तुम्हारी प्रतीक्षा कर रही है । ओखे खोलकर देखते क्यों नहीं ? हे गोम्मटेक्षवर !'

(२० श्री० नृगाल, कन्यङ्ग साहित्य का इतिहास, पृ० २२६)

चरन्ती सप्ताट् धरत ने तपोमूर्ति बाहुबली स्वामी द्वारा एक वर्ष की अवधि के लिए धारण किए गए प्रतिमायोग बत की समापन वेला के अवसर पर महामुनि बाहुबली के यशस्वी चरणों की पूजा की । पूजा के समय श्री गोम्मटेक्षस्वामी को केवलज्ञान हो गया । यह प्रसन्न चित्त सप्ताट् धरत का किताब बड़ा अहोमाय था । उन्हें बाहुबली स्वामी के केवलज्ञान उत्पन्न होने के पहले और पीछे—दोनों ही समय मुनिराज बाहुबली की विशेष पूजा का अवसर प्राप्त हुआ । सप्ताट् धरत ने केवलज्ञान उत्पन्न होने से पहले ओ पूजा की थी वह अपना अपराध नष्ट करने के लिए की थी और केवलज्ञान होने के बाद ओ विशेष पूजा की वह केवलज्ञान की उत्पत्ति के अनुभव के लिए की थी । आचार्य जिनसेन के अनुसार सप्ताट् धरत द्वारा केवलज्ञानी बाहुबली की धर्मतुष्टिक की गई अर्चना का शब्दों में वर्णन नहीं किया जा सकता ।

सम्राट् भरत और बाहुबली के अटूट प्रेम संबंध का विवरण देते हुए उन्होंने लिखा है—

स्वयन्मानुष्यमोस्त्येको धर्मराजस्तबाध्वरः। जन्मात्तरानुबन्धश्च प्रेमबन्धोऽतिनिर्भरः ॥
इत्येकतोऽभ्यसी भक्तिप्रकर्षस्य प्रयोक्तृकाः। तेषां नु सर्वसामर्थ्यं कां न पुण्याति सत्किम्प्याम्।

(आदिपुराण, पर्व ३६।१६०-६१)

अर्थात् प्रथम तो बाहुबली भरत के छोटे भाई थे, दूसरे भरत को धर्म का प्रेम बहुत था, तीसरे उन दोनों का अत्यन्त निकटता से संबंध था, और चौथे उन दोनों में बड़ा भारी प्रेम था। इस प्रकार इन चारों में से एक-एक की भक्ति की अधिकता को बताने वाले हैं, यदि यह सब सामग्री एक साथ मिल जाये तो वह कौन-सी उत्तम किम्बा को पुष्ट नहीं कर सकती अर्थात् उससे कौन-सा अच्छा कार्य नहीं हो सकता ?

समस्त पृथ्वी पर धर्म साम्राज्य की स्थापना करने वाले चक्रवर्ती सम्राट् भरत को इस सनातन राष्ट्र की सांस्कृतिक सम्पदा — आत्म-वैभव से क्षीयित सिद्ध पुण्य के रूप में जाना जाता है। इसीलिए उन्हें 'राजयोगी' के रूप में भी स्मरण किया गया है। धर्मप्राण भरत ने जिनेश्वर बाहुबली के ज्ञान कल्याण की शक्तिपूर्वक रत्नमयी पूजा की थी। उन्होंने रत्नों का अर्थ बनाया, गंगा के जल की वसधारा दी, रत्नों की ज्योति के दीपक जलाई, मोतियों से अलत की पूजा की, अमृत के पिण्ड से नैवेद्य अर्पित किया, कल्पवृक्ष के टुकड़ों (चूर्णों) से धूप की पूजा की, पारिजात आदि देवद्वयों के फूलों के समूह से पुष्पों की अर्घा की, और फलों के स्वाग पर रत्नों सहित समस्त मिथियां चढ़ा दी। इस प्रकार उन्होंने रत्नमयी पूजा की थी।

सम्राट् भरत की भक्तिपरक रत्नमयी पूजा के उपरान्त स्वर्ग के देवों ने भगवान् योगमन्देव की विशेष पूजा की। केवलज्ञानवर्धक के समय अनेक अतिथय प्रकट हुए, जैसे—पुण्यनिष्ठ बायु का सञ्चरण, वैश्वदेवपुत्रि, पुण्यवृष्टि, छत्रव्रण, चंद्रों का झुलना, गन्ध कुटी आदि का स्वयमेव प्रकट हो जाना।

आचार्य जिनसेन के अनुसार भगवान् बाहुबली के नाम के अक्षर स्वरूप में आते ही प्राणियों का समूह पवित्र हो जाता है। उनके चरणों के प्रताप से सर्पों के मुँह के उच्छ्वास से निकलती हुई विष की अग्नि शान्त हो जाती है।

ततोनिधि भगवान् योगमन्देस की विराट् प्रतिमा की सत्स्थापना की सहस्राब्दी के उपलक्ष्य में १६-१ के महामस्तकाभिषेक के अवसर पर भारतीय शाक व तात् विभाग ने एक बहुदली शाक-टिकट प्रकाशित करके भगवान् योगमन्देस की भुक्ति-साधना के प्रति राष्ट्र की अझा की अभिव्यक्त किया था। अपने इसी वैशिष्ट्य के कारण भगवान् योगमन्देस सताब्दियों से जन-जन की धारनाओं के प्रतिनिधि रूप में समुचित हैं। आचार्य पुण्यवन्त ने लगभग १०० वर्ष पूर्व सत्य ही कहा था कि भगवान् योगमन्देसवर के पवित्र जीवन की गाथा पर्वत की गुफाओं तक में गयी जाती है—मबरकंदरत्न गायत्र जस।

जैन पुराण शास्त्रों में भगवान् बाहुबली के प्रकरण में कुछ विवादास्पद सन्धियों का उल्लेख मिलता है। आचार्य कुम्भकुन्द के 'भाष पाहुब' की गाथा सं० ४४ में बाहुबली का उल्लेख इस प्रकार मिलता है—“हे धीर-वीर, देहादि के सम्बन्ध से रहित किन्तु मान-काय से कलुषित बाहुबली स्वामी कितने काल तक आतापन योग में स्थित रहे ?” श्वेताम्बर साहित्य में तपोरत भगवान् बाहुबली में शाल्य भाव की शिक्षावाता दानी गई है। श्वेताम्बर साहित्य के अनुसार बाहुबली दीक्षा लेकर ध्यानस्थ हो गए और यह निश्चय कर लिया कि कैवल्य प्राप्त किए बिना भगवान् ऋषभदेव के समबचरण में नहीं आऊँगा। तीर्थंकर ऋषभदेव के समबचरण में जाने पर बाहुबली को अपने से पूर्व के बीजित छोटे भाद्यों की नवन करना पड़ता। ऐसी स्थिति में उन्हें सर्वज्ञ होने के उपरान्त ही भगवान् के समबचरण में जाना श्रेयस्कर लगा होगा।

जैन पुराण शास्त्र में उपरोक्त धारनाओं के मूल स्रोत की प्रामाणिक जानकारी उपलब्ध नहीं है। किन्तु आचार्य रविचंद्र कृत 'पद्मपुराण', महाकवि स्वयम्भू कृत 'पद्मचरित', आचार्य जिनसेन कृत 'हरिवंशपुराण', आचार्य जिनसेन कृत 'आदिपुराण' और महाकवि पुष्पवन्त कृत 'महापुराण' का पारायण करने से तपोरत भगवान् बाहुबली में शाल्यभाव की शिक्षामानता स्वयमेव निरस्त हो जाती है—

ततो प्राप्ता सधं वैरमबुध्य महामनाः। संप्राप्तो योगवैराग्यं परमं बुधबिभक्षमी ॥

संतप्य स ततो मोक्षान् भूत्वा निर्वैरबुधः। वर्षं प्रतिमया तस्यो वैरमबुधः प्रकम्पकः ॥

बलीकविबरोधातैरनुषैः स अहोरतैः। श्यामादीनां च बलीर्निधिः श्रेष्ठिः प्राप केवलम् ॥

(पद्मपुराण पर्व ४ / ७४-७६)

आचार्य रविचंद्र के अनुसार उदारवैरा बाहुबली भाई के साथ वैर का कारण जानकर दोनों से चिरकत हो गए और एक वर्ष के शिष्ट मेघ वर्षत के अत्यन्त निश्चकम्प बड़े रहकर प्रतिमा योग धारण कर लिया। उनके पास अनेक धार्मिकों सग गई जिनके बितों से निकले

हुए विशाल सपों और सताओं ने उन्हें बेचिष्ठ कर लिया और अन्ततः इसी वसा में उन्हें केवलज्ञान प्राप्त हो गया ।
महाकवि स्वयंभू कृत 'पद्मचरित' (संख ४/१२) में बाहुबली स्वेच्छा से तपोवन में जाते हैं—

किं आए साहसि परम-मोक्षम् । अहि सम्बद्धं बन्धुं अगन्तुं सोम्यम् ॥
मुनिसत्सु करं विष्णुं मुक्त भवेति । शिवं पञ्च मुहुरितरे लोचं देखि ॥
मोक्षम्य-करयलु एकद्वरिषु । अविमोनु बन्धुसु तिरि-येष सरिषु ॥

अर्थात् इस पृथ्वी से क्या ? मैं मोक्ष की समाराधना करूँगा, जिससे बन्धन, अमन और शाश्वत सुख मिलता है । बाहुबली ने निःस्व होकर जिष्णु का ध्यान किया और पद्मचरितों से केसलोचन किया । बाहुबली दोनों हृद्य सम्बन्ध कर एक वर्ष तक मेघपर्वत की तरह बन्धन और शान्त चित्त होकर बड़े रहे । महाकवि स्वयंभू ने संख ४/१३ में तपोरत बाहुबली ने कोड़ी-सी कषाय अर्थात् भरतभूमि पर बड़े रहने का परिज्ञान, का उल्लेख किया है, जल्य का नहीं । आचार्य जिनसेन कृत 'हरिचरितपुराण' (सर्ग ११/६८) में बाहुबली के एक वर्ष के प्रतिमाधोय का उल्लेख मिलता है । इसी पद्य में बाहुबली के कौलाश पर्वत पर तपस्या करने का उल्लेख भी आया है । जैन पुराणों में हरिवंश पुराण ही एकमात्र ऐसा ग्रन्थ है जिसमें भरत एवं बाहुबली के युद्ध की निम्नित संधान भूमि अर्थात् वितता नदी के पश्चिम भाग का उल्लेख मिलता है । सम्भवतया हरिवंशपुराणकार ने ऐसा लिखते समय किसी प्राचीन कृति का आधार लिया होगा । बाहुबली के कौलाश पर्वत पर तपस्या करने के उल्लेख से यह सिद्ध हो जाता है कि तपोरत बाहुबली ने जल्य-भाब की विद्यमानता परवर्ती लेखकों की कल्पना मान है । महाकवि पुण्यवन्त ने 'महापुराण' (१८/५/८) में बाहुबली के कौलाश पर्वत पर तपस्या करने का उल्लेख इस प्रकार किया है—'गए केलासु परायत्त भयुबनि ।' उन्होंने बाहुबली के चरित की विवेचना में 'बाचिं' खम भूतपु गुणावतह' और 'पड जिति खमा बि खम भावें' जैसी काव्यात्मक सूक्तियाँ लिखकर उन्हें पुणवानों में सर्वश्रेष्ठ एवं अमाधूय के रूप में समादत्त किया है । आचार्य जिनसेन ने आदिपुराण (पर्व ३६/१३७) में तत्त्व ही कहा है कि तपोरत बाहुबली स्वामी तसवीर, सम्बवीर्य और च्छद्वीवीर्य से युक्त थे, अत्यन्त निःशाल्य थे और इस धर्मों के द्वारा उन्हें मोक्षमार्ग में दृष्टा प्राप्त हो गई थी । इस प्रकार उपरोक्त पात्रों जैन पुराणों के तुलनात्मक विवेचन से यह सिद्ध होता है कि तपोरत बाहुबली ने जल्य भाब नहीं था ।

भगवान् बाहुबली का कथानक जैन समाज में अत्यधिक लोकप्रिय रहा है । जैन धर्म की पीराणिक रचनाओं में बाहुबली स्वामी का प्रकरण बहुलता से मिलता है । प्रारम्भिक रचनाओं में यह कथानक संक्षेप में दिया गया है और परवर्ती रचनाओं में इसका क्रमशः विस्तार होता गया । भगवान् बाहुबली को सीर-सीर उपासनायक मानकर अनेक स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना हुई है । आधुनिक काल में अग्रणी साहित्यकार श्री जी० पी० राजरत्नम् ने गौम्मट-साहित्य की विशेष रूप से ग्रन्थ-सूची तैयार की है, जिसमें कतिपय ऐसे ग्रन्थों का उल्लेख है, जिनकी जानकारी अभी भी अपेक्षित है । सत्सु एक प्राकृत भाषा में निबद्ध 'अनन्य' में 'सधु' और 'चाचचन्द्रमा' से प्रायः अधिकांश विद्वान् अपरिचित हैं । वीराणिक मान्यताओं में भगवान् बाहुबली के स्वरूप के विषय विवेचन के लिए बाहुबली साहित्य का मन्थन अत्यावश्यक है । उदाहरण के लिए आचार्य रविचंद्र (ई० ६४३-६८०) ने 'पद्मपुराण' (पर्व ४/७७) में भगवान् बाहुबली को इस अवधिपिणी काल का सर्वप्रथम मोक्षगामी बननाया है—

ततः शिवपदं प्रापदायुध-कर्मणः क्षये । प्रथम सोम्यसपिण्या मुक्तिमार्गं व्योद्यधयत् ॥

इसके विपरीत भगवान् बाहुबली के कथानक की जनमानस में प्रतिष्ठित करने में अग्रणी आचार्य जिनसेन ने भगवान् ज्ञेयधरे के पुत्र सर्वज्ञ जननवीर्य को इस अवधिपिणी युग में मोक्ष प्राप्त करने के लिए सब में अग्रगामी (सर्वप्रथम मोक्षगामी) बतलाया है—'सबुद्धोन्मत्त-वीर्यधर सर्वेण्ये टापसास्तपसि स्थिताः । भट्टारकान्ते सबुद्धय महा प्राज्ञाग्रमास्थिता ।' (आदिपुराण, पर्व २८/१२)

जैन पुराण शास्त्र में इस प्रकार की समस्याओं के समाधान के लिए पम्भीर अध्ययन अपेक्षित है । भगवान् बाहुबली को इस अवधिपिणी युग का सर्वप्रथम मोक्षगामी स्वीकार करने के कुछ कारण यह हो सकते हैं कि बाहुबली का कथानक आदि युग से जन-जन की जिज्ञासा एक मनन का विषय रहा है । जैन पुराणों में प्रायः परम्परा रूप में भगवान् ज्ञेयधरे की वन्दना की परिपाटी चली आ रही है । इस पद्धति का अनुकरण करते हुए प्रायः सभी पुराणकारों एवं कवियों ने तीर्थंकर ज्ञेयधरे की वन्दना के साथ भरत एवं बाहुबली प्रकरण का उल्लेख किया है । भगवान् बाहुबली की तपश्चर्या, केवलज्ञान लक्षि और मोक्ष का प्रायः सभी पुराणों में बहुलता से उल्लेख मिलता है । बाहुबली प्रथम कामदेव थे और उन्होंने चक्रवर्ती भरत से पहले मोक्ष प्राप्त किया था । इसी कारण उन्हें सर्वप्रथम मोक्षगामी भी कहा जाता है ।

चकर्तौ सध्याद् भरत द्वारा पोदनपुर स्थित भगवान् बाहुबली की ५२५ धनुष ऊंची स्वर्ण प्रतिमा का आभ्यास अवधवेशगोल स्थित भगवान् गोम्पटेज की ऐतिहासिक मूर्ति के निर्माण का मुद्रासाधार है। इस मुलप्राय तीर्थ का गोम्पटेजदेव के विशेष सम्बन्ध रहा है। अजेय सेनापति चामुण्डराय द्वारा अश्वमेधगोल में भगवान् बाहुबली की प्रतिमा के निर्माण से पूर्व के जैन साहित्य में पोदनपुर की सुख-समृद्धि का उल्लेख बहुलता से मिलता है। इस महान् तीर्थ के माहात्म्य को देखते हुए पूज्यपाद देवनन्द (लगभग ५०० ई०) ने निर्वाणभक्ति (तीर्थवन्दना संग्रह, पृष्ठ २६) में इस तीर्थ की गणना सिद्ध क्षेत्र में की है। यदि निर्वाण भक्ति का यह अर्थ प्रसिद्ध नहीं है तो पोदनपुर की गणना निश्चय ही प्राचीन तीर्थक्षेत्रों में की जा सकती है।

एक जनश्रुति के अनुसार चकर्तौ सध्याद् भरत ने अपने अनुज बाहुबली की तपस्वर्चा एवं मोक्षमाधना के उपलक्ष्य में भगवान् गोम्पटेज की राजधानी पोदनपुर में बाहुबली के आकार की ५२५ धनुष ऊंची स्वर्ण प्रतिमा बनवाई थी। कालान्तर में प्रतिमा के निकटवर्ती क्षेत्र में कुक्कुट सर्पों का बास हो गया और मूर्ति का नाम कुक्कुटेस्वर पड़ गया। कालान्तर में मूर्ति लुप्त हो गई और उसके दर्शन केवल दीक्षित ध्वजियों के लिए मग्न भक्ति से प्राप्त रह गये। जैनार्थ जिनसेन (आदिपुराण के रचयिता) की माता काललदेवी ने मूर्ति के दर्शन की प्रतिज्ञा की। अपनी सर्वपरामर्शा पत्नी अजितदेवी से माना की प्रतिज्ञा के समाचार को जानकर चामुण्डराय परिवार जनों के साथ भगवान् गोम्पटेज की मूर्ति के दर्शनार्थ चल दिए। मार्ग में उन्होंने अवधवेशगोल के दर्शन किए। रात्रि के समय उन्हें पद्मावती देवी ने स्वप्न में कहा कि कुक्कुट सर्पों के कारण पोदनपुर के भगवान् गोम्पटेज के दर्शन सम्भव नहीं हैं किन्तु सुन्नुगी भक्ति के प्रयत्न होकर भगवान् गोम्पटेज तुम्हें इन्द्रगिरि की पहाड़ी पर दर्शन देंगे। चामुण्डराय की माता काललदेवी की ही ऐसा ही स्वप्न आया। सेनापति चामुण्डराय ने स्नान-भोजन से शुद्ध होकर अन्द्रगिरि की एक जिला से दक्षिण दिशा की तरफ मुख करके एक स्वर्ण-बाण छोड़ा जो बड़ी पहाड़ी (इन्द्रगिरि) के वस्तक की शिखा में जाकर लगा। बाण के लयते ही भगवान् गोम्पटेजवर का मुख अंश प्रकट हो गया। तत्पुनः रात्रि सेनापति चामुण्डराय ने कुशल शिलियों के सङ्घर्षों से अग्रणी रात्रि व्यय करके भगवान् गोम्पटेज की विश्वविख्यात प्रतिमा का निर्माण कराया। मूर्ति के बन जाने पर भगवान् के अभिषेक का विशेष आयोजन किया गया। अभिषेक के समय एक आश्चर्य यह हुआ कि सेनापति चामुण्डराय द्वारा एकदिन बिनालुप्त रात्रि के रिक्त हो जाने पर भी भगवान् गोम्पटेज की मूर्ति की जंघा से नीचे के भाग पर दुग्ध गंगा नहीं उतर पाई। अभिषेक अपूर्ण रह गया। ऐसी स्थिति ने चामुण्डराय ने अपने पुत्र अजितसेन से मार्गदर्शन की प्रार्थना की। आचार्य अजितसेन ने एक साधारण बुद्धा मारी मुक्तिकायाजि की भक्तिपूर्वक 'मुक्तिकायि' (फल का कटोरा) में लाए गए दूध से भगवान् का अभिषेक करने की अनुमति दे दी। महान् मुक्तिकायाजि द्वारा फल के कटोरे में अल्पमात्र में लाए गए दूध की क्षार से प्रतिमा का सर्वांग अभिषेक सम्पन्न हो गया और सेनापति चामुण्डराय का मूर्ति-निर्माण का कार्य भी दूर हो गया।

भगवान् गोम्पटेज की साहित्ययुक्त प्रतिमा के निर्माण सम्बन्धी लोक साहित्य में ऐतिहासिक तथ्यों का समावेश हो गया है। भक्तिपरक साहित्य अथवा वस्तुकाव्यों से इतिहास की पुष्कल पाना सम्भव नहीं होता। उदाहरण के लिए इन्द्रगिरि पर सेनापति चामुण्डराय द्वारा भगवान् गोम्पटेज के विश्व की स्थापना के उपरान्त भी श्री मदनकीर्ति (१२वीं शताब्दी) ने पोदनपुर स्थित भगवान् गोम्पटेज की प्रतिमा के अतिशय का वस्तुकारपूर्ण वर्णन इस प्रकार किया है—

पार्वागुण्डनप्रभासु भविनामाभानि पश्चाद् भवाः ।

यस्यासीधषणा जिनस्य पुरतः स्वस्वोपासनाः ॥

अद्यापि प्रतिभाति पोदनपुरे यो वन्द्यः स वै ।

देवो बाहुबली करोषु वलपद् दिव्यासत्ता सासनम् ॥ (मदनकीर्ति, तीर्थ वन्दन संग्रह, पृ० १)

कवि के अनुसार पोदनपुर के भगवान् बाहुबली के चरणपद्मों में भक्तों को अपने पूर्व जन्मों के दर्शन होते हैं। इस सम्बन्ध में कवि की रोचक कल्पना यह है कि बर्षों को उसके बर्तों की संख्या के अनुसार ही पूर्व जन्मों का ज्ञान हो पाता है।

मेरी निजी धारणा है कि इन्द्रगिरि स्थित भगवान् बाहुबली की कलात्मक प्रतिमा का निर्माण अनायास ही नहीं हो गया। इस प्रकार के प्रथम निर्माण में शताब्दियों की साधना एवं बिचार-मंचन का योग होता है। दक्षिण भारत में राष्ट्रकूट शासन के अन्तर्गत महान् धर्मपुत्र आचार्यभर कोरसेन, जिनसेन और गुणधर ने श्रुत साहित्य एवं जैन धर्म की अपूर्व सेवा की है। इन महान् आचार्यों की सतत साधना एवं अध्यवसाय ने जैन सिद्धांत ज्ञान एवं वीरानिक साहित्य का राष्ट्रव्यापी प्रसार-प्रसार हुआ। परमप्रतापी राष्ट्रकूट नरेश अजोर्ध्व (प्रथम) की आचार्य कोरसेन एवं जिनसेन में अनन्य भक्ति थी। आचार्य जिनसेन स्वामी ने जीवन के उत्तरार्द्ध में आदिपुराण की रचना की। आदिपुराण

के ४२ वर्ष पूर्ण होने पर उनका समाधिमारण हो गया। समाधिमारण से पूर्व ही उन्होंने 'भगवान् बाहुबली' के सम्पन्नित वर्ष ३४, ३५ और ३६ का प्रथम कर लिया था। भगवान् बाहुबली के चरणों में अपनी आत्मा का अर्घ्य समर्पित करते हुए उन्होंने (वर्ष ३६/२१२) में भगवान् गोम्मेटेवर की भजना करते हुए कहा था कि योगिराज बाहुबली को जो पुत्र्य हृदय ने स्मरण करता है उसकी अन्तरात्मा शांत हो जाती है और वह निरुद अविष्य में विनश्य भगवान् की अपराजेय विभवसक्री (शोकावली) को प्राप्त कर लेता है—

अपति अधिमेव योगिनं योगिर्वर्ष-

रक्षितमहिमान् मानितं माननीयैः।

स्मरति हृदि नितामं व. स शान्तान्तरात्मा

अवति विभवसक्रीमाधु जैनीमक्याम् ॥

आचार्य जिनसेन अपने युग के परमप्रभावक धर्माचार्य थे। तत्कालीन दक्षिण भारत के राज्यबंधों एवं जनसाधारण में उनका विशेष प्रभाव था। दक्षिण भारतीय राष्ट्रकूट नरेश अमोघवर्ष (प्रथम) ने सम्भवतया उन्हीं के प्रभाव से जीवन के अन्तिम भाग में दिगम्बरी वीणा ली थी। ऐसे महान् आचार्य एवं कवि के मानस पटल पर अंकित भगवान् बाहुबली की विद्या प्रतिमा को मूर्त रूप देने का विचार जैन समाज-सन्धियों में निश्चित रूप से आया होगा। धर्मपरायण सम्राट् अमोघवर्ष (प्रथम) का अपने अजीनस्प राजा बंकेय से विशेष स्नेह था। उद्यार सम्राट् ने राजा बंकेय द्वारा निमित्त जिनमन्दिर के लिए तलेपुर नाम का दान भी किया था। जैन धर्म परायण राजा बंकेय ने अपने वीर्य से बंकापुर नाम की राजधानी बनाई जो कालान्तर में जैन धर्म का एक प्रमुख सांस्कृतिक केन्द्र बन गयी। सम्राट् अमोघवर्ष (प्रथम) के पुत्र अकास वर्ष और राजा बंकेय के पुत्र लोकादित्य में प्रवाद मैत्री थी। सम्राट् अकासवर्ष के राज्यकाल में राजा लोकादित्य की साक्षी में उत्तरपुराण के पूर्ण हो जाने पर महापुराण की विशेष पूजा का आयोजन हुआ। उत्तरपुराण की पीठिका के आशीर्वाचन में कहा गया है—महापुराण के चिन्तन के ज्ञानित, समृद्धि, विजय, कल्याण आदि की प्राप्ति होती है। मतः पक्षधरों को इस सम्प्राप्य की व्याख्या, अन्वय, चिन्तन पूजा, नेत्रन कार्य आदि की व्यवस्था में रुचि लेनी चाहिए। परवर्ती राष्ट्रकूट नरेशों एवं गंधर्वाधीय शासकों में विशेष स्नेह सम्बन्ध रहा है। राष्ट्रकूट नरेश इन्द्र चतुर्ष का गंधर्वाधीय राजा मारसिह ने अभिषेक किया था। राजा इन्द्र चतुर्ष ने जीवन के अन्तिम भाग में सत्येकना द्वारा अवलम्बितमार्ग में आत्मोत्सर्ग किया। गंधर्वाधीय राजा मारसिह ने बंकापुर में आचार्य अजितसेन के निरुद तीन दिन तक उपवास रखकर समाधिमारण किया था।

बंकापुर के सांस्कृतिक केन्द्र की वसतिविधियों का नियमन आचार्य अजितसेन के यशस्वी मार्गदर्शन में होता था। उनके अग्रार्थ पाण्डित्य के प्रति दक्षिण भारत के राज्यबंधों में विशेष सम्मान प्राप्त था। गंधर्वाधीय राजा मारसिह, राजा राघवमल्ल (चतुर्ष), सेनापति चामुण्डराय एवं महाकवि रत्न उनके प्रमुख शिष्य थे। आचार्य जिनसेन की प्रेरणा से स्थापित बंकापुर के सांस्कृतिक केन्द्र में महापुराण के महातपी बाहुबली भगवान् की तपोरत विराट् मूर्ति के निर्माण का विचार निरन्तर चल रहा था।

सेनापति चामुण्डराय ने अपने प्रतापी शासक राजा मारसिह की समाधि के समय सम्भवतया भगवान् बाहुबली की विद्या प्रतिमा के निर्माण का स्वप्न लिया होगा। दक्षिण भारत के शिष्यों को संगठित करने में जैन धर्म के यापनीय सच की प्रभावशाली भूमिका रही है। इस महान् मूर्ति के निर्माण की सकल्पना में आदिपुराण को साकार करने के लिए समर्थ आचार्य अजितसेन और आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती का बरहस्त सेनापति चामुण्डराय को उपलब्ध था। आचार्य जिनसेन की परिकल्पना से भगवान् गोम्मेटेवर का प्रबल पावाण पर मूर्त्यार्कन आरम्भ हो गया। आचार्यद्वय—अजितसेन एवं नेमिचन्द्र की कृपा से भगवान् गोम्मेटेव की मोकोतर मूर्ति का निर्माण सम्भव हुआ और इन प्रकार अपराजेय सेनापति चामुण्डराय की धनलक्ष्मी भगवान् गोम्मेटेव के चरणों में सार्थक हुई।

माता मुक्तिमायाजि की भगवान् गोम्मेटेवर के अस्तकाधिक के अवसर पर अज्ञातगण गौरव देने में भी सम्भवतया कुछ ऐतिहासिक कारण रहे हैं। दक्षिण भारत में यापनीय सच के आचार्यों का अनेक राज्यबन्धों एवं जनसाधारण पर अपने असाधारण कृतित्व का प्रभुत्व रहा है। कन्नड भाषा के प्रारम्भिक अभिलेखों में यापनीय सच के माधुमो का अनेक उल्लेख मिलता है। इस सम्प्रदाय में अनेक प्रतिभाशाली आचार्य एवं कवि हुए हैं, जिन्होंने सस्कृत, प्राकृत, कन्नड आदि भाषा में शताधिक प्रतिष्ठित ग्रन्थों की रचना की है। यापनीय सच के उद्यार आचार्य लोकजीवन के प्रति उन्मुख रहे हैं। परिवेश से दिगम्बर रहते हुए भी वे नारी मुक्ति के पक्षधर थे। सम्भवतया इन्हीं आचार्यों के सांस्कृतिक प्रभाव से दक्षिण भारत में नारी आदि की पूजा-अनुष्ठान में विशेष गौरव प्राप्त हुआ। भगवान् गोम्मेटेव के महावस्तुकाधिक के मुक्तिमायाजि का अधिक जल समन नारी आदि के शान्ति भाव का प्रतीक है।

भगवान् गोम्मेटेवर के विग्रह के यशस्वी निर्माता राजा चामुण्डराय अनेक बुद्धों के विजेता थे। उन्हींने अपने स्वामी राजा मारसिह एवं राजा राघवमल्ल (चतुर्ष) के लिए अनेक बुद्ध किए थे। उनके पराक्रम से शत्रु भयभीत हो जाते थे। त्यागब्रह्मचर्य सम्पन्न पर उत्कृष्ट दक्ष

पाषाण लेख (१०६/२८१) में उनके कुल एवं विजय अभियानों का ऐतिहासिक विवरण इस प्रकार मिलता है—

बहु-अन-कुलोदयाचल-तिरोमुभानमिन्माम्नाम् ।
 बहु-अनकुलाग्नि-वर्द्धन-यसो-रोचिस्तुष्टा-वीरिणिः ।
 बहु-अन-कुलाकराचल-यव-वी-हार वल्लभीमणिः ।
 बहु-अन-कुलाग्निचण्डपवनववाबुधराजोऽग्निः ।
 कल्यान्त-सुविताग्नि-भीषण-वर्ज पातामयलामुजम्
 जेतुं बन्धिलदेवमुद्यतमुजस्वेन्द्र-वितीन्द्राज्ञया ।
 पर्युषधी जगदेकवीर-मुपतेर्जन-द्विपत्याग्रतो
 बाधन्तिनि यन्ममह्वितानीकं भूवानीकवत् ।
 अस्मिन् हन्तिनि हन्त-वज्र-हन्ति-द्विष्ट-कुम्भि-कुम्भोपते
 वीरोत्तम-पुरोनिवादिनि रिपु-व्यासांकुले च त्वयि ।
 स्यात्कोनाम न मोक्षरर्षतिनुषो मद्बान-कुम्भोरव-
 ज्ञातस्येति मोक्षम्बराजसमरे यः स्थापितः स्वाग्निना ।
 ज्ञात-ज्ञार-यद्योधिदस्तु परिधिस्थास्तु विकृटरुपे
 संकास्तु प्रतिनायकोन्मु च सुरारातिस्तथापि ज्ञये ।
 तं जेतुं जगदेकवीर-मुपते त्वजेजसेतिजगन्त-
 निम्ब्युद्धं रणसिन्ध-प्राप्तिव-रणे येनोन्जितं बन्धितम् ।
 वीरस्यास्य रणेव सुरिषु वय कच्छप्रहोत्कच्छया
 तत्पास्तमप्रति लब्ध-निम्बु तिरसास्त्वत्खड्ग-धाराम्भसा ।
 कल्यान्त रचरणसिन्ध-विजयी जीवैति नाकांगवा
 दीर्घार्वा-कुल-राज-मग्न-करिणे यस्यै वितीर्णसिन्धः ।
 बाक्यं भुज-क्षिप्तावधिलसन् संघाधिराज्य-विज-
 येमादौ वसवंक-गंगनुपतिम्ब्यन्मिजिषावीकृतः ।
 कृत्वा वीर-कपाल-रण-वचके वीर-द्विचक्रांगितम्
 पातु कौतुकिनश्च कोण-यन्ना-पूजाभिजावीकृतः ।

अग्नेयरायण माननीय श्री हुगंडे जी (लगभग ई० १२००) ने इसी स्तम्भ पर यज्ञ देवता की मूर्ति का निर्माण कराने के लिए इस कुर्बान अग्निलेख की तीन ओर से चित्रवा दिया। किन्तु श्री हुगंडे जी के इस व्यक्तिपरक अनुष्ठान के कारण इस शिलालेख के महत्त्वपूर्ण अंग क्षुण्ट हो गए हैं। परिणामस्वरूप जैन समाज महान् सेनानायक बामुम्बराय और गोम्भट विग्रह के निर्माण की प्रामाणिक जानकारी से वंचित रह गया है। बामुम्बराय के पुत्र आचार्य अजितसेन के शिष्य जिनदेवण ने लगभग १०४० ई० में अजगवेसगोल में एक जैन मन्दिर (अग्निलेख ६७ (१०१)) बनवाकर अपने यशस्वी पिता की श्रुति भगवान् गोम्भटेश के चरणों में अश्रद्धा अर्पित की थी। आचार्य अजितसेन की यशस्वी शिष्य परम्परा कमलान्धि, नरेन्द्रसेन (प्रथम), निधिशचक्रवर्ध, नरेन्द्रसेन, जिनसेन और उद्ययभावा ब्रह्मवर्ती मल्लिकेण की अजगवेसगोल के विकास एवं संरक्षण में लगे रहती हैं।

अजगवेसगोल स्थित भगवान् गोम्भटस्वामी की नयनाभिराम प्रतिमा अपने निर्माणकाल से ही जन-जन की आस्था के प्रतीक रूप में सम्पूजित रही है। एक लोककथा के अनुसार स्वर्ग के इन्द्र एव देवराज भी इस अद्वितीय प्रतिमा की भुवनमोहिनी छवि के दर्शन के निमित्त अस्ति प्राय से पृथ्वी की परिक्रमा करते हैं। भगवान् गोम्भटस्वामी के विग्रह के निर्माण में अग्रणी सिद्धान्तचक्रवर्ती आचार्य नेमिचन्द्र ने कर्मकाण्ड की भाषा सं० ६६६ में भगवान् बाहुवली स्वामी की शिलास प्रतिमा के लोकोत्तर स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए कहा है कि उसे सर्वाधीनसिद्धि के देवों ने और सर्वाधि-परमाधिभान के धारी योगियों ने दूर से देखा।

इन्द्राग्निर पर स्थित भगवान् गोम्भटेश की तपोरत्न प्रतिमा के चरणों में अपनी शक्ति का अर्घ्य समर्पित करते हुए आचार्यनेमिचन्द्र ने कहा है—

उपाधिमुक्तं धनधाम-वज्रिय,

सुमम्भजुल मय-मोहहारय ।

वस्तेषु पञ्जतमुद्रवास-जुल,

तं गोमटेस पणमामि निष्वं ॥ (गोमटेस-मृदि, पद स० ८)

अर्थात् समस्त उपाधियों में मुक्त होकर, धनधाम आदि सम्पूर्ण परिग्रह को छोड़कर, मय-मोह आदि विकारों को निरस्त करके, सुखद समभाव से परिपूरित हो, जिन्होंने एक वर्ष का उपवास किया, उन भगवान् गोमटेस्वर का मैं निरस्य मनन करूँ ।

बह्मिण भारत के कर्नाटक राज्य के उदार होयसल बंशी नरेगो के राज्यकाल में जैनधर्म का विशेषरक्षण हुआ । होयसल नरेग राजा विनयादिशय का समय भारतीय इतिहास में 'जैन मन्दिरों के निर्माण का स्वर्णयुग' माना जाता है । श्रवणबेलगोल में प्राप्त एक अभिलेख [लेख सं० ५३ (१४३)] में कहा गया है कि उन्होंने कितने ही तालाब व कितने ही जैनमन्दिर निर्माण कराये थे । यहाँ तक कि ईंटों के लिए जो भूमि खोदी गई वहाँ तालाब बन गये, जिन पर्वतों से पत्थर निकाला गया वे पृथ्वी के समान हो गये, जिन रास्तों से चूने की गाड़ियाँ निकली वे रास्ते गहरी चाटियों हो गये । इसी वन के प्रतापी राजा विष्णुवर्धन (ई० ११०६ से ११४१) के राज्यकाल में होयसलेस्वर एवं शालिस्वर के विश्व प्रसिद्ध शिवालयों का निर्माण हुआ । उपरोक्त मन्दिरों के लिए विशाल नदी-मण्डप बनाए गए । सैकड़ों शिल्पियों के समुक्त परिश्रम से कई मास में मन्दिरों की मूर्ति बनकर तैयार हुई । विशाल मन्दिरों की मूर्ति को बेलगोडियाँ और बाहरी ढांग देवालय तक ले जाना असम्भव था । नवनिर्मित मन्द्री की प्रतिमाएँ मन्दिर तक कैसे पहुँची इसका रोचक विवरण श्री के० वी० अय्यर ने 'शान्तना' में एक स्वप्न-कथा के रूप में इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

“देव, नन्दी-पत्थर के मन्द्री बने आ रहे हैं ! वे जीवित हैं ! उनका शरीर सोने के समान चमक रहा है ! वहाँ जो प्रकाश फैला है, वह नन्दियों के शरीर की क्रांति ही है । प्रभो, उनकी आँखें ब्या हैं, जलते हुए अंगारे हैं ! हम लोगों ने जो कुछ देखा, वहाँ निवेदन कर रहे हैं । महा-प्रभो, इसमें कोई अतिशयोक्ति नहीं है ! यदि यह असत्य हो, तो हम अपने सिर देने के लिए तैयार हैं । कैसा आश्चर्य है ! पत्थर के मन्द्री बने आ रहे हैं ! भगवान् बाहुबली स्वामी— विराट् शिला-प्रतिमा— स्वयं नन्दियों को बलाते आ रहे हैं ! अशरीर पर खड़े होकर अपनी आँखों से हमने यह दृश्य देखा है ! कौरव ही आपके पास आकर समाचार सुना दिया है ! शिला-कृतिवीं जीवित हो उठी हैं—यह कैसा अद्भुत काल है ! अपनी जी (नरेग विष्णुवर्धन) ने कहा—‘तुम लोग धन्य हो कि सबसे पहले ऐसे दृश्य को देखने का सौभाग्य प्राप्त किया ! आजो, सबको यह सतोष का समाचार सुनाओ कि जीवित मन्द्री वैन बने आ रहे हैं और भगवान् बाहुबली उन्हें बलाते आ रहे हैं ।

जब उपस्थित लोगों को यह मालूम हुआ, तब उनके आनन्द की सीमा न रही । उन्नत सौभाग्य तथा बुद्धों के शिखरों पर चढ़कर लोग इस दृश्य को देखने लगे । समग्र हीन कोस की दूरी पर भगवान् बाहुबली—श्रवणबेलगोल के गोमटेस्वर स्वामी—नन्दियों को बलाते आ रहे थे । महान्त शिलाभूति जो कि बारह पुरुषों के आकार-सी बड़ी है—एक सजीव, सौम्य पुरुष के रूप में दिखाई दे रही थी । गोमटेस्वर के श्रयंक कदम पर धरती काँपने लगी थी । उनके पद-तल में जितने सत्ता-मुल्लम पड़ते थे, चूर-चूर हो जाते थे । अहंकार की भांति जमीन के ऊपर सिर उठाते हुए शिला खण्ड भगवान् बाहुबली के पदाघात से भूमि में धँस जाते थे । नन्दियों के बदन से सोने की-सी छवि छिटकती थी । उनके गले में बेंबे हुए, पीठ पर लटकते हुए नाना प्रकार के छोटे-बड़े ढंटे, कवर पर, बगल में, पैरों में लगे हुए सूँच मधुर निनाद कर रहे थे, जिनकी प्रतिध्वनि कानन में सर्वांग गुँज रही थी । × × ×

वे मन्त्री ! दीदी, सुनहले रंग के मन्त्री ! मेघ पर्वत की भाँति उन्नत, घुट्ट, उसम आधरणों से सजे हुए नन्दियों का परम सौम्य एवं सुन्दर भवभावान् बाहुबली का बलाते हुए आना ऐसा मध्य दृश्य का चिसकी महत्ता का परिचय उसे स्वयं देखने पर ही हो सकता है । शब्दों से उसका वर्णन करना मजबूत असम्भव ही है । लोग परस्पर कहने लगे—‘इससे बढ़कर पुण्य का दृश्य और कहाँ देखने की मिनग ! इसे देखकर हमारी आँखें धन्य हुईं । अरते वन तक मन में इस दृश्य को रखकर जी सकते हैं !’ × × ×

बाहुबली स्वामी नन्दियों को देवालय में महाद्वार तक बलाते आये । तब अप्पाजी, तुम, छोटी दीदी, मैं तथा उपस्थित सब लोगों ने आनन्द तथा प्रसन्न से हाथ जोड़कर बाहुबली तथा नन्दियों के चरणों पर सिर रखकर प्रणाम किया । महाद्वार के ऊपर से लोगों ने पुण्यों से महाबलि स्वामी का मस्तकान्धक किया ।” (पृ० २३२, २३३, २४०)

प्रस्तुत अंश के विशेषण से ज्ञात होता है कि भगवान् बाहुबली जैन एवं जैनेतर धर्मों के परमाराध्य पुरुष के रूप में मताभिधियों से वन्दनीय रहे हैं । गौतम मन्दिर के निर्माण की परिकल्पना में भगवान् बाहुबली का प्रसिद्ध एवं अद्भुत से स्मरण और उनका सुगन्धित पुण्यों से देवालय के महाद्वार पर पुष्पाभिषेक यह सिद्ध करता है कि भगवान् बाहुबली जैन समाज के ही नहीं अपितु सम्पूर्ण कर्नाटक राज्य की

अर्चा के प्रमुख देवगुरु रहते हैं। सम्राट विष्णुवर्द्धन के प्रवर्षी सेनापति ने विजय परित्यक्तियों में श्री होयसल राज्य की कीर्ति-पताका के लिए कठोर श्रम किया था। माताका के लेखक श्री के. बी. अम्बर के अनुसार—

“पत्नी श्री माङ्ग ने जिसे हुए सुप्रसिद्ध पुत्रा की कीर्ति गंधराज ने होयसल राज्य का निर्माण करके सिंहासन पर स्वयं न बैठकर राज्य की सर्वसौख्यी जलति के लिए विस्तार कष्ट उठाया और अपनी कीर्ति होयसल राज्य को दान करके निष्काम कर्मी कहलाकर वे परम पद को प्राप्त हुए।” इन्हीं महान् गंधराज ने गोम्मतेश्वर का परकोटा बनवाया, गंधराजि परगने के समस्त जिन मन्दिरों का जीर्णोद्धार कराया, तथा अनेक स्थानों पर नवीनी जिनमन्दिर निर्माण कराये। प्राचीन कुम्भकुन्दात्म्य के ने उद्धारक थे। इन्हीं कारणों से वे चामुण्डराय से श्री लीमुणे अधिक प्रथम कहे गये हैं।

राजा विष्णुवर्द्धन के उत्तराधिकारी नरसिंह प्रथम (ई० ११४१ से ११७२) अपनी दिग्विजय के अवसर पर अथर्ववेलगोल जाए और गोम्मत देव की विधेय रूप से अर्चा की। उन्होंने अपने विशेष सहायक पराकीरी सेनापति एब मन्नी हुल्ल द्वारा बेलगोल में निर्मित चतुर्विधित जिनमन्दिर का नाम ‘प्रथमपूजामणि’ कर दिया और मन्दिर के पूजन, दान तथा जीर्णोद्धार के लिए ‘सवणेश’ ग्राम का दान कर भगवान् गोम्मतेश के चरणों में अपने राज्य की चरित को अभिषेक किया। मन्नी हुल्ल ने नरेश नरसिंह प्रथम की अनुमति से गोम्मतपुर के तथा व्यापारी वस्तुओं पर लगने वाले कुछ कर (टैक्स) का दान मन्दिर को कर दिया। होयसल राज्य के विघटन पर दक्षिण भारत में विजयनगर एक शक्तिशाली राज्य के रूप में उदित हुआ। प्रजापतसल विजयनगर नरेशों के राज्यकाल में राज्य की विशेष समृद्धि हुई। विजयनगर नरेश सत्तर्षस सद्भाव की परम्परा में अटूट आस्था रखते थे। उनके राज्यकाल में एक बार जैन एवं वैष्णव समाज में गम्भीर मतभेद हो गया। जैनियों में से आलेयगोष्ठि आदि गान्धर्वों ने राजा बुक्काराय से न्याय के लिए प्रार्थना की। राजा ने जैनियों का हाथ वैष्णवों के हाथ पर रखकर कहा कि धार्मिकता में जैनियों और वैष्णवों में कोई भेद नहीं है। जैनियों को पूर्ववत् ही पञ्चमहावाक्य और कलस का अधिकार है। जैन दर्शन की हार्मि ब वृद्धि को वैष्णवों को अपनी ही हार्मि ब वृद्धि समझना चाहिए। न्यायिय राजा ने अथर्ववेलगोल के मन्दिरों की समृद्धि प्रबन्ध व्यवस्था और राज्य में निवास करने वाले विभिन्न वर्गों के अनुयायियों में सद्भावना की कड़ी को जोड़कर भगवान् गोम्मतेश के चरणों में अट्टा के मुग्न अर्पण किए थे। वास्तव में भगवान् गोम्मतेश राष्ट्रीय एकता एवं विश्वभक्त्युक्त के अनुपम उपमेय हैं।

मैसूर राज्यवंश आरम्भ से ही भगवान् गोम्मतेश की असीम भक्ति के लिए विख्यात रहा है। इस तीर्थ की प्रबन्ध व्यवस्था एवं विकास में मैसूर नरेशों, मन्त्रियों, राज्य अधिकारियों एवं जनसाधारण का विशिष्ट सहयोग रहा है।

अथर्ववेलगोल के मन्दिरों पर आई प्रबकर विपदा को अनुभव करते हुए मैसूर नरेश चामराज ओडेयर ने बेलगोल के मन्दिरों की जमीन को खूब से मुक्त कराया था। एक विशेष आज्ञा द्वारा उन्होंने मन्दिर को रहन करने ब कराने का निषेध किया था। अथर्ववेलगोल के जैन मठ के परम्परागत गुरु शास्त्रीजी की तेलगु सामान्य के पास के कारण अन्य किसी स्थान पर सुरक्षा की दृष्टि से चले गये थे। मैसूर नरेश ने उन्हें ससम्मान बाण्डि बुलाया और पुनः मठ में प्रतिष्ठित करके अथर्ववेलगोल की ऐतिहासिक परम्परा को प्राणवान् बनाया। जैन शिलालेख संग्रह में संग्रहित अधिलेख ८४ (२४०), १४० (३४२), ४४४ (३६४), ८२ (२४६), ४३३ (३४३), ४३४ (३४४) मैसूर राज्यवंश की गोम्मतेश्वरी में अप्रतिम भक्ति के झोतक हैं। मैसूर राज्यवंश एवं उसके प्रभावशाली जैनतर पदाधिकारियों की भगवान् गोम्मतेश के चरणों में अटूट आस्था का विवरण देते हुए खेताम्बर मुनि श्री श्रील विजय जी ने अपनी दक्षिण भारत की यात्रा (वि० सं० १७३१-३२) में लिखा है—

“मैसूर का राजा देवराय भोज सरीखा दानी है और मन्त्र-मांस से दूर रहने वाला है। उसकी आयवनी ६५ लाख की है। जिसमें से १८ लाख धर्म कार्य में खर्च होता है। यहाँ के भावक बहुत धनी, दानी और दयापाल हैं। राजा के ब्राह्मण मंत्री विद्यासाध (वेनामदुर पंडित) विद्या, विनय और विवेकयुक्त हैं। जैन धर्म का उन्होंने पूरा सम्मान है। जिनामयो की तीन बार पूजा करते हैं, नित्य एकाग्र करते हैं और कोषल में केवल १८ वस्तुएँ लेते हैं। प्रतिवर्ष माघ की पूर्णों को गोम्मतेश्वरी का एक ही आठ कलश से पंचामृत अभिषेक कराते हैं। बड़ी भारी रथ यात्रा होती है।” (गाम्भिरास प्रेमी, जैन साहित्य का इतिहास, पृ० ५५६)।

मैसूर राज्यवंश परम्परा से भगवान् बाहुबली के मस्तकअभिषेक में अट्टा से र्णित लेता जाता है। सन् १८२६ में आयोजित मस्तकाभिषेक के अवसर पर संयोगवश अथर्ववेलगोल में महान् सेनापति चामुण्डराय के वंशज, मैसूर नरेश कुम्भराज बड़ेवर के प्रधान मंत्रालय की मृत्यु हो गई थी। उनके पुत्र पुट्ट देवराजि अरसु ने अपने पिता की पावन स्मृति में गोम्मतेश्वरी की बाणिक पाद पूजा के लिए उचित तिथि को १०० ‘वाल्ह’ का दान दिया। गोम्मतेश्वर तीर्थसेने की पूजा-अर्चा आदि के लिए इसी प्रकार से अनेक भक्तिपरक अभिलेख अथर्ववेलगोल से प्राप्त होते हैं।

अथर्ववेलगोल स्थित भगवान् गोम्मतेश्वरी की विद्याल एब उन्मुग प्रतिभा का रचनाविश्ल एब कला कीमल दर्शनार्थियों की

मनुष्यक रूप देता है। ऐसी स्थिति में क्या प्रेमियों की अनायास जिज्ञासा होती है कि बाबू से लगभग १००० वर्ष पूर्व अथवा बाबूजी की इतनी विराट् मूर्ति का निर्माण कैसे किया गया होगा, किस प्रकार इस विचालकाय मूर्ति को वर्षों तक बना रखा गया होगा और कैसे इसे पर्वत पर स्थापित किया गया होगा। इन्हें गिरि पर्वत पर स्थित भवमान् योम्मेटेस्वर की प्रतिमा के निर्माण, कला-कौशल, रचना-शिल्प आदि के सम्बन्ध में महान् पुरातत्त्ववेत्ता श्री के० आर० श्रीनिवासन् द्वारा प्रस्तुत सोझपूर्ण जानकारी अत्यन्त उपलब्ध हैं। विद्वान् लेखक ने भारतीय ज्ञानपीठ द्वारा प्रकाशित 'बैन कला एवम्पाप्य' खंड २ के अन्तर्गत 'बलिम चारर' (६०० से १००० ई०) की मूर्ति कला का विवेचन करते हुए अपनी मान्यताओं को इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

“अथर्ववेदयोग की इन्द्रगिरि पहाड़ी पर योम्मेटेस्वर की विमान प्रतिमा मूर्तिकला में वन राजाओं की और, वास्तव में, भारत के अन्य किसी भी राजवंश की महत्त्व उपलब्धि है। पहाड़ी की १४० मीटर ऊंची चोटी पर स्थित यह मूर्ति चारों ओर से पर्याप्त दूरी से ही दिखाई देती है। इसे पहाड़ी की चोटी के ऊपर प्रसिप्त सैनाइट की चट्टान को काटकर बनाया गया है। परवर की सुन्दर रवेदार ऊँकर ने निश्चय ही मूर्तिकार को व्यापक रूप से संतुष्ट किया होगा। प्रतिमा के चारों ओर तक अर्ध-निर्माण के लिए चट्टान के अवशिष्ट अंशों को बागै, पीछे और पार्श्व से हटाने में कलाकार की प्रतिभा श्रेष्ठता की चरम सीमा पर आ पहुँची है। $1 \times \times \times$ पार्श्व में शिलाचट्टानों में कीटियों आदि की बाँविया अंकित की गयी हैं और कुछेक में से कुछकुट-सर्पों अथवा काल्पनिक सर्पों को निकलते हुए अंकित किया गया है। इसी प्रकार दोनों ही ओर निकलती हुई माधवी लता को पाँव और बाँधों से लिपटनी और कंधों तक बढ़ती हुई अंकित किया गया है, जिनका अंत पुष्पों या बेरियों के गुच्छों के रूप में होता है। $1 \times \times \times$ यह अंकन किसी भी युग के सर्वोत्कृष्ट अंकनों में से एक है। नुकीली और संवेदनशील नाक, अर्धचंद्राकार शीतल ध्यानमग्न नेत्र, लोभ्यस्मित-ओष्ठ, किंचित् बाहर की निकली हुई ठोड़ी, सुपुष्ट मांस, पिण्डयुक्त कान, मस्तक तक छाये हुए घुंघराये केत आदि इस सभी से आकर्षक, चरन् देहात्मक, मुखमण्डल का निर्माण हुआ है। आठ मीटर चौड़े बलिष्ठ कंधे, ढ़ाँस-उतार रहित कुहनी और घुटनों के जोड़े, संकीर्ण वितम्ब जिनकी चौड़ाई सामने से तीन मीटर है और जो बेडोल और अत्यधिक गोल हैं, ऐसे प्रतीत होते हैं मानो मूर्ति को संतुलन प्रदान कर रहे हो, भीतर की ओर उरोखित नालीदार रीढ़, सुदृढ़ और अडिग चरण, सभी उचित अनुपात में, मूर्ति के अप्रतिम लौघर्ष और शौचल्यता को बढ़ाते हैं, साथ ही वे जैन मूर्तिकला की उन प्रचलित परम्पराओं की ओर भी संकेत करते हैं जिनका वैदिक प्रस्तुति से कोई सम्बन्ध न था— कदाचित् तीर्थंकर या साधु के अलौकिक व्यक्तित्व के कारण, जिनके लिए मात्र भौतिक जगत् का कोई अस्तित्व नहीं। केवली के द्वारा त्याग की परिपूर्णता-सूचक प्रतिमा की निराकरणता, दृढ़ निश्चयारत्मकता एवं आत्मनिर्ग्रन्थ की परिचायक ऋग्वेदात्मक-मुद्रा और ध्यानमग्न होते हुए भी मुखमण्डल पर झलकती स्मृति के अंकन में मूर्तिकार की महत् परिक्लपना और उसके कला-कौशल के दर्शन होते हैं। चिर और मुखाकृति के अतिरिक्त हाथों, उंगलियों, नखों, पैरों तथा एङ्गियों का अंकन इस कठोर दुर्गम चट्टान पर जिस दक्षता के साथ किया गया है, वह आश्चर्य की वस्तु है। सम्पूर्ण प्रतिमा को वास्तव में पहाड़ी की ऊँचाई और उसके आकार-प्रकार में संतुलित किया है तथा परम्परागत मान्यता के अनुसार जिस पहाड़ी चोटी पर बाबूजी ने तपस्वरण किया था वह पीछे की ओर अवस्थित है और आज भी इस विचाल प्रतिमा को पैरों और पार्श्वों के निकट आधर प्रदान किये हुए है, अथवा यह प्रतिमा और भी ऊँची होती। वैया कि फर्म्युस ने कहा है : ‘इससे महान् और प्रभावशाली रचना मिय से बाहर कहीं भी अस्तित्व में नहीं है और बहा भी कोई भात प्रतिमा इसकी ऊँचाई को पार नहीं कर सकी है।’ $1 \times \times \times$ इसके अतिरिक्त है समूचे शरीर पर दर्पण की भाँति चमकती पालिश जिससे धूरे-स्वेत सैनाइट प्रस्तर के दान मग्न हो उठे हैं, और अथवा ही उठी है इसमें निहित सहस्र वर्षों से भी अधिक समय से बिस्मृत अथवा नष्टप्राय वह कला जिसे सम्राट् अशोक और उसके प्रवीण दमरव के शिल्पियों ने उत्तर भारत में गया के निकट बराबर और नागार्जुनी पहाड़ियों की आसीनिक गुफाओं के सुविस्तृत अंत-धारी की पालिश के लिए अपनाया था। $1 \times \times \times$ मूर्ति के शरीरों के अनुपात के चयन में मूर्तिकार पहाड़ी-चोटी पर निर्वास्य मूर्ति की असाधारण स्थिति से अनी-भ्राति परिचिन था। यह स्थिति उस अण्डाकार पहाड़ी की भी जो सीलों विस्तृत प्राकृतिक दृष्यावली से चिरी थी। मूर्ति वास्तविक अर्थ में दिग्दर्शनी होती थी, अर्थात् कृता आकाश ही उसका वितान और वस्त्राभरण होने थे। मूर्तिकार की इस निस्सीम व्योम-वितान के नीचे अवस्थित कलाकृति को स्पष्ट रूप में इस पृथ्वी के अंतर्गत देखना होगा और वह भी दूरवर्ती किसी ऐसे कोण से जहाँ से समग्र आकृति दर्शक की दृष्टि-सीमा में समाहित हो सके। ऐसे कोण से देखने पर ही शरीरों में के उचित अनुपात और कलाकृति की उत्कृष्टता का अनुभव हो सकता है।’ (पृष्ठ २२४-२२७)

योम्मेटेस्वर द्वार के बायीं ओर एक पाषाण पर अंकित शिलालेख ८३ (२३४) में कलाट कवि सोपण ‘मृजनीसम’ में भवमान् योम्मेटेस्वर के अलौकिक विग्रह के निर्माण, रचना-कौशल, जनश्रुतियों आदि का हृदयवादी विवेचन किया है। वहीँ पद्यों में प्रस्तुत की गई यह काव्यात्मक प्रशस्ति वास्तव में कविराज सोपण के मुख में प्राकृतिक रूप से स्थित बलीस्र वातो की सम्मिलित पूजा है। अथवा योम्मेटेस की कलात्मक प्रतिमा की प्रशंसा में कवि का कला प्रेमी मन इस प्रकार से अभिव्यक्त हुआ है—

अतिह्माकृतिया योऽवयववरीत्याभ्यर्थनीमन्त्यम्
 नुतसीभ्यर्थमुनामे अतिसिक्ततामावचीमन्त्यम् ।
 नुतसीभ्यर्थमुनामिदमित्यतिसिक्तं तन्मन्त्रि निमित्तम् ।
 अतिसिक्तमुन्वनी योऽम्भटेस्वर विमयीकृत्यावपीयम् ।

× × ×

मरेषु पारतु मेते पतिनिहं कस्योदयेहोमयो
 विदनुषु कोरपोमनुषु सुरभिकारसीरावन्मन्त्रायमी-
 तेरदाभ्यर्थयमीभिलोक्य धनं तानेव्ये कम्बिहं वा-
 न्मेरेकमेदुमे योऽम्भटेस्वरविमयी नृतिम् कीर्तितम् ॥

अर्थात् 'अब नृति बहुत बढ़ी होती है अब उसमें लीन्यर्थ प्रायः नहीं जाता । यदि बढ़ी भी हुई और लीन्यर्थ भी हुआ तो उसमें दैवी प्रकाश का अभाव हो सकता है । पर वहाँ इस तीनों के मिश्रण से योम्भटेस्वर की छटा अपूर्व हो गई है । कवि ने एक दैवी घटना का उल्लेख किया है कि एक समय सारे दिन अथवा न की नृति पर आकाश से 'नमेव' पुष्पों की वर्षा हुई जिसे सभी ने देखा । कभी कोई पक्षी नृति के ऊपर होकर नहीं उड़ता । अथवा न की बुझावों के अन्धोभाग से नित्य सुगन्ध और केदार के समान रसत ज्योति की आभा निकलती रहती है ।

विगत एक सहस्राब्दी के अथवा न बाहुबली की अनुपम प्रतिमा जन-जन के लिए बन्दनीय रही है । दिग्विजयी सत्ताओं, कुशल मन्त्रियों, बुरबीर सेनापतियों, युद्धमग्न राजाओं, अज्ञेय गवर्नर जनरल, देश-विदेश के कलाविधियों एवं जनसाधारण ने इस मुक्ति में निहित लीन्यर्थ की मुक्त कंठ से सराहना की है । कायोत्सवें मुद्रा में यह महान् नृति जन्म-मरण के चक्र से मुक्ति का सन्देश दे रही है । सुप्रसिद्ध कला-प्रेमी एवं चिन्तक श्री हेनरिक विम्बर ने अथवा न योम्भटे की कलात्मक एवं आध्यात्मिक सत्यता का निरूपण करते हुए लिखा है—

'आकृति एवं अर्थ-अर्थ की संरचना की दृष्टि से यद्यपि यह प्रतिमा मानवीय है, तथापि अजर मटकती दिग्विजया की नृति अमानवीय, मानवोत्तर है, और इस प्रकार जन्म-मरण चक्र संसार से, वैदिक चिन्ताओं से, वैयक्तिक नियति, इच्छाओं, पीड़ाओं एवं घटनाओं से सफलता अश्वत्थ तथा पूर्णतया अत्यन्त बेतना की निर्मल अविच्छिन्न है । '...किसी अतीतिक अतीतिक पदार्थ से निमित्त ज्योतिस्तम्भ की गार्ह्य सह संवादा स्वर, अचल और चरगो में मग्न एवं सोसाह पूजकोत्सव में लीन मग्न-समूह के प्रति सर्वथा निरपेक्ष पूर्णतया उदासीन अद्वैतीय है ।' (महाभिक्षेक स्मृति, पृ. १६५)

भारतीय स्वतन्त्रता आन्दोलन की गौरवशाली परम्परा ने राष्ट्रीय नेताओं एवं उदार अर्थाचार्यों की प्रेरणा से भारतीय जन-मानस में प्राचीन भारत के गौरव के प्रति विशेष आकर्षण का भाव बन गया । स्वतन्त्र भारत में प्राचीन भारतीय विद्याओं के उन्मेष एवं संरक्षण के लिए विशेष प्रयास किए गए हैं । भारत के प्रथम प्रधानमंत्री श्री जवाहर लाल नेहरू का भारतीय विद्याओं एवं इतिहास से जन्मजात आस्थात्मक सम्बन्ध रहा है । महान् कलाप्रेमी श्री नेहरू ने ७ सितम्बर १९५१ को अपनी एकमात्र साहसी सुषुप्ति इन्दिरा गांधी के साथ अथवा न योम्भटे की प्रतिमा के दर्शन किए थे । अथवा न योम्भटे के लोकोत्तर कवि के दर्शन से यह छाव-विधोर हो गए और उन गौरवशाली क्षणों में उन्हें अपने तन-मन की सुख नहीं रही । आत्मविस्मृति की इस अद्वैत घटना का उल्लेख करते हुए उन्होंने यह भी पुस्तिका में लिखा है— I came, I saw and left enchanted ! (मैं यहाँ आया, मैंने दर्शन किए और विस्मय-विमुग्ध रह गया !)

वास्तव में भारतीय कलाकारों ने इस अद्वैतीय प्रतिमा में इस देश के महान् आध्यात्मिक मूल्यों का कुशलता से समावेश कर दिया है । इसीलिए इस प्रतिमा की शरण में आए हुए देश-विदेश के पर्यटक एवं तीर्थयात्री अपनी-अपनी भाषा एवं धर्म को विस्मरण कर विश्व-अमूल्य के उपासक बन जाते हैं । अथवा न योम्भटे की इस अतीतिक प्रतिमा ने विगत इस सताब्दियों से भारतीय समाज विघेसः कर्नाटक राज्य की संस्कृति को प्राणवान् बनाने में अपूर्व सहयोग दिया है । अथवा न बाहुबली के इस अपूर्व विन बिम्ब के कारण ही अथवा न योम्भटे राष्ट्रीय तीर्थ बन गया है । इस महान् कलाकृति के अवदान से प्रेरित होकर श्री न. स. रामचन्द्रैया ने विनीत पात्र से लिखा है—

"बाहुबली की विद्यामय दृढव्रता को ही इस बात का भय है कि सभी देशों और अंशों से, उत्तरोत्तर बढ़ती हुई संख्या में, यहाँ आने वाले तीर्थ-यात्री भाषा तथा धर्म के भेदभाव को भूल जाते हैं । न केवल जीनों ने, बल्कि सबों और बँधनों ने भी, यहाँ सविद बनवाते हैं और इस जीन तीर्थ-स्वाम को अनेक प्रकार से अलंकृत किया है । योम्भटे ही इस आध्यात्मिक साम्राज्य के चक्रवर्ती सत्ता है । साहित्य एवं कला के साथ यहाँ धर्म का जो सम्मिश्रण हुआ है उसके पीछे इसी महामानव की प्रेरणा थी । कर्नाटक की संस्कृति में जो कुछ भी महान् है उस सबका

यह प्रतीक बन गया है। कालिदास कह गये हैं कि महान् लोगों की आकांक्षाएँ भी महान् ही होती हैं—'उत्सर्पिणी बभ्रु महतां मार्षणा।' बाहुबली मानव-उत्कृष्टता के उत्कृष्टतम सिद्धर पर पहुँचे हुए थे। मानव इतिहास ने इसके अधिक श्रेष्ठतात्मक उदाहरण और कोई नहीं मिल सकता। बोध्य के बृत्त की एक पंक्ति वहाँ उद्धृत करने योग्य है। 'एषान्ति सम्पूज्यते गोम्मेदेव्यवर जिनमीरूप आत्मोपमम्।' इससे हमें वास्तविक की सुनिश्चित उपमा का स्मरण हो जाता है—'गमनं गमनाकारं सागरं सागरोपमम्।' गोम्मेद की ध्वज तथा विज्ञान उत्कृष्टता अद्वितीय है। (मैसूर, पृ० १४३)

भगवान् गोम्मेदेस के इसी ध्वज एव उत्कृष्ट रूप के प्रति अद्भुत अर्पित करने की भावना से देश की लोकप्रिय प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी ने भगवान् बाहुबली सहस्राब्दी प्रतिगठनवा समारोह के अवसर पर ऐसीकाष्ठर से गमन-परिक्रमा करते हुए भगवान् गोम्मेदेस का ससमाज सुवर्णित कुसुमी एवं मंत्र-पूजा रत्न-गुणों से अभिवेक किया था। इसी अवसर पर आयोजित एक विज्ञान सभा में भगवान् गोम्मेदेस के चरणों में अद्भुत अभिव्यक्त करते हुए उन्होंने इस महान् कला-निधि की शक्ति और सौम्यता का, बल का प्रतीक बतसाया था। महामस्तकाधिपति के आयोजन की सत्युक्ति करते हुए उन्होंने इस अवसर को भारत की प्राचीन परम्परा का सुन्दर उदाहरण कहा था। भगवान् गोम्मेदेस की विशेष वन्दना के निमित्त यह अपने साथ आस्था का अर्थ—धर्म की माता, गाँधी अद्भुत शक्ति और पूजन सामग्री ले गई थी। उपर्युक्त सामग्री को आरम्भिक अवस्थाके गोल के प्रद्वारक स्वामी को चेंट करते हुए उन्होंने कहा था—“इसे देश की ओर से और मेरी ओर से, अभिवेक के समय बाहुबली के चरणों में अद्भुत दीजिए।”

राष्ट्र की ओर से भगवान् बाहुबली के चरणों में गमन करती हुई श्रीमती इन्दिरा गांधी ऐसी गम रही थी जैसे प्रतिगठनवा के समय इन्द्रगिरि पर्वत पर जनसाधारण की भावनाओं का प्रतिनिधित्व करने के लिए एक हजार वर्ष पूर्व की पीराधिक माता मुलिकायाजी का अनायास ही अवतरण हो गया हो! वास्तव में माता मुलिकायाजी एवं लोकनायिका श्रीमती इन्दिरा गांधी भारत की समग्र भेतना का प्रतिनिधित्व करने वाली महान् महिलाएँ हुई हैं। इन दोनों गरीररत्नों द्वारा किए गए शक्तिपूर्वक अनुष्ठान में सम्पूर्ण राष्ट्र की निष्ठा स्वयमेव प्रस्फुटित हो रही है। भगवान् गोम्मेदेस अब सिद्धात्मक के विराजमान हैं और रागभाव से अतीत हैं। अतः आयोजनपूर्वक पूजा-अर्चा का उन पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। किन्तु पूजा-अर्चा की स्थिति में साधक भगवान् गोम्मेदेस की अनुभूतियों से तादात्म्य स्थापित कर अलग सुख का अर्जन कर लेता है। इसीलिए भगवान् गोम्मेदेस का प्रेरक चरित्र सताम्बियों से लोकमानस की अद्भुत का विषय रहा है।



[विशेष : प्रस्तुत विवरण में वर्णित शिलालेख जैन शिलालेख संग्रह (भाग एक) से उद्धृत किये गए हैं।]

बाहुबली स्तवन

आचार्यश्री जिनसेन स्वामी -

(१)

सकलनृपसभाये दृष्टिमत्साम्बुमुद्धे-
विजितभरतकीर्तिर्यः प्रवचाज युक्तवै ।
तुलामिष विगमस्य प्राज्यसाम्राज्यभारं,
अरमतनुवराजामघणीः सोम्यताद् वः ॥

(२)

भरतविजयसङ्गीर्जज्वलज्जगद्भूषां,
यस्मिन्ममिसरन्ती क्षत्रियाणां समक्षम् ।
शिरतरजसवधूनापमपायामयासी-
वधितनुरुमार्गं सोम्यताद् दोर्बली वः ॥

(३)

स जयति जयलक्ष्मीसंयमाज्ञामवगम्यां
विषयवद्विक्रधामां संमित्री पाषियामाम् ।
सकलजगदवारम्यान्तकीर्तितस्तपस्या-
मधजल यक्षसे यः लूतुराद्यस्य धातुः ॥

(४)

जयति भुजबलीमो बाहुवीर्यं स यस्य
प्रथितमधवधे क्षत्रियाणां नियुद्धे ।
भरतनृपतिनामा यस्य मामाक्षराणि
स्मृतिपथमुपयान्ति प्राणिभूतं पुनन्ति ॥

(५)

जयति भुजवक्त्रमोहान्तनिर्द्वयरागिन्ः
प्रणममसकृदापत् प्राप्य पादौ घटीयौ ।
सकलभुवनमान्यः केचरुक्मीकराप्रोद्-
क्षितविजितवीर्येष्टितो दोर्बलीभः ॥

(६)

जयतिभरतराजप्राशुनीत्यप्ररत्नो-
पललुलितनलेन्दुः जष्टराद्यस्य लुगुः ।
भुजवकुलकसारैराकुलैर्नकुलसर्वं
धृतिबलकनितो यो योगभूनीव मेजे ॥

(७)

क्षितिभिरसिक्नुवानैराधुनं सम्भवामाः
पिहितभुजविटको दूर्ध्वजैरेल्लिताधैः ।
जलधरपरिरोक्षम्यामयुद्धेव धूष्यः
अियमपुत्रदन्तुनां दोर्बली वः स नोभ्यात् ॥

(८)

स जयति हियकाले यो हिमानीपरीतं
वपुरक्षल इकोष्णैर्विप्रदाविर्बधूष ।
नवचनसलिलौघैर्यस्य धौतोभ्यकाले
अरक्ष्णकिरमानप्युष्णकाले विरेहे ॥

(९)

जयति ब्रह्मिणेन योगिनं योगिबर्ध-
रक्षितमहिमांशं मानितं माननीयैः ।
स्मरति हृदि विस्तान्तं यः स ज्ञानान्तरात्मा
भजति विजयलक्ष्मीमाधु जैनीमजम्यान् ॥

(१)

विस्तृत - कंचोद - दलागुमारं,
सुलोचन चंद-समान-गुणं ।
योगाचार्य चम्य-गुणस्तोहं,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(२)

अच्छाम-सच्छं अलकंत-सदं,
आबाहु-शोर्जतं सुकण्णपासं ।
मर्द-सुण्डुज्वल-बाहुवण्डं,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(३)

सुकण्ठ-सोहा-जियविण्णसंभं,
हिमासमुद्राम-विसाल-कंठं ।
सुपे-वण-विज्जायल-सुट्टुमण्णं,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(४)

विज्जायलगे-पविभासमानं,
सिहामणिं सख-सुचेदिवाणं ।
सिलोय-संतोलय-गुणचरं,
गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(५)

अवासमकथं - महासरीरं,
अज्जावलीलज्ज - सुकण्णकणं ।
वेविदीविदन्धिय पायपेम्मं,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(६)

दियवरो यो न च भीदं पुत्तो,
न चाबरे सत्तमणो विसुद्धो ।
सप्पादि-जंजुत्तुसदो न कंपो,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(७)

आतां न ये पेक्कादि सच्छसिट्ठि,
सेक्खे न वज्जा हयवोसमुत्तं ।
विरायभावं अरुहे विसत्थं,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

(८)

उपाहिमुत्तं धन-वाम-अज्जियं,
सुसम्मज्जुत्तं मय - मोहहारवं ।
अस्सेय पज्जितमुववानं - पुत्तं,
तं गोम्मटेस पणमामि निष्णं ॥

परिशिष्ट-१
लेखकानुक्रमणिका

| | |
|----------------------------------|-----------------------------|
| (प्रो०) अंगरक्ष बीबरी | (डॉ०) उपेन्द्र ठाकुर |
| अक्षयकुमार जैन | (डॉ०) उमाकान्त पी० शाह |
| अगरबन्द माहटा | (प्रो०) उमाशंकर व्यास |
| अजित पांजा | (डॉ०) उमा शुक्ल |
| अजितप्रसाद जैन ठेकेदार | ऊषा जैन |
| अजितप्रसाद जैन पीतलबाने | एच०एस० दुबे |
| अटल बिहारी बाजपेयी | (डॉ०) एच०के० जैन |
| (डॉ०) अनन्त कुमार गुप्ता | (प्रो०) एम० ए० डाकी |
| अनन्त कुमार जैन | (जस्टिस) एम० एच० बेग |
| अनन्त प्रसाद जैन | (प्रो०) एम० एच० रमबिबे |
| (शुक्लिका) अनन्तदासि जी | एम० चन्द्रशेखर |
| अनुपम जैन | (प्रो०) एस० सी० जैन |
| अश्वयकुमार जैन | एस० एम० एच० वर्नी |
| (भाषिका) अश्वयसी जी | एस० धान्याकुमार |
| (उपाध्याय) अमर मुनि जी | (डॉ०) कन्हेरीशाल जैन |
| (डॉ०) अवलता जैन | कपूरचन्द जैन |
| अरुणा आनन्द | कपूरचन्द्र जैन |
| (डॉ०) अरुणा गुप्ता | कमलकुमार जैन गोइल्ल |
| अर्जुन सिंह | (डॉ०) कमलचन्द सोयानी |
| (डॉ०) अलेक्जेंडर बोलीदारस्की | कमलाप्रसाद रावत |
| अशोक कुमार | (डॉ०) कर्ण राजशेख गिरि राव |
| अशोक कुमार मेन | कर्मचन्द जैन |
| (डॉ०) आश्विप प्रचडिया 'दीप्ति' | (डॉ०) कस्तूरचन्द कासलीवाल |
| (आचार्य सभाट) आनन्द ऋषिजी महाराज | (डॉ०) कस्तूरचन्द्र 'सुमन' |
| (डॉ०) आर०एस० बाल | कल्याणकुमार जैन 'शशि' |
| आर०के० त्रिवेदी | कश्यपीचन्द गोहा |
| (मुनि) आर्यमन्दी जी | (शुक्लिका) कायबिजय मन्दी जी |
| (प्रो०) आर्य रामचन्द्र जी तिवारी | काभेश्वर शर्मा 'नयन' |
| आसगूर बी०बी० | काशीचरण |
| (डॉ०) इन्दुराय | काशीप्रसाद पांडेय |
| (पं०) इन्द्रनाथ झांसी | किरणमाता जैन |
| (डॉ०) उदयचन्द जैन | (शुक्लिका) कीर्तिमती जी |

(गणधराचार्य) कुन्नु सावर जी
 (मुनि) कुन्दन ऋषि जी
 कुन्दनसास जैन
 कुलामन्द भारतीय
 (डॉ०) कुसुमबाई जैन
 कृष्णचन्द्र पन्त
 (प्रो०) कृष्णदत्त बाजपेयी
 (डॉ०) कृष्णनारायण प्रसाद 'मागध'
 कृष्णपुरारि 'जिमा'
 (डॉ०) के० कृष्णामूर्ति
 (डॉ०) के० जी० देवमुख
 (डॉ०) के० सी० जैन
 केशवचन्द्र एच० रावत
 केशवराव वारधी
 (डॉ०) कैलाश 'कमल'
 (डॉ०) कैलाशचन्द्र जैन
 (पं०) कैलाशचन्द्र शास्त्री
 कैलाशपति मिश्र
 कुशींद आलम खान
 गंगाराम
 (मुनि०) गिरीश जी महाराज
 गुरप्रसाद कपूर
 (आचार्यकल्प) ज्ञानभूषण जी
 (आयिकारल) ज्ञानमती माता जी
 चन्द्रकान्त बाली
 (डॉ०) चन्द्रनारायण मिश्र
 (कुल्लक) चन्द्रभूषण जी
 (डॉ०) चन्द्रशेखर त्रिपाठी
 चन्द्रशेखर प्रसाद
 (डॉ०) चमनलाल जैन
 (पट्टारक) चारकीति त्वासी जी
 (डॉ०) चेतनप्रकाश पाटनी
 जगत भंडारी
 जगदम्बीप्रसाद यादव
 जगन्नाथ प्रसाद
 जगप्रवेश चन्द्र
 जगदीर कौशिक
 (पं०) जमुनाप्रसाद जैन शास्त्री
 (डॉ०) जयकिशन प्रसाद खडेलवाल

(कुल्लक) जयकीर्ति जी
 जयप्रकाश अग्रवाल
 जयप्रकाश 'जय'
 (कुल्लक) जयभूषण जी
 जयश्री जैन
 जवाहरलाल भारत
 जार्ज फनाडीस
 जाहिद बली
 जिवगोडा जणोडा पाटिल
 (आचार्य) जिनेन्द्र
 जिनेन्द्र कुमार जैन
 (मुनि) जिनेन्द्र वर्मा जी
 (प्रो०) जी० आर० जैन
 जी० एस० डिल्मों
 (प्रो०) जे० एल० जास्त्री
 (जीमती) जे० के० गांधी
 जे० के० जैन
 (डॉ०) जे० डी० शोमज
 जे० बी० खन्ना
 जैनमती जैन
 जैनेन्द्र कुमार
 (महामहिम राष्ट्रपति, ज्ञानी) जैलमिह जी
 (डॉ०) ज्योतिप्रसाद जैन
 (जस्टिस) टी० के० गुकोल
 ज्ञानचन्द्र जैन
 डी० पी० यादव
 (प्रो०) डेविड पिंगरी
 तन्म बापू
 ताराचन्द्र जैन
 (डॉ०) तेजमिह चौह
 (पं०) दयाचन्द्र साहिंयाचार्य
 (डॉ०) दयानन्द भार्यव
 दयानन्द योगशास्त्री
 दरोयामल जैन
 दामोदर चन्द्र
 (डॉ०) दामोदर शास्त्री
 (डॉ०) दुलीचन्द्र जैन
 (मुनि) देवचन्द्र जी
 (डॉ०) देवनारायण जर्म

(डॉ०) देवराज पथिक
(मुनि) देवेन्द्र शाल्मी बी
बनेन्द्र कुमार जैन
(डॉ०) धर्मचन्द शाल्मी
(राष्ट्रसेना मुनि) नवराज बी
नगेन्द्र कुमार जैन बिलासा
(बुधार्थ महाप्रज्ञ मुनि) नममल जी
(डॉ०) नन्दकिशोर उपाध्याय
नन्दकिशोर शर्मा
(स्वामी) नन्दनन्दनानन्द सरस्वती जी
नन्दलाल जैन
(पं०) नरेन्द्रकुमार न्यायतीर्थ
(डॉ०) नरेन्द्रनाथ त्रिपाठी
नरेन्द्र भानावत
नारायणचन्द पराशर
(प्रो०) नारायण बासुदेव मुंगार
(डॉ०) निजामुद्दीन
निर्मला जैन
मिहासचन्द जैन
मिहाससिंह जैन
मीरज जैन
मीरा जैन
मेमचन्द जैन
मेमिचन्द जैन 'विनय'
(मुनि) मेमिसागर जी महाराज
पन्नालाल जैन
(डॉ०) पन्नालाल जैन साहित्याचार्य
(मुनि) पार्श्वकीर्ति जी
(डॉ०) पी० एन० उपाध्ये
(प्रो०) पी० सी० जैन
पुरुषोत्तम जैन
पुरुषोत्तम दास काकोडकर
(उपाध्याय मुनि) पुष्कर जी
(डॉ०) पुष्पा गुप्ता
(डॉ०) पुष्पेन्द्र कुमार शर्मा
पुष्पचन्द्र जैन
प्यारेलाल खंडेलवाल
प्रकाशचन्द जैन
(डॉ०) प्रकाश सिन्घ

प्रतापचन्द्र जैन
(डॉ०) प्रभा कुमारी
प्रभात जैन
(डॉ०) प्रभुव्यास अग्निहोत्री
(डॉ०) प्रमोदकुमार जैन
प्रमोद महाजन
(डॉ०) प्रमोद भास्वीय
(डॉ०) प्रेमचन्द जैन
(वैद्य) प्रेमचन्द जैन
प्रेमचन्द जैन मादीपुरिया
(डॉ०) प्रेमचन्द रायका
(डॉ०) प्रेमसुधन जैन
(पं०) फूलचन्द्र सिद्धान्तशाल्मी
(प्रो०) बंसीधर भट्ट
(पं०) बलभद्र जैन
बलवन्तराय तायल
बाबूलाल पलवी
(डॉ०) बालकृष्ण लक्ष्मन
(पं०) बालचन्द्र सिद्धान्तशाल्मी
बिसनस्वरूप स्वर्गी
बी० एन० पांडे
(डॉ०) बी० के० खादाबादी
(डॉ०) बी० के० सहाय
(मुनि) बुद्धिसागर जी
(डॉ०) बजेन्द्रनाथ शर्मा
मंवरलाल नाहटा
भगतराय जैन
(डॉ०) भगवतीलाल राजपुरोहित
भवन्त आनन्द कीसल्यायन
(उपाध्याय मुनि) भरतसागर जी
(डॉ०) भरत सिंह
(सेठ सर) भागचन्द सोनी
(डॉ०) भागचन्द्र जैन
भारत सिंह
बीकूराय जैन
मदन पांडेय
मदन शर्मा 'मुधाकर'
मनमूल सिंह चौधरी
(डॉ०) मनोज पांडेय

महताप चन्द जैन
 महतापसिंह जैन जीहरी
 महावीरप्रसाद जैन
 (डॉ०) महावीरसरन जैन
 (युनि) महेन्द्र कुमार जी
 महेन्द्र कुमार जैन
 (डॉ०) महेन्द्रकुमार 'निर्दोष'
 (डॉ०) महेन्द्र सागर प्रचंडिया
 (प्रो०) महेन्द्र तिवारी
 मांसीलाल सेठी 'सरोज'
 माणकचन्द नाहर
 माधव श्रीधर रणविदे
 मामल कुशल
 (डॉ०) मायारानी आर्य
 मिथीलाल जैन
 मिथीलाल पाटनी
 मिथीलाल शाह जैन शास्त्री
 (डॉ०) मुकुटबिहारी लाल अग्रवाल
 नैसी निवात
 मोतीलाल बिजय
 (डॉ०) मोरेश्वर पराङकर
 (डॉ०) मोहनचन्द
 मोहन धारिया
 (डॉ०) मन्नवल कुशल
 (प०) यतीन्द्र कुमार बैद्यराज
 कुशेल जैन
 (डॉ०) योगेन्द्रनाथ शर्मा 'अरुण'
 योगेन्द्र मकवाणा
 (डॉ०) रघुवीर देवालंकार
 (डॉ०) रतनचन्द जैन
 (शुल्क) रत्नकीर्ति जी
 रमेशचन्द जैन
 (डॉ०) रमेशचन्द जैन
 (डॉ०) रमेशचन्द गुप्त
 (डॉ०) रमेशचन्द मिश्र
 (डॉ०) रमेश भाई मानन
 (युनि) रमेश शास्त्री जी
 रमेश सी० जगजिनागी
 (डॉ०) रवीन्द्रकुमार जैन

(डॉ०) रवीन्द्र कुमार सेठ
 (डॉ०) रमेशचन्द आनन्द
 रमेश बयीदार
 (युनि) राकेश कुमार जी
 (बाचार्य) राधकुमार जैन
 (प०) राधकुमार शास्त्री
 (डॉ०) राध कुडिरावा
 (कुलिका) राजमती जी
 राजमल पर्वदा
 (प्रो०) राजाराम जैन
 राजीव प्रचंडिया
 (डॉ०) राजेन्द्रप्रसाद अटनागर
 राजेन्द्रप्रसाद जैन (कम्पोजी)
 (डॉ०) राजाचरण गुप्त
 रामचन्द्र सारस्वत
 (डॉ०) रामजी उपाध्याय
 (डॉ०) रामजी सिंह
 (डॉ०) राममूर्ति त्रिपाठी
 (प०) रामरत्न प्रभाकर शास्त्री
 रामाश्रय प्रसाद सिंह
 रामेश्वर नीखरा
 (डॉ०) रिमाञ्ज गाजियाबादी
 रुचिरा गुप्ता
 (डॉ०) स० के० जोड
 लक्ष्मीचन्द 'सरोज'
 (डॉ०) लक्ष्मीनारायण दुबे
 लक्ष्मी निवात बिरसा
 (डॉ०) लालचन्द जैन
 लालचन्द जैन एडवोकेट
 लाल बहोमा
 (डॉ०) लालबहादुर शास्त्री
 (प०) बंशीधर व्याकरणाचार्य
 बसन्तकुमार जैन
 बसन्तकुमार जैन शास्त्री
 बाबलपति श्रीद्वय
 (डॉ०) बिजयकुमार मल्होत्रा
 (डॉ०) बिजयकुमार शर्मा
 (डॉ०) बिजय कुलशेठ
 (प्रो०) बिजयेन्द्र स्नातक

विप्रेन्द्र कुमार जैन
 (डॉ०) विद्यानगर कोहरापुरकर
 (प्राचार्य बुनि) विद्यालय जी महाराज
 (डॉ०) विद्यावती जैन
 (ब०) विद्युत्सला माह
 (डॉ०) विमल कुमार जैन
 विमल कुमार जैन खोरखा
 (भाचार्य) विमलसागर जी महाराज
 (डॉ०) विमल ए० संयवे
 (डॉ०) बी० एस० जैन
 बीणा कुमारी
 (डॉ०) बीणा भुप्ता
 (प०) बीरबन्ध जैन
 बीरेन्द्र सिंह
 बुद्धिचन्द्र जैन
 वेदप्रकाश नर्म
 (अवधुत) शंकराचार्य जी (गुरी)
 सकुन्तला जैन
 सकुन्तला डी० चौधरी
 सरद्वन्द्व शास्त्री
 शर्मनलाल जैन 'सरत'
 शशिप्रभा जैन 'सर्वांक'
 (डॉ०) शशिरानी अन्नवाल
 (भाचार्य) शक्तिसागर जी
 (डॉ०) शिवकुमार
 (डॉ०) शिवचरण लाल जैन
 शैलेन्द्र कुमार रस्तोमी
 (डॉ०) शोभनाथ पाठक
 (डॉ०) शोभा मोबार
 श्रीकृष्ण पाठक
 श्रीचन्द्र खोरडिया
 श्रीपाल जैन कसेरे
 (डॉ०) श्रीरजन सूरिदेव
 (डॉ०) शेवांस कुमार जैन
 (भाचार्यकल्प) शेवांस सागर जी
 (डॉ०) संघसेन
 संजयकुमार जैन
 संतोष जैन
 (प०) संदीप कुमार जैन

(बुनि) संभवसागर जी
 (डॉ०) सज्जन सिंह निरुक्त
 सतीश कुमार जैन
 (डॉ०) सतीश कुमार भागव
 (डॉ०) सत्यदेव मिश्र
 (डॉ०) सत्यपाल नारंग
 (डॉ०) सत्यप्रकाश बघरंज
 सत्यप्रकाश मालवीय
 (भाचार्य) सन्मति सागर जी
 (भुल्लक) सन्मति सागर 'मानागन्ध' जी
 समरबहा चौधरी
 समरेन्दु कुंद
 सलेकचन्द जैन
 (डॉ०) सागरमल जैन
 (प०) सिंहचन्द्र जैन शास्त्री
 (भुल्लक) सिद्धसागर जी
 सी० के० जैन
 सुधा शाय्या
 सुधीर कुमार जैन
 सुजेश जैन
 (सिठ) सुनहरीमाल जैन
 (ब०) सुनीता शास्त्री
 सुनील कुमार जैन
 (डॉ०) सुन्दरलाल कपूरिया
 (प०) सुन्दर लाल जैन
 (भाचार्य) सुबल सागर जी महाराज
 सुबोध कुमार जैन
 सुमत प्रकाश जैन
 सुमत प्रसाद जैन
 सुमति चन्द्र शास्त्री
 (बुनि) सुमन्त शत्रु जी
 सुमेर चन्द जैन
 (भूषी) सुमेर चन्द जैन
 सुमेर चन्द्र जैन 'दिवाकर'
 (डॉ०) सुरेन्द्र कुमार शर्मा
 सुरेन्द्र कुमार जैन चौहरी
 (डॉ०) सुरेन्द्र कुमार शर्मा
 सुरेन्द्र पाल सिंह
 (डॉ०) सुरेश गीतम

सुरेशचन्द्र जैन
 (प्रो०) सुरेशचन्द्र गुप्त
 (मुनि) सुव्रत शास्त्री जी
 (डॉ०) सुशीलचन्द्र दिवाकर
 सुशील जैन
 (डॉ०) सुसंकान्त शाली
 लैयब माहकुहीन

सोमपाल बर्मा
 (डॉ०) सोहनकृष्ण पुरोहित
 स्वामी बाह्य काशमी
 हजारीलाल काका 'बुद्धिबंशी'
 (डॉ०) हरीश्र शुक्ल जैन
 हरेन भूमिब
 (डॉ०) हरेन प्रसाद बर्मा
 हुक्मचन्द्र जैन



परिशिष्ट-२
दातारों की नामावलि

३२०००)-रूपये

भाचार्यरत्न श्री देवप्रूपण श्री महाराज के जयपुर वर्षायोग (१६=२ ई०) के अवसर पर अष्टाक्षु श्रावक-श्राविकाओं द्वारा भेंट

२५६६६)५१ रूपये

भाचार्यरत्न श्री देवप्रूपण श्री न्यास (पजी०) दिल्ली द्वारा अनुदान

६००१)-रूपये

अजित प्रसाद जैन पटालेवाले

१२६= बकीलपुरा, दिल्ली-११०००६

सुमेर चन्द जैन मैदावाले

दिल्ली बनस्पति सिटीकेट, १=१७ जारीबाबली
दिल्ली-११०००६

५००१)-रूपये

अनन्त कुमार जैन

जैन मीठिको, १४०१ बाजार मुनिबाग, दिल्ली-११०००६

३१००)-रूपये

श्रीपाल जैन मोटर वाले

१ कोर्ट रोड, सिविल आइम्स, दिल्ली-११०००६

डा० कीर्तिसचन्द रवीन्द्र कुमार जैन

३३ डिप्टीमज, सबर बाजार, दिल्ली-११०००६

३०००)-रूपये

(श्रीमती) पुष्पा जैन, धर्मपत्नी श्री अनन्त कुमार जैन

१२६= बकीलपुरा, दिल्ली-११०००६

सुरेश चन्द जैन

२५ डिप्टीमज, सबर बाजार, दिल्ली-११०००६

(श्रीमती) साकुन्तला जैन, धर्मपत्नी श्री अजितप्रसाद जैन पटालेवाले

१२६= बकीलपुरा, दिल्ली-११०००६

२५००)-रूपये

(श्रीमती) साकुन्तला जैन धर्मपत्नी श्री अजित प्रसाद जैन जोहरी

२६४२ कटरा खुमहालराय, किनारी बाजार,
दिल्ली-११०००६

अनिल कुमार जैन, सुपुत्र श्री दरबारीमल जैन लाड़ीवाले

१/४२२५-ए अंसारी रोड, हरियाणज,
नई दिल्ली-११०००२

५०००)-रूपये

कर्मवीरचंद गौडा

जामिन विजय एण्ड कं०, ५२ जनपथ, नई दिल्ली-११०००२

२२००)-रूपये

बलबन्तराय जैन

१=ए, सी० सी० कालोनी, दिल्ली

प्रबुधन कुमार जैन, सुपुत्र स्व० श्री मीरीमल जैन सराफ

३२९ बरीबा कर्सा, दिल्ली-११०००६

२१००)-रूपये

रमेशचन्द जैन

पी० एल० जैन कं० लि०, ७-ए राजपुर रोड,
दिल्ली-११००५४

नागबराय जैन जोहरी

२०३२-ए, बली बर्जवाली, किनारी बाजार,
दिल्ली-११०००६

आत्मा और चित्त

२०००)-रूपये

(श्रीमती) कुसुम जैन, धर्मपत्नी श्री विमल कुमार जैन
डी-६ विवेक बिहार, माहबरा, दिल्ली-११००३२

कुशामल भोमप्रकाश जैन सराफ
मुकु बाजार, रेवाड़ी-१२३४०१ (हरियाणा)

(श्रीमती) राजमती जैन, धर्मपत्नी श्री नन्हेमल जैन
२५ डिप्टीमंज, सवर बाजार, दिल्ली-११०००६

१५००)-रूपये

(श्रीमती) सोमादेवी जैन धर्मपत्नी स्व० श्री बेमचन्द जैन
३६६४ चाबडी बाजार, दिल्ली-११०००६

११०१)-रूपये

नरेश चन्द जैन

नरेश उद्योग, सोनी इण्डस्ट्रीज एरिया, सोनी, गाजियाबाद
(उ० प्र०)

११००)-रूपये

महेशचंद्र जैन, सुपुत्र स्व० श्री मगत राम जैन
जी ६६, मस्जिद मोठ, नई दिल्ली-११००४८

१००१)-रूपये

अजितप्रसाद जैन ठेकेदार

५-ए/२८ अंसारी रोड, हरियाणा, नई दिल्ली-११०००२

अजित प्रसाद जैन पीतलवाले

४८२६/२४ प्रह्लाद गम्भी, अंसारी रोड, हरियाणा,
नई दिल्ली-११०००२

अनिल कुमार जैन, सुपुत्र श्री अरहदास जैन बिजलीवाले

४३६४-६७/४ अंसारी रोड, हरियाणा,
नई दिल्ली-११०००२

अभिषेक कुमार, सुपुत्र स्व० श्री अतरचंद जैन

एम १५७, ग्रेटर कैलास पार्ट II, नई दिल्ली-११००४८

उलफत राय विमल कुमार जैन

डी-६ विवेक बिहार, माहबरा, दिल्ली-११००३२

कमलकांत जैन

१४६० कूबा सेठ, दरीबाकला, दिल्ली-११०००६

कुल्लकुमार जैन

अनाफी मैकिफो, ३ बीबामहाल, चांदनी चौक,
दिल्ली-११०००६

(श्रीमती) गुणमाला जैन, धर्मपत्नी स्व० श्री पूरनमल जैन जोहरी
३२२ दरीबाकला, दिल्ली-११०००६

(श्रीमती) जयमाला जैन मातेस्वरी बा० एस० के० जैन
५६५ एसकेनेड रोड, दिल्ली-११०००६

(श्रीमती) जयवल्ली जैन

१४६० कूबा सेठ, दरीबाकला, दिल्ली-११०००६

जिनेन्द्र कुमार जैन

५० बोल्ल वारमुपेठ, बंसलौर-५३

(श्रीमती) ईंजी जैन

१४६० कूबा सेठ, दरीबाकला, दिल्ली-११०००६

ताराचन्द जिनेन्द्र कुमार जैन कागजी

जिनेन्द्र पेपर मार्ट, २३६७ छत्ता ग्राहजी, चाबडी बाजार,
दिल्ली-११०००६

दरोगामल जैन कागजी

छत्तेन पेपर मार्ट, चाबडी बाजार, दिल्ली-११०००६

दासचन्द्र आफना

ई ४५ ग्रेटर कैलास पार्ट II, नई दिल्ली-११००४८

अनीचन्द जैन सितारवाले, सुपुत्र स्व० श्री महावीर प्रसाद जैन

३३७ दरीबाकला, दिल्ली-११०००६

नन्मूलम जैन (विजया बैंक)

१४३१ फलभारा, चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

नन्मूलम जैन जोहरी

१/४२३८, हरियाणा,
नई दिल्ली-११०००२

नरेन्द्र कुमार जैन, सुपुत्र स्व० श्री नमचन्द जैन जोहरी

४८४१ ए/२४ अंसारी रोड, हरियाणा,
नई दिल्ली-११०००२

नरेलचन्द जैन मायीपुरिया, सुपुत्र स्व० श्री कुन्दनलाल मायीपुरिया

२ टोडरमल रोड, बंजारा मार्केट, नई दिल्ली-११०००१

नागकचंद जैन, सुपुत्र श्री ललेकचंद जैन

बे-८६ आलका भी, नई दिल्ली

आचार्यरत्न श्री देवाचूचम जी महाराज अभिनवचंद्र जैन

पद्मलाल जैन कागजी

२४८६ गार्वाड़ा, बाबड़ी बाजार, दिल्ली-११०००६

पुष्पलाल जैन, सुपुत्र स्व० श्री जुगनलाल जैन

१७/२ चागीरख पैलेस, चावनी चौक, दिल्ली-११०००६

अमोल कुमार जैन

पौ० के जैन एण्ड संघ, २३५ कृष्णा मीर आशिक, बाबड़ी बाजार, दिल्ली-११०००६

श्रेमचन्द जैन मादीपुरिया

श्रेमसम, १६७६/७७ कटरा खुसहालराम, किनारी बाजार, दिल्ली-११०००६

फूलचन्द जैन कागजी

२३१० धर्मपुरा, बाजार दुस्नियाग, दिल्ली-११०००६

बाबू दयाल जैन 'नौलकमल', सुपुत्र स्व० श्री बिनाम्बर दयाल जैन
एच० २, जगताराम पाक, लक्ष्मीनगर, दिल्ली-११००६२

भुषणा अण्णाराव दशगुजरी

मु० पो० माहिषवाडीगी, ता० अचणी, जिला बेलगांव, कर्नाटक

महेन्द्र कुमार जैन

ई-१०६, ग्रेटर कैलाश-३ (मस्जिद मोठ),
नई दिल्ली-११००४८

(बीमती) सैतासुन्दरी जैन, धर्मपल्ली श्री पवन कुमार जैन जीहरी
३२२ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

मोहनलाल, रामनलाल, विजयकुमार बंगलाल

भगवान् महावीर मार्ग, मु० पो० चालीस गांव,
जि० बेलगांव, कर्नाटक

मोहनलाल श्रीपाल जैन

३७४६ गली मोहन जमादार, गार्वाड़ी वीरज,
दिल्ली-११०००६

रमेशचन्द जैन, सुपुत्र स्व० श्री मीरीमल जैन सराई

३२२ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

रमेशचन्द संजीव कुमार जैन

१२१६/१६ कटरा सत्यनारायण, चावनी चौक,
दिल्ली-११०००६

(बीमती) रीटा जैन

१४६०, कृष्णा सेठ, बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

रोशनलाल जैन सुपुत्र स्व० श्री अतरचंद जैन

ई ११४ मस्जिद मोठ, नई दिल्ली-११००४८

विनय कुमार जैन दूधवाले सुपुत्र स्व० श्री क्रिशीलाल जैन

३४४ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

बिमल किशोर जैन

१४६० कृष्णा सेठ, बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

(बीमती) सकुन्तला देवी जैन धर्मपल्ली श्री मन्मथनलाल जैन

३५ रामनगर, पहाड़गंज, नई दिल्ली-११००५५

शान्तप्या यशवन्तप्या मिर्जी

मु० पी० चिकोडी, जि० बेलगांव, कर्नाटक

शेखर जैन (स्व० श्री उग्रसेन जैन की स्मृति में)

विजयनगर जाट प्रेस, २३५० धर्मपुरा, दिल्ली-११०००६

श्रीमन्बरकुमार जैन कागजी सुपुत्र स्व० श्री नैमचन्द जैन कागजी

१४६२ कृष्णा सेठ, बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

सनतकुमार जैन सितारेवाले सुपुत्र श्री महावीर प्रसाद जैन

३३७ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

सत्यकचन्द जैन सुपुत्र श्री चन्द्रमान जैन

१५०६ कृष्णा सेठ, बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

सातगौडा बालगौडा पाटील

मजलेकर, सांगली, महाराष्ट्र

सुभाषलाल जैन सुपुत्र स्व० श्री श्रेमचन्द जैन सितारेवाले

क्लास बिट्स एम्पोरियम, २६३० किनारी बाजार,
दिल्ली-११०००६

(बीमती) सुन्दर देवी जैन

बी-४ शास्त्री पार्क, दिल्ली

सुभाष चन्द जैन सुपुत्र स्व० श्री जयचन्द जैन बिजलीवाले

एच० आर० लाईटस, १८५३ चागीरख पैलेस,
चावनी चौक, दिल्ली-११०००६

सुमत प्रसाद जैन

बर्द्धमान ब्रुस, १६१७ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

सुमत प्रसाद जैन सुपुत्र स्व० श्री जुगल किशोर जैन कपड़ेवाले,

जैन टेक्सटाइल्स, ६११ चांदी मलाख मार्केट, चावनी चौक,
दिल्ली-११०००६

सुरेन्द्रचन्द जैन (मुंबी जी)

२५६६ छात्रा प्रतापसिंह, किनारी बाजार,
दिल्ली-११०००६

सुरेन्द्र चन्द सुशील कुमार जैन कागजी

१४६२ कूबा सेठ, बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

सुरेन्द्र चन्द जैन सुपुत्र स्व० श्री निरञ्जनलाल जैन

के-५० नवीन माहुरा, दिल्ली-११००३२

हौसकफा बीमबीन नलसापुरे (गलतवा)

मु० पी० बीबीहोहा, ता० चिकोडी, जि० बेतवा, कर्नाटक

१०००)-रूपये

अज्ञात व्यापक बन्धु द्वारा ब० माणिकबाई (सचल)

अज्ञात व्यापक बन्धु द्वारा ब० माणिकबाई (सचल)

मिलोक चन्द महेन्द्र कुमार जैन

४४६४ गली राजा गृध्रमल, पहाड़ी बीरज,
दिल्ली-११०००६

(बीमली) निर्मला जैन शर्मपत्नी श्री लालचन्द जैन एडवोकेट

४७६८/२३ भरतराम रोड, दरियागंज,
नई दिल्ली-११०००२

पन्नालाल सुरेन्द्र चन्द जैन

१२२८ बकीलपुरा, दिल्ली-११०००६

महताब सिंह जैन जोहरी,

३०४ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

महेन्द्र कुमार जैन ठकेदार

महाबीर प्रसाद एण्ड सन्स, चावडी बाजार,
दिल्ली-११०००६

रघुबीर सिंह जैन सैरिटेबल ट्रस्ट

७/३२ दरियागंज, नई दिल्ली-११०००२

राजेन्द्र प्रसाद जैन (कम्पोजी)

१३०४ गली मुलियान, दिल्ली-११०००६

सचमीचन्द जितेन्द्र कुमार जैन

बीमल एण्ड क०, १५२२ कूबा सेठ, बरीबाकला,
दिल्ली-११०००६

लालचन्द जैन एडवोकेट

४७६८/२३, भरतराम रोड, दरियागंज,
नई दिल्ली-११०००२

८५१)-रूपये

जिनबीडा ज्योतीडा पाटील

मु० पी० सचलमा, ता० चिकोडी, जि० बेतवा (कर्नाटक)

५५१)-रूपये

मै० जैन इजीनियरिंग वर्क्स

३२/२ ए, पीकम सिंह काकोली, बिष्टवास नगर, दिल्ली

मै० जैनसंत गंगेज ट्रस्ट

सवर बाजार, दिल्ली-११०००६

५०१)-रूपये

एम० एम० जैन

२६ बी अर्जुन नगर, नई दिल्ली-११००२६

मयनारायण जैन

२०-ए अजोफ पार्क, नई रोहतक रोड,
नई दिल्ली-११०००५

जे० के० जैन

मनोज इजीनियरिंग वर्क्स, जैन मंदिर गली,
रघुबरपुरा-न. १, दिल्ली-३१

मै० बी० फार्मा लि०

बी-१४२ ओबला, फेज-१, नई दिल्ली

मै० बी० फार्मा लैब० प्रा० लि०

८५६५ गोशाला मार्ग, नई किसानगंज, दिल्ली-११०००६

मै० निकोल लाईट्स

१८६२/२७ हरीराम इलेक्ट्रीक मार्फेट, धामीरय पैलेस,
दिल्ली-११०००६

मै० महाबीर ट्रेडिंग कम्पनी

१८५३ धामीरय पैलेस, चावडी बाजार, दिल्ली-११०००६

यतेन्द्र जैन सुपुत्र श्री एन० एस० जैन

जी-४ मयुना अपार्टमेंट, अलकनन्दा, नई दिल्ली

मै० लोकेश सिनेमा

नागलोई बाट, दिल्ली

(जीमती) संतोष जैन धर्मपत्नी श्री ज्ञानसागर जैन
१२६५ बकीसपुरा, दिल्ली-११०००६

श्री० सुशील लैन्ग शेड कं०
भागीरथ पैलेस, चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

मीरेन्द्र कुमार जैन सी० ए०
४३६४/४ अंसारी रोड, हरियाणज, नई दिल्ली-११०००२

३००)-रूपये

जीमती सुहारा देवी हरीचन्द जैन धर्मार्थ न्यास
२३ अंसारी रोड, हरियाणज, नई दिल्ली-११०००२

(जीमती) बलन्ती देवी जैन,
३७५ बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

महेन्द्र कुमार जैन
६२७/३ श्री पारसनाथ रोड, पानीपत (हरियाणा)

२५१)-रूपये

अजित प्रसाद जैन एडवोकेट
एक्स ४१-ए श्रीम पार्क, नई दिल्ली-११००४८
आई० डी० जैन
एक्स-१/२३८-बी, एक्स० आई० जी०, डी० डी० ए०
पलैट्स, कालकाजी, नई दिल्ली-११००१६

आर० आर० ट्रेडिंग कं०
अमरनाथ बिल्डिंग, भागीरथ पैलेस, चांदनी चौक,
दिल्ली-११०००६

आर० के० जैन,
जी-१४९८ चितरंजन पार्क, कालका जी,
नई दिल्ली-११००१६

ए० के० जैन
जे० आर० इन्फ्रानिक्स, १८५३ भागीरथ पैलेस,
चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

एम० एस० मार्ट,
अजयपुरी, दिल्ली

कहलूरी लाल जैन एडवोकेट
१४८१ पंजाबी मोहल्ला, सम्बडी मण्डी, दिल्ली-११०००७

फिरमचन्द जैन एक्स सन्स,
६६७-ए चाबडी बाजार, दिल्ली-११०००६

विशेष : महाराज जी के अमरपुर धर्मार्थ—सन् १९८२ के अन्तर पर अज्ञात आबक-आधिकारों द्वारा प्राप्त
३२०००) रुपये का विवरण सम्बद्ध व्यक्तित्व के पास नहीं हो सका है, अतः पुनर्मांगेलेख नहीं किया जा सका।

ज्ञानचन्द्र जैन
८८० ईस्ट पार्क रोड, करील बाग, नई दिल्ली-११०००५

जे० आर० इन्फ्रानिक्स
३/१ आनन्द पर्वत इन्फ० एरिया, करील बाग,
नई दिल्ली-११०००५

गोविंदा लाल एम्पोरियम
महावीर नगर, फ़िरोजाबाद (उ० प्र०)

बिजम्बर दास महावीर प्रसाद जैन, सराफ
चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

भूषण कुमार विजय कुमार जैन
कटरा सत्यनारायण, चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

मोहन कुमार जैन एडवोकेट
३६७४ नया बाजार, दिल्ली-११०००६

वीरा इलेक्ट्रिक कं०
अमरनाथ बिल्डिंग, भागीरथ पैलेस, चांदनी चौक,
दिल्ली-११०००६

श्रीपाल मनोज कुमार जैन
कटरा सत्यनारायण, चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

सुधीर कुमार जैन सुपुत्र श्री नरेश चन्द जैन
१६०७ कूबा सेठ, बरीबाकला, दिल्ली-११०००६

सुरेशचन्द जैन
डार्रा मै० जयचन्दा इलेक्ट्रिकस, १०/२०४-ए, गली नं०-१,
राजबढ़ एक्स०, दिल्ली

सूर्या इलेक्ट्रिक कं०
१८५३ भागीरथ पैलेस, चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

१२१)-रूपये

वेनेन्द्र कुमार जैन, टाइपिस्ट दिल्ली विभवविद्यालय
मै० डी० ली० उमरावासिंह, ३०११ मस्जिद खजूर, किनारी
बाजार, दिल्ली-११०००६

१०१)-रूपये

गोपाल जी द्वारा मै० अमर बैकरोटर्स
महासकमी मार्केट (पहली मंजिल) भागीरथ पैलेस,
चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

मै० शालीमार इलेक्ट्रिक कं०
बाबीचौ माछोवाल, दिल्ली-११०००६

मै० सुपरलाईट इलेक्ट्रोनिकस,
भागीरथ पैलेस, चांदनी चौक, दिल्ली-११०००६

५००१)-रूपये

महावीर प्रसाद नरेन्द्र कुमार जैन, गजियाबाद वाले
रीपक इंडस्ट्रीज, गीब-जिबासपुर, दिल्ली-११००४२

हे जिन-बाणी के सार्यवाह !

हे जिन-बाणी के सार्यवाह !
युगश्रेष्ठ ! तपी !
निग्रन्ध ! अहिंसा के साधक !
करुणा के अक्षय स्रोत !
धर्म के दीप्त दिवाकर !!

हे तत्त्वज्ञान के मूर्त रूप,
आलोक-युद्ध !
तुम संस्कृति के शीतल सुधांशु !
तुम सत्य, शुद्ध, अविद्वद्ध रूप !!

तुम हो अजेय !
तुमने पर्वत को और अधिक ऊँचाई दी—
जिन-प्रतिमाएँ स्थापित करके !
तुम युग-साधक !
तुम दिगम्बरत्व की चरम साधना के ललाट !
तुम बाणी के उद्गीथ !
धर्म के सिन्धु—
निरन्तर प्रवहमान !!

निष्ठास : ३ सी-१४ नई रोहसक रोड,
करीम बाग, नई दिल्ली-११०००५

श्री० रमेशचन्द्र गुप्त
प्रधान संपादक



प्राचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज भूतपूर्व राष्ट्रपति महामहिम फलकहीन अली अहमद को आशीर्वाद प्रदान करते हुए



तत्कालीन उपराष्ट्रपति श्री गोपाल स्वर्ण पाठक महाराजश्री द्वारा सम्पादित विशालकाय ग्रन्थ
'भगवान् महावीर और उनका तत्त्व दर्शन' का विमोचन करते हुए



तत्कालीन प्रधानमंत्री श्री लालबहादुर शास्त्री आचार्यश्री के जन्मजयन्ती समारोह में आशीर्वाद लेते हुए



समयानुकूल मंत्रणा



मंगल - सामग्री - अर्पण



राष्ट्रीय सुरक्षा कोष के लिए
रजत बंद ग्रहण करते हुए



उपदेश - श्रवण की दो युद्धाएं

जैन समाज की ओर से सम्मान एवं आभार

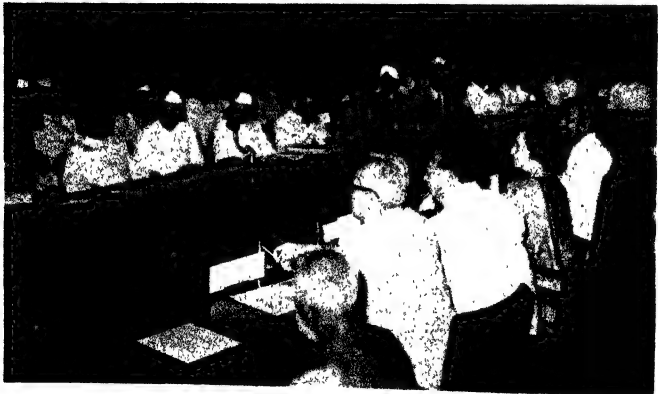




↑

भगवान् महावीर स्वामी के पच्चीस सोवें परिनिर्वाण महोत्सव की राष्ट्रीय समिति की बैठक में
संसद् भवन में तत्कालीन प्रधानमंत्री श्रीमती इन्दिरा गांधी
एवं अन्य मन्त्रियों के मध्य महाराजश्री

↓





भारतानु महावीर स्वामी के २५०० वें निर्वाण महोत्सव पर आचार्यजी द्वारा रचित 'भारतानु महावीर और उनका तत्त्व दर्शन' ग्रन्थ के विमोचन समारोह में तत्कालीन उपराष्ट्रपति श्रीमती इंदिरा गांधी की शोभायात्रा



प्रसिद्ध विद्वान् एवं राजनैतिक डॉ० सम्पूर्णानन्द जी आचार्यजी 'विरिचूलाय' का महत्त्व समझाते हुए



तत्कालीन कांग्रेस अध्यक्ष एवं भूतपूर्व मुख्यमंत्री (कमलिक) श्री निजलिंगप्पा भाचार्यश्री ने शुभाशीर्वाद ग्रहण करते हुए



तत्कालीन कांग्रेस अध्यक्ष श्री यू० एन० डेवर भाचार्यश्री से वरमन्त्र प्राप्त करते हुए





तत्कालीन गृहमंत्री श्री मोविन्द वल्सभ पत एक
समारोह में आचार्यश्री से ग्रन्थ-राज 'सिरि भूवल्लय'
के सम्बन्ध में विचार करते हुए

राजस्थान के तत्कालीन मुख्यमंत्री श्री मोहनलाल
सुन्नाडिया को आचार्यश्री द्वारा आशीर्वाद



भूतपूर्व केन्द्रीय मंत्री श्री ब्रह्मानन्द रेड्डी आचार्यश्री
के सान्निध्य में



सर्वोच्च न्यायालय के न्यायाधीश श्री बेंकटरमण अय्यर एवं धर्मभूति श्री जुगलकिशोर बिरसा आचार्यश्री के सान्निध्य में



जयपुर की महारानी गायत्रीदेवी आचार्यश्री की प्रशस्ति करते हुए



बंगलौर उच्च न्यायालय के न्यायाधीश श्री टी० के० तुकोल आचार्यश्री के चरणों में



भूपूर्व राज्यपाल (बंगाल) श्री बसंतकिर द्वारा भाचार्य श्री के
सन्निध्य में धर्म-सभा को संबोधन



भूपूर्व मुख्यमंत्री (राजस्थान) श्री शिवचरण भापुर तथा
राज्यपाल महोदय भाचार्य श्री को भाव-सुप्तन प्रणित करते हुए



भानन्द जी कल्याण जी पंजी प्रहमदाबाद के प्रख्यात सेठ करतूर
भाई, मध्यप्रदेश के योजनानामंत्री श्री मिश्रीलाल गंगवाल तथा
अन्य श्रावक समाज



केन्द्रीय मंत्री श्री बी० शंकरानन्द 'श्री देशभूषण भारोव्यधाम' कोबली
के शिलाव्यास समारोह में



कनाटक के मुख्यमंत्री श्री रामकृष्ण हेगड़े को श्री आचार्य श्री द्वारा आशीर्वाद



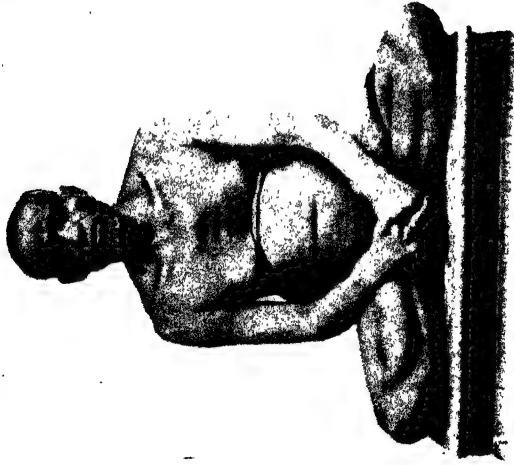
बेलगाँव की धर्म-सभा में श्री आचार्य श्री के साथ तत्कालीन राज्यमंत्री श्री रत्नप्पाकुमार, जिल्ला अधीक्षक, केन्द्रीय कारागृह, बेलगाँव एवं अन्य समाज-प्रमुख

बलिहारी गुरु आपकी !



दिगम्बररत्न की विद्युत्-श्रवण परम्परा को बीसवीं शताब्दी में पुनः प्रतिष्ठित करने वाले
परमपूज्य चारित्र्यकवर्ती आचार्य श्री शांतिसागर जी महाराज

बलिहारी गुरु आपकी !



आचार्य सातिसागर जी द्वारा दीक्षित स्वादबाद केमरी श्री पायसागर जी महाराज



आचार्य श्री पायसागर जी द्वारा दीक्षित परम तपोनिधि श्री जयकीर्ति जी महाराज, जिनसे कालांतर में आचार्यरत्न श्री देवानुबोध जी ने दीक्षा प्राप्त की।



सामाजिक में सीत उपसर्ग-विजेता भाषायंकी की यौवनावस्था का एक
कुल्लभ चित्र



भाल्य-चिन्तन में सीत वयोवृद्ध भाषायं श्री



दो युगप्रमुख आचार्य—आचार्य धर्मसागर जी महाराज तथा आचार्यरत्न देशभूषण जी महाराज



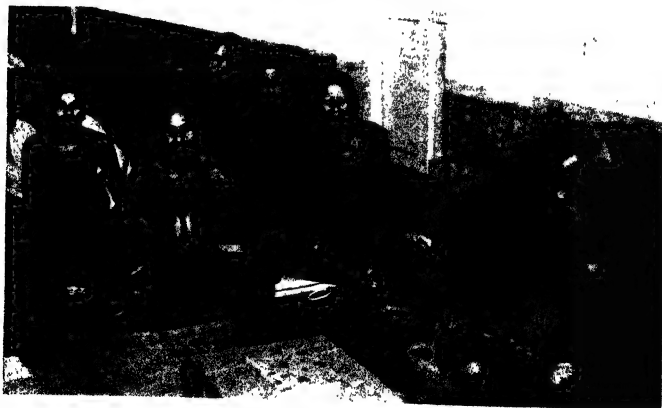
संक्षेप कतिपय मुनियों के मध्य आचार्य-उप

भगवान् महावीर स्वामी के २५०० वें परिनिर्वाण महोत्सव के अवसर पर महानगरी दिल्ली में
पट्टाचार्य बर्मसभाद श्री बर्मसागर जी महाराज एवं प्राज्ञाचल श्री देशभूषण जी महाराज
संलग्न बर्मदेवना करते हुए।





प्राचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज, प्राचार्य श्री विमल सागर जी महाराज, गणधर श्री कुंभु सागर जी महाराज ससंघ शांतिगिरि, कोथली के श्री मन्दिर जी के प्रकोष्ठ में



गणधर श्री कुंभु सागर जी एवं अन्य मुनिगणों के मध्य विशेष आप की भुझा में



अपने गुरु भाई श्री कुलभूषण जी महाराज एवं अन्य स्वामीबृन्द के साथ



आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज अपने धर्मप्रभावक शिष्य, आचार्य श्री विश्वानन्द जी एवं संघ के अन्य स्वामीबृन्द के साथ



आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी के प्रभावी शिष्य आचार्य
सुबलसागर जी द्वारा संघ सहित धर्म-प्रभावना



गणधराचार्य कुंभुसागर जी को अभिनन्दन ग्रन्थ की रूपरेखा से
परिचित कराते हुए समिति के सत्री श्री सुमतप्रसाद जैन एवं
ग्रन्थ सहयोगी



शातिगिरि के लतामंडप में आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी तथा
मुनि वरांगसागर जी (क्षुल्लक श्रवणदा में) की भक्ति-प्रणति
करते हुए एक आबिका

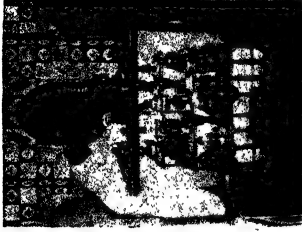
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी एवं मुनि श्री विद्यानन्द जी के श्रीचरणों
में प्रणति निवेदन करते हुए जैनविद्या विशेषज्ञ डॉ० उपाध्याय





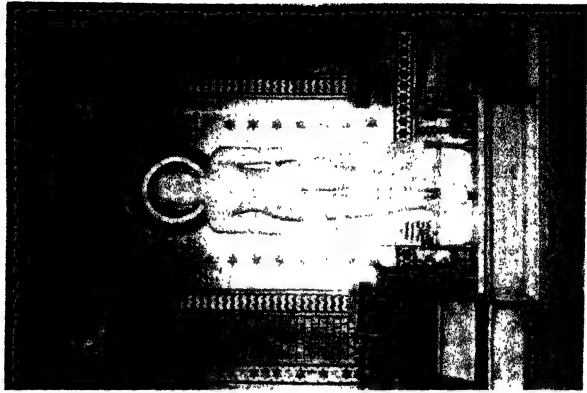
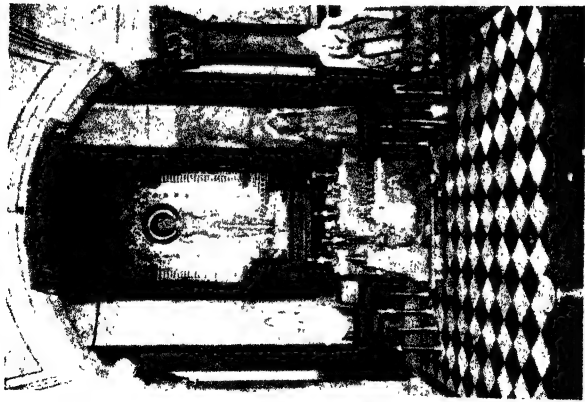
प्राचार्यश्री की प्रेरणा से निर्मित कोबली के विनायक का मध्य एवं उत्तुंग शिखर

अंखियाँ हरि-दर्शन की प्यासी !



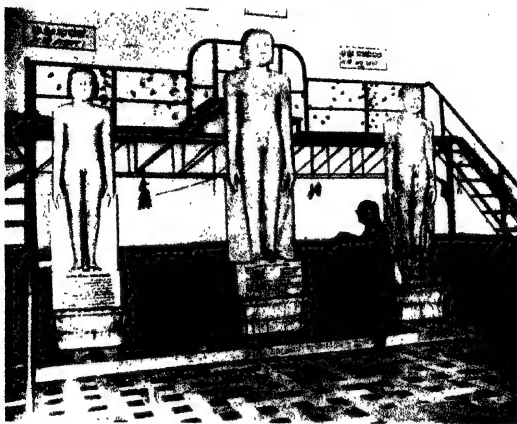


डा. आर्य रत्न श्री वेदाभूषण जी द्वारा प्रस्थापित पंचतीय तीर्थक्षेत्र जूलगिरि (जयपुर) में
भगवान् महावीर स्वामी की विशाल एवं उत्तुंग प्रतिमा



भावायंश्री की प्रेरणा से निर्मित कोथली के विद्याल मंदिर से भगवान् महुलीर स्वामी की
मनोज्ञ प्रतिमा के दो छायांकन

छातिगिरि का कला-वैभव

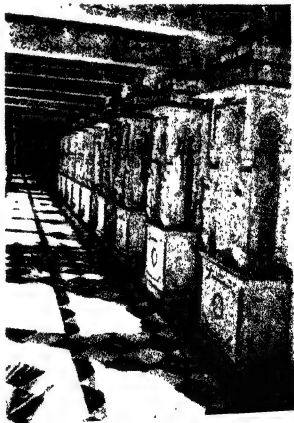


भ० भरत, भ० अश्वमेध तथा भ० बाहुवर्ति की प्रतिमाओं के दर्शन करते हुए आचार्यश्री



तीर्थंकर युगमंथर स्वामी

बिदेह क्षेत्र स्थित
तीर्थंकर प्रकोष्ठ



छायांगार का कला-वैभव



मंदिर के भीतरी भाग में आकर्षक प्रतिमाएँ



तीर्थंकर प्रतिमा



भगवान् महावीर



श्री लक्ष्मी



कमल मंदिर



निर्मलप्रीति समवधारण

जैन कला-वैभव



कोषली का ऐतिहासिक जैन पद्मावती मन्दिर



नवनिर्मित मंदिर में 'समयसार' का प्रस्तरांकन



कोषली स्थित प्राचीन जैन मन्दिर



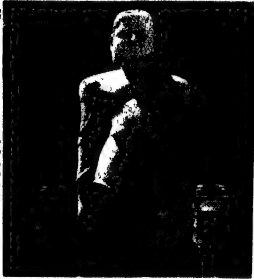
शांतिगिरी में प्रतिस्थापित देवी ज्वालाभासालिनि तथा देवी पद्मावती



जैन कला-वैभव



कुम्भोज (बाहुबलि) का एक मनोरम दृश्य



कुम्भोज स्थित भगवान् बाहुबलि



कागवाड स्थित भगवान् शान्तिनाथ



कागवाड की युका में दुर्लभ तीर्थंकर प्रतिमा

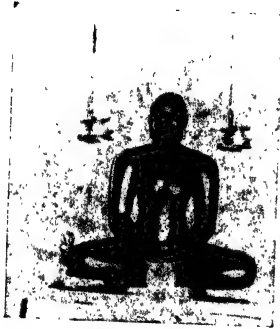
जैन कला-वैभव



प्राचीन तीर्थंकर प्रतिमा (सदलगा)



कोल्हापुर में बाबायंश्री की प्रेरणा से निर्मित
म० मादिनाथ की उत्तुंग प्रतिमा



भगवान् शांतिनाथ (शेडवाल)

म० शांतिनाथ (सदलगा)



जैनमठ, कोल्हापुर की
कलात्मक प्रतिमा



जैन मुनि परम्परा में उपाध्याय परमेष्ठी की
देवगढ़ से प्राप्त एक दुर्लभ प्रतिमा



प्राचार्यजी द्वारा भयोभ्या ने निर्मित भगवान् ऋषभदेव के मन्दिर का विशालकाय मुख्य द्वार



बूलगिरि (जयपुर) पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव के सफल आयोजन पर
भाचार्यश्री द्वारा आत्मसन्तोष की अनुभूति

पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव (जयपुर)



धर्मानुष्ठान की विभिन्न मुद्राएं

पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव (जयपुर)



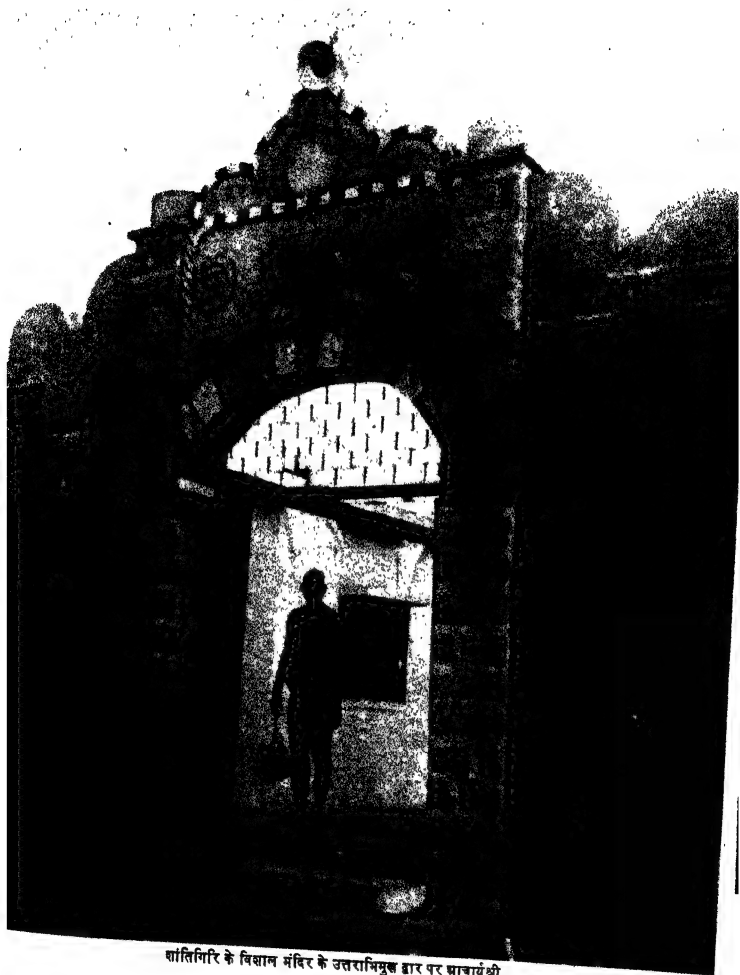
पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव के अवसर पर आचार्यश्री के सम्मान में श्रद्धालुओं द्वारा निर्मित 'श्री देशभूषण नगर' एवं आचार्यश्री द्वारा पंचकल्याणक की विभिन्न गतिविधियों का निरीक्षण



पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव (जयपुर)



बुलगिरि (जयपुर) में आचार्यश्री द्वारा सम्पन्न विशिष्ट धार्मिक अनुष्ठान



शांतिगिरि के विशाल मंदिर के उत्तराभिमुख द्वार पर ध्यानायंकी



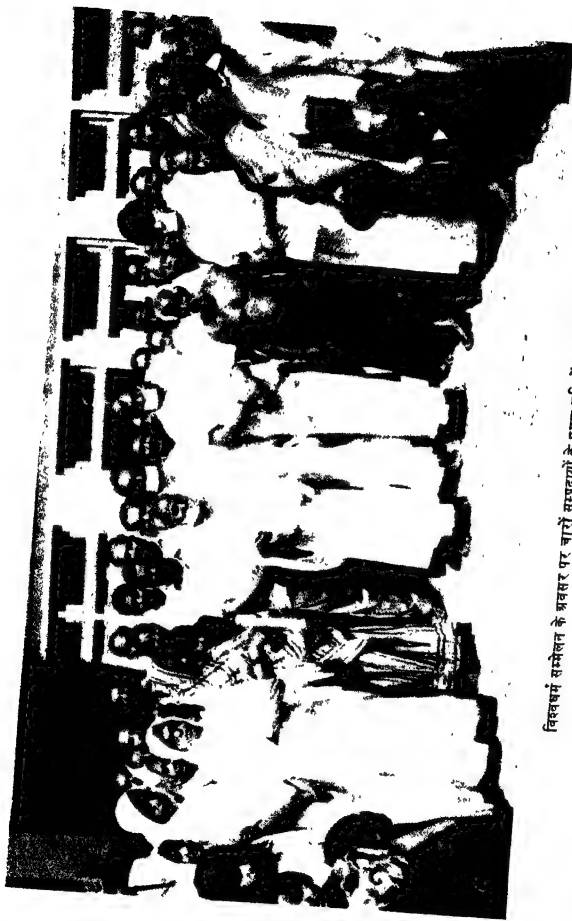
सर्वधर्म सद्भाव

श्री लक्ष्मीनारायण मंदिर (बिरला मंदिर)
दिल्ली, के गीता भवन में धर्मोपदेश

कनाटक में धर्मसभा को सम्बोधन



जयपुर में प्रवचन



विश्वधर्म सम्मेलन के अवसर पर चारों सम्प्रदायों के प्रमुख मुनियों, साध्वियों आदि के मध्य
आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी



अमावासी पर्व पर बाबायेंश्री के साथ मुनि श्री सुशीलकुमार जी,
मुनि श्री सायबान्द जी, अन्य जैन सन्त एवं तत्कालीन मुख्य
कार्यकारी पार्षद श्री राधास्वण



जैन सन्तों के साथ बाबायें श्री



बाबायें श्री एवं जैन सन्तों के सान्निध्य में सभा को सम्बोधित
करते हुए श्री जगन्नाथ पट्टाडिया



बाबायें श्री द्वारा चतुर्विध संघ को सम्बोधन



विश्ववर्ष्य सम्मेलन की सोभायात्रा में संत कृपालसिंह, मुनि श्री सुशील कुमार
आदि धर्म गुरुओं के मध्य आचार्य श्री देवभूषण जी



कम्बोडिया के बौद्ध साधु आचार्य श्री के साथ



जयपुर स्थित वैष्णव तीर्थ गलता जी में जेनेतर सन्तों के साथ
भक्तों की प्रार्थना स्वीकार करते हुए आचार्य श्री

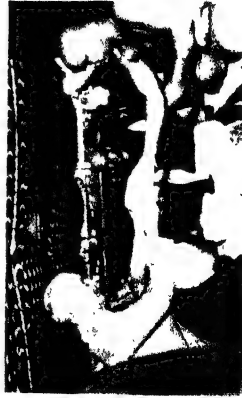
विदेशी विद्वानों की आचार्य श्री में आस्था



जर्मन तथा अमरीका के विद्वानों द्वारा आचार्यश्री के मानवोत्थान संबंधी कार्यों की सराहना



जापान के प्रो० नाकापुरो की आचार्य श्री द्वारा शास्त्र-प्रदान



विश्व शान्ति सम्मेलन में आचार्य श्री एक इंडोवियन प्रोफेसर को धर्म-ग्रन्थ प्रदान करते हुए



विदेशी भक्तों के मध्य

साहित्य-पुरुष

स्वाध्याय



साहित्य के धारापक



दियम्बर घाट कटिज में श्री उग्रसेन के साथ युद्ध की तकनीक का आचार्य श्री द्वारा निरीक्षण

आचार्यश्री का हस्त-लेख

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

मो. ५५ रु. ६००/- यी जी. न. य. को. लु. में ११०००

[illegible]

२ दि मय २३

(हिन्दी का हस्तलेख)

[illegible]

(कन्नड़ का हस्तलेख)

शुभश्री-सन् १९८२

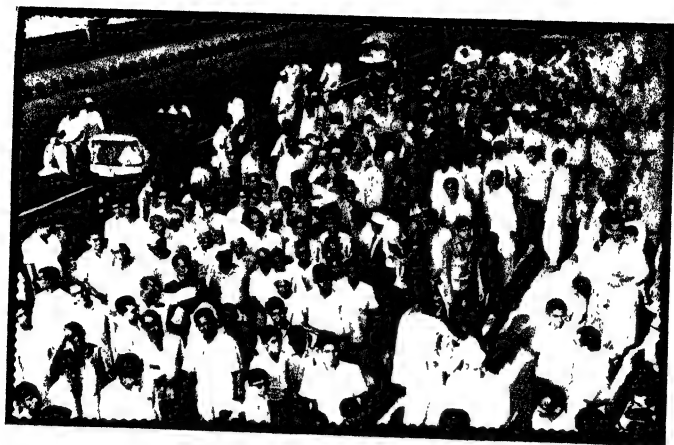


“आस्था और विनम्र” के सृजन का संकल्प

इतिश्री-सन् १९८६



अभिनन्दन ग्रन्थ के सफल प्रकाशन पर आचार्यश्री से आशीर्वाद ग्रहण करते हुए समिति के मन्त्री सुमतप्रसाद जैन



जयपुर नगर-प्रवेश के समय आचार्यजी का भव्य स्वागत



नगर में अभूतपूर्व शोभा-यात्रा



अपराध-वृत्ति के समनार्थ आचार्यश्री द्वारा विभिन्न
कारागृहों में वन्दियों को वर्मोपदेश



ग्वालियर जेल में दस्यु सुन्दरी फूलनदेवी
द्वारा आचार्यश्री की वन्दना



जयपुर जेल में प्रवचन



बेलगाव जेल में अधिकारियों एवं वन्दियों द्वारा स्वागत



वह गृह जहाँ आचार्य श्री का जन्म हुआ



आचार्य श्री की पैतृक कृषि-भूमि एवं उनकी बालसुलभ कीड़ाघो का साक्षी आन्नपूर्णा



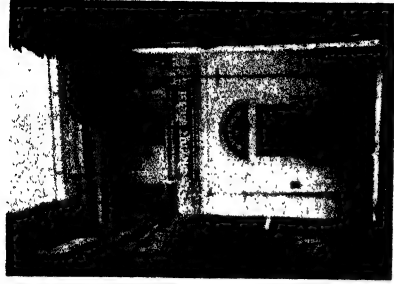
आचार्य श्री के पैतृक निवास में उनके निकट सम्बन्धियों के मध्य अभिवन्दन ग्रन्थ समिति के महामंत्री श्री सुमत्प्रसाद जैन



आचार्य श्री के बालसखा से उनके प्रारम्भिक जीवन के बारे में जानकारी लेते हुए श्री सुमत्प्रसाद जैन



आचार्य श्री द्वारा बाल कलाकार को प्रोत्साहन



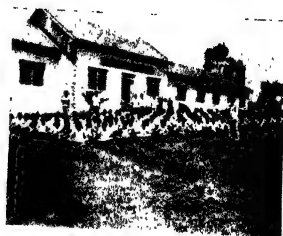
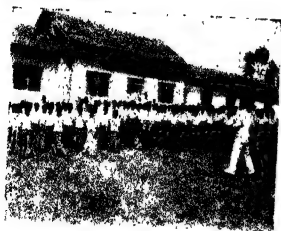
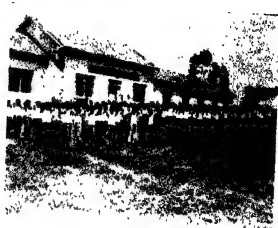
आचार्य रत्न श्री देशमुख शिक्षण
प्रसारक मंडल द्वारा संचालित
कोल्हापुर का कविब



आचार्य श्री २०१० में भविष्य दौकरी की बाल पाठशाला



कोषली स्थित श्री देशमुख हाई स्कूल के लिए भूमिदान करने
वाले दलितवर्ग के अग्रजों की



श्री देवभूषण हाई स्कूल के प्रांगण में विद्यार्थियों द्वारा व्यायाम प्रदर्शन



आहार के निमित्त संकल्पपूर्वक द्वार-प्रेक्षण (पडगाहन)



कर-पात्र में आहार-गृहण



निरुद्ध साधक आचार्य श्री के केश-नौच का एक दृश्य



मुनि श्री विद्यानन्द जी को दिगम्बरी दीक्षा प्रदान करते समय
आचार्य श्री द्वारा उनका केश-नौच



मुनि के लिए बर्गोपदेव



आचार्यश्री के चरणों में समर्पित दो बर्ग-विष्णुः
शुक्लक पाण्डकीर्ति (वर्तमान मुनि विद्यानन्द जी) तथा
सुप्रसिद्ध उद्योगपति श्री साहू शास्त्रिप्रसाद जैन



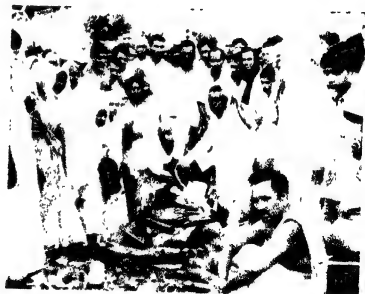
शांतिगिरि के अपराजितेश्वर द्वार पर
धर्म का अभय रूप



आसन्न-मृत्यु आयिका कृष्णामती जी को सम्बोधन



न जाने नक्षत्रों से कौन,
निमग्न देता मुझको मौन !



संघर्ष क्षुल्लिका रत्नभूषण माता जी का
अग्नि को समर्पित पाथिक शरीर



निर्भय निर्दग्ध निरुद्ध निरुद्ध



मृदु मंद मंद मंद मंद



अवयव की हठ भाँलपेशिया !



वरद हस्त



मंगलदायी हस्त-मुगल



बन्दई गुह-पद काँज



ॐ



